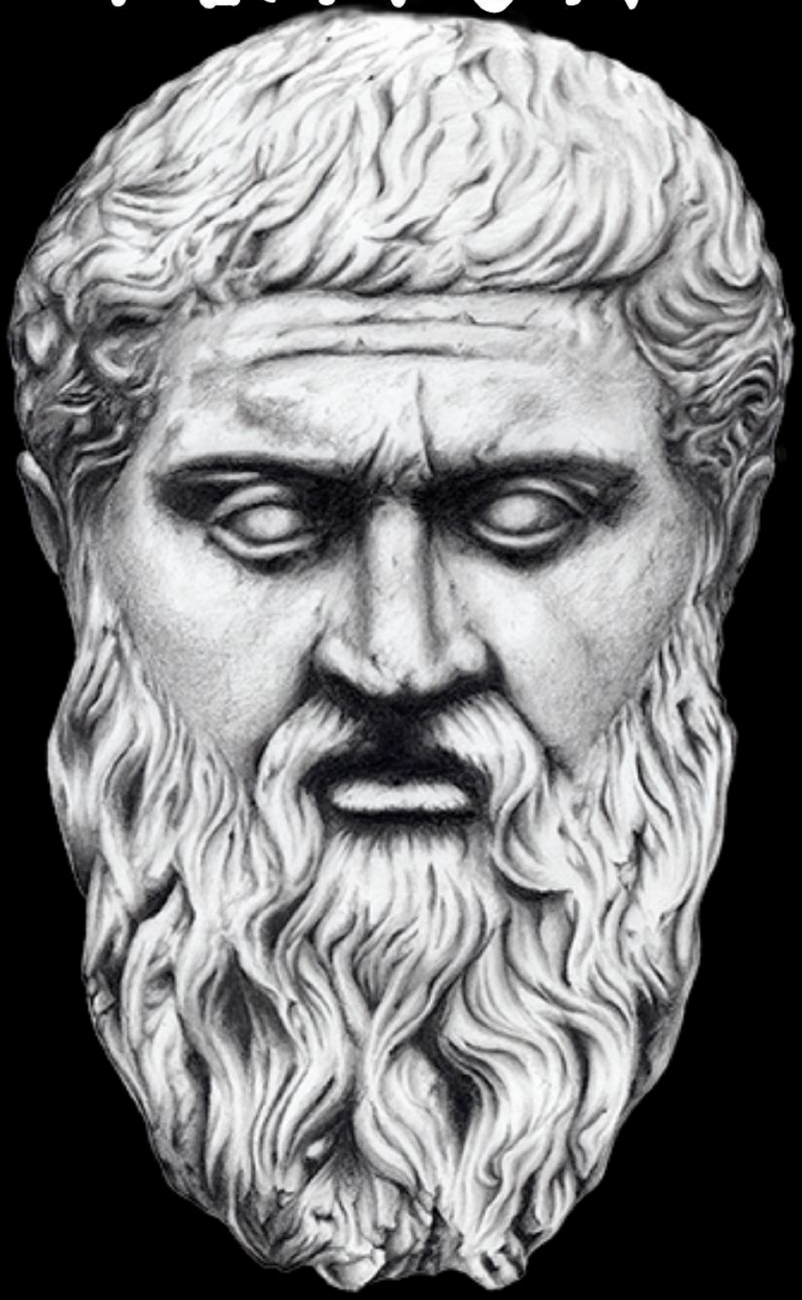
PLATÓN



OBRAS COMPLETAS

Plato Plato

Obras Completas de Platón

«Bookwire»

Plato P.

Obras Completas de Platón / P. Plato — «Bookwire»,

Platón (en griego antiguo: Πλάτων, Plátōn; Atenas o Egina, c. 427-347 a. C.) fue un filósofo griego seguidor de Sócrates y maestro de Aristóteles. En 387 fundó la Academia, institución que continuaría su marcha a lo largo de más de novecientos años y a la que Aristóteles acudiría desde Estagira a estudiar filosofía alrededor del 367, compartiendo, de este modo, unos veinte años de amistad y trabajo con su maestro. Platón participó activamente en la enseñanza de la Academia y escribió, siempre en forma de diálogo, sobre los más diversos temas, tales como filosofía política, ética, psicología, antropología filosófica, epistemología, gnoseología, metafísica, cosmogonía, cosmología, filosofía del lenguaje y filosofía de la educación; intentó también plasmar en un Estado real su original teoría política, razón por la cual viajó dos veces a Siracusa, Sicilia, con intenciones de poner en práctica allí su proyecto, pero fracasó en ambas ocasiones y logró escapar penosamente y corriendo peligro su vida debido a las persecuciones que sufrió por parte de sus opositores.
Su influencia como autor y sistematizador ha sido incalculable en toda la historia de la filosofía, de la que se ha dicho con frecuencia que alcanzó identidad como disciplina gracias a sus trabajos. Alfred North Whitehead llegó a comentar:
La caracterización general más segura de la tradición filosófica europea es que consiste en una serie de notas a pie de página de Platón.
Alfred North Whitehead (1929)

© Plato P.
© Bookwire

Содержание

Obras completas 9
Facsimil Portada Libro 1º 10
Prefacio 11
Extracto de «Acerca de no saber griego», de Virginia Woolf[1] 12
Introducción[1] de Patricio de Azcárate[2] 15
Noticias biográficas acerca de Platón 18
Observaciones sobre el orden de los Diálogos 26
DIÁLOGOS SOCRÁTICOS 32
Argumento[1] del Eutifrón[2] por Patricio de Azcárate 33
Eutifrón o de la santidad (piedad) 35
Argumento[1] de la Apología de Sócrates por Patricio de Azcárate 47
Apología de Sócrates 49
Argumento[1] del Critón por Patricio de Azcárate 65
Critón o del deber 66
Argumento del Primer Alcibíades[1] por Patricio de Azcárate 74
Primer Alcibíades o de la naturaleza humana 76
Argumento del Cármides[1] por Patricio de Azcárate 107
Cármides[1] o de la sabiduría 110
Argumento del Laques[1] por Patricio de Azcárate 128
Laques o del valor 129
Argumento del Protágoras[1] por Patricio de Azcárate 145
Protágoras, o los sofistas 147
Argumento del Hipias Mayor[1] por Patricio de Azcárate 181
Hipias Mayor o de lo bello 183
Argumento del Hipias Menor[1] por Patricio de Azcárate 201
Hipias Menor o de la mentira 202
Argumento del Menéxeno[1] por Patricio de Azcárate 213
Menéxeno o la oración fúnebre 214
Argumento del Ion[1] por Patricio de Azcárate 223
Ion[1] o de la poesía 225
Argumento del Lisis[1] por Patricio de Azcárate 234
Lisis o de la amistad 238
Argumento del Fedro[1] por Patricio de Azcárate 254
Fedro o de la belleza 256
DIÁLOGOS POLÉMICOS 290
Argumento del Filebo[1] por Patricio de Azcárate 291
Filebo o del placer, la inteligencia y el bien 294
Argumento del Clitofón[1] por Patricio de Azcárate 340
Clitofón 341
Argumento del Teeteto[1] por Patricio de Azcárate 344
Конец ознакомительного фрагмента. 348

Índice de contenido

Obras completas
Facsimil Portada Libro 1º
Prefacio
Extracto de «Acerca de no saber griego», de Virginia Woolf
Introducción de Patricio de Azcárate
Sobre el «divino» Platón
Noticias biográficas acerca de Platón
Observaciones sobre el orden de los Diálogos
DIÁLOGOS SOCRÁTICOS EUTIFRÓN
Argumento del Eutifrón por Patricio de Azcárate
Eutifrón o de la santidad (piedad)
APOLOGÍA DE SÓCRATES
Argumento de la Apología de Sócrates por Patricio de Azcárate
Apología de Sócrates
CRITÓN
Argumento del Critón por Patricio de Azcárate
Critón o del deber
PRIMER ALCIBÍADES
Argumento del Primer Alcibíades por Patricio de Azcárate
Primer Alcibíades o de la naturaleza humana
CÁRMIDES
Argumento del Cármides por Patricio de Azcárate
Cármides o de la sabiduría
LAQUES
Argumento del Laques por Patricio de Azcárate
Laques o del valor
PROTÁGORAS
Argumento del Protágoras por Patricio de Azcárate
Protágoras, o los sofistas
HIPIAS MAYOR
Argumento del Hipias Mayor por Patricio de Azcárate
Hipias Mayor o de lo bello
HIPIAS MENOR
Argumento del Hipias Menor por Patricio de Azcárate
Hipias Menor o de la mentira
MENÉXENO
Argumento del Menéxeno por Patricio de Azcárate
Menéxeno o la oración fúnebre
ION
Argumento del Ion por Patricio de Azcárate
Ion o de la poesía
LISIS
Argumento del Lisis por Patricio de Azcárate
Lisis o de la amistad
FEDRO
Argumento del Fedro por Patricio de Azcárate
Fedro o de la belleza

DIÁLOGOS POLÉMICOS FILEBO
Argumento del Filebo por Patricio de Azcárate
Filebo o del placer, la inteligencia y el bien
CLITOFÓN
Argumento del Clitofón por Patricio de Azcárate
Clitofón
TEETETO
Argumento del Teeteto por Patricio de Azcárate
Teeteto o de la naturaleza del saber o del conocimiento
EUTIDEMO
Argumento del Eutidemo por Patricio de Azcárate
Eutidemo o del disputador, o de la mentira sofística frente a la verdad dialéctica
EL SOFISTA
Argumento de El sofista por Patricio de Azcárate
El sofista o del ser
PARMÉNIDES
Argumento del Parménides por Patricio de Azcárate
Parménides o de las ideas
MENÓN
Argumento del Menón por Patricio de Azcárate
Menón o de la virtud
CRÁTILO
Argumento del Crátilo por Patricio de Azcárate
Crátilo o de la propiedad de los nombres
DIÁLOGOS DOGMÁTICOS FEDÓN
Argumento del Fedón por Patricio de Azcárate
Fedón o del alma
GORGIAS
Argumento del Gorgias por Patricio de Azcárate
Gorgias o de la retórica
EL BANQUETE
Argumento de El banquete por Patricio de Azcárate
El banquete o del amor
EL POLÍTICO
Argumento de El político por Patricio de Azcárate
El político o de la soberanía
TIMEO
Argumento del Timeo por Patricio de Azcárate
Timeo o de la naturaleza
CRITIAS
Argumento del Critias por Patricio de Azcárate
Critias o de la Atlántida
LA REPÚBLICA
Argumento de La república por Patricio de Azcárate
Libro I de La República
Libro II de La República
Libro III de La República
Libro IV de La República
Libro V de La República

Libro VI de La República
Libro VII de La República
Libro VIII de La República
Libro IX de La República
Libro X de La República
LAS LEYES
Argumento de Las leyes por Patricio de Azcárate
Libro I de Las leyes
Libro II de Las leyes
Libro III de Las leyes
Libro IV de Las leyes
Libro V de Las leyes
Libro VI de Las leyes
Libro VII de Las leyes
Libro VIII de Las leyes
Libro IX de Las leyes
Libro X de Las leyes
Libro XI de Las leyes
Libro XII de Las leyes
OBRAS VARIAS, DUDOSAS Y APÓCRIFAS SEGUNDO ALCIBÍADES
Argumento del Segundo Alcibíades por Patricio de Azcárate
Segundo Alcibíades o de la oración
TEAGES
Argumento del Teages por Patricio de Azcárate
Teages o de la ciencia
HIPARCO
Argumento del Hiparco[1] por Patricio de Azcárate
Hiparco o del amor a la ganancia
MINOS
Argumento del Minos[1] por Patricio de Azcárate
Minos[1]
LOS RIVALES
Argumento de Los rivales[1] por Patricio de Azcárate
Los rivales o de la filosofía
TIMEO DE LOCRES
Argumento del Timeo de Locres[1] por Patricio de Azcárate
Timeo de Locres o del alma del mundo y de la naturaleza
EPÍNOMIS
Argumento del Epínomis por Patricio de Azcárate
Epínomis o el filósofo
AXÍOCO
Argumento del Axíoco[1] por Patricio de Azcárate
Axíoco
ERIXIAS
Argumento del Erixias[1] por Patricio de Azcárate
Erixias
DE LA VIRTUD
Argumento de De la virtud[1] por Patricio de Azcárate
De la virtud

DE LO JUSTO
Argumento de De lo justo[1] por Patricio de Azcárate
De lo justo
DEFINICIONES
Argumento de las Definiciones por Patricio de Azcárate
Definiciones
POESÍAS
Argumento de las Poesías por Patricio de Azcárate
Poesías
CARTAS
Argumento de las Cartas por Patricio de Azcárate
Cartas
Carta I. Platón a Dionisio, Sabiduría.
Carta II. Platón a Dionisio, Sabiduría.
Carta III. Platón a Dionisio ¡Felicidad!
Carta IV. Platón a Dión de Siracusa, Sabiduría.
Carta V. Platón a Pérdicas, Sabiduría.
Carta VI. Platón a Hermias, Erasto y Coriseo, Sabiduría.
Carta VII. Platón a los parientes y amigos de Dión, Sabiduría.
Carta VIII. Platón a los parientes y amigos de Dión, Sabiduría.
Carta IX. Platón a Arquitas de Tarento, Sabiduría.
Carta X. Platón a Atistodoro, Sabiduría.
Carta XI. Platón a Laodamas, Sabiduría.
Carta XII. Platón a Arquitas de Tarento, Sabiduría.
Carta XIII. Platón a Dionisio de Siracusa, Sabiduría.
TESTAMENTO
Argumento del Testamento[1] por Patricio de Azcárate
Testamento
Criterios de la presente edición
Autor
Notas
Notas
Notas
Notas

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

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

Platón

Obras completas

Facsimil Portada Libro 1º

BIBLIOTECA FILOSÓFICA.

OBRAS COMPLETAS

DE

PLATON

PUESTAS EN LENGUA CASTELLANA POR PRIMERA VEZ

POR

D. PATRICIO DE AZCÁRATE

DIÁLOGOS.

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

MADRID
MEDINA Y NAVARRO, EDITORES
BORTALEZA, 39

Prefacio

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

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

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

ANA PÉREZ VEGA 2012

* * *

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

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

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

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

Así en estos diálogos se nos lleva a buscar la verdad con cada una de las partes de nosotros mismos. Pues Platón sin duda poseía el genio dramático. Es por medio de eso, por un arte que transmite en una frase o dos el escenario y la atmósfera, y después con perfecta destreza se insinúa en las espiras del argumento sin perder su viveza y gracia, y después se contrae hasta la afirmación desnuda, y después, subiendo, se expande y remonta hacia ese aire más elevado que solo es alcanzado

generalmente por las más extremas cotas de la poesía: es este arte lo que nos influye de tantos modos al mismo tiempo y nos trae a una exultación de la mente que sólo puede alcanzarse cuando se llama a todos los poderes a contribuir al conjunto con su energía.

Pero hemos de ser cautos. A Sócrates no le interesaba la «mera hermosura», con lo que quería decir, tal vez, la belleza como ornamento. Un pueblo que juzgaba tanto, como los atenienses lo hacían, por el oído, sentados puertas afuera en la representación o escuchando un pleito en el mercado, era mucho menos hábil de lo que lo somos nosotros para cortar las frases y apreciarlas fuera de su contexto. Para ellos no existían los *Pasajes hermosos* de Hardy, los *Pasajes hermosos* de Meredith, las *Sentencias* de George Eliot. El escritor tenía que pensar más en el conjunto y menos en el detalle. Naturalmente, viviendo en el campo, no era el labio o el ojo lo que les impresionaba, sino el porte del cuerpo y la hermosura de sus miembros. Así, cuando citamos y tomamos pasajes, hacemos más daño a los griegos del que hacemos a los ingleses. Hay una desnudez y una aspereza en su literatura que crispa a un paladar acostumbrado a la complejidad y al acabado de los libros impresos. Tenemos que distender la mente para captar un conjunto completamente falto de preciosismo en el detalle o del énfasis de la elocuencia. Acostumbrados a mirar de modo directo y a grandes rasgos, más que de modo minucioso y sesgado, no era peligroso para ellos intervenir en el centro de las mismas emociones que han cegado y confundido a una era como la nuestra. En la vasta catástrofe de la guerra europea,[4] tuvimos que desmantelar nuestras emociones por nosotros mismos y apoyarlas contra la pared de enfrente antes de que pudiéramos permitirnos sentirlas en poesía o en ficción. Los únicos poetas que hablaron a este propósito lo hicieron de la forma soslayada y satírica de Wilfred Owen y Siegfried Sassoon. A ellos no les era posible ser directos sin ser torpes; o hablar sencillamente de la emoción sin ser sentimentales. Pero los griegos podían decir, como si fuera la primera vez, «Aun siendo muertos no han muerto».[5] Ellos podían decir, «Si morir noblemente es la parte principal de la excelencia, a nosotros sobre todos los hombres nos ha dado la Fortuna este lote; pues apresurándonos a ponerle una corona de libertad a Grecia yacemos en poder de una alabanza que no envejece».[6] Podían marchar de inmediato, con los ojos abiertos; y así, intrépidamente afrontadas, las emociones se quedan quietas y permiten que se las contemple.

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

incluso si antes había sido ajeno a las disciplinas, se vuelve poeta tan pronto como es tocado por el amor»).[8]

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

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

Introducción[1] de Patricio de Azcárate[2] Sobre el «divino» Platón

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

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

En los siglos medios es indudable que Aristóteles ejerció una visible preponderancia sobre Platón, debido a la diferencia radical de sus doctrinas, y no poco a la distinta forma en que fueron presentadas. El sistema de Aristóteles es racionalista, pero encerrado en la naturaleza exterior tiene un sello indudable de empirismo; mientras que el sistema de Platón, también racionalista, tiene el sello del idealismo, que eleva el alma del que le estudia y contempla a las regiones del infinito; y esta misma circunstancia le hizo menos aceptable a la generalidad de las inteligencias. Aristóteles clasificó las ciencias, tratando cada una por separado, con un orden rigorosamente didáctico, cosa desconocida hasta entonces; con una explicación directa, seca y tan severa como la requiere la ciencia. Platón, poeta más que filósofo en la forma, optó por el método de los oradores y no por el de los geómetras; y en vez de clasificaciones científicas y de un lenguaje sencillo de explicación, usa del diálogo, introduce interlocutores, pinta con la imaginación y aparecen resueltos los más vastos problemas con las bellezas del estilo y los encantos que solo se encuentran en los poetas inspirados. Estas diferencias fueron causa de la preferencia que alcanzó Aristóteles, que fue mirado como el fundador de la metafísica, de la psicología, de la moral, de la política, de la lógica, de la retórica, de la poética, de la economía política, de la física, de la historia natural y de todos los ramos tratados en obras separadas e independientes. Mas con la invasión de los bárbaros y otras concausas, de tal manera se desnaturalizaron y corrompieron las doctrinas del Estagirita, que hasta llegaron a desconocerse las obras originales, sustituyéndose la verdadera ciencia peripatética con la ciencia grotesca y bárbara de los escolásticos. Sin embargo, en aquellos mismos siglos, Platón fue altamente considerado y mereció siempre la atención de los sabios, como había merecido en alto grado la de los padres de la Iglesia,

debido indudablemente a la afinidad que se advierte entre la filosofía platónica y los principios del cristianismo.

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

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

El siglo XVIII fue funesto para el platonismo, como lo fue para todos los sistemas no racionalistas. El yugo de hierro que impuso a las inteligencias en la vecina Francia la filosofía empírica, sostenida por Locke y Condillac, hizo que se miraran con horror el platonismo, el malebranchismo, el cartesianismo, los cuales, decía el filósofo Dominique Joseph Garat,[9] imponen al hombre agentes o ídolos que han obtenido del espíritu humano un culto supersticioso, culto que convirtió las escuelas en templos; pero cuyas estatuas y altares despedazó primero el gran Francis Bacon.[10] Pero la reacción comenzada en Alemania a fines del siglo último, y realizada en el presente en toda Europa, es inmensa, ya por el descrédito en que ha caído el empirismo, ya por la altura a que se han elevado todas las cuestiones filosóficas en el campo del idealismo, y ya por el conocimiento más profundo que se tiene de la dignidad y grandeza de nuestro ser, que tiende sus miradas a las regiones del infinito a que le llaman sus altos destinos. Para honra del género humano, Platón se ha levantado del descrédito injurioso del siglo XVIII y el conocimiento de sus obras se va haciendo general; y día llegará en que no habrá hombre de ciencia que no vea honrada su librería, por modesta que sea, con los diálogos del divino Platón. Este gran filósofo está ya hablando en todas las lenguas cultas; en Inglaterra, Tailor;[11] en Alemania, Mendelssohn y Schleiermacher;[12] en Italia, Ruggiero Bonghi;[13] en Francia, de una manera parcial Le Clerc,[14] y de una manera general el filósofo Victor Cousin[15] y posteriormente Chauvet y Amadeo Saisset,[16] han llevado a cabo esta tarea en sus respectivas lenguas, animados por el deseo de propagar las ideas platónicas, que tanto contribuyen a ensanchar la esfera del saber en el inmenso campo de la ciencia.

Esta misma idea y el amor a mi patria son las razones que me impulsaron a publicar mis anteriores libros, y me mueven hoy a ofrecer al público, en lengua castellana, las obras de Platón. La experiencia me ha hecho conocer lo arduo de la empresa; pero mi fe inquebrantable, y el creer que hago un verdadero servicio a mi país, contribuyendo, con lo poco que puedo, a que arraiguen en él los buenos principios, me han llevado a un trabajo muy superior a mis débiles fuerzas. Pasar a una lengua

viva lo que hace veinticuatro siglos se ha escrito, no en el lenguaje sencillo de la ciencia, que presenta siempre cierta homogeneidad en todas las lenguas, como se advierte en las obras de Aristóteles, sino en forma de diálogos, con todas las galas del buen decir y con todas las especialidades y modismos que lleva consigo un lenguaje que se supone hablado y no escrito, es una dificultad inmensa y en ocasiones insuperable.

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

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

Noticias biográficas acerca de Platón

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

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

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

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

Tenía dos hermanos, Adimanto y Glaucón, y una hermana llamada Potona (Petone), de la que nació Espeusipo. Estudió las letras con el logógrafo Dionisio de Mileto, que cita en los *Enamorados rivales*, y la palestra con el pedagogo Aristón de Argos. El filósofo, historiador y geógrafo Alejandro Polímata dice en las *Sucesiones* que fue Aristón el que le dio el nombre de Platón, a causa de su robusta constitución, y que antes se llamaba Aristocles, del nombre de su abuelo. Otros pretenden que se le llamó así por la anchura de su pecho, y Neantes ve en esto una alusión a lo espacioso de su frente. Algunos autores, entre otros el filósofo peripatético Dicearco de Mesina en *Las Vidas*, han pretendido igualmente que disputó el premio de la palestra en los Juegos Ístmicos.[18] Se dice que cultivó la pintura y compuso obras poéticas, primero ditirambos, y después cantos líricos y tragedias.

El poeta lírico Timoteo de Atenas dice en *Las Vidas* que Platón tenía la voz atiplada. Se refiere también con este motivo el hecho siguiente: Sócrates vio en sueños un cisne joven puesto sobre sus

rodillas, que extendiendo sus alas voló al momento haciendo escuchar cantos armoniosos. Al día siguiente, Platón se presentó a él, y dijo Sócrates:

—He aquí el cisne que yo he visto.

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

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

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

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

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

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

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

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

El filósofo y teórico de la música Aristóxeno de Tarento dice que Platón tomó parte en tres expediciones: la de Tanagra, la de Corinto y la de Delium, en la que alcanzó el premio del valor.

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

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

—Tus discursos se resienten de la vejez.

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

Arrebatado Dionisio con esta respuesta, al pronto quiso hacerle morir, pero templado con las súplicas de su cuñado Dión y del filósofo Aristodemo de Cidateneo, se contentó con entregarle al general Pollis de Esparta, que se encontraba entonces cerca de él en calidad de enviado de los lacedemonios, para que le vendiese como esclavo. Pollis le condujo a Egina, donde en efecto le vendió. Pero apenas Platón estuvo en Egina, cuando el político Carmandro, hijo de Carmándrides, fulminó contra él una acusación criminal en virtud de una ley del país que mandaba condenar a muerte al

primer ateniense que abordase a la isla. Esta ley había sido dictada a petición del mismo Carmandro, al decir del sofista Favorino en las *Historias diversas*. Una chistosa ocurrencia salvó a Platón, porque habiendo dicho uno, como por irrisión, que era un filósofo y nada más, se le declaró absuelto. Según algunos autores se le condujo a la plaza pública, fijándose en él las miradas de todos; pero él, sin pronunciar palabra, se resolvió a sufrir cuanto pudiera sucederle. Los eginetas le concedieron la vida y le condenaron solamente a ser vendido como cautivo. El filósofo socrático Anníceris de Cirene, que se encontraba allí por casualidad, le compró por veinte minas, otros dicen treinta, y le envió a Atenas a sus amigos. Como éstos quisieran reintegrarle el precio de la compra, Anníceris lo rehusó, y les respondió que no eran ellos solos los dignos de interesarse por Platón. Otros pretenden que Dión dio a Anníceris la suma gastada, y que en lugar de rehusarla, la consagró a comprar a Platón un pequeño jardín cerca de la Academia. En cuanto al general Pollis, Favorino refiere en el primer libro de los *Comentarios* que fue vencido por el general ateniense Cabrias, y que más tarde le tragaron las olas no lejos de las riberas del Hélix, víctima de la cólera de los dioses, irritados contra él por su conducta para con el filósofo. Dionisio, inquieto por su parte, escribió a Platón, luego que supo su libertad, suplicándole que no le maltratara en sus discursos, a lo que Platón respondió que no tenía tiempo para acordarse de Dionisio.

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

«Arquitas a Dionisio, salud.

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

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

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

Platón le respondió:

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

Favorino dice, en el libro octavo de las *Historias diversas*, que fue el primero que empleó el diálogo; el primero que indicó al matemático Leodamo de Tasos el método de resolución por el análisis; el primero que se sirvió en filosofía de las palabras «antípodas, elementos, dialéctica, acto, superficie plana, providencia divina». El primero entre los filósofos que refutó el discurso del orador Lisias de Atenas, hijo de Céfalo; discurso que aparece literal en el *Fedro*; el primero que ha sometido a

un examen científico las teorías gramaticales; en fin, ha sido el primero que ha discutido las doctrinas de casi todos los filósofos anteriores, a excepción sin embargo de Demócrito.

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

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

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

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

«Cuando devoraba los olivos como Platón».

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

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

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

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

En el *Analión*:

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

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

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

Y en *Dexidémides*:

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

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

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

Alexis, en el *Olimpiodoro*:

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

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

Cuando tú consideras los astros,
yo quisiera ser el cielo
para verte con tantos ojos
como hay de estrellas.
Áster, en otro tiempo
estrella de la mañana,
brillabas entre los vivos;
ahora, estrella de la tarde,
brillas entre los muertos.

A Dión:

Las Parcas han tejido con lágrimas
la vida de Hécuba y de los antiguos troyanos;
pero a ti, Dión, los dioses te han concedido
los más gloriosos triunfos
y las más vastas esperanzas.
Ídolo de una inmensa ciudad,
te ves colmado de honores
por tus conciudadanos.
¡Querido Dión, con cuánto amor
abrasas mi corazón!

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

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

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

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

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

Cuando cubría yo a Agatón de besos,

mi alma toda entera estaba en mis labios,
dispuesta a volar.
Otros:
Te doy esta manzana,
si eres sensible a mi amor;
recíbela y dame en cambio tu virginidad;
si me la rechazas, tómala también,
y considera cuán fugaz es la belleza.
Otros:
Mírame, mira, esta manzana
que te arroja un amante,
cede a mis votos ¡oh Jantipa!
porque ambos dos
nos marchitaremos igualmente.
Se le atribuye también este epitafio de los eretrios, sorprendidos en una emboscada:
Somos eretrios, hijos de Eubea,
y reposamos cerca de Susa,
bien lejos ¡ay de nosotros!
del suelo de la patria.
Los versos siguientes son igualmente de él:
Cypris dijo a las Musas:
Jóvenes, rendid homenaje a Afrodita,
o envío contra vosotras el Amor con sus dardos.
—No te burles, dijeron las Musas;
este niño no se separa de nuestro lado.
Estos en fin.
Un hombre iba a colgarse;
encuentra un tesoro,
deja allí la cuerda en lugar del tesoro.
El dueño de éste, no encontrándolo,
coge la cuerda y se ahorca.

El político Melón de Atenas aborrecía a Platón, y dijo un día que era menos extraño ver a Dionisio en Corinto que a Platón en Sicilia. El historiador y filósofo Jenofonte abrigaba alguna prevención contra Platón. Al parecer había entre ambos alguna rivalidad por haber tratado los mismos objetos: el *Banquete*, la *Apología de Sócrates*, los *Comentarios morales*. Además Platón trató de la *República*, y Jenofonte de la *Educación de Ciro (Cropedia)*. Platón en las *Leyes* dice, que esta última obra es una pura utopía, y que Ciro no se parecía en nada al retrato que hace Jenofonte. Ambos citan frecuentemente a Sócrates, pero jamás se citan el uno al otro; una sola vez, sin embargo, Jenofonte nombra a Platón en el tercer libro de las *Memorias*.

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

—Sobre la dificultad de comprender —respondió Antístenes.

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

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

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

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

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

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

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

—Por poca cosa me reprendes —dijo el joven.

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

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

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

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

—Te abofetearía, si no estuviera irritado.

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

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

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

Su testamento estaba concebido en estos términos:

«Platón dispone de sus bienes de la manera siguiente: La tierra del distrito de los Hefestíadas que linda al Norte con el camino que viene del templo de los Ceficíadas, al Mediodía con el templo

de Heracles situado en el territorio de los Hefestíadas, al Oriente con la propiedad de Arquestrato de Frearros, y al Poniente con la de Filipo el Calidio[25] no podrá ser ni vendida ni enajenada; pertenecerá, si puede ser,[26] a mi hijo Adimanto. Le doy igualmente la tierra de los Eirésidas, que compré a Calímaco, y que linda al Norte con otra de Eurimedón de Mirrina, y al Poniente con el Céfiso.

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

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

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

Y otro:

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

La que sigue es más moderna:

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

También se le ha compuesto el epitafio siguiente:

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

Y he aquí otro sobre su muerte:

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

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

Observaciones sobre el orden de los Diálogos

No es cuestión fácil de resolver la relativa al orden que debe seguirse en la colocación de los *Diálogos* de Platón.[28] No es esta una dificultad nueva, sino que data de la más remota antigüedad; así Diógenes Laercio cita cuatro sistemas de clasificación, que hacía ya mucho tiempo se disputaban la opinión de los sabios.[29]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Género físico: el *Timeo*.
Género lógico: el *Político*, el *Crátilo*, el *Parménides* y el *Sofista*.
Género moral: la *Apología*, el *Critón*, el *Fedón*, etc.
Género político: la *República*, las *Leyes*, el *Minos*, etc.
Género mayéutico: *Alcibíades, Teages, Lisis, Laques*.
Género experimental: *Eutifrón, Menón, Ion*, etc.
Género demostrativo: *Protágoras*.
Género destructivo: *Eutidemo*, los *Dos Hipias*, etc.

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

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

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

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

¿Hay nada menos natural y menos serio que encadenar el genio libre de un artista inspirado, tal como Platón, encerrándole en las divisiones artificiales de nueve tetralogías? Y además, ¿con qué derecho y con qué fundamento se distribuyen de cuatro en cuatro las obras del gran maestro? La primera tetralogía, que es quizá la menos forzada, reúne a *Eutifrón*, la *Apología*, el *Critón* y *Fedón*; y convenimos en que todos estos diálogos se refieren a la vida y muerte de Sócrates; pero por lo pronto la *Apología* es de una autenticidad dudosa. Además, ¡qué distancia entre el *Eutifrón* y el *Critón*, diálogos de la juventud de Platón, en los que apenas se traspasa el horizonte socrático, y el *Fedón*, vasta y magnífica composición que sólo en su edad madura ha podido trazar, y en la que nos presenta la teoría de la reminiscencia y la teoría de las ideas con toda la profusión, precisión y grandeza de su completo desarrollo!

La tercera tetralogía comienza por el *Parménides* y concluye con el *Fedro*; pero ¿qué relación hay entre estas dos obras? El *Fedro* es un diálogo de lo que se puede llamar la primera manera de Platón. Diógenes Laercio nos dice, que esta encantadora obra pasaba por el primer arranque del discípulo de Sócrates. Es difícil creer que en su primer vuelo se haya remontado tan alto; pero considerando la riqueza, un tanto exuberante, de los ornamentos; la frescura toda juvenil del colorido; el atrevimiento de las conjeturas, y la abundancia de los datos mitológicos, se ve en claro, que el autor del *Fedro* se halla en aquella época de la vida, en que la imaginación impide el paso al razonamiento, y en la que las concepciones nacientes del genio no han pasado aún por la prueba de la reflexión, ni adquirido la precisión y rigor de la ciencia. Todo lo contrario sucede en el *Parménides*, en el que los procedimientos del razonamiento, en lo que tienen de más sutil y más severo, son llevados hasta

el último extremo del análisis, hasta una abstracción que toca en las cimas más altas a que es dado llegar. El filósofo que ha escrito este diálogo no es un simple discípulo de Sócrates, ensayándose en la definición y en la inducción; es un lógico acabado, iniciado en los misterios más profundos de la dialéctica. Evidentemente, Platón había abandonado a Atenas; había visto a Megara y conversado con Euclides; había ido a la gran Grecia en busca de las tradiciones aún vivas de la escuela de Elea; en una palabra, había entrado en el segundo período de su carrera de artista y de filósofo, en el período de las indagaciones serias, de las discusiones críticas y de la larga serie de los razonamientos. Por lo tanto, es contraria a todas las reglas de la analogía y a todos los datos de la historia colocar a *Fedro* al final de la tercera tetralogía, al lado del *Parménides*, del *Filebo* y del *Banquete*.

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

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

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

Es claro que hay un orden, que, si pudiera descubrirse, sería el más natural, el más sencillo, el más útil, es decir, el orden seguido por Platón mismo en la composición de sus obras, el orden histórico.

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

Por lo contrario, representaos la obra de algún otro gran genio, y pasando de la pintura a la poesía, escoged a Molière. Figuraos una edición de sus obras, que comenzase por las *Mujeres sabias* y concluyese por los *Preciosos ridículos*, en la que un editor extravagante tuviese el necio capricho de unir, formando una trilogía, el *Anfitrión*, el *Avaro* y el *Siqueo*, con el pretexto de ser los dos primeros imitaciones de Plauto y todos tres de autores antiguos; ¿qué diríais de tal colocación, y de la aplicación que pudiera hacerse en igual forma a las obras de Racine o a las de Shakespeare? Por consiguiente, si hay alguna cosa clara en el mundo es que el único orden que presenta interés y verdad en el curso

de las obras de un poeta, de un filósofo o de un artista, es el orden histórico. Resta averiguar, si es posible dar con este orden histórico en los *Diálogos* de Platón. A esta pregunta pueden darse dos respuestas. Si se habla rigurosamente, no; si no se entiende de este modo, sí. Expliquémonos.

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

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

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

«Dícese, que habiendo oído Sócrates a Platón la lectura del *Lisis*, exclamó:

—¡Oh Dios!, cuántos préstamos me ha hecho este joven».[31]

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

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

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

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

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

inseparable del *Critias*, obra que Platón dejó por concluir. Si se añade a esto que hay muy excelentes razones, y razones de todas clases, para colocar las *Leyes* después de la *República*, sin poderlas separar por un largo intervalo, llegaréis a este resultado, cierto o casi cierto: que las últimas obras de Platón son la *República*, el *Timeo*, las *Leyes*, y, en fin, el *Critias*, que es probablemente su último escrito.

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

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

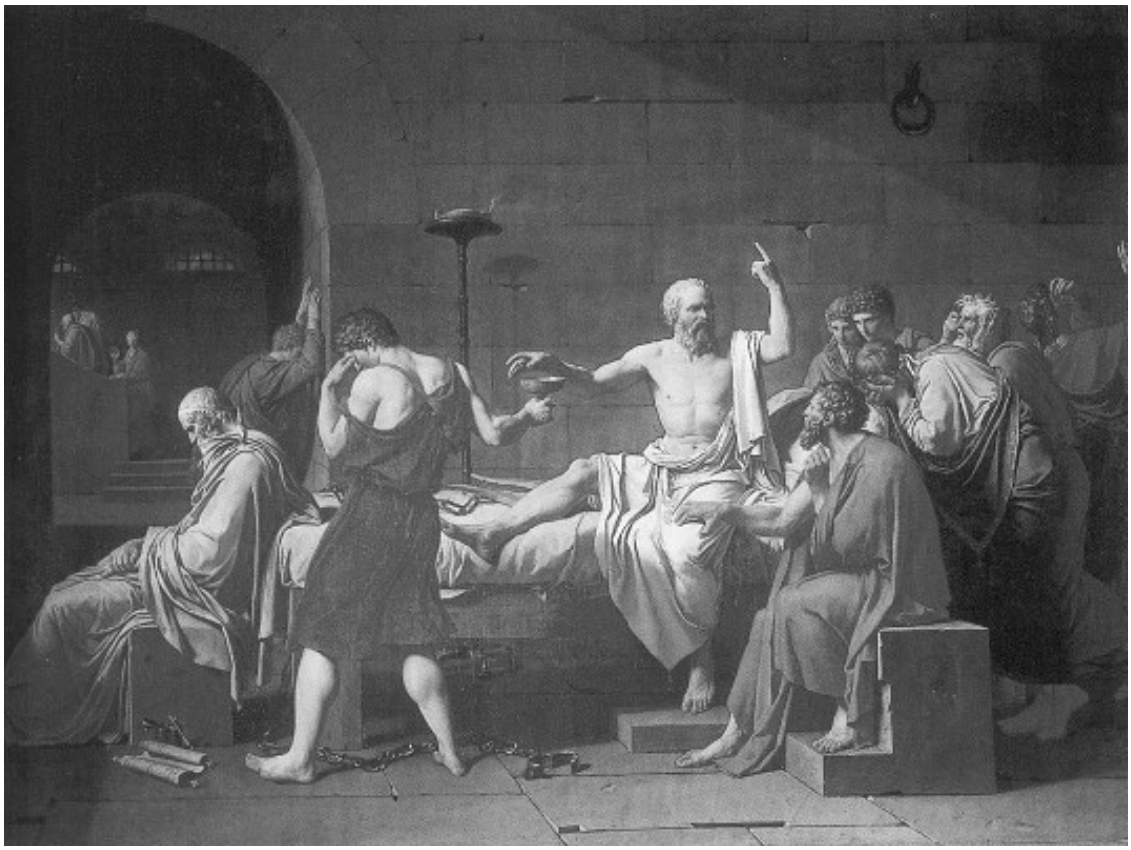
Estos dos grupos, una vez aceptados, el tercero se forma por sí mismo, porque comprende todos los diálogos colocados entre la juventud y la ancianidad. Observad que las obras de este tercer grupo intermedio presentan caracteres sensiblemente análogos. Todos son polémicos y refutatorios; como el *Teeteto*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

Esto acaba de convencernos de que esta clasificación de los diálogos en tres grandes series es la más natural y la que corresponde evidentemente a las tres épocas de la vida de Platón. Antes de los treinta años no salió de Atenas; encantado con Sócrates, abandonó la poesía por la filosofía; no conocía las grandes escuelas filosóficas de la Grecia sino por noticias vagas e indirectas. He aquí la época de su primer estilo, la época del *Lisis*, y de todos estos diálogos que llamamos socráticos. Después de la muerte de Sócrates, Platón abandona Atenas por Megara; conversa con Euclides; visita Cirene y al matemático Teodoro; emprende su marcha a Sicilia, quizá a Italia, quizá también a Egipto; serie de viajes llenos de indagaciones y de aventuras. A esta segunda época de una vida agitada deben corresponder los diálogos de su segunda forma de escribir; diálogos severos, en los que a los arranques de la imaginación y del entusiasmo se unen los más atrevidos esfuerzos de la reflexión y del razonamiento; diálogos todo históricos, todo refutatorios, en que Platón reclama de todos los sistemas la verdad, sin que encuentre uno que le satisfaga, y donde se lanza a la crítica de las grandes especulaciones metafísicas de Heráclito, de Parménides, de Filolao, de Empédocles, amontonando ruinas sobre ruinas y buscando entre estos despojos los materiales del edificio que un día habrá de construir.

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

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

DIÁLOGOS SOCRÁTICOS



EUTIFRÓN

Argumento[1] del *Eutifrón*[2] por Patricio de Azcárate

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

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

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

Por consiguiente, el ser amado por los dioses no es más que una de las propiedades de la santidad, pero no es su esencia. Pero entonces, ¿qué es la santidad en sí, y por qué la aman los dioses? Esto es lo que estamos ahora en el caso de averiguar. Para ello recurramos a una tercera definición. Lo santo es lo justo; y para dar la prueba, examinemos la naturaleza de la relación que liga la santidad a la justicia. ¿Cuál de las dos comprende la otra? ¿Lo justo es una parte de lo santo, o lo santo es una parte de lo justo? Si es cierto decir que las acciones santas son siempre justas, mientras que no todas las acciones justas son necesariamente santas, no puede menos de admitirse que la justicia es más extensa por esencia que la santidad. La santidad es solo esta parte de la justicia que se refiere a los cuidados y atenciones que el hombre debe a los dioses: verdadera sirviente de los dioses, la santidad les honra con el doble ministerio de la oración y de los sacrificios. Pero orar es pedir, y sacrificar es dar; de donde se sigue que los hombres, al parecer, ejercen con los dioses una especie de cambio, un tráfico. ¡La santidad un tráfico! Así lo exige una lógica rigorosa; y además es éste un tráfico del que

no resulta ninguna ventaja a los dioses, puesto que el hombre puede ganar, por efecto de la divina benevolencia, y en cambio solo puede ofrecer a los dioses un sacrificio absolutamente estéril para la divinidad. ¿Se dirá que el culto es agradable a los dioses? Sin duda. Pero como el culto no es otra cosa que la santidad, se vuelve por un círculo inevitable a la definición ya refutada: La santidad es lo que agrada a los dioses. Este tercer esfuerzo no tiene mejor resultado que los precedentes: la discusión no adelanta, y Sócrates suplica al adivino que la lleve a su término; pero éste lo esquiva y la corta en tal estado.

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

En primer lugar, la ruina de los sistemas rivales ¿no es el más sólido fundamento de toda filosofía dogmática? Además, demostrar la falsedad de ciertos principios ¿no es dar una mayor claridad a los principios verdaderos? En segundo lugar, sostener que este diálogo no concluye, es negarse voluntariamente, a mi parecer, a sacar las consecuencias de las premisas sentadas en el curso de la discusión. ¿No puede concluirse de tales premisas, por lo menos implícitamente, el haber demostrado la impotencia moral del politeísmo, lo ridículo y lo peligroso de sus tradiciones fabulosas, la vanidad y esterilidad de su culto, la incapacidad radical de sus ministros para comprender y definir la santidad, el haber puesto, en fin, en plena evidencia este verdadero y sólido principio, conquista del espiritualismo naciente, de que la santidad absoluta en sí, superior a la voluntad de los hombres, lo mismo que a lo arbitrario de los dioses del paganismo, es eterna e inmutable como Dios mismo, Dios único, su principio y su fin? Éste es el primer esfuerzo de las doctrinas nuevas, que después de haber arruinado la degradante influencia de las supersticiones mitológicas ciegamente aceptadas, debían despertar, en las conciencias, el sentimiento de la libertad y de la dignidad del hombre, y, en su razón, la idea verdadera de Dios y la de una religión digna de él.[5]

Eutifrón o de la santidad (piedad)

EUTIFRÓN — SÓCRATES

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

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

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

SÓCRATES. —Ciertamente que no.

EUTIFRÓN: —¿Es otro el que te acusa?

SÓCRATES. —Sí.

EUTIFRÓN. —¿Y quién es tu acusador?

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

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

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

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

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

EUTIFRÓN. —Ya entiendo; es porque tú supones que tienes un demonio familiar[3] que no te abandona. Bajo este principio él te acusa de introducir en la religión opiniones nuevas, y con eso viene a desacreditarte ante este tribunal, sabiendo bien que el pueblo está siempre dispuesto a recibir esta clase de calumnias. ¿Qué me sucede a mí mismo,[4] cuando en las asambleas hablo de cosas divinas y predigo lo que ha de suceder? Se burlan todos de mí como de un demente; y no es porque no se hayan visto realizadas las cosas que he predicho, sino porque tienen envidia a los que son como nosotros. ¿Y qué se hace en este caso? El mejor partido es no preocuparse de ello y seguir uno su camino.

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

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

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

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

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

EUTIFRÓN. —Acusador.

SÓCRATES. —¿A quién persigues?

EUTIFRÓN. —Cuando te lo diga me creerás loco.

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

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

SÓCRATES. —¿Quién es?

EUTIFRÓN. —Mi padre.

SÓCRATES. —¡Tu padre!

EUTIFRÓN. —Sí, mi padre.

SÓCRATES. —¡Ah! ¿De qué lo acusas?

EUTIFRÓN. —De homicidio, Sócrates.

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

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

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

EUTIFRÓN. —¡Qué absurdo, Sócrates, creer que en esta materia haya diferencia entre un pariente y un extraño! Lo que es preciso tener presente es si el que ha dado la muerte lo ha hecho justa o injustamente. Si es justamente, es preciso dejarle en paz; pero si es injustamente, tú estás obligado a perseguirle, cualquiera que sea la amistad o parentesco que haya entre vosotros. Sería hacerte cómplice de su crimen si mantuvieras relaciones con él y no pidieras su castigo, que es el único que puede absolver a ambos. Mas voy a ponerte al corriente del hecho que motiva la acusación. El muerto era uno de nuestros colonos que llevaba una de nuestras heredades cuando habitábamos en Naxos.

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

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

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

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

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

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

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

EUTIFRÓN. —Ciertamente, Sócrates.

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

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

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

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

SÓCRATES. —¿Crees con formalidad que entre los dioses hay guerras, odios, combates y todas las demás pasiones tan sorprendentes que los poetas y pintores nos representan en sus poesías y en sus cuadros, de que se hace ostentación por todas partes en nuestros templos, y con que se abigarra

ese velo misterioso que se lleva cada cinco años en procesión a la ciudadela del Acrópolis durante las Panateneas?[5] Eutifrón, ¿debemos nosotros recibir todas estas cosas como verdades?

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

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

EUTIFRÓN. —Te he dicho la verdad.

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

EUTIFRÓN. —Sin duda.

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

EUTIFRÓN. —Sí, me acuerdo.

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

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

SÓCRATES. —Ciertamente es lo que quiero.

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

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

EUTIFRÓN. —Te satisfaré.

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

EUTIFRÓN. —Sin contradicción.

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

EUTIFRÓN. —Lo creo.

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

EUTIFRÓN. —Sí; sin duda.

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

EUTIFRÓN. —Es claro.

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

EUTIFRÓN. —En el acto.

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

EUTIFRÓN. —Sin dificultad.

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

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

SÓCRATES. —Y si es cierto que los dioses tienen diferencias entre sí sobre cualquier cosa, ¿no es preciso que recaigan necesariamente sobre alguna de las mismas que dejo expresadas?

EUTIFRÓN. —Eso es de toda necesidad.

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

EUTIFRÓN. —Como lo dices.

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

EUTIFRÓN. —Sin dificultad.

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

EUTIFRÓN. —Sin duda.

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

EUTIFRÓN. —Así parece.

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

EUTIFRÓN. —La consecuencia parece ser exacta.

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

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

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

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

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

EUTIFRÓN. —No lo confiesan, Sócrates.

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

EUTIFRÓN. —Es cierto.

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

EUTIFRÓN. —Eso es cierto.

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

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

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

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

EUTIFRÓN. —Ciertamente.

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

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

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

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

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

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

EUTIFRÓN. —¿Quién lo impide, Sócrates?

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

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

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

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

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

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

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

EUTIFRÓN. —Me parece que lo comprendo.

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

EUTIFRÓN. —Vaya una pregunta.

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

EUTIFRÓN. —Porque se la lleva, sin duda.

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

EUTIFRÓN. —Ciertamente.

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

EUTIFRÓN. —¿Quién lo duda?

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

EUTIFRÓN. —Ciertamente.

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

EUTIFRÓN. —Esto es más claro que la luz.

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

EUTIFRÓN. —Ciertamente.

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

EUTIFRÓN. —Precisamente porque es santo.

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

EUTIFRÓN. —Así me parece.

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

EUTIFRÓN. —¿Quién puede negarlo?

SÓCRATES. —Lo que es amado por los dioses no es lo mismo que lo que es santo, ni lo que es santo es lo mismo que lo que es amado por los dioses, como tú dices, sino que son cosas muy diferentes.

EUTIFRÓN. —¿Cómo es eso, Sócrates?

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

EUTIFRÓN. —Lo confieso.

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

EUTIFRÓN. —Eso es cierto.

SÓCRATES. —Pero, mi querido Eutifrón, si lo que es amado por los dioses y lo que es santo fuesen una misma cosa, como lo santo no es amado sino porque es santo, se seguiría que los dioses amarían lo que ellos aman porque es amable. Por otra parte, como lo que es amable a los dioses no es amable sino porque ellos lo aman, sería cierto decir igualmente que lo santo no es santo sino porque es amado por ellos. Ve aquí que los dos términos amable a los dioses y santo son muy diferentes; el uno

no es amado sino porque los dioses lo aman, y el otro es amado porque merece serlo por sí mismo. Así, mi querido Eutifrón, habiendo querido explicarme lo santo, no lo has hecho de su esencia, y te has contentado con explicarme una de sus cualidades, que es la de ser amado por los dioses. No me has dicho aún lo que es lo santo por su esencia. Si no lo llevas a mal, te conjuro a que no andes con misterios, y tomando la cuestión en su origen, me digas con exactitud lo que es santo, ya sea o no amado por los dioses; porque sobre esto último no puede haber disputa entre nosotros. Así, pues, dime con franqueza lo que es santo y lo que es impío.

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

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

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

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

EUTIFRÓN. —No puede ser de otra manera.

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

EUTIFRÓN. —No puedo seguirte, Sócrates.

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

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

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

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

EUTIFRÓN. —Sí, tú me obligas a decirlo.

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

EUTIFRÓN. —Soy de tu dictamen.

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

EUTIFRÓN. —Cómo no ha de temer.

SÓCRATES. —Por consiguiente no es cierto decir:

La vergüenza es siempre compañera del miedo.

Sino que es preciso decir:

El miedo es siempre compañero de la vergüenza.

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

EUTIFRÓN. —Muy bien.

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

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

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

EUTIFRÓN. —Sin duda.

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

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

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

EUTIFRÓN. —Sí, sin duda.

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

EUTIFRÓN. —Ciertamente.

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

EUTIFRÓN. —Sólo los cazadores.

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

EUTIFRÓN. —Sin dificultad.

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

EUTIFRÓN. —Sí.

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

EUTIFRÓN. —Ciertamente.

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

EUTIFRÓN. —Sí, sin duda.

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

EUTIFRÓN. —No, sin duda, ¡por Zeus!

SÓCRATES. —¿Tiende pues a hacerlos mejores?

EUTIFRÓN. —Ciertamente.

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

EUTIFRÓN. —Jamás, ¡por Zeus!

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

EUTIFRÓN. —Me haces justicia, Sócrates.

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

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

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

EUTIFRÓN. —Así es.

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

EUTIFRÓN. —Sí.

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

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

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

EUTIFRÓN. —Ciertamente.

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

EUTIFRÓN. —Con razón lo dices, Sócrates.

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

EUTIFRÓN. —Muy buenas cosas, Sócrates.

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

EUTIFRÓN. —Muy cierto.

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

EUTIFRÓN. —Convengo en ello.

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

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

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

EUTIFRÓN. —Lo sostengo.

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

EUTIFRÓN. —Muy bien, Sócrates.

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

EUTIFRÓN. —Has comprendido perfectamente mi pensamiento.

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

EUTIFRÓN. —Ciertamente.

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

EUTIFRÓN. —Nada más verdadero.

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

EUTIFRÓN. —Es imposible hablar mejor.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EUTIFRÓN. —Sí, por encima de todo.

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

EUTIFRÓN. —Me acuerdo.

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

EUTIFRÓN. —Ciertamente.

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

EUTIFRÓN. —Así parece.

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

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

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

APOLOGÍA DE SÓCRATES

Argumento[1] de la *Apología de Sócrates* por Patricio de Azcárate

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

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

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

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

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

Su arenga toma de repente un carácter de elevación y fuerza, cuando invocando su amor profundo a la verdad y la energía de su fe en la misión de que se cree encargado, revela, delante de los jueces, el secreto de toda su vida. Si no ha vivido como los demás atenienses, si no ha ejercido las funciones públicas, no ha sido por capricho ni por misantropía. Obedecía resueltamente la voluntad de un dios, que desde su juventud lo forzaba a consagrarse a la educación moral de sus conciudadanos. Así es que contra sus intereses más queridos, se ha visto, aunque voluntariamente, convertido en instrumento dócil de la divinidad. ¿Y no preveía las luchas y los odios que debía causarle semejante misión? Sí; pero estaba resuelto a sacrificar en su obsequio hasta la vida. Esta confianza admirable, que enlaza y domina el debate, hace ver claramente que Sócrates cuidaba menos del resultado de su causa que del triunfo de sus doctrinas morales. En este último discurso, que le es permitido, solo ve la ocasión de dar una suprema enseñanza, la más brillante y eficaz de todas.

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

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

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

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

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

Apología de Sócrates

SÓCRATES — MÉLETO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Y no solo les pagan la enseñanza, sino que contraen con ellos una deuda de agradecimiento infinito. He oído decir, que vino aquí un hombre de Paros, que es muy hábil; porque habiéndome hallado uno de estos días en casa de Calias[6] hijo de Hipónico, hombre que gasta más con los sofistas que todos los ciudadanos juntos, me dio gana de decirle, hablando de sus dos hijos:

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

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

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

—Pero Sócrates, ¿qué es lo que haces? ¿De dónde nacen estas calumnias que se han propalado contra ti? Porque si te has limitado a hacer lo mismo que hacen los demás ciudadanos, jamás debieron esparcirse tales rumores. Dinos, pues, el hecho de verdad, para que no formemos un juicio temerario.

Esta objeción me parece justa. Voy a explicaros lo que tanto me ha desacreditado y ha hecho mi nombre tan famoso. Escuchadme, pues. Quizá algunos de entre vosotros creerán que yo no hablo seriamente, pero estad persuadidos de que no os diré más que la verdad.

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

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

Cuando supe la respuesta del oráculo, dije para mí: ¿Qué quiere decir el dios? ¿Qué sentido ocultan estas palabras? Porque yo sé sobradamente que en mí no existe semejante sabiduría, ni pequeña, ni grande. ¿Qué quiere, pues, decir al declararme el más sabio de los hombres? Porque él no miente. La divinidad no puede mentir. Dudé largo tiempo del sentido del oráculo, hasta que por último, después de gran trabajo, me propuse hacer la prueba siguiente: Fui a casa de uno de nuestros conciudadanos, que pasa por uno de los más sabios de la ciudad. Yo creía que allí, mejor que en otra parte, encontraría materiales para rebatir el oráculo, y presentarle un hombre más sabio que yo, por más que me hubiere declarado el más sabio de los hombres. Examinando pues este hombre, de quien baste deciros que era uno de nuestros grandes políticos, sin necesidad de descubrir su nombre, y conversando con él, me encontré, con que todo el mundo le creía sabio, que él mismo se tenía por tal, y que en realidad no lo era. Después de este descubrimiento me esforcé en hacerle ver que de ninguna manera era lo que él creía ser, y he aquí ya lo que me hizo odioso a este hombre y a los amigos suyos que asistieron a la conversación.

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

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

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

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

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

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

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

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

en tan poco espacio pudiese destruir una calumnia, que ha tenido tanto tiempo para echar raíces y fortificarse en vuestro espíritu.

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

Pasemos ahora a los últimos, y tratemos de responder a Méleto, a este hombre de bien, tan llevado, si hemos de creerle, por el amor a la patria. Repitamos esta última acusación, como hemos enunciado la primera. Hela aquí, poco más o menos: *Sócrates es culpable, porque corrompe a los jóvenes, porque no cree en los dioses del Estado, y porque en lugar de estos pone divinidades nuevas bajo el nombre de demonios*.

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

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

MÉLETO. —Nada, indudablemente.

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

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

MÉLETO. —Las leyes.

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

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

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

MÉLETO. —Sí, ciertamente.

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

MÉLETO. —Todos pueden.

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

MÉLETO. —Pueden.

SÓCRATES. —¿Y los senadores?

MÉLETO. —Los senadores lo mismo.

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

MÉLETO. —Todos son capaces.

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

MÉLETO. —Lo mismo.

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

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

MÉLETO. —Sin duda.

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

MÉLETO. —No, no hay nadie.

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

MÉLETO. —Con conocimiento.

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

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

MÉLETO. —Sí, es lo mismo.

SÓCRATES. —Méleto, en nombre de esos mismos dioses de que ahora se trata, explícate de una manera un poco más clara, por mí y por estos jueces, porque no acabo de comprender, si me acusas de enseñar que hay muchos dioses, (y en este caso, si creo que hay dioses, no soy ateo, y falta la materia para que sea yo culpable) o si estos dioses no son del Estado. ¿Es esto de lo que me acusas? ¿O bien me acusas de que no admito ningún dios, y que enseño a los demás a que no reconozcan a ninguno?

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

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

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

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

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

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

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

MÉLETO. —No, sin duda.

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

MÉLETO. —Sí.

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

Estad persuadidos, atenienses, de lo que os dije en un principio; de que me he atraído muchos odios, que ésta es la verdad, y que lo que me perderá, si sucumbo, no será ni Méleto ni Ánito, será este odio, esta envidia del pueblo que hace víctimas a tantos hombres de bien, y que harán perecer

en lo sucesivo a muchos más; porque no hay que esperar que se satisfagan con el sacrificio solo de mi persona.

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

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

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

Me conduciría de una manera singular y extraña, atenienses, si después de haber guardado fielmente todos los puestos a que me han destinado nuestros generales en Potidea, en Anfípolis y en Delio[16] y de haber expuesto mi vida tantas veces, ahora que el Dios me ha ordenado, porque así lo creo, pasar mis días en el estudio de la filosofía, estudiándome a *mí* mismo y estudiando a los demás, abandonase este puesto por miedo a la muerte o a cualquier otro peligro. Verdaderamente ésta sería una deserción criminal, y me haría acreedor a que se me citara ante este tribunal como un impío, que no cree en los dioses, que desobedece al oráculo, que teme la muerte y que se cree sabio, y que no lo es. Porque temer la muerte, atenienses, no es otra cosa que creerse sabio sin serlo, y creer conocer lo que no se sabe. En efecto, nadie conoce la muerte, ni sabe si es el mayor de los bienes para el hombre. Sin embargo, se la teme, como si se supiese con certeza que es el mayor de todos los males. ¡Ah! ¿No es una ignorancia vergonzante creer conocer una cosa que no se conoce?

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

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

honores, de despreciar los tesoros de la verdad y de la sabiduría, y de no trabajar para hacer tu alma tan buena como pueda serlo?

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

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

Si diciendo estas cosas corrompo a la juventud, es preciso que estas máximas sean una ponzoña, porque si se pretende que digo otra cosa, se os engaña o se os impone. Dicho esto, no tengo nada que añadir. Haced lo que pide Ánito, o no lo hagáis; dadme libertad, o no me la deis; yo no puedo hacer otra cosa, aunque hubiera de morir mil veces… Pero no murmuréis, atenienses, y concededme la gracia que os pedí al principio: que me escuchéis con calma; calma que creo que no os será infructuosa, porque tengo que deciros otras muchas cosas que quizá os harán murmurar; pero no os dejéis llevar de vuestra pasión. Estad persuadidos de que si me hacéis morir en el supuesto de lo que os acabo de declarar, el mal no será solo para mí. En efecto, ni Ánito, ni Méleto pueden causarme mal alguno, porque el mal no puede nada contra el hombre de bien. Me harán quizá condenar a muerte, o a destierro, o a la pérdida de mis bienes y de mis derechos de ciudadano; males espantosos a los ojos de Méleto y de sus amigos; pero yo no soy de su dictamen. A mi juicio, el más grande de todos los males es hacer lo que Ánito hace en este momento, que es trabajar para hacer morir a un inocente.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Jamás he tenido por oficio el enseñar, y si ha habido algunos jóvenes o ancianos que han tenido deseo de verme a la obra y oír mis conversaciones, no les he negado esta satisfacción, porque como no es mercenario mi oficio, no rehúso el hablar, aun cuando con nada se me retribuye; y estoy dispuesto

siempre a espontanearme con ricos y pobres, dándoles toda anchura para que me pregunten, y, si lo prefieren, para que me respondan a las cuestiones que yo suscite.

Y si entre ellos hay algunos que se han hecho hombres de bien o pícaros, no hay que alabarme ni reprenderme por ello, porque no soy yo la causa, puesto que jamás he prometido enseñarles nada, y de hecho nada les he enseñado; y si alguno se alaba de haber recibido lecciones privadas u oído de mí cosas distintas de las que digo públicamente a todo el mundo, estad persuadidos de que no dice la verdad.

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

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

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

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

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

Yo no he salido de una encina o de una roca[20] sino que he nacido como los demás hombres. De suerte, atenienses, que tengo parientes y tengo tres hijos, de los cuales el mayor está en la adolescencia y los otros dos en la infancia, y sin embargo, no les haré comparecer aquí para comprometeros a que me absolváis.

¿Por qué no lo haré? No es por una terquedad altanera, ni por desprecio hacia vosotros; y dejo a un lado si miro la muerte con intrepidez o con debilidad, porque ésta es otra cuestión; sino que

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

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

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

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

SÓCRATES. —No creáis, atenienses, que me haya conmovido el fallo que acabáis de pronunciar contra mí, y esto por muchas razones; la principal, porque ya estaba preparado para recibir este golpe. Mucho más sorprendido estoy con el número de votantes en pro y en contra, y no esperaba verme condenado por tan escaso número de votos. Advierto que solo por tres votos no he sido absuelto. Ahora veo que me he librado de las manos de Méleto; y no solo librado, sino que os consta a todos que si Ánito y Licón no se hubieran levantado para acusarme, Méleto hubiera pagado seis mil dracmas[21] por no haber obtenido la quinta parte de votos.

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

tener cuidado de la existencia de la república antes de pensar en las cosas que le pertenecen, y así de lo demás.

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

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

El motivo que tengo es, atenienses, que abrigo la convicción de no haber hecho jamás el menor daño a nadie queriéndolo y sabiéndolo. No puedo hoy persuadiros de ello, porque el tiempo que me queda es muy corto. Si tuvieseis una ley que ordenase que un juicio de muerte durara muchos días, como se practica en otras partes, y no uno solo, estoy persuadido que os convencería. ¿Pero qué medio hay para destruir tantas calumnias en un tan corto espacio de tiempo? Estando convencidísimo de que no he hecho daño a nadie, ¿cómo he de hacérmelo a mí mismo, confesando que merezco ser castigado, e imponiéndome a mí mismo una pena? Qué, ¿por no sufrir el suplicio a que me condena Méleto, suplicio que verdaderamente no sé si es un bien o un mal, iré yo a escoger alguna de esas penas, que sé con certeza que es un mal, y me condenaré yo mismo a ella? ¿Será quizá una prisión perpetua? ¿Y qué significa vivir, siempre yo esclavo de los Once?[24] ¿Será una multa y prisión hasta que la haya pagado? Esto equivale a lo anterior, porque no tengo con qué pagarla. ¿Me condenaré a destierro? Quizá confirmaríais mi sentencia. Pero era necesario que me obcecara bien el amor a la vida, atenienses, si no viera que si vosotros, que sois mis conciudadanos, no habéis podido sufrir mis conversaciones ni mis máximas, y de tal manera os han irritado que no habéis parado hasta deshaceros de mí, con mucha más razón los de otros países no podrían sufrirme. ¡Preciosa vida para Sócrates, si a sus años, arrojado de Atenas, se viera errante de ciudad en ciudad como un vagabundo y como un proscrito! Sé bien, que, adondequiera que vaya, los jóvenes me escucharán, como me escuchan en Atenas; pero si los rechazo harán que sus padres me destierren; y si no los rechazo, sus padres y parientes me arrojarán por causa de ellos.

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

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

SÓCRATES. —En verdad, atenienses, por demasiada impaciencia y precipitación vais a cargar con un baldón y dar lugar a vuestros envidiosos enemigos a que acusen a la república de haber hecho morir a Sócrates, a este hombre sabio, porque para agravar vuestra vergonzosa situación, ellos me llamarán sabio aunque no lo sea. En lugar de lo cual, si hubieseis tenido un tanto de paciencia, mi muerte venía de suyo, y hubieseis conseguido vuestro objeto, porque ya veis que en la edad que tengo estoy bien cerca de la muerte. No digo esto por todos los jueces, sino tan solo por los que me han condenado a muerte, y a ellos es a quienes me dirijo. ¿Creéis que yo hubiera sido condenado, si no hubiera reparado en los medios para defenderme? ¿Creéis que me hubieran faltado palabras insinuantes y persuasivas? No son las palabras, atenienses, las que me han faltado; es la impudencia de no haberos dicho cosas que hubierais gustado mucho de oír. Hubiera sido para vosotros una gran satisfacción haberme visto lamentar, suspirar, llorar, suplicar y cometer todas las demás bajezas que estáis viendo todos los días en los acusados. Pero en medio del peligro, no he creído que debía rebajarme a un hecho tan cobarde y tan vergonzoso, y después de vuestra, sentencia no me arrepiento de no haber cometido esta indignidad, porque quiero más morir después de haberme defendido como me he defendido, que vivir por haberme arrastrado ante vosotros. Ni en los tribunales de justicia, ni en medio de la guerra, debe el hombre honrado salvar su vida por tales medios. Sucede muchas veces en los combates, que se puede salvar la vida muy fácilmente, arrojando las armas y pidiendo cuartel al enemigo, y lo mismo sucede en todos los demás peligros; hay mil expedientes para evitar la muerte; cuando está uno en posición de poder decirlo todo o hacerlo todo. ¡Ah!, atenienses, no es lo difícil evitar la muerte; lo es mucho más evitar la deshonra, que marcha más ligera que la muerte. Ésta es la razón, por la que, viejo y pesado como estoy, me he dejado llevar por la más pesada de las dos, la muerte; mientras que la más ligera, el crimen, esta adherida a mis acusadores, que tienen vigor y ligereza. Yo voy a sufrir la muerte, a la que me habéis condenado, pero ellos sufrirán la iniquidad y la infamia a que la verdad les condena. Con respecto a mí, me atengo a mi castigo, y ellos se atendrán al suyo. En efecto, quizá las cosas han debido pasar así, y en mi opinión no han podido pasar de mejor modo.

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

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

Con respecto a los que me habéis absuelto con vuestros votos, atenienses, conversaré con vosotros con el mayor gusto, mientras que los Once estén ocupados, y no se me conduzca al sitio donde deba morir. Concededme, os suplico, un momento de atención, porque nada impide que conversemos juntos, puesto que da tiempo. Quiero deciros, como amigos, una cosa que acaba de sucederme, y explicaros lo que significa. Sí, jueces míos (y llamándoos así no me engaño en el nombre), me ha sucedido hoy una cosa muy maravillosa. La voz divina de mi demonio familiar que me hacía advertencias tantas veces, y que en las menores ocasiones no dejaba jamás de separarme de todo lo malo que iba a emprender, hoy, que me sucede lo que veis, y lo que la mayor parte de los hombres tienen por el mayor de todos los males, esta voz no me ha dicho nada, ni esta mañana cuando salí de casa, ni cuando he venido al tribunal, ni cuando he comenzado a hablaros. Sin embargo, me ha

sucedido muchas veces, que me ha interrumpido en medio de mis discursos, y hoy a nada se ha opuesto, haya dicho o hecho yo lo que quisiera. ¿Qué puede significar esto? Voy a decíroslo. Es que hay trazas de que lo que me sucede es un gran bien, y nos engañamos todos sin duda si creemos que la muerte es un mal. Una prueba evidente de ello es que si yo no hubiese de realizar hoy algún bien, el Dios no hubiera dejado de advertírmelo como acostumbra.

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

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

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

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

CRITÓN

Argumento[1] del *Critón* por Patricio de Azcárate

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

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

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

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

Critón o del deber

SÓCRATES — CRITÓN

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

CRITÓN: —Es cierto.

SÓCRATES: —¿Qué hora puede ser?

CRITÓN: —Acaba de romper el día.

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

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

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

CRITÓN. —Ya hace algún tiempo.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CRITÓN. —¿De dónde sacas esa conjetura?

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

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

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

CRITÓN. —¿Cuál es ese sueño?

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

CRITÓN. —¡Extraño sueño, Sócrates!

SÓCRATES. —Es muy significativo, Critón.

CRITÓN. —Demasiado sin duda, pero por esta vez, Sócrates, sigue mis consejos, sálvate. Porque en cuanto a mí si mueres, además de verme privado para siempre de ti, de un amigo de cuya pérdida nadie podrá consolarme, témome que muchas gentes, que no nos conocen bien ni a ti ni a

mí, crean que pudiendo salvarte a costa de mis bienes de fortuna, te he abandonado. ¿Y hay cosa más indigna que adquirir la reputación de querer más su dinero que sus amigos? Porque el pueblo jamás podrá persuadirse de que eres tú el que no has querido salir de aquí cuando yo te he estrechado a hacerlo.

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

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

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

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

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

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

Tales temores, por consiguiente, no deben ahogar en ti el deseo de salvarte, y en cuanto a lo que decías uno de estos días delante de los jueces, de que si hubieras salido desterrado, no hubieras sabido dónde fijar tu residencia, esta idea no debe detenerte. A cualquier parte del mundo a donde tú vayas, serás siempre querido. Si quieres ir a Tesalia, tengo allí amigos que te obsequiarán como tú mereces, y que te pondrán a cubierto de toda molestia. Además, Sócrates, cometes una acción injusta entregándote tú mismo, cuando puedes salvarte, y trabajando en que se realice en ti lo que tus enemigos más desean en su ardor por perderte. Faltas también a tus hijos, porque los abandonas, cuando hay un medio de que puedas alimentarlos y educarlos. ¡Qué horrible suerte espera a estos infelices huérfanos! Es preciso o no tener hijos o exponerse a todos los cuidados y penalidades que exige su educación. Me parece en verdad, que has tomado el partido del más indolente de los hombres, cuando deberías tomar el de un hombre de corazón; tú, sobre todo, que haces profesión de no haber seguido en toda tu vida otro camino que el de la virtud. Te confieso, Sócrates, que me da vergüenza por ti y por nosotros tus amigos, que se crea que todo lo que está sucediendo se ha debido a nuestra cobardía. Se nos acriminará, en primer lugar, por tu comparecencia ante el tribunal, cuando pudo evitarse; luego por el curso de tu proceso; y en fin, como término de este lastimoso drama, por haberte abandonado por temor o por cobardía, puesto que no te hemos salvado; y se dirá también, que tú mismo no te has salvado por culpa nuestra, cuando podías hacerlo con sólo que nosotros te hubiéramos prestado un pequeño auxilio. Piénsalo bien, mi querido Sócrates; con la desgracia que te va a suceder tendrás también una parte en el baldón que va a caer sobre todos nosotros. Consúltate a ti mismo, pero ya no es tiempo de consultas; es preciso tomar un partido, y no hay que escoger; es preciso aprovechar la noche próxima. Todos mis planes se desgracian, si aguardamos un momento más. Créeme, Sócrates, y haz lo que te digo.

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

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

CRITÓN. —Mucho.

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

CRITÓN. —Sin duda.

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

CRITÓN. —No puede ser de otra manera.

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

CRITÓN. —Por este sólo sin duda.

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

CRITÓN. —Sin duda.

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

CRITÓN. —Eso es incontestable.

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

CRITÓN. —¿Cómo no le ha de resultar?

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

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

SÓCRATES. —Muy bien, he aquí sentado este principio; ¿pero no sucede lo mismo en todas las demás cosas? Porque sobre lo justo y lo injusto, lo honesto y lo inhonesto, lo bueno y lo malo,

que eran en este momento la materia de nuestra discusión, ¿nos atendremos más bien a la opinión del pueblo que a la de un solo hombre, si se encuentra uno muy experto y muy hábil, por el que sólo debamos tener más respeto y más deferencia que por el resto de los hombres? ¿Y si no nos conformamos al juicio de este único hombre, no es cierto que arruinaremos enteramente lo que no vive ni adquiere nuevas fuerzas en nosotros sino por la justicia, y que no perece sino por la injusticia? ¿O es preciso creer que todo eso es una farsa?

CRITÓN. —Soy de tu dictamen, Sócrates.

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

CRITÓN. —De nuestro cuerpo sin duda.

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

CRITÓN. —No, seguramente.

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

CRITÓN. —Nada de eso.

SÓCRATES. —¿No es más preciosa?

CRITÓN. —Mucho más.

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

CRITÓN. —Seguramente que se dirá.

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

CRITÓN. —Estoy de acuerdo.

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

CRITÓN. —Sí.

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

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

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

CRITÓN. —Lo haré.

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

CRITÓN. —Estamos conformes.

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

CRITÓN. —Sí, sin duda.

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

CRITÓN. —Así me lo parece.

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

CRITÓN. —No, sin duda, Sócrates.

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

CRITÓN. —Muy injusto.

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

CRITÓN. —Lo confieso.

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

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

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

CRITÓN. —Debe cumplirla.

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

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

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

CRITÓN. —Sí, sin duda, se lo diríamos.

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

CRITÓN. —Así me parece.

SÓCRATES. —«Ya ves, Sócrates, continuaría la ley, que si tengo razón, eso que intentas contra mí es injusto. Yo te he hecho nacer, te he alimentado, te he educado; en fin, te he hecho, como a los demás ciudadanos, todo el bien de que he sido capaz. Sin embargo, no me canso de decir públicamente que es permitido a cada uno en particular, después de haber examinado las leyes y las costumbres de la república, si no está satisfecho, retirarse a donde guste con todos sus bienes; y si hay alguno que no pudiendo acomodarse a nuestros usos, quiere irse a una colonia o a cualquiera otro punto, no hay uno entre vosotros que se oponga a ello y puede libremente marcharse a donde le acomode. Pero también los que permanecen, después de haber considerado detenidamente de qué manera ejercemos la justicia y qué policía hacemos observar en la república, yo les digo que están obligados a hacer todo lo que les mandemos, y si desobedecen, yo los declaro injustos por tres infracciones: porque no obedecen a quien les ha hecho nacer; porque, desprecian a quien los ha alimentado; porque, estando obligados a obedecerme, violan la fe jurada, y no se toman el trabajo de convencerme si se les obliga a alguna cosa injusta; y bien que no haga más que proponer sencillamente las cosas sin usar de violencia para hacerme obedecer, y que les dé la elección entre obedecer o convencernos de injusticia, ellos no hacen ni lo uno ni lo otro. He aquí, Sócrates, la acusación de que te harás acreedor si ejecutas tu designio, y tú serás mucho más culpable que cualquiera otro ciudadano». Y si yo le pidiese la razón, la ley me cerraría sin duda la boca diciéndome, que yo estoy más que todos los demás ciudadanos sometido a todas estas condiciones. «Yo tengo, me diría, grandes pruebas de que la ley y la república han sido de tu agrado, porque no hubieras permanecido en la ciudad como los demás atenienses, si la estancia en ella no te hubiera sido más satisfactoria que en todas las demás ciudades. Jamás ha habido

espectáculo que te haya obligado a salir de esta ciudad, salvo una vez cuando fuiste a Corinto para ver los juegos[2]; jamás has salido que no sea a expediciones militares; jamás emprendiste viajes, como es costumbre entre los ciudadanos; jamás has tenido la curiosidad de visitar otras ciudades, ni de conocer otras leyes; tan apasionado has sido por esta ciudad, y tan decidido a vivir según nuestras máximas, que aquí has tenido hijos, testimonio patente de que vivías complacido en ella. En fin, durante tu proceso podías condenarte a destierro, si hubieras querido, y hacer entonces, con asentimiento de la república, lo que intentas hacer ahora a pesar suyo. Tú que te alababas de ver venir la muerte con indiferencia, y que pretendías preferirla al destierro, ahora, sin miramiento a estas magníficas palabras, sin respeto a las leyes, puesto que quieres abatirlas, haces lo que haría el más vil esclavo, tratando de salvarte contra las condiciones del tratado que te obliga a vivir según nuestras reglas. Respóndenos, pues, como buen ciudadano; ¿no decimos la verdad, cuando sostenemos que tú estás sometido a este tratado, no con palabras, sino de hecho y a todas sus condiciones?». ¿Qué diríamos a esto? ¿Y qué partido podríamos tomar más que confesarlo?

CRITÓN. —Sería preciso hacerlo, Sócrates.

SÓCRATES. —La ley continuaría diciendo: «¿Y qué adelantarías, Sócrates, con violar este tratado y todas sus condiciones? No has contraído esta obligación ni por la fuerza, ni por la sorpresa, ni tampoco te ha faltado tiempo para pensarlo. Setenta años han pasado, durante los cuales has podido retirarte, si no estabas satisfecho de mí, y si las condiciones que te proponía no te parecían justas. Tú no has preferido ni a Lacedemonia,[3] ni a Creta, cuyas leyes han sido constantemente un objeto de alabanza en tu boca, ni tampoco has dado esta preferencia a ninguna de las otras ciudades de Grecia o de los países extranjeros. Tú, como los cojos, los ciegos y todos los estropeados, jamás has salido de la ciudad, lo que es una prueba invencible de que te ha complacido vivir en ella más que a ningún otro ateniense; y bajo nuestra influencia, por consiguiente, porque sin leyes ¿qué ciudad puede ser aceptable? ¡Y ahora te rebelas y no quieres ser fiel a este pacto! Pero si me crees, Sócrates, tú le respetarás, y no te expondrán a la risa pública, saliendo de Atenas; porque reflexiona un poco, te lo suplico. ¿Qué bien resultará a ti y a tus amigos, si persistís en la idea de traspasar mis órdenes? Tus amigos quedarán infaliblemente expuestos al peligro de ser desterrados de su patria o de perder sus bienes, y respecto a ti, si te retiras a alguna ciudad vecina, a Tebas o Megara, como son ciudades muy bien gobernadas, serás mirado allí como un enemigo; porque todos los que tienen amor por su patria te mirarán con desconfianza como un corruptor de las leyes. Les confirmarás igualmente en la justicia del fallo que recayó contra ti, porque todo corruptor de las leyes pasará fácilmente y siempre por corruptor de la juventud y del pueblo ignorante. ¿Evitarás todo roce en esas ciudades cultas y en esas sociedades compuestas de hombres justos? Pero entonces, ¿qué placer puedes tener en vivir? ¿O tendrás valor para aproximarte a ellos, y decirles, como haces aquí, que la virtud, la justicia, las leyes y las costumbres deben estar por encima de todo y ser objeto del culto y de la veneración de los hombres? ¿Y no conoces que esto sería altamente vergonzoso? No puedes negarlo, Sócrates. Tendrías necesidad de salir inmediatamente de esas ciudades cultas, e irías a Tesalia a casa de los amigos de Critón, a Tesalia donde reina más el libertinaje que el orden,[4] y en donde te oirían sin duda con singular placer referir el disfraz con que habías salido de la prisión, vestido de harapos o cubierto con una piel, o, en fin, disfrazado de cualquier manera como acostumbran a hacer todos los fugitivos. ¿Pero no se encontrará uno que diga: he aquí un anciano, que no pudiendo ya alargar su existencia naturalmente, tan ciego está por el ansia de vivir, que no ha dudado, por conservar la vida, echar por tierra las leyes más santas? Quizá no lo oirás, si no ofendes a nadie; pero al menor motivo de queja te dirían estas y otras mil cosas indignas de ti; vivirás esclavo y víctima de todos los demás hombres, porque ¿qué remedio te queda? Estarás en Tesalia entregado a perpetuos festines, como si sólo te hubiera atraído allí un generoso hospedaje. Pero entonces ¿a dónde han ido a parar tus magníficos discursos sobre la justicia y sobre la virtud? ¿Quieres de esta manera conservarte quizá para dar sustento y educación a tus hijos? ¡Qué!, ¿será en Tesalia donde los has de educar? ¿Creerás

hacerles un bien convirtiéndolos en extranjeros y alejándolos de su patria? ¿O bien no quieres llevarlos contigo, y crees que, ausente tú de Atenas, serán mejor educados viviendo tú? Sin duda tus amigos tendrán cuidado de ellos. Pero este cuidado que tus amigos tomarán en tu ausencia, ¿no lo tomarán igualmente después de tu muerte? Persuádete de que los que se dicen tus amigos te prestarán los mismos servicios, si es cierto que puedes contar con ellos. En fin, Sócrates, ríndete a mis razones, sigue los consejos de la que te ha dado el sustento, y no te fijes ni en tus hijos, ni en tu vida, ni en ninguna otra cosa, sea la que sea, más que en la justicia, y cuando vayas al infierno, tendrás con qué defenderte delante de los jueces. Porque desengáñate, si haces lo que has resuelto, si faltas a las leyes, no harás tu causa ni la de ninguno de los tuyos ni mejor, ni más justa, ni más santa, sea durante tu vida, sea después de tu muerte. Pero si mueres, morirás víctima de la injusticia, no de las leyes, sino de los hombres; en lugar de que si sales de aquí vergonzosamente, volviendo injusticia por injusticia, mal por mal, faltarás al pacto que te liga a mí, dañarás a una porción de gentes que no debían esperar esto de ti; te dañarás a ti mismo, a mí, a tus amigos, a tu patria. Yo seré tu enemigo mientras vivas, y cuando hayas muerto, nuestras hermanas las leyes que rigen en los infiernos no te recibirán indudablemente con mucho favor, sabiendo que has hecho todos los esfuerzos posibles para arruinarme. No sigas, pues, los consejos de Critón y sí los míos».

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

CRITÓN. —Sócrates, nada tengo que decir.

PRIMER ALCIBÍADES

Argumento del *Primer Alcibíades*[1] por Patricio de Azcárate

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

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

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

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

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

Estudiar su alma, tal es el fin que debe proponerse todo hombre que quiera conocerse a sí mismo. ¿Pero cómo se la estudia? Aplicando la reflexión a esta parte excelente del alma, donde reside

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

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

Primer Alcibíades o de la naturaleza humana

SÓCRATES — ALCIBÍADES

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

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

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

ALCIBÍADES. —Sí, Sócrates, habla pues.

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

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

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

—Alcibíades, ¿qué querrías más, morir en el acto, o, contento con las perfecciones que posees, renunciar para siempre a otras mayores ventajas?, se me figura que querrías más morir. He aquí la esperanza que te hace amar la vida. Estás persuadido de que apenas hayas arengado a los atenienses,

cosa que va a suceder bien pronto, los harás sentir que mereces ser honrado más que Pericles y más que ninguno de los ciudadanos que hayan ilustrado la república; que te harás dueño de la ciudad, que tu poder se extenderá a todas las ciudades griegas y hasta a las naciones bárbaras que habitan nuestro continente.

Pero si ese mismo dios te dijera:

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

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

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

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

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

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

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

ALCIBÍADES. —No.

SÓCRATES. —Respóndeme, pues.

ALCIBÍADES. —No tienes más que preguntarme.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ALCIBÍADES. —Eso no puede ser.

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

ALCIBÍADES. —No, sin duda.

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

ALCIBÍADES. —Eso es muy cierto.

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

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

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

ALCIBÍADES. —No, ciertamente.

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

ALCIBÍADES. —¡Vaya una magnífica deliberación!

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

ALCIBÍADES. —Convengo en ello.

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

ALCIBÍADES. —No, ciertamente.

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

ALCIBÍADES. —Tienes razón.

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

ALCIBÍADES. —No.

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

ALCIBÍADES. —Ciertamente.

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

ALCIBÍADES. —Ciertamente.

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

ALCIBÍADES. —Sin dificultad.

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

ALCIBÍADES. —Eso es bien seguro.

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

ALCIBÍADES. —Cuando deliberan sobre sus negocios.

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

ALCIBÍADES. —No es eso, Sócrates.

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

ALCIBÍADES. —Tú lo has dicho.

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

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

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

ALCIBÍADES. —Eso mismo.

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

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Consultando la conveniencia como mejor partido?

ALCIBÍADES. —Ciertamente.

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

ALCIBÍADES. —Nada más cierto.

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

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

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

ALCIBÍADES. —Sin duda.

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

ALCIBÍADES. —Por todo el tiempo.

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

ALCIBÍADES. —Ciertamente.

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

ALCIBÍADES. —Así es preciso.

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

ALCIBÍADES. —Es cierto.

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

ALCIBÍADES. —Sí.

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

ALCIBÍADES. —No te entiendo.

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

ALCIBÍADES. —Tienes razón.

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

ALCIBÍADES. —Así lo has dicho.

SÓCRATES. —¿Pero no tengo razón?

ALCIBÍADES. —Me parece que sí.

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

ALCIBÍADES. —No en verdad, Sócrates.

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

ALCIBÍADES. —¿Quieres hablar de las musas?

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

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

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

ALCIBÍADES. —Yo lo llamo arte musical.

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

ALCIBÍADES. —No podré decírtelo.

SÓCRATES. —Pero si alguno te oyese razonar y dar consejos sobre alimentos, y decir: «Este alimento es mejor que aquel, es preciso tomarlo en tal tiempo y en tal cantidad», y él te preguntase: «Alcibíades, ¿qué es lo que llamas mejor?». ¿No sería una vergüenza que no pudieses responderle que lo mejor es lo que es más sano, aunque no seas médico, y que en las cosas que haces profesión de saber y sobre las que te mezclas en dar consejos, como sabiéndolas mejor que los demás, no tuvieses nada que responder? ¿No te llena esto de confusión?

ALCIBÍADES. —Lo confieso.

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

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

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

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

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

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

SÓCRATES. —Eso mismo.

ALCIBÍADES. —Y esto constituye una diferencia infinita.

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

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

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

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

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

ALCIBÍADES. —Es indispensable.

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

ALCIBÍADES. —Así me parece.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ALCIBÍADES. —El año pasado creía saberlo.

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

ALCIBÍADES. —Lo mismo.

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

ALCIBÍADES. —Sí.

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

ALCIBÍADES. —¿Cómo dices que estás seguro?

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

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

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

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

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

ALCIBÍADES. —Creía conocerlo y lo conocía.

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

ALCIBÍADES. —No, sin duda.

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

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

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

ALCIBÍADES. —Así parece.

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

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

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

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

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

ALCIBÍADES. —Del pueblo.

SÓCRATES. —Mal maestro me citas.

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

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

ALCIBÍADES. —Sí, sin duda.

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

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

SÓCRATES. —¿Cuáles?

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

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

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

ALCIBÍADES. —¿Por qué?

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

ALCIBÍADES. —¿Qué es lo que tiene?

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

ALCIBÍADES. —¿Quién lo duda?

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

ALCIBÍADES. —Sí.

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

ALCIBÍADES. —De ninguna manera.

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

ALCIBÍADES. —De ningún modo.

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

ALCIBÍADES. —Sí.

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

ALCIBÍADES. —Ciertamente.

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

ALCIBÍADES. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿Y así si quisiéramos que un hombre se hiciera muy entendido en la lengua, le pondríamos justamente en manos del pueblo?

ALCIBÍADES. —Justamente.

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

ALCIBÍADES. —No, ciertamente.

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

ALCIBÍADES. —Sin duda.

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

ALCIBÍADES. —Menos aún.

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

ALCIBÍADES. —Sin dificultad.

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

ALCIBÍADES. —No, ¡por Zeus!, Sócrates.

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

ALCIBÍADES. —Estoy persuadido de eso.

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

ALCIBÍADES. —¡Qué locura!

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

ALCIBÍADES. —Sí, ciertamente.

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

ALCIBÍADES. —Sí, Sócrates.

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

ALCIBÍADES. —Dices verdad.

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

ALCIBÍADES. —¿Podrá nadie negarlo?

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

ALCIBÍADES. —No, sin duda.

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

ALCIBÍADES. —Lo confieso.

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

ALCIBÍADES. —Ninguna traza hay, según tú dices.

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

ALCIBÍADES. —¿Cómo?

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

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

SÓCRATES. —No, no soy yo ciertamente.

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

SÓCRATES. —Sí, tú mismo.

ALCIBÍADES. —¿Cómo?

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

ALCIBÍADES. —Sí.

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

ALCIBÍADES. —En uno.

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

ALCIBÍADES. —Yo.

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

ALCIBÍADES. —Sí.

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

ALCIBÍADES. —Es cierto.

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

ALCIBÍADES. —Yo.

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

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

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

ALCIBÍADES. —Sí.

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

ALCIBÍADES. —Ciertamente.

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

ALCIBÍADES. —Tengo que convenir en que yo.

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

ALCIBÍADES. —Eso mismo es.

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

ALCIBÍADES. —Me parece que tienes razón.

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

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

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

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

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

muy diferentes, como tú dices, ¿por qué no me lo has probado? Pruébamelo, sea interrogándome, como yo te he interrogado, sea en forma de discurso, haciendo patente la cosa.

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

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

ALCIBÍADES. —Así es.

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

ALCIBÍADES. —Eso es cierto.

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

ALCIBÍADES. —Sí.

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

ALCIBÍADES. —Ciertamente.

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

ALCIBÍADES. —Sin duda.

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

ALCIBÍADES. —Ciertamente.

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

ALCIBÍADES. —Así parece.

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

ALCIBÍADES. —Eres bien exigente, Sócrates.

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

ALCIBÍADES. —Vamos, habla.

SÓCRATES. —Sólo quiero que me respondas.

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

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

ALCIBÍADES. —Yo no pido tanto.

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

ALCIBÍADES. —Así me parece.

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

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

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

ALCIBÍADES. —Ciertamente, lo creo.

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

ALCIBÍADES. —Sea como tú dices, si gustas.

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

ALCIBÍADES. —Estoy muy lejos de creerlo.

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

ALCIBÍADES. —Estoy persuadido de ello.

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

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

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

ALCIBÍADES. —Sí.

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

ALCIBÍADES. —Eso mismo.

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

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

ALCIBÍADES. —Sí, sin duda.

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

ALCIBÍADES. —Ciertamente.

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

ALCIBÍADES. —Así me lo parece.

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

ALCIBÍADES. —Bienes sin duda.

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

ALCIBÍADES. —Sí, los mayores.

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

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

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

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Igual a la muerte misma?

ALCIBÍADES. —Sí, a la muerte.

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

ALCIBÍADES. —Quién lo duda.

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

ALCIBÍADES. —Sí, ciertamente.

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

ALCIBÍADES. —Sin dificultad.

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

ALCIBÍADES. —Lo he reconocido.

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

ALCIBÍADES. —Lo confieso.

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

ALCIBÍADES. —Así me parece.

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

ALCIBÍADES. —Sin contradicción.

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

ALCIBÍADES. —Me parece que dices verdad.

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

ALCIBÍADES. —Así me parece.

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

ALCIBÍADES. —Muy bien.

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

ALCIBÍADES. —Sí.

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

ALCIBÍADES. —Ciertamente.

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

ALCIBÍADES. —¿Quién lo duda?

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

ALCIBÍADES. —Sí, ciertamente.

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

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —Las bellas acciones ¿son siempre buenas?

ALCIBÍADES. —¿Quién puede negarlo?

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

ALCIBÍADES. —Es indudable.

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

ALCIBÍADES. —Es de una necesidad absoluta.

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

ALCIBÍADES. —Muy útil.

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

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

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

ALCIBÍADES. —Sí.

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

ALCIBÍADES. —Así parece.

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

ALCIBÍADES. —En eso estoy.

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

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

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

ALCIBÍADES. —La ignoro completamente.

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

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

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

ALCIBÍADES. —Lo creo.

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

ALCIBÍADES. —Así parece.

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

ALCIBÍADES. —Eso me parece evidente.

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

ALCIBÍADES. —No puede ser de otra manera.

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

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

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

ALCIBÍADES. —Nada de eso.

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

ALCIBÍADES. —Dila.

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

ALCIBÍADES. —¿Qué dices?

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

ALCIBÍADES. —Sí.

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

ALCIBÍADES. —Dices verdad.

SÓCRATES. —Y si estuvieses a bordo de un buque, ¿te mezclarías en dar tu dictamen sobre el movimiento del timón, si había de ser a la izquierda o a la derecha? Ignorando el arte de navegar, ¿dirías tan pronto una cosa, tan pronto otra, o dejarías más bien gobernar al piloto?

ALCIBÍADES. —Sin duda le dejaría gobernar.

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

ALCIBÍADES. —Así me parece.

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

ALCIBÍADES. —¿Qué dices?

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

ALCIBÍADES. —Ya entiendo.

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

ALCIBÍADES. —Eso sucede constantemente.

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

ALCIBÍADES. —¡Estoy conforme!

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

ALCIBÍADES. —No, ciertamente.

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

ALCIBÍADES. —No, no hay más que estos.

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

ALCIBÍADES. —Eso es cierto.

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

ALCIBÍADES. —¿Puede negarse eso?

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

ALCIBÍADES. —No, ciertamente.

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

ALCIBÍADES. —Sí.

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

ALCIBÍADES. —Me temo que sea así.

SÓCRATES. —¡Oh dios!, en qué estado tan miserable te hallas; no me atrevo a darle nombre. Sin embargo, puesto que estamos solos, es preciso decirlo. Mi querido Alcibíades, estás sumido en la peor ignorancia, como lo acreditan tus palabras, y como lo atestiguas contra ti mismo. He aquí, por qué te has arrojado, como cuerpo muerto, en la política, antes de recibir instrucción. Y tú no eres el único a quien sucede esta desgracia, porque es común a la mayor parte de los que se mezclan en los negocios de la república; un pequeño número exceptúo, y quizá solo a Pericles, tu tutor.

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

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

ALCIBÍADES. —Sí.

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

ALCIBÍADES. —Sí.

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

ALCIBÍADES. —Ciertamente.

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

ALCIBÍADES. —Así es verdad.

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

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

SÓCRATES. —¿Y Clinias tu hermano?

ALCIBÍADES. —Eso es hablarme de un loco.

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

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

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

ALCIBÍADES. —No puedo nombrarte ni uno solo.

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

ALCIBÍADES. —Tratemos este asunto entre los dos, Sócrates. Comprendo todo lo que dices, y estoy conforme con ello; sí, todos los que se mezclan en los negocios de la república no son más que ignorantes, si se exceptúa un corto número.

SÓCRATES. —¿Y después?

ALCIBÍADES. —Si fueren personas instruidas, sería preciso que el que pretende igualarse con ellos o sobrepujarlos, trabajase y se ejercitase, y que después entrase en lid con atletas de reputación; pero, puesto que no dejan de mezclarse en el gobierno sin saber nada, ¿qué necesidad hay de tomarse el trabajo de prepararse y ejercitarse? Yo estoy bien seguro de que con el solo socorro de la naturaleza sobrepujaré a todos.

SÓCRATES. —¡Ah!, mi querido Alcibíades, ¿qué es lo que acabas de decirme? ¡Tu manifestación es indigna del noble continente y demás ventajas que posees!

ALCIBÍADES. —¿Cómo? Sócrates, explícate.

SÓCRATES. —¡Ah!, estoy inconsolable por ti y por mí, si…

ALCIBÍADES. —¿Qué significa ese si…?

SÓCRATES. —Si crees no tener que combatir y superar más que a gentes de esa calaña.

ALCIBÍADES. —¿A quién quieres entonces que trate de superar?

SÓCRATES. —Aún eso me sorprende más; ¿es ésa la pregunta que debe hacer un hombre que cree tener un corazón grande?

ALCIBÍADES. —¿Qué quiere decir eso? ¿No son éstos los únicos que puedo temer?

SÓCRATES. —Si tuvieses que conducir un buque de guerra que debiese pronto combatir, ¿te bastaría ser más hábil para la maniobra que todos los que compusiesen la tripulación? ¿No te propondrías más bien superar a los mejores pilotos de los enemigos, en lugar de medirte, como haces ahora, con los tuyos, por encima de los cuales debes sobresalir tanto, que no solo crean que no pueden disputarte el puesto, sino que reconociéndose inferiores no piensen más que en combatir con los enemigos bajo tus órdenes? He aquí los sentimientos que deben animarte, si tienes intenciones de hacer alguna cosa grande, digna de ti y de la patria.

ALCIBÍADES. —¡Ah!, ése es mi ídolo.

SÓCRATES. —¡Vaya una ambición digna de Alcibíades, limitarse a ser el más bravo de nuestros soldados! ¿No deberás tener más bien en cuenta a los generales enemigos para superarlos, y por este medio ejercitarte y compararte sin cesar a ellos?

ALCIBÍADES. —¿Quiénes son esos grandes generales, Sócrates?

SÓCRATES. —¿No sabes que nuestra república está casi siempre en guerra con los lacedemonios o con el gran rey? Si piensas ponerte a la cabeza de los atenienses, es preciso que te prepares para combatir a los reyes de Lacedemonia y al rey de Persia.

ALCIBÍADES. —Quizá digas verdad.

SÓCRATES. —¡Oh!, no, no, mi querido Alcibíades; no debes pensar sino en superar a un Midias, tan entendido en la cría de codornices, y a otros de este jaez, que se inmiscuyen en la gobernación de la república, descubriendo aún, como dirían ciertas mujerzuelas, la larga cabellera de esclavos[8] que llevan en su alma, y que con su lenguaje bárbaro, lejos de gobernarla, han llegado a corromper la ciudad por medio de sus cobardes adulaciones. He aquí las gentes que debes proponernos por modelos, sin pensar en ti mismo, sin pensar en instruirte; y de esta manera irás y sostendrás los combates que te esperan, sin haberte ejercitado jamás, sin haber hecho ningún preparativo; y en tal estado te pondrás a la cabeza de los atenienses.

ALCIBÍADES. —Todo lo que me dices, Sócrates, lo tengo por verdadero; sin embargo, me imagino que los generales de Lacedemonia y el rey de Persia son como los demás.

SÓCRATES. —¡Ah, mi querido Alcibíades!, fíjate un poco, te lo suplico, en esa opinión.

ALCIBÍADES. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Primeramente, ¿cuál de estas dos cosas te daría más cuidado: formarte de estos hombres una idea que te los haga temibles, o tomarlos por hombres de quienes nada tienes que temer?

ALCIBÍADES. —Sin dudar, prefiero formar una gran idea de ellos.

SÓCRATES. —¿Crees que será un mal para ti el tener cuidado de ti mismo?

ALCIBÍADES. —Por el contrario, estoy persuadido de que sería un gran bien.

SÓCRATES. —De esa manera la opinión que has formado de tus enemigos es ya un gran mal.

ALCIBÍADES. —Lo confieso.

SÓCRATES. —Además es falsa, y puedo hacértelo ver.

ALCIBÍADES. —¿Cómo?

SÓCRATES. —¿Qué hombres piensas que son los mejores, los de alto, o los de bajo nacimiento?

ALCIBÍADES. —Los de alto nacimiento, evidentemente.

SÓCRATES. —Y los que a este gran nacimiento han unido una buena educación, ¿no crees que tienen todo lo necesario para la perfección de la virtud?

ALCIBÍADES. —Eso es indudable.

SÓCRATES. —Comparando, pues, nuestra condición a la suya, veamos en primer lugar, si los reyes de Lacedemonia y el rey de Persia son de nacimiento inferior al nuestro. ¿No sabemos que los primeros descienden de Heracles, y los últimos de Aquemenes y que Heracles y Aquemenes descienden de Zeus?

ALCIBÍADES. —Y mi familia, Sócrates, ¿no desciende de Eurísaces y Eurísaces no remonta hasta Zeus?

SÓCRATES. —Y la mía, mi querido Alcibíades, ya que lo tomas por ese rumbo, ¿no desciende de Dédalo, y Dédalo no nos lleva hasta Hefesto, hijo de Zeus? Pero la diferencia que hay entre ellos y nosotros es que remontan hasta Zeus por una gradación continua de reyes sin ninguna interrupción; los unos han sido reyes de Argos y de Lacedemonia, y los otros siempre han reinado en Persia y han poseído muchas veces el Asia, como sucede en este momento; mientras que nuestros abuelos no han sido más que simples particulares como nosotros. Si te vieses precisado a dar explicación a Artajerjes, hijo de Jerjes, de tus antepasados, y de Salamina la patria de Eurísaces, o de Egina la de Éaco, más antigua aún, ¿qué objeto de risa no sería para él? Así como estamos precisados a darnos por vencidos en punto a nacimiento, veamos si no somos tan inferiores en punto a educación. ¿No te han dicho nunca las grandes ventajas que tienen en esto los reyes de Lacedemonia, cuyas mujeres son guardadas por los Éforos, para asegurarse, cuanto es posible, de que no darán a luz más que reyes de la raza de Heracles? Y el rey de Persia está en este concepto tan por encima de los reyes de Lacedemonia, que jamás se ha sospechado que la reina pueda dar a luz un príncipe que no sea hijo del rey, y por esta razón jamás se ha guardado, siendo su única guarda el temor. En el nacimiento del primogénito, que debe suceder en la corona, todos los pueblos de este gran imperio celebran con festejos este día, y posteriormente todos los años se solemniza el día con sacrificios solemnes en todas las provincias

del Asia; en lugar de lo cual, cuando nosotros nacemos, mi querido Alcibíades, se nos puede aplicar el dicho del poeta cómico:

apenas nuestros vecinos se aperciben de ello.

El tal niño es educado, no por una nodriza de bajo nacimiento, sino por los más virtuosos eunucos de la corte, que tienen cuidado de formar y amoldar su cuerpo para que tenga el talle más hermoso posible, y cuyo empleo da una consideración muy alta. Cuando tiene siete años, le pone a cargo de escuderos, y entra ya a ejercitar la caza. A los catorce se le entrega a los preceptores del rey, que son cuatro señores escogidos, los más estimados de toda la Persia, y se procura que estén en el vigor de la edad; el uno pasa por el más sabio, el otro por el más justo, el tercero por el más templado y el cuarto por el más valiente. El primero le enseña la magia de Zoroastro, hijo de Ormuz[9]; es decir, la religión y todo el culto de los dioses, y le enseña igualmente todos los deberes de buen rey. El segundo le enseña a decir siempre la verdad, aunque sea contra sí mismo. El tercero le enseña a no dejarse jamás vencer por sus pasiones, a fin de que se mantenga siempre libre y rey, teniendo siempre imperio sobre sí mismo. El cuarto lo acostumbra a ser intrépido, y le enseña a no temer nada; porque si teme, es esclavo. En vez de todo esto, dime tú, ¿qué preceptor has tenido? Pericles te abandonó en manos de Zópiro, esclavo de Tracia, que era incapaz de otro empleo a causa de su ancianidad. Te referiría todo el curso de la educación de tus adversarios si no fuese tarea larga, pero la muestra que acabo de darte creo sea bastante para que puedas juzgar de lo demás. Nadie ha tenido más cuidado de tu nacimiento que del de cualquier otro ateniense, ni nadie cuida de tu educación, a menos que tengas algún amigo que se interese en ello. Si atiendes a las riquezas de los persas, a la magnificencia de sus trajes, al prodigioso gasto que hacen en perfumes y esencias, a la multitud de esclavos de que se ven rodeados, a todo su lujo y delicadeza, te ruborizarías al verte tan por debajo de ellos.

¿Quieres echar una mirada sobre la templanza de los lacedemonios, su modestia, su desembarazo, su dulzura, su magnanimidad, su igualdad de espíritu en todos los accidentes de la vida, sobre su valor, su firmeza, su paciencia en los trabajos, su noble emulación, su amor a la gloria? En todas estas cualidades tú eres un niño cotejado con ellos. Si quieres que miremos a las riquezas, porque creas tener por este lado alguna ventaja, voy a hablarte de ellas para hacerte conocer quién eres tú. No hay ninguna comparación entre nosotros y los lacedemonios, pues son ellos infinitamente más ricos. ¿Se atrevería ninguno de nosotros a comparar nuestras tierras con las de Esparta y de Mesenia, que son mucho más extensas y mejores, y que mantienen un número infinito de esclavos sin contar los ilotas? Añade los caballos y los demás ganados que moran en los pastos de Mesenia. Pero dejo esto aparte para hablarte solo del oro y de la plata; toda la Grecia reunida tiene menos que Lacedemonia sola, porque hace tiempo el dinero de toda la Grecia y muchas veces el de los bárbaros entra en Lacedemonia y no sale jamás; y como la zorra dijo al león en las fábulas de Esopo: veo muy bien los pasos del dinero que entra en Lacedemonia, pero no veo los del que sale. También es cierto que los particulares son más ricos en Lacedemonia que en todo el resto de la Grecia, y que el rey es allí más rico que todos los particulares; porque además de los grandes bienes que tiene como suyos propios, se le pasa una cantidad considerable.

Pero si la riqueza de los lacedemonios aparece tan grande cotejada con la del resto de la Grecia, no es nada para con la del rey de Persia. He oído decir a un hombre digno de fe, que había sido uno de los embajadores cerca de este príncipe, que había hecho una gran jornada por un país bellísimo y fertilísimo, que los naturales llamaban la cintura de la Reina; que en otra jornada pasó por otro país que se llamaba el velo de la Reina, y que había otras grandes y fértiles provincias destinadas únicamente a suministrar los trajes de la reina, cada una de las cuales llevaba el nombre de la prenda de ropaje que tenía que suministrar. De manera que si alguno fuese a decir a la esposa de Jerjes, a Amestris,[10] madre del rey Artajerjes: hay en Atenas un hombre, que, en todo lo que tiene, solo cuenta con trescientas *arpentas* (acres), poco más o menos, de tierra que posee en el pueblo de Erquies (Erchiae), y es hijo de Dinómaca, cuyo equipo, menaje y joyas apenas valen cincuenta minas, y este hombre se prepara para hacer la guerra a Artajerjes. ¡Cuál sería al pronto su sorpresa, al ver la

audacia de este hombre, que quiere atacar al gran rey Artajerjes…! ¿Qué crees que pensaría? Sin duda diría: «Este hombre funda ciertamente el triunfo de semejante empresa en su aplicación, en su gran habilidad, porque éstas son las únicas cosas que aprecian los griegos.»

Pero cuando se le dijese: «Este Alcibíades es un joven que no tiene aún veinte años, sin ninguna clase de experiencia, y tan presuntuoso, que cuando su amigo le hizo ver que debe ante todas cosas tener cuidado de sí, trabajar, meditar, ejercitarse, y que solo después de esto podrá hacer la guerra al gran rey, no quiere creer nada, y dice, que tal como es, se considera con el mérito necesario para ello». Creo que la sorpresa de la reina sería mucho mayor, y nos preguntaría: «¿En qué se fía ese joven?» Y si nosotros le respondiéramos: «En su belleza, en su talle, en su riqueza y en las dotes de su espíritu», ¿no es cierto que nos tendría por locos, si fijaba su atención en la superioridad de estos datos respecto de ella misma? Pero sin subir tan alto, creo, que Lampito (Lampido), hija de Leotíquidas (Leotychides), mujer de Arquídamo y madre de Agis, que son todos de casta real en Lacedemonia, no se sorprendería menos, si se le dijese, que mal educado como has sido, deseas ponerte a la cabeza de los atenienses para hacer la guerra a su hijo. ¡Ah!, ¿y no sería una vergüenza, que mujeres, y mujeres de nuestros enemigos, sepan mejor que nosotros mismos las cualidades que deberíamos tener para hacerles la guerra? Así, mi querido Alcibíades, sigue mis consejos, y obedece al precepto que está escrito en el frontispicio del templo de Delfos: Conócete a ti mismo, porque los enemigos con quienes te las has de haber son tales como yo los represento, y no como tú te imaginas. El único medio de vencerlos es la aplicación y la habilidad; si renuncias a estas cualidades necesarias, renuncia también a la gloria fuera y dentro de tu país, gloria a que has aspirado con más ardor que otro alguno.

ALCIBÍADES. —¿Puedes explicarme, Sócrates, cuál es el cuidado que debo tomar de mí mismo? Porque me hablas, lo confieso, con más sinceridad que ningún otro.

SÓCRATES. —Sin duda puedo hacerlo; pero no es esto útil a ti solo. Juntos debemos buscar los medios de hacernos mejores, que yo no tengo menos necesidad que tú, yo que sobre ti tengo solo una ventaja.

ALCIBÍADES. —¿Cuál es esa ventaja?

SÓCRATES. —Que mi tutor es mejor y más sabio que Pericles, que es el tuyo.

ALCIBÍADES. —¿Quién es ese tutor?

SÓCRATES. —El Dios que hasta hoy no me ha permitido hablarte; siguiendo sus inspiraciones, solo mediando yo puedes conseguir la gloria, como antes te dije.

ALCIBÍADES. —¿Te burlas, Sócrates?

SÓCRATES. —Quizá; pero siempre es una verdad que tenemos una necesidad muy grande de mirar por nosotros mismos, como la tienen todos los hombres, y nosotros dos más que ninguno.

ALCIBÍADES. —Sí, Sócrates, cuando menos por lo que a mí toca.

SÓCRATES. —Y lo mismo me sucede a mí.

ALCIBÍADES. —¿Qué haremos, pues?

SÓCRATES. —Éste es el momento, querido mío, en que es preciso quitar la pereza y la desidia.

ALCIBÍADES. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —Veamos y examinemos juntos lo que intentamos. Dime, ¿no queremos hacernos muy buenos?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —¿En qué clase de virtud?

ALCIBÍADES. —En la virtud que constituye la bondad del hombre.

SÓCRATES. —¿Y quién es el hombre bueno?

ALCIBÍADES. —El que lo es para los negocios.

SÓCRATES. —¿Para qué negocios? ¿Para los de equitación?

ALCIBÍADES. —No.

SÓCRATES. —Porque eso corresponde a los picadores.

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —¿En los de la marina?

ALCIBÍADES. —Tampoco.

SÓCRATES. —Porque eso corresponde a los pilotos.

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Pues en qué negocios?

ALCIBÍADES. —En los negocios que ocupan a nuestros mejores atenienses.

SÓCRATES. —¿Qué entiendes por nuestros mejores atenienses? ¿Son los hábiles o los inhábiles?

ALCIBÍADES. —Los hábiles.

SÓCRATES. —Por lo tanto, según tú, cuando es hábil uno para una cosa, ¿es bueno para la cosa misma?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y los inhábiles no son en manera alguna buenos?

ALCIBÍADES. —Sin duda.

SÓCRATES. —Un zapatero tiene toda la habilidad para hacer zapatos; ¿es bueno para esto?

ALCIBÍADES. —Muy bueno.

SÓCRATES. —¿Pero es inhábil para hacer trajes?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —Por consiguiente es un mal sastre.

ALCIBÍADES. —Sin dificultad.

SÓCRATES. —Este mismo hombre, por lo tanto, ¿es bueno y malo?

ALCIBÍADES. —Así me lo parece.

SÓCRATES. —Se sigue de este principio, que aquellos que tú llamas buenos son igualmente malos.

ALCIBÍADES. —No es eso lo que yo quiero decir.

SÓCRATES. —Pues entonces ¿qué entiendes por hombres buenos?

ALCIBÍADES. —Entiendo los que saben gobernar.

SÓCRATES. —Gobernar, ¿qué?, ¿caballos?

ALCIBÍADES. —No.

SÓCRATES. —¿Hombres?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Los enfermos?

ALCIBÍADES. —No.

SÓCRATES. —¿Los pilotos?

ALCIBÍADES. —Tampoco.

SÓCRATES. —¿Los labradores?

ALCIBÍADES. —Tampoco.

SÓCRATES. —Pues, ¿quiénes? ¿Los que hacen algo, o los que no hacen nada?

ALCIBÍADES. —Los que hacen alguna cosa.

SÓCRATES. —¿Quiénes son? ¿Qué? Trata de explicarte y de hacérmelo comprender.

ALCIBÍADES. —Los que viven en sociedad y se sirven los unos a los otros, como los que vivimos en las ciudades.

SÓCRATES. —Según tú, es gobernar a los hombres que se sirven de otros hombres.

ALCIBÍADES. —Así lo entiendo.

SÓCRATES. —¿Es gobernar a los contramaestres que se sirven de los marineros?

ALCIBÍADES. —No.

SÓCRATES. —Porque eso pertenece a los pilotos. ¿Es gobernar a los tocadores de flauta que se sirven de músicos y danzantes?

ALCIBÍADES. —Tampoco.

SÓCRATES. —Porque eso pertenece a los maestros de capilla.

ALCIBÍADES. —Es cierto.

SÓCRATES. —Entonces ¿qué entiendes por gobernar a los hombres que se sirven de otros hombres?

ALCIBÍADES. —Entiendo mandar a hombres que viven juntos bajo las mismas leyes y el mismo gobierno.

SÓCRATES. —¿Y qué arte es ese que enseña a mandarlos? Si te preguntase, cuál es el arte que enseña a mandar a todos los marineros de un mismo buque, ¿qué me responderías?

ALCIBÍADES. —Que es el arte de los pilotos.

SÓCRATES. —Y si te preguntase, ¿cuál es el arte que enseña a mandar a los músicos y danzantes?

ALCIBÍADES. —Yo te respondería que es el arte de los maestros de capilla.

SÓCRATES. —¿Cómo llamas este arte que enseña a mandar a los que forman un mismo cuerpo de Estado?

ALCIBÍADES. —El arte de aconsejar bien, Sócrates.

SÓCRATES. —¡Cómo! ¿El arte de los pilotos es el arte de dar malos consejos?

ALCIBÍADES. —No.

SÓCRATES. —¿No se proponen darlos buenos?

ALCIBÍADES. —Ciertamente, por el bien de los que se hallan embarcados.

SÓCRATES. —Dices muy bien. ¿Pero de qué buenos consejos hablas, y qué es a lo que tienden?

ALCIBÍADES. —Tienden a conservar y mejorar la gobernación.

SÓCRATES. —¿Pero que es lo que conserva los Estados? ¿Qué cosa es esa cuya presencia o ausencia sostiene la sociedad? Si tú me preguntaras, qué es lo que un cuerpo debe tener o no tener para mantenerse sano y en buen estado, yo te respondería sobre la marcha, que debe tener la salud y no tener la enfermedad. ¿No lo crees tú como yo?

ALCIBÍADES. —Lo mismo que tú.

SÓCRATES. —Y si me preguntases lo mismo sobre el ojo respondería igualmente, que está bien cuando tiene buena vista, y mal cuando tiene ceguera; sobre los oídos lo mismo, que están bien cuando tienen todo lo que necesitan para oír, sin ninguna disposición para la sordera.

ALCIBÍADES. —Eso es cierto.

SÓCRATES. —Y en un Estado, ¿qué es lo que debe haber o no haber para que se halle en la mejor situación posible?

ALCIBÍADES. —Me parece, Sócrates, que es preciso que la amistad reine entre los ciudadanos, y que se destierren entre ellos el odio y la división.

SÓCRATES. —¿Qué llamas amistad? ¿Es la concordia o la discordia?

ALCIBÍADES. —La concordia ciertamente.

SÓCRATES. —¿Cuál es el arte que hace que los Estados concuerden, por ejemplo, sobre los números?

ALCIBÍADES. —Es la aritmética.

SÓCRATES. —¿Es un arte en el que concuerdan entre sí los particulares?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y cada uno consigo mismo?

ALCIBÍADES. —Sin dificultad.

SÓCRATES. —¿Y cómo llamas al arte que hace que cada uno concuerde consigo mismo siempre sobre la magnitud de un pie o de un codo?, ¿no es el arte de medir?

ALCIBÍADES. —Sí, sin duda.

SÓCRATES. —Y los Estados y los particulares ¿se ponen de acuerdo por medio de este arte?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —¿No sucede lo mismo sobre los pesos?

ALCIBÍADES. —Lo mismo.

SÓCRATES. —¿Y cuál es la concordia de que hablas?, ¿en qué consiste y qué arte es el que la da a conocer?, ¿la de un Estado es la misma que hace que un particular se ponga de acuerdo consigo mismo y con los demás?

ALCIBÍADES. —Me parece que es la misma.

SÓCRATES. —¿Cuál es?, no desistas de responderme, e instrúyeme por caridad.

ALCIBÍADES. —Creo que es esta amistad y esta concordia que hacen que un padre y una madre estén bien con sus hijos, un hermano con su hermano, una mujer con su marido.

SÓCRATES. —¿Crees que un marido puede estar de acuerdo con su mujer sobre obras de lana que ella entiende perfectamente y que él no entiende?

ALCIBÍADES. —No, sin duda.

SÓCRATES. —Es imposible, porque es una obra de mujer.

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Es posible que una mujer pueda estar de acuerdo con su marido en materia de armas, cuando no sabe lo que son?

ALCIBÍADES. —No.

SÓCRATES. —Me podrías responder que solo es acomodado al talento del hombre.

ALCIBÍADES. —Es cierto.

SÓCRATES. —¿Convienes en que hay ciencias que están destinadas a las mujeres, y otras que están reservadas a los hombres?

ALCIBÍADES. —¿Quién puede negarlo?

SÓCRATES. —Sobre todas estas ciencias no es posible que las mujeres estén de acuerdo con sus maridos.

ALCIBÍADES. —Eso es cierto.

SÓCRATES. —Por consiguiente no habrá amistad, puesto que la amistad no es más que la concordia.

ALCIBÍADES. —Soy de tu opinión.

SÓCRATES. —Y así cuando una mujer haga lo que debe hacer, no será amada por su marido.

ALCIBÍADES. —No, me parece.

SÓCRATES. —Y cuando un marido haga lo que debe hacer, no será amado por su mujer.

ALCIBÍADES. —No.

SÓCRATES. —¿Luego los Estados, en los que hace cada uno lo que debe hacer, no estarán bien gobernados?

ALCIBÍADES. —Me parece que sí, Sócrates.

SÓCRATES. —¿Qué es lo que dices? ¿Será bien gobernado un Estado sin que la amistad reine en él? ¿No hemos convenido en que por la amistad un Estado está bien regido, y que en otro caso todo es desorden y confusión?

ALCIBÍADES. —Pero me parece, sin embargo, que es esto mismo lo que produce la amistad; que cada uno haga lo que debe hacer.

SÓCRATES. —Hace un momento decías lo contrario; pero es preciso que te hagas entender. ¿Cómo dices ahora que la concordia bien establecida produce la amistad? ¡Ah!, ¿puede haber concordia sobre negocios que los unos saben y los otros no saben?

ALCIBÍADES. —Eso es imposible.

SÓCRATES. —Cuando cada uno hace lo que debe hacer, ¿hace lo que es justo o lo que es injusto?

ALCIBÍADES. —¡Vaya una pregunta!, cada uno hace lo que es justo.

SÓCRATES. —De aquí se sigue, que en el acto mismo en que todos los ciudadanos hacen lo que es justo, no pueden sin embargo amarse.

ALCIBÍADES. —La consecuencia parece necesaria.

SÓCRATES. —¿Cuál es, pues, esta amistad o esta concordia que puede hacernos hábiles y capaces de dar buenos consejos, para que entremos así en el número de los que llamas tú buenos ciudadanos? Porque no puedo comprender, ni lo que es, ni en quién se encuentra; porque tan pronto se la encuentra en ciertas personas, tan pronto no se la encuentra ya, como se ve por tus palabras.

ALCIBÍADES. —Te juro, Sócrates, por todos los dioses, que yo mismo no sé lo que me digo, y que corro gran riesgo de estar dentro de algún tiempo en muy mal estado, sin apercibirme de ello.

SÓCRATES. —No te desanimes, Alcibíades; si te apercibieses de este estado a los cincuenta años, te sería difícil poner remedio y tener cuidado de ti mismo; pero en la edad en que tú estás, es justamente el tiempo oportuno de sentir tu mal.

ALCIBÍADES. —Y cuando uno siente el mal ¿qué deberá hacer?

SÓCRATES. —Sólo hace falta, Alcibíades, responder a algunas preguntas; si lo haces, espero que, con la ayuda de Dios, tú y yo nos haremos mejores de lo que somos, por lo menos si damos fe a mi profecía.

ALCIBÍADES. —Si solo consiste en responder, el éxito es seguro.

SÓCRATES. —Veamos pues. ¿Qué es tener cuidado de sí mismo?, no sea que cuando creamos tener más cuidado de nosotros mismos, nos suceda muchas veces, que, sin apercibirnos, sea otra cosa muy distinta la que llame nuestra atención. ¿Qué es preciso hacer para tener cuidado de sí mismo? ¿Tiene un hombre cuidado de sí cuando lo tiene de las cosas que son suyas?

ALCIBÍADES. —Así me parece.

SÓCRATES. —¿Cómo? ¿Un hombre tiene cuidado de sus pies, cuando lo tiene de las cosas que son para sus pies?

ALCIBÍADES. —No te entiendo.

SÓCRATES. —¿No conoces nada que esté únicamente hecho para la mano? ¿Las sortijas para qué parte del cuerpo están hechas?, ¿no son para los dedos?

ALCIBÍADES. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿Los zapatos no están hechos también para los pies?

ALCIBÍADES. —Ciertamente.

SÓCRATES. —¿Tenemos cuidado de nuestros pies cuando lo tenemos de nuestros zapatos?

ALCIBÍADES. —Aún no te entiendo, Sócrates.

SÓCRATES. —Pero qué, ¿no has dicho, Alcibíades, que se toma cuidado por las cosas?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y hacer una cosa mejor no es tomar cuidado por ella?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Cuál es el arte que hace los zapatos mejores?

ALCIBÍADES. —El arte del zapatero.

SÓCRATES. —¿Por medio del arte del zapatero es como tenemos cuidado de nuestros zapatos?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Es por el arte del zapatero por el que nosotros tenemos cuidado de nuestros pies, o es por el arte que hace nuestros pies mejores?

ALCIBÍADES. —Es por este último arte sin duda.

SÓCRATES. —¿No hacemos nuestros pies mejores por el mismo arte que hace todo nuestro cuerpo mejor?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y este arte no es la gimnástica?

ALCIBÍADES. —Ciertamente.

SÓCRATES. —¿Por medio de la gimnástica tenemos cuidado de nuestros pies, y por el arte del zapatero tenemos cuidado de las cosas destinadas a nuestros pies?

ALCIBÍADES. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿Por medio de la gimnástica tenemos cuidado de nuestras manos, y por el arte del joyero tenemos cuidado de las cosas destinadas a nuestras manos?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Por medio de la gimnástica tenemos cuidado de nuestro cuerpo, y por el arte del tejedor y todas las demás artes tenemos cuidado de las cosas destinadas a nuestros cuerpos?

ALCIBÍADES. —Es indudable.

SÓCRATES. —Y por consiguiente, ¿el arte por el que tenemos cuidado de nosotros no es el mismo que aquel por el que tenemos cuidado de las cosas que son para nosotros?

ALCIBÍADES. —Así lo creo.

SÓCRATES. —Se sigue de aquí, que cuando tienes cuidado de las cosas que son tuyas, no tienes cuidado de ti mismo.

ALCIBÍADES. —Eso es cierto.

SÓCRATES. —Porque ¿no es el mismo arte por el que un hombre tiene cuidado de sí mismo y lo tiene de las cosas destinadas para sí mismo?

ALCIBÍADES. —Lo confieso.

SÓCRATES. —¿Cuál, pues, es el arte, por el que tenemos cuidado de nosotros mismos?

ALCIBÍADES. —No puedo decírtelo.

SÓCRATES. —Estamos convenidos ya en que no es ninguno por el que podemos mejorar las cosas que son nuestras, sino que es aquel por el que podemos hacernos nosotros mismos mejores.

ALCIBÍADES. —Eso es cierto.

SÓCRATES. —¿Pero podemos conocer el arte de hacer zapatos, si no sabemos antes lo que es un zapato?

ALCIBÍADES. —No.

SÓCRATES. —¿Y el arte de engastar sortijas, si no sabemos antes lo que es una sortija?

ALCIBÍADES. —Es claro.

SÓCRATES. —¿Qué medio tenemos de conocer el arte que nos hace mejores a nosotros mismos, si no sabemos antes lo que somos nosotros mismos?

ALCIBÍADES. —Es absolutamente imposible.

SÓCRATES. —¿Pero es una cosa fácil conocerse a sí mismo, y fue un ignorante el que inscribió este precepto a las puertas del templo de Apolo en Delfos? ¿O es una cosa muy difícil que no es dado a todos los hombres conseguir?

ALCIBÍADES. —Para mí, Sócrates, he creído con la mayor evidencia, que es dado a todos los hombres conseguirlo; pero también que ofrece gran dificultad.

SÓCRATES. —Pero, Alcibíades, sea fácil o no, es cosa infalible que si una vez llegamos a conocerlo, sabremos bien pronto y sin dificultad el cuidado que debemos tener de nosotros mismos; mientras que si lo ignoramos, jamás llegaremos a conocer la naturaleza de este cuidado.

ALCIBÍADES. —Eso es indudable.

SÓCRATES. —¡Animo, pues! ¿Por qué medio encontraremos la esencia de las cosas, hablando en general? Siguiendo este rumbo encontraremos bien pronto lo que somos nosotros, y si ignoramos esta esencia nos ignoraremos siempre a nosotros mismos.

ALCIBÍADES. —Dices verdad.

SÓCRATES. —Sígueme, y te conjuro a ello por Zeus. ¿Con quién conversas en este momento? ¿Es con otro más que conmigo?

ALCIBÍADES. —No, es contigo.

SÓCRATES. —¿Y yo contigo?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Es Sócrates el que habla?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Es Alcibíades el que escucha?
ALCIBÍADES. —Así es.
SÓCRATES. —Y para hablar Sócrates, ¿no se vale de la palabra?
ALCIBÍADES. —¿Qué quieres decir con eso?
SÓCRATES. —Servirse de la palabra y hablar, ¿no son la misma cosa?
ALCIBÍADES. —Sin dificultad.
SÓCRATES. —El que se sirve de una cosa y la cosa de que se sirve, ¿no son diferentes?
ALCIBÍADES. —No te entiendo.
SÓCRATES. —Un zapatero, por ejemplo, ¿se sirve del trinchete, de las hormas y otros instrumentos?
ALCIBÍADES. —Sin duda.
SÓCRATES. —¿Y el que corta con su trinchete es diferente del trinchete con que corta?
ALCIBÍADES. —Ciertamente.
SÓCRATES. —¿Por consiguiente, el hombre que toca la lira no es la misma cosa que la lira con que toca?
ALCIBÍADES. —Es seguro.
SÓCRATES. —Esto es lo que te preguntaba antes: si el que se sirve de una cosa te parece diferente siempre de la cosa de que él se sirve.
ALCIBÍADES. —Sí, muy diferente.
SÓCRATES. —Pero el zapatero no corta solo con sus instrumentos, corta también con sus manos.
ALCIBÍADES. —También con sus manos.
SÓCRATES. —¿Se sirve de sus manos?
ALCIBÍADES. —Sin duda.
SÓCRATES. —¿Se sirve igualmente de sus ojos al cortar?
ALCIBÍADES. —Ciertamente.
SÓCRATES. —¿Estamos de acuerdo en que el que se sirve de una cosa es siempre diferente de la cosa de que se sirve?
ALCIBÍADES. —Estamos de acuerdo.
SÓCRATES. —Por consiguiente, ¿el zapatero y el tocador de lira son otra cosa que las manos y los ojos de que ambos se sirven?
ALCIBÍADES. —Es claro.
SÓCRATES. —El hombre se sirve de su cuerpo.
ALCIBÍADES. —¿Quién lo duda?
SÓCRATES. —¿Y lo que se sirve de una cosa es diferente que la cosa de que se sirve?
ALCIBÍADES. —Sí.
SÓCRATES. —El hombre, por consiguiente, es otra cosa que su cuerpo.
ALCIBÍADES. —Lo creo.
SÓCRATES. —¿Qué es el hombre?
ALCIBÍADES. —Yo no puedo decirlo, Sócrates.
SÓCRATES. —Por lo menos podrías decirme, que el hombre es una cosa que sirve del cuerpo.
ALCIBÍADES. —Eso es cierto.
SÓCRATES. —¿Hay alguna cosa que se sirva del cuerpo más que el alma?
ALCIBÍADES. —No, no hay más que el alma.
SÓCRATES. —¿Es ella la que manda?
ALCIBÍADES. —Ciertamente.
SÓCRATES. —Y yo creo que no hay nadie que no se vea forzado a reconocer…
ALCIBÍADES. —¿Qué?
SÓCRATES. —Que el hombre es una de estas tres cosas.

ALCIBÍADES. —¿Qué cosas?

SÓCRATES. —Y el alma o el cuerpo, o el compuesto de uno y otro.

ALCIBÍADES. —Conforme.

SÓCRATES. —¿Pero estamos conformes en que el alma manda al cuerpo?

ALCIBÍADES. —Lo estamos.

SÓCRATES. —¿El cuerpo se manda a sí mismo?

ALCIBÍADES. —No, ciertamente.

SÓCRATES. —Porque hemos dicho que el cuerpo es el que obedece.

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —Luego no es lo que buscamos.

ALCIBÍADES. —Así parece.

SÓCRATES. —¿Es el compuesto el que manda al cuerpo, y este compuesto es el hombre?

ALCIBÍADES. —Podrá suceder.

SÓCRATES. —Nada menos que eso, porque en no mandando uno de los dos, es imposible que los dos juntos manden.

ALCIBÍADES. —Eso es muy cierto.

SÓCRATES. —Puesto que ni el cuerpo ni el compuesto de alma y cuerpo son el hombre, es preciso de toda necesidad, o que el hombre no sea absolutamente nada, o que el alma sola sea el hombre.

ALCIBÍADES. —Ciertamente.

SÓCRATES. —¿Hay necesidad de demostrar aún más claramente que el alma sola es el hombre?

ALCIBÍADES. —No, ¡por Zeus!, está bastante probado.

SÓCRATES. —Aún no hemos profundizado esta verdad con toda la exactitud que ella exige, pero es suficiente la prueba hecha, y esto basta. La profundizaríamos más, cuando hubiésemos encontrado lo que acabamos de abandonar, porque era de difícil indagación.

ALCIBÍADES. —¿Qué es?

SÓCRATES. —Lo que dijimos antes, que era preciso, en primer lugar, conocer la esencia de las cosas generalmente hablando, y en lugar de esta esencia absoluta nos hemos detenido a examinar la esencia de una cosa particular, y quizá esto baste, porque no podremos encontrar en nosotros nada que sea más que nuestra alma.

ALCIBÍADES. —Eso es muy cierto.

SÓCRATES. —Por consiguiente, es un principio sentado que cuando conversamos tú y yo, es mi alma la que conversa con la tuya.

ALCIBÍADES. —Entendido.

SÓCRATES. —Esto es lo que decíamos hace un momento: que Sócrates habla a Alcibíades dirigiéndole la palabra, no a su cuerpo como parece, sino a Alcibíades mismo; es decir, a su alma.

ALCIBÍADES. —Eso es evidente.

SÓCRATES. —¿El que manda que nos conozcamos a nosotros mismos manda, por consiguiente, que conozcamos nuestra alma?

ALCIBÍADES. —Yo lo creo así.

SÓCRATES. —Luego ¿el que conoce solo su cuerpo, conoce lo que está en él, pero no conoce lo que él es?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —Así, ¿un médico no se conoce a sí mismo, en tanto que médico, ni un maestro de palestra, en tanto que maestro de palestra?

ALCIBÍADES. —No, a mi parecer.

SÓCRATES. —Aún menos los labradores y todos los demás artesanos que lejos de conocerse a sí mismos, ni conocen lo que particularmente les toca, y además su arte los liga a cosas más lejanas

aún de ellos que lo que está en ellos. En efecto, el objeto de sus cuidados no es tanto su cuerpo como las cosas que tienen relación con el cuerpo.

ALCIBÍADES. —Todo eso es también muy verdadero.

SÓCRATES. —Por lo tanto, si es sabiduría conocerse a sí mismo, ninguno de estos artistas es sabio por su arte.

ALCIBÍADES. —Soy de tu dictamen.

SÓCRATES. —Y he aquí por qué todas estas artes parecen viles, y por consiguiente indignas de una persona decente.

ALCIBÍADES. —Eso es cierto.

SÓCRATES. —Volviendo, pues, a nuestro principio, todo hombre que tiene cuidado de su cuerpo, tiene cuidado de lo que le pertenece, pero no de sí mismo.

ALCIBÍADES. —Estoy de acuerdo.

SÓCRATES. —Todo hombre que ama las riquezas no se ama a sí mismo, ni lo que está en él; sino que ama una cosa aún más lejana de él y de lo que está en él.

ALCIBÍADES. —Así me lo parece.

SÓCRATES. —El que solo se ocupa en amontonar riquezas, ¿maneja mal sus negocios?

ALCIBÍADES. —Es muy cierto.

SÓCRATES. —Si alguno se ha enamorado del cuerpo de Alcibíades, no es Alcibíades el objeto de su cariño, sino una de las cosas que pertenecen a Alcibíades.

ALCIBÍADES. —Estoy convencido de ello.

SÓCRATES. —El que ha de amar a Alcibíades ha de amar su alma.

ALCIBÍADES. —Consecuencia necesaria.

SÓCRATES. —He aquí por qué el que solo ama tu cuerpo se retira desde que esta flor de belleza comienza a marchitarse.

ALCIBÍADES. —Es cierto.

SÓCRATES. —Pero el que ama tu alma, no se retira jamás, en tanto que puede ella aspirar a mayor perfección.

ALCIBÍADES. —Así parece.

SÓCRATES. —Aquí tienes la razón de por qué he sido yo el único que no te ha abandonado y que permanece constante, después que aparece marchita la flor de tu belleza y que todos tus amantes se han retirado.

ALCIBÍADES. —Gran placer me das, y te suplico que no me abandones.

SÓCRATES. —Trabaja sin descanso con todas tus fuerzas para hacerte mejor.

ALCIBÍADES. —Trabajaré.

SÓCRATES. —Al ver lo que sucede, es fácil juzgar que Alcibíades, hijo de Clinias, jamás ha tenido, y aun ahora mismo no tiene, más que un único y verdadero amante; y este amante fiel, digno de ser amado, es Sócrates, hijo de Sofronisco y Fenarete.

ALCIBÍADES. —Nada más verdadero.

SÓCRATES. —¿No me dijiste, cuando me avisté contigo y antes de que yo te hiciera prevención alguna, que tenías intención de hablarme para saber por qué era el único que no me había retirado?

ALCIBÍADES. —Así te lo dije, y es muy cierto.

SÓCRATES. —Ahora ya sabes la razón, y es que yo te he amado a ti mismo, mientras que los demás solo han amado lo que está en ti.

La belleza de lo que está en ti comienza a disiparse cuando tu belleza propia comienza a florecer; y si no te dejas malear y corromper por el pueblo, yo no te abandonaré en toda mi vida. Pero temo que infatuado con el favor del pueblo te pierdas, como ha sucedido[11] a un gran número de nuestros mejores ciudadanos; porque el pueblo de la magnánima Erectea[12] tiene una preciosa máscara; pero

es preciso verle con la cara descubierta. Créeme, pues, Alcibíades, y toma las precauciones que te digo.

ALCIBÍADES. —¿Qué precauciones?

SÓCRATES. —La de ejercitarte y aprender bien lo que es preciso saber antes de mezclarte en los negocios de la república, a fin de que, robustecido con un buen preservativo, puedas sin temor exponerte a los peligros.

ALCIBÍADES. —Todo eso está muy bien dicho, Sócrates; pero trata de explicarme cómo podemos tener cuidado de nosotros mismos.

SÓCRATES. —Ése es negocio ya ventilado; porque ante todas cosas hemos sentado lo que es el hombre, y con razón, porque temeríamos, no siendo este punto bien conocido, dirigir nuestro cuidado a otras cosas que no fueran nosotros mismos, sin apercibirnos de ello.

ALCIBÍADES. —Así es.

SÓCRATES. —Estamos convenidos, además, en que es el alma la que es preciso cuidar, debiendo ser este el único fin que nos propongamos.

ALCIBÍADES. —Sin duda.

SÓCRATES. —Que es preciso dejar a los demás el cuidado del cuerpo y de lo que pertenece al cuerpo, como las riquezas.

ALCIBÍADES. —¿Puede negarse eso?

SÓCRATES. —¿Cómo podríamos sentar esta verdad de una manera más clara y evidente? Porque si consiguiéramos verla con toda claridad, es indudable que nos conoceríamos perfectamente a nosotros mismos. Tratemos, pues, en nombre de los dioses, de entender bien el precepto de Delfos, de que ya hemos hablado; pero ¿comprendemos, por ventura, ya toda su fuerza?

ALCIBÍADES. —¿Qué fuerza? ¿Qué quieres decir con eso, Sócrates?

SÓCRATES. —Voy a comunicarte lo que a mi juicio quiere decir esta inscripción y el precepto que ella encierra. No es posible hacértelo comprender por otra comparación que por esta que se toma de la vista.

ALCIBÍADES. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Fíjate bien: si esta inscripción hablase al ojo, como habla al hombre, y le dijese: mírate a ti mismo, ¿qué creeríamos nosotros que le decía? ¿No creeríamos que la inscripción ordenaba al ojo que se mirase en una cosa, en la que el ojo pudiera verse?

ALCIBÍADES. —Eso es evidente.

SÓCRATES. —Busquemos esta cosa, en la que, mirando, podamos ver el ojo y nosotros mismos.

ALCIBÍADES. —Puede verse en los espejos y en otros cuerpos semejantes.

SÓCRATES. —Hablas muy bien. ¿No hay también en el ojo algún pequeño punto que hace el mismo efecto que el espejo?

ALCIBÍADES. —Hay uno ciertamente.

SÓCRATES. —¿Has observado que siempre que miras en tu ojo ves, como en un espejo, tu semblante en esta parte que se llama pupila, donde se refleja la imagen de aquel que en ella se ve?

ALCIBÍADES. —Es cierto.

SÓCRATES. —Un ojo, para verse, ¿debe mirar en otro ojo, y en aquella parte del ojo, que es la más preciosa, y que es la única que tiene la facultad de ver?

ALCIBÍADES. —¿Quién lo duda?

SÓCRATES. —Porque si fijase sus miradas sobre cualquier otra parte del cuerpo del hombre, o sobre cualquier otro objeto, a menos que no fuese semejante a esta parte del ojo que ve, de ninguna manera se vería a sí mismo.

ALCIBÍADES. —Tienes razón.

SÓCRATES. —Un ojo, que quiere verse a sí mismo, debe mirarse en otro ojo, y en esta parte de ojo, donde reside toda su virtud, es decir, la vista.

ALCIBÍADES. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Mi querido Alcibíades, ¿no sucede lo mismo con el alma? Para verse ¿no debe mirarse en el alma, y en esta parte del alma donde reside toda su virtud, que es la sabiduría, o en cualquier otra cosa a la que esta parte del alma se parezca en cierta manera?

ALCIBÍADES. —Así me lo parece.

SÓCRATES. —¿Pero podremos encontrar alguna parte del alma, que sea más divina que aquella en que residen la esencia y la sabiduría?

ALCIBÍADES. —No ciertamente.

SÓCRATES. —En esta parte del alma, verdaderamente divina, es donde es preciso mirarse, y contemplar allí todo lo divino, es decir, Dios y la sabiduría, para conocerse a sí mismo perfectamente.

ALCIBÍADES. —Así me parece.

SÓCRATES. —Conocerse a sí mismo es la sabiduría, según hemos convenido.

ALCIBÍADES. —Es cierto.

SÓCRATES. —No conociéndonos a nosotros mismos, y no siendo sabios, ¿podemos conocer ni nuestros bienes, ni nuestros males?

ALCIBÍADES. —¡Ah!, ¿cómo los conoceríamos, Sócrates?

SÓCRATES. —Porque no es posible que el que no conoce a Alcibíades conozca lo que pertenece a Alcibíades, como perteneciendo a Alcibíades.

ALCIBÍADES. —No, ¡por Zeus!, eso no es posible.

SÓCRATES. —Sólo conociéndonos a nosotros mismos, es como podemos conocer, que lo que está en nosotros nos pertenece.

ALCIBÍADES. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Y si no conociésemos lo que está en nosotros, no conoceríamos tampoco lo que se refiere a las cosas que están en nosotros.

ALCIBÍADES. —Lo confieso.

SÓCRATES. —Hemos hecho mal, cuando hemos convenido en que hay gentes, que no conociéndose a sí mismos, conocen sin embargo lo que está en ellos, porque ni aun las cosas que pertenecen a lo que está en ellos conocen. Estos tres conocimientos: conocerse a sí mismo, conocer lo que está en nosotros, y conocer las cosas que pertenecen a lo que está en nosotros, están ligados entre sí; son efecto de un solo y mismo arte.

ALCIBÍADES. —Así parece.

SÓCRATES. —Todo hombre que no conoce las cosas que están en él, no conocerá tampoco las que pertenecen a otros.

ALCIBÍADES. —Eso es verdad.

SÓCRATES. —No conociendo las cosas pertenecientes a los demás, no puede conocer las del Estado.

ALCIBÍADES. —Es una consecuencia necesaria.

SÓCRATES. —¿Un hombre semejante puede ser alguna vez un buen hombre de Estado?

ALCIBÍADES. —No.

SÓCRATES. —¿Ni puede ser tampoco un buen administrador para gobernar una casa?

ALCIBÍADES. —No.

SÓCRATES. —¿Ni sabe lo que hace?

ALCIBÍADES. —Nada sabe.

SÓCRATES. —No sabiendo lo que hace, ¿es posible que no cometa faltas?

ALCIBÍADES. —Imposible, ciertamente.

SÓCRATES. —Cometiendo faltas, ¿no causa mal en particular y en público?

ALCIBÍADES. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Haciendo mal, ¿no es desgraciado?

ALCIBÍADES. —Sí, muy desgraciado.

SÓCRATES. —¿Y aquellos a cuyo servicio se consagra?

ALCIBÍADES. —Desgraciados también.

SÓCRATES. —¿Luego no es posible que el que no es ni bueno, ni sabio, sea dichoso?

ALCIBÍADES. —No, sin duda.

SÓCRATES. —¿Todos los hombres viciosos son entonces desgraciados?

ALCIBÍADES. —Muy desgraciados.

SÓCRATES. —¿Luego no son las riquezas, sino la sabiduría la que libra al hombre de ser desgraciado?

ALCIBÍADES. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Por lo tanto, mi querido Alcibíades, los Estados para ser dichosos no tienen necesidad de murallas, ni de buques, ni de arsenales, ni de tropas, ni de gran aparato; la única cosa de que tienen necesidad para su felicidad es la virtud.

ALCIBÍADES. —Es cierto.

SÓCRATES. —Y si quieres manejar bien los negocios de la república, es preciso que imbuyas a tus conciudadanos en la virtud.

ALCIBÍADES. —Estoy persuadido de eso.

SÓCRATES. —¿Pero puede darse lo que no se tiene?

ALCIBÍADES. —¿Cómo puede darse?

SÓCRATES. —Ante todas cosas es preciso, pues, que pienses en ser virtuoso, como debe de hacer todo hombre, que no solo quiera tener cuidado de sí mismo y de las cosas que son suyas, sino también del Estado y de las cosas que pertenecen al Estado.

ALCIBÍADES. —Sin dificultad.

SÓCRATES. —No debes, por consiguiente, pensar en adquirir para ti y para el Estado un gran imperio y el poder absoluto de hacer todo lo que te agrade, sino únicamente lo que dicten la sabiduría y la justicia.

ALCIBÍADES. —Eso me parece muy cierto.

SÓCRATES. —Porque si tú y el Estado gobernáis sabia y justamente, obtendréis el favor de los dioses.

ALCIBÍADES. —Estoy persuadido de ello.

SÓCRATES. —Y gobernaréis justa y sabiamente, si como te dije antes, no perdéis de vista esa luz divina que brilla en vosotros.

ALCIBÍADES. —Así parece.

SÓCRATES. —Porque mirándoos en esta luz, os veréis vosotros mismos, y conoceréis vuestros verdaderos bienes.

ALCIBÍADES. —Sin duda.

SÓCRATES. —Y obrando así, ¿no haréis siempre el bien?

ALCIBÍADES. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Si hacéis siempre el bien, me atrevo a salir garante de que seréis siempre dichosos.

ALCIBÍADES. —En esta materia eres tú una buena garantía, Sócrates.

SÓCRATES. —Pero si gobernáis injustamente, y en lugar de suspirar por la verdadera luz, os fijáis en lo que está sin Dios y lleno de tinieblas, no haréis, sin que pueda ser de otra manera, sino obras de tinieblas, porque no os conoceréis a vosotros mismos.

ALCIBÍADES. —Así lo creo.

SÓCRATES. —Mi querido Alcibíades, represéntate un hombre que tenga el poder de hacerlo todo, y que no tenga juicio; ¿qué debe esperarse y cuál será el resultado para él y para el Estado? Por ejemplo, que un enfermo tenga el poder de hacer todo lo que le venga a la cabeza, que no conozca la medicina, y que nadie se atreva a decirle nada ni a contenerle, ¿qué le sucederá? Destruirá sin duda su cuerpo.

ALCIBÍADES. —Eso es cierto.

SÓCRATES. —Y si en una nave un hombre, sin tener ni buen sentido ni la habilidad de piloto, se toma la libertad de hacer lo que le parezca, tú mismo ves lo que no puede menos de suceder a él y a todos los que a él se entreguen.

ALCIBÍADES. —No podrán menos de perecer todos.

SÓCRATES. —Lo mismo sucede con todas las ciudades, repúblicas y todos los poderes; si están privados de la virtud, su ruina es infalible.

ALCIBÍADES. —Imposible de otra manera.

SÓCRATES. —Por consiguiente, mi querido Alcibíades, si quieres ser dichoso tú y que lo sea la república, no es preciso un gran imperio, sino la virtud.

ALCIBÍADES. —Ciertamente, Sócrates.

SÓCRATES. —Y antes de adquirir esta virtud, lejos de mandar, es mejor obedecer, no digo a un niño, sino a un hombre, siempre que sea más virtuoso que él.

ALCIBÍADES. —Eso me parece cierto.

SÓCRATES. —Y lo que es mejor, ¿no es lo más precioso?

ALCIBÍADES. —Sin duda.

SÓCRATES. —Y lo que es más precioso, ¿no es lo más conveniente?

ALCIBÍADES. —Sin dificultad.

SÓCRATES. —¿Es conveniente al hombre vicioso ser esclavo, porque esto le cuadra mejor?

ALCIBÍADES. —Ciertamente.

SÓCRATES. —¿El vicio, pues, es una cosa servil?

ALCIBÍADES. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —¿Y la virtud una cosa liberal?

ALCIBÍADES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y no es preciso evitar este servilismo?

ALCIBÍADES. —Ciertamente, Sócrates.

SÓCRATES. —Pues bien, mi querido Alcibíades, conoces tu propia situación; ¿eres digno de ser libre o esclavo?

ALCIBÍADES. —¡Ah!, Sócrates, conozco bien mi situación.

SÓCRATES. —¿Pero sabes cómo puedes salir de ese estado, que no me atreveré a calificar, hablando de un hombre como tú?

ALCIBÍADES. —Sí, lo sé.

SÓCRATES. —¿Cómo?

ALCIBÍADES. —Si Sócrates quiere.

SÓCRATES. —Dices muy mal, Alcibíades.

ALCIBÍADES. —¿Pues cómo tengo que decir?

SÓCRATES. —Si Dios quiere.

ALCIBÍADES. —Pues bien, digo si Dios quiere; y añado, que para lo sucesivo vamos a mudar de papeles, tú harás el mío y yo el tuyo, es decir, que yo voy a mi vez a ser tu amante, como tú has sido el mío hasta aquí.

SÓCRATES. —En este caso, mi querido Alcibíades, lo que se dice de la cigüeña se podrá decir de mi amor para contigo, si después de haber hecho nacer en tu seno un nuevo amor alado, éste le nutre y le cuida a su vez.

ALCIBÍADES. —Así será; y desde este día voy a aplicarme a la justicia.

SÓCRATES. —Deseo que perseveres en ese pensamiento; pero te confieso, que sin desconfiar de tu buen natural, temo que la fuerza de los ejemplos que dominan en esta ciudad, nos arrollen al fin a ti y a mí.

CÁRMIDES

Argumento del *Cármides*[1] por Patricio de Azcárate

Nada menos complicado que este diálogo. Marcha muy llanamente a un objeto muy sencillo. Un análisis rápido va a demostrarlo.

Habiendo llegado la víspera, de Potidea, Sócrates entra en la palestra de Taureas, y encuentra allí a sus amigos Querefón, Critias y otros; les da nuevas del ejército y pregunta a qué altura se halla la filosofía. Se le presenta Cármides, niño cuando su partida, y que era ya un joven formado y admirablemente hermoso; y se empeña la conversación primero con Cármides y después con Critias. Cármides es hermoso; se dice que también es sabio, y él no está lejos de creerlo. Pero si es sabio, tiene el convencimiento de serlo, y si tiene el convencimiento, se halla en estado de definir la sabiduría. ¿Qué es por lo tanto la sabiduría?

—La mesura, responde Cármides. —No, dice Sócrates, porque la sabiduría es inseparable de la belleza, y no es bello andar, leer, aprender, tocar la lira, luchar, deliberar y hacer cualquier otra cosa con mesura, es decir, con lentitud. —Es el pudor. —Tampoco, porque la sabiduría es siempre buena, y el pudor es algunas veces malo, testigo el verso de Homero: *el pudor no cuadra al indigente*.

—En tal caso, la sabiduría consiste en hacer lo que nos es propio.

—Tampoco, y antes por lo contrario sería una verdadera locura exigir que cada uno escriba solo su nombre y no el de otros, que teja él mismo su vestido, que arregle su calzado, que lave su camisa, y que no haga nada por nadie, ni reciba nada de nadie. En este momento, Critias, impaciente al ver tratar tan ligeramente una definición que pudo sugerir al joven Cármides, entra en lid y acaba por verse batido a su vez.

Por lo pronto se propone escapar de las sutilezas de Sócrates, valiéndose de una sutil distinción entre hacer una cosa y trabajar en una cosa, y se ve bien presto conducido, casi sin advertirlo, a sustituir la fórmula: hacer el bien, a la otra fórmula: hacer lo que nos es propio. Hacer el bien, he aquí la sabiduría.

¿Es eso cierto?, pregunta Sócrates. ¿El que obra ciegamente, haga lo que quiera, es sabio? ¿Ser sabio no es por lo contrario saber lo que se hace, lo que se quiere, lo que se piensa, lo que uno es, en una palabra, saberse a sí mismo? Critias, siempre dispuesto a pronunciarse decidido sostenedor de la verdad, y también a abandonar una opinión por otra, exclama en este sentido: «Sí, la sabiduría es verdaderamente la ciencia de sí mismo, y no hay duda que así lo ha entendido el dios de Delfos».

Aquí comienza una larga y sofística discusión, que llena la segunda mitad del diálogo. Sócrates establece: primero, que la ciencia de sí mismo es imposible; segundo, que es inútil; de donde se sigue, que tal ciencia de sí mismo no es la sabiduría.

¿Qué es la ciencia de sí mismo? Una ciencia, en la que aquello que sabe (el sujeto) se confunde con aquello que es sabido (el objeto); por consiguiente, la ciencia de la ciencia; por consiguiente, la ciencia de la ciencia y de la ignorancia.

—¿Y no comprendéis que esta concepción de una ciencia de la ciencia y de la ignorancia es esencialmente contradictoria? Esto equivale a decir que existe una vista de la vista y de lo que no es visto, la cual no ve nada de lo que es colorado;[2] un oído del oído y de lo que no es oído, el cual no oye nada de lo que es sonoro; un sentido de los sentidos y de lo que no son sentidos, el cual no siente nada de lo que es sensible; un deseo que no es el deseo del placer; una voluntad, que no quiere ningún bien, pero se quiere a sí misma y aun a lo que no es voluntad; un amor que no ama ningún género de belleza, pero se ama a sí mismo y ama a lo que no es amor; un temor, que sin temer ningún peligro, se teme a sí mismo y a lo que no es temor; una opinión, que sin ser la opinión de nada, es opinión de sí misma y de lo que no es opinión. Por otra parte, fijaros bien en lo que voy a decir. Lo propio de una ciencia de la ciencia sería referirse exclusivamente a sí misma como sujeto, y universalmente a todas las cosas como objeto; sería por lo tanto más que ella misma, y menos que ella misma, doble

absurdo. En fin, esta relación de una cosa a sí, que nosotros no observamos en ninguna parte, ¿qué hombre se atrevería a afirmar que la concibe claramente?

La ciencia de la ciencia y de la ignorancia, es decir, la ciencia de sí mismo, no parece posible; y si la suponemos posible, tampoco es útil. En efecto, esta ciencia nos enseña que nosotros sabemos o que no sabemos, que los demás saben o que no saben; pero no nos enseña lo que nosotros sabemos y lo que no sabemos; lo que los demás saben y lo que no saben. Este último conocimiento nos sería sin duda muy ventajoso, puesto que nos permitiría hacer precisamente lo que estamos en estado de hacer, confiando lo demás a los hombres entendidos; en cuanto al primero, es de hecho vana[3] y estéril y de ningún uso en el gobierno de los negocios privados, como en el de los públicos. Pero hay más. En el acto mismo en que la ciencia de la ciencia y de la ignorancia nos enseñase lo que sabemos y lo que no sabemos, lo que los demás saben y no saben, no se seguiría, como con demasiada ligereza hemos concedido, que pueda verdaderamente contribuir a nuestra felicidad. Esto es más bien un privilegio de la ciencia del bien y del mal. He aquí la ciencia útil; y como la ciencia de la ciencia y de la ignorancia no es esta ciencia, es claro que no es útil.

En resumen, la sabiduría no es la mesura, ni el pudor, ni la atención para hacer lo que nos es propio, ni la práctica del bien, ni la ciencia de sí mismo: he aquí lo que nos dice el *Cármides*. Pues entonces ¿qué es?; esto es lo que no nos dice. La razón es, porque el verdadero objeto de este diálogo no es definir la sabiduría, sino convencer a Cármides (es decir a los jóvenes en general) que no es tan instruido como cree serlo, para que de este modo nazca en su alma, con una justa desconfianza, el saludable deseo de indagar y buscar la verdad. Conclusión, toda práctica, de un interés superior, y que Platón ha puesto en acción, si puede decirse así, al final de este diálogo, presentándonos a Cármides modesto y resuelto a someterse a los encantos de Sócrates.

En nuestra opinión, si se quiere formar una idea exacta del *Cármides* y del objeto que Platón se propuso, es preciso tener en cuenta el método de Sócrates, y presentarlo en toda su verdad. Su método comprende la ironía, de la que se sirve Sócrates como de un arma para herir a los sofistas, y el arte de amamantar el espíritu de los jóvenes. En lo que no se han fijado bastantees que en este arte hay dos partes muy distintas; en la primera conduce a la duda por la refutación; en la segunda conduce al conocimiento por la inducción. Por lo pronto es preciso dudar; porque ¿cómo podrán tenerse nociones exactas si no se las busca? Y ¿cómo se las busca, si se cree saberlo todo? Éste es en general el error de la juventud: contentarse con semiverdades y creer conocer lo que no conoce; sobre todo, éste era el de la juventud ateniense en la época de Sócrates y de Platón, viciada como estaba por los sofistas. Cuando Sócrates se dirigía a un joven, su primer cuidado era probarle su ignorancia, interrogándole hábilmente y arrancándole esta confesión: *yo no sé nada*. Saber que no se sabe; he aquí la disposición intelectual, sin la que no es posible aprender verdaderamente; y el primer esfuerzo de dicho arte era crear esta convicción.

Y ahora bien ¿No es éste el objeto del *Cármides*? ¿No representa muy fielmente el primer momento de este arte? ¿No es esto lo que le da sentido y seriedad, y lo que constituye su interés y su mérito?

Pero por haberlo traducido, no es cosa de que nos alucinemos sobre su verdadero valor. Su defecto no consiste en no haber concluido, porque bastante conclusión es el despertar en el alma de los lectores jóvenes la desconfianza de sí mismos, condición de todo examen e indagación, sin los cuales no hay conocimiento sólido, ni ciencia digna de este nombre; de lo que le acusaremos es de abusar del doble sentido de las palabras; de refutar cosas que no merecen ser refutadas y otras que no deben serlo; de refutar sin refutar, superficialmente y en apariencia; en fin, de no ir al fondo de cosa alguna. Sobre todo, le echaremos en cara el haber amontonado una nube de sutilezas, haciéndolas recaer sobre la ciencia de nuestra alma, que es la ciencia por excelencia. Esto no es más que un juego, como lo ha visto y lo ha dicho muy oportunamente el señor Cousin; y ninguna necesidad había de esto, ni de correr el riesgo de comprometer sin motivos una verdad capital, querida de la escuela socrática y de todos los verdaderos filósofos, cualquiera que sea su escuela.

¿Quiere decir esto que el *Cármides* sea indigno de Platón, o no sea de Platón? De ninguna manera. El águila no se cierne siempre sobre las nubes, algunas veces descansa en las cimas de una roca, o desciende al llano. Todas las obras de un maestro no son necesariamente obras magistrales; y no vemos por qué Platón no ha podido escribir un día, como por desahogo, un diálogo de menos mérito.[4]

Cármides[1] o de la sabiduría

SÓCRATES — QUEREFÓN — CRITIAS — CÁRMIDES

SÓCRATES. —Habiendo llegado la víspera de la llegada del ejército de Potidea, tuve singular placer, después de tan larga ausencia, en volver a ver los sitios que habitualmente frecuentaba. Entré en la palestra de Taureas,[2] frente por frente del templo del Pórtico real, y encontré allí una numerosa reunión, compuesta de gente conocida y desconocida. Desde que me vieron, como no me esperaban, todos me saludaron de lejos. Pero Querefón, tan loco como siempre, se lanzó en medio de sus amigos, corrió hacia mí, y tomándome por la mano dijo:

—¡Oh Sócrates!, ¿cómo has librado en la batalla?

Poco antes de mi partida del ejército había tenido lugar un combate bajo los muros de Potidea, y acababan de tener la noticia.

—Como ves —le respondí.

—Nos han contado —replicó— que el combate había sido de los más empeñados, y que habían perecido en él muchos conocidos.

—Os han dicho la verdad.

—¿Asististe a la acción?

—Allí estuve.

—Ven a sentarte —dijo—, y haznos la historia de ella, porque ignoramos completamente los detalles.

En el acto, llevándome consigo, me hizo sentar al lado de Critias, hijo de Calescro. Me senté, saludé a Critias y a los demás, y procuré satisfacer su curiosidad sobre el ejército, teniendo que responder a mil preguntas.

Terminada esta conversación, les pregunté a mi vez qué era de la filosofía, y si entre los jóvenes se habían distinguido algunos por su saber o su belleza, o por ambas cosas. Entonces Critias, dirigiendo sus miradas hacia la puerta y viendo entrar algunos jóvenes en tono de broma, y detrás un enjambre de ellos:

—Respecto a la belleza —dijo—, vas a saber, Sócrates, en este mismo acto todo lo que hay. Ésos que ves que acaban de entrar son los precursores y los amantes del que, a lo menos por ahora, pasa por el más hermoso. Imagino que no está lejos, y no tardará en entrar.

—¿Quién es, y de quién es hijo?

—Le conoces —dijo—, pero no se le contaba aún entre los jóvenes que figuraban cuando marchaste; es Cármides, hijo de mi tío Glaucón y primo mío.

—Sí, ¡por Zeus!, le conozco; en aquel tiempo, aunque muy joven, no parecía mal; hoy debe ser adulto y bien formado.

—Ahora mismo —dijo— vas a juzgar de su talle y disposición.

Cuando pronunciaba estas palabras, Cármides entró.

—No es a mí, querido amigo, a quien es preciso consultar en esta materia, y si he de decir la verdad, soy la peor piedra de toque para decidir sobre la belleza de los jóvenes; en su edad no hay uno que no me parezca hermoso.

Indudablemente me pareció admirable por sus proporciones y su figura, y advertí que todos los demás jóvenes estaban enamorados de él, como lo mostraban la turbación y emoción que noté en ellos cuando Cármides entró. Entre los que le seguían venía más de un amante. Que esto sucediera a hombres como nosotros, nada tendría de particular; pero observé que entre los jóvenes no había uno que no tuviera fijos los ojos en él, no precisamente los más jóvenes, sino todos, y le contemplaban como un ídolo.

Entonces Querefón, interpelándome, dijo:

—¿Qué te parece de este joven, Sócrates? ¿No tiene hermosa fisonomía?

—Muy hermosa —respondí yo.

—Sin embargo —replicó él—, si se despojase de sus vestidos, no te fijarías en su fisonomía; tan bellas son en general las formas de su cuerpo.

Todos repitieron las palabras de Querefón.

—¡Por Heracles! —dije yo entonces—, me habláis de un hombre irresistible, si por encima de todo esto posee una cosa muy pequeña.

—¿Cuál es? —dijo Critias.

—Que la naturaleza —repliqué yo—, le haya tratado con la misma generosidad respecto del alma; y creo que así sucederá, puesto que este joven es de tu familia.

—Pues tiene un alma muy bella y muy buena, me respondió.

—¿Y por qué —repliqué yo—, no pondremos primero en evidencia su alma, y no la contemplaremos antes que su cuerpo? En la edad en que se halla, ¿está en posición de sostener dignamente una conversación?

—Perfectamente —dijo Critias—, porque ha nacido filósofo; y si hemos de creer a él y a todos los demás, es también poeta.

—Talento que os es hereditario, mi querido Critias, y que lo debéis a vuestro parentesco con Solón. ¿Pero qué esperas para darme a conocer a este joven y llamarle aquí? Aun cuando fuese más joven, ningún inconveniente tendría en conversar con nosotros delante de ti, su primo y tutor.

—Lo que dices es muy justo; vamos a llamarle.

Dirigiéndose al mismo tiempo hacia un sirviente:

—Esclavo —dijo—, llama a Cármides, y dile que quiero que consulte con un médico sobre la indisposición de que me habló estos días.

Y dirigiéndose a mí:

—Hace algún tiempo —dijo—, que tiene la cabeza pesada al levantarse de la cama. ¿Qué inconveniente hay en indicar que conoces un remedio a los males de cabeza?

—Ninguno, con tal de que venga.

—Va a venir.

Así sucedió. Cármides vino, y dio ocasión a una escena divertida. Cada uno de nosotros, que estábamos sentados, empujó a su vecino, estrechándole para hacer sitio y conseguir que Cármides se sentara a su lado, resultando de estos empujes individuales, que los dos que estaban a los extremos del banco, el uno tuvo que levantarse y el otro cayó en tierra. Sin embargo, Cármides se adelantó y se sentó entre Critias y yo. Pero entonces, ¡oh amigo mío!, me sentí todo turbado y perdí repentinamente aquella serenidad de antes, con la que contaba para conversar sin esfuerzo con él. Después Critias le dijo que era yo el que sabía un remedio; él volvió hacia mí sus ojos como para interrogarme, echándome una mirada que no me es posible describir, y todos cuantos estaban en la Palestra se apuraron a colocarse en círculo alrededor de nosotros. En este momento, querido mío, mi mirada penetró por entre los pliegues de su túnica, se enardecieron mis sentidos, y en mi trasporte comprendí hasta qué punto Cidias es inteligente en amor, cuando hablando de un bello joven, y dirigiéndose a un tercero, le dice: *No vayas, inocente gamo, a presentarte al león, si no quieres que te despedace*. En cuanto mí, me he creído cogido entre sus dientes. Sin embargo, como me preguntó si sabía un remedio para el mal de cabeza, le respondí, no sin dificultad, que sabía uno.

—¿Qué remedio es? —me dijo.

Le respondí que mi remedio consistía en cierta hierba, pero que era preciso añadir ciertas palabras mágicas; que pronunciando las palabras y tomando el remedio al mismo tiempo se recobraba enteramente la salud; pero que por el contrario las hierbas sin las palabras no tenían ningún efecto. Pero él dijo:

—Voy, pues, a escribir las palabras que tú vas a decirme.

—¿Las diré a petición tuya o sin ella?

—A mi ruego, Sócrates, —replicó riéndose.

—Sea así; ¿pero sabes mi nombre?

—Sería una falta en mí el ignorarlo —dijo—; en el círculo de jóvenes casi eres tú el principal objeto de nuestras conversaciones, y respecto a mí mismo, recuerdo bien haberte visto, siendo niño, muchas veces en compañía de mi querido Critias.

—Perfectamente, repliqué yo; seré más libre para explicar en qué consisten estas palabras mágicas, porque no sabía cómo hacerte comprender su virtud. Es tal su poder, que no curan solo los males de cabeza. Quizá has oído hablar de médicos hábiles. Si se les consulta sobre males de ojos, dicen que no pueden emprender solo la cura de ojos, y que para curarlos tienen que extender su tratamiento a la cabeza entera; en igual forma imaginar que se puede curar la cabeza sola despreciando el resto del cuerpo, es una necedad. Razonando de esta manera, tratan el cuerpo entero y se esfuerzan en cuidar y sanar la parte con el todo. ¿No crees tú que es así como hablan y como pasan las cosas?

—Es verdad —respondió.

—¿Y tú apruebas esta manera de hablar y razonar?

—No puedo menos —dijo.

Viendo a Cármides de acuerdo conmigo, más animado, poco a poco recobré mi serenidad y advertí que rehacía mis fuerzas. Entonces le dije:

—El mismo razonamiento puede hacerse con ocasión de nuestras palabras mágicas. Yo las aprendí allá en el ejército, de uno de estos médicos tracios, discípulos de Zámolxis,[3] que pasan por tener el poder de hacer a los hombres inmortales. Este tracio declaraba que los médicos griegos tienen cien veces razón para hablar como yo les hice hablar antes; pero añadía: «Zámolxis, nuestro rey, y por añadidura un dios, pretende que si no debe emprenderse la cura de los ojos sin la cabeza, ni la cabeza sin el cuerpo, tampoco debe tratarse del cuerpo sin el alma; y que si muchas enfermedades se resisten a los esfuerzos de los médicos griegos, procede de que desconocen el todo, del que por el contrario debe tenerse el mayor cuidado; porque yendo mal el todo, es imposible que la parte vaya bien». Del alma, decía este médico, parten todos los males y todos los bienes del cuerpo y del hombre en general, e influye sobre todo lo demás, como la cabeza sobre los ojos. El alma es la que debe ocupar nuestros primeros cuidados, y los más asiduos, si queremos que la cabeza y el cuerpo entero estén en buen estado.[4]

«Querido mío», añadía, «se trata al alma valiéndose de ciertas palabras mágicas. Estas palabras mágicas son los bellos discursos. Gracias a estos bellos discursos, la sabiduría toma raíz en las almas, y, una vez arraigada y viva, nada más fácil que procurar la salud a la cabeza y a todo el cuerpo». Enseñándome el remedio y las palabras, «Acuérdate, me dijo, de no dejarte sorprender para no curar a nadie la cabeza con este remedio, si desde luego él no te ha entregado el alma para que la cures con estas palabras; porque hoy día, añadía, es un error de la mayor parte de los hombres el creer que se puede ser médico de una parte sin serlo de otra». Me recomendó mucho que no cediera a las instancias de ningún hombre, por rico, por noble, por hermoso que fuese, y que no obrase jamás de otra manera. Yo lo he jurado, estoy obligado a obedecer, y obedeceré infaliblemente. Con respecto a ti, siguiendo las recomendaciones del extranjero, si quieres entregarme desde luego el alma para que yo la hechice con las palabras mágicas del tracio, curaré tu cabeza con el remedio. Si no, yo no puedo hacer nada por ti, mi querido Cármides».

Apenas Critias me oyó hablar de esta manera, cuando exclamó:

—¡Qué fortuna es para este joven, Sócrates, tener el mal de cabeza, si al curarse ve la necesidad de perfeccionar igualmente su espíritu! Te diré, sin embargo, que Cármides me parece superior a los jóvenes de su edad, no solo por la belleza de las formas, sino también por esa cosa misma por la que tú has llegado a saber las palabras mágicas; porque tú quieres hablar de la sabiduría, ¿no es verdad?

—Precisamente.

—Has de saber —replicó— que a los ojos de todos es incontestablemente el más sabio entre sus compañeros, y que en todo lo demás no es inferior a ninguno de la edad que él tiene.

—Ciertamente —dije entonces—, es justo, ¡oh Cármides!, que sobresalgas entre los demás por todas estas cualidades; porque no creo que ninguno de nosotros, remontando hasta nuestros abuelos, pueda presentar con probabilidad dos familias capaces de producir por su alianza un renuevo más precioso ni más noble que aquellas de las que tú desciendes. Anacreonte, Solón y los demás poetas han celebrado a porfía la familia de tu padre que se liga a Critias, hijo de Drópidas, diciendo lo mucho que ha sobresalido por su belleza y su virtud y por todas las demás ventajas que constituyen la felicidad. Por la de tu madre sucede lo mismo. Jamás se conoció en el continente un hombre, ni más hermoso, ni mejor que tu tío Pirilampo, embajador que fue ya cerca del gran rey, ya cerca de otros príncipes del continente. Esta familia no cede en nada a la precedente. Con tales antepasados tú no puedes menos de ser el primero de todos. Por esta parte de belleza que se ofrece a la vista, querido hijo de Glaucón, no has degenerado de tus abuelos; y si en cuanto a sabiduría y a otras cualidades análogas estás dotado en los términos manifestados por Critias, entonces, mi querido Cármides, declaro que tu madre ha echado al mundo un dichoso mortal. Entendámonos, pues. Si estás ya en posesión de la sabiduría, como lo pretende mi querido Critias; si eres suficientemente sabio, nada tienes que ver con las palabras mágicas de Zámolxis o de Ábaris, el hiperbóreo,[5] y debo en este instante enseñarte el remedio para el mal de cabeza; pero si por el contrario piensas tener aún algo que aprender, es preciso que yo te hechice antes de hacerte conocer el remedio. A ti toca decirme si participas de la opinión de Critias, si crees tu sabiduría completa o aún incompleta.

Cármides se ruborizó al pronto, y pareció más hermoso, porque la modestia cuadraba bien a su edad juvenil después dijo con cierta dignidad, que no le era fácil responder en el acto sí o no a semejante pregunta.

—Porque, —añadió—, si niego que soy sabio, me acuso a mí mismo, lo que no es razonable; y además doy un mentís a Critias y a muchos otros que me creen sabio, a lo que parece. En el caso contrario, hago yo mismo mi elogio, lo que no es menos inconveniente. Yo no sé qué responder.

Entonces yo le dije:

—Hablas bien, Cármides, y he aquí en consecuencia cuál es mi dictamen. Es que examinaremos juntos, si tú posees o no la cualidad en cuestión; de esta manera evitaremos, tú el decir palabras que te costarían demasiado, y yo el curarte sin haber examinado antes si tienes necesidad del remedio. Si esto te place, emprenderé contigo este examen. Si no, dejémoslo en este estado.

CÁRMIDES. —Eso me agrada cuanto es posible, y te suplico, que veas cuál es la mejor manera de proceder a esta indagación.

SÓCRATES. —He aquí el mejor método, en mi opinión, para proceder al examen. Evidentemente, si posees la sabiduría, eres capaz de formar juicio sobre ella, porque residiendo en ti, si de hecho reside, es una necesidad que se haga sentir interiormente, y haciéndose sentir, no puedes menos de formarte una opinión sobre la naturaleza y caracteres de la sabiduría; ¿no lo crees así?

CÁRMIDES. —Así lo creo.

SÓCRATES. —Y lo que piensas, sabiendo el griego, ¿puedes expresarlo tal como está en tu espíritu?

CÁRMIDES. —Quizá.

SÓCRATES. —Para que sepamos si la sabiduría reside en ti o no, dinos: ¿qué es la sabiduría en tu opinión?

Al pronto Cármides dudó, y estuvo indeciso si responder o no. Sin embargo, concluyó por decir, que la sabiduría le parecía consistir en hacer todas las cosas con moderación y medida; en andar, hablar, obrar en todo de esta manera; en una palabra, añadió, la sabiduría es, a mi juicio, una cierta medida.

SÓCRATES. —¿Eso es cierto? Se dice comúnmente, querido Cármides, que los que proceden con medida son sabios; ¿pero hay razón para decirlo? Examinémoslo. Dime, la sabiduría, ¿se la cuenta entre las cosas bellas?

CÁRMIDES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y qué es más bello para un maestro de escuela, escribir ligero o con medida?

CÁRMIDES. —Escribir ligero.

SÓCRATES. —¿Leer ligero o con lentitud?

CÁRMIDES. —Ligero.

SÓCRATES. —Y tocar la lira con soltura y luchar con agilidad ¿no es más bello que hacer todas estas cosas con mesura y lentitud?

CÁRMIDES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y qué? En el pugilato y en los combates de todos géneros, ¿no sucede lo mismo?

CÁRMIDES. —Absolutamente.

SÓCRATES. —El salto, la carrera y todos los ejercicios del cuerpo, ¿no son bellos cuando se ejecutan con agilidad y ligereza, y feos cuando se ejecutan con pesadez, embarazo y mesura?

CÁRMIDES. —Así parece.

SÓCRATES. —Resulta, pues, que, por lo menos en lo relativo al cuerpo, no es la mesura, sino la velocidad y agilidad, las que son bellas; ¿no es así?

CÁRMIDES. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿Pero la sabiduría es bella?

CÁRMIDES. —Sí.

SÓCRATES. —Luego, por lo menos, en lo que concierne al cuerpo, no es la mesura o medida, sino la velocidad la que constituye la sabiduría, puesto que la sabiduría es una cosa bella.

CÁRMIDES. —Eso es muy probable.

SÓCRATES. —¿Pero qué? ¿Cuál es más bello, la facilidad o la dificultad en aprender?

CÁRMIDES. —La facilidad.

SÓCRATES. —¿Pero la facilidad en aprender consiste en aprender pronto, y la dificultad en aprender con mesura y lentitud?

CÁRMIDES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y no es más bello, y en alto grado, instruir a uno con prontitud, que con mesura y lentitud?

CÁRMIDES. —Sí.

SÓCRATES. —En la reminiscencia y en el recuerdo, la mesura y la lentitud ¿son más bellas, o bien lo son la fuerza y la rapidez?

CÁRMIDES. —Son la fuerza y la rapidez.

SÓCRATES. —¿Una comprensión fácil no consiste en un ejercicio rápido del alma y no en la mesura?

CÁRMIDES. —Es cierto.

SÓCRATES. —Por consiguiente, cuando se trata de comprender las lecciones de un maestro, sea de lenguas, sea de música, sea de cualquier otra cosa, no es la gran mesura, sino la gran velocidad, la que es verdaderamente bella.

CÁRMIDES. —Sí.

SÓCRATES. —Luego, mi querido Cármides, en todo lo que concierne al alma, la agilidad y la velocidad, ¿parecen más bellas que la lentitud y la mesura?

CÁRMIDES. —Es muy probable.

SÓCRATES. —De donde se sigue, razonando como hasta aquí, que la sabiduría no es la mesura, ni una vida mesurada es una vida sabia, siendo la sabiduría inseparable de la belleza. Porque no hay medio de negarlo; las acciones mesuradas nunca, o salvas bien pocas excepciones, nos parecen, en el curso de la vida, más bellas que las que se realizan con energía y rapidez. Y aun cuando, querido mío, las acciones más bellas por la mesura que por la fuerza y la rapidez fuesen más numerosas que las otras, no por esto se tendría derecho a decir, que la sabiduría consiste más bien en obrar con mesura, que con fuerza y rapidez, ya sea andando, ya leyendo, ya haciendo cualquier otra cosa; ni que una vida

mesurada es más sabia que una vida sin mesura, porque al cabo hemos reconocido, que la sabiduría se refiere a la belleza, y hemos reconocido también que la rapidez no es menos bella que la mesura.

CÁRMIDES. —Lo que dices, Sócrates, me parece de hecho justo.

SÓCRATES. —Pues bien, mi querido Cármides, fíjate atentamente en ti mismo; considera en lo que te has convertido bajo el imperio de la sabiduría; y cuál debe ser ésta, para haberte hecho sabio; y, condensando en seguida tus ideas, di claramente y como hombre de corazón lo que es la sabiduría en tu opinión.

Él, después de haber reflexionado y examinado resueltamente la cosa en sí mismo, dijo:

CÁRMIDES. —Me parece, que lo propio de la sabiduría es producir el rubor, hacer al hombre modesto y vergonzoso; la sabiduría es, pues, el pudor.

SÓCRATES. —Sea; ¿no confesaste antes que la sabiduría era una cosa bella?

CÁRMIDES. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿Y los hombres sabios son buenos igualmente?

CÁRMIDES. —Sí.

SÓCRATES. —¿Es buena una cosa que no produce lo bueno?

CÁRMIDES. —No, ciertamente.

SÓCRATES. —La sabiduría no es solo una cosa bella, sino una cosa buena.

CÁRMIDES. —Así me parece.

SÓCRATES. —Pero qué, ¿no crees que Homero ha tenido razón en decir: *el pudor no es bueno al indigente*?[6]

CÁRMIDES. —Verdaderamente sí.

SÓCRATES. —Pero entonces el pudor ¿es bueno y no es bueno a la vez?

CÁRMIDES. —Así parece.

SÓCRATES. —Pero la sabiduría es buena, puesto que hace buenos a los que la poseen, sin hacerlos jamás malos.

CÁRMIDES. —A mi parecer, es como dices.

SÓCRATES. —Luego la sabiduría no es pudor, puesto que es esencialmente buena, y que el pudor tan pronto es bueno, tan pronto malo.

CÁRMIDES. —Bien dicho, Sócrates, a mi parecer. Pero veamos, si te place, esta otra definición de la sabiduría. Me acordé hace un momento haber oído decir que la sabiduría consiste en hacer lo que nos es propio. Examina, pues, si el autor de estas palabras te parece que ha hablado bien.

SÓCRATES. —¡Picaruelo! ¿Es Critias o algún otro filósofo el que te ha sugerido esa idea?

CRITIAS. —Algún otro, ciertamente, porque a mí no lo ha oído.

CÁRMIDES. —¡Ah!, ¿qué importa, Sócrates, de quién lo he oído?

SÓCRATES. —De ninguna manera importa, porque, por regla general, no hay que examinar quién ha dicho esto o aquello, sino si está bien dicho.

CÁRMIDES. —Perfectamente.

SÓCRATES. —Pero ¡por Zeus!, si descubrimos lo que esto significa, no me sorprenderé poco; es un verdadero enigma.

CÁRMIDES. —¿Por qué?

SÓCRATES. —Porque no ha reflexionado en el sentido de las palabras el que ha dicho que la sabiduría consiste en hacer lo que nos es propio. Veamos; ¿piensas que el maestro de escuela no hace nada cuando lee o escribe?

CÁRMIDES. —Nada de eso.

SÓCRATES. —¿Pero crees que se limita a leer o a escribir su propio nombre?, ¿no os instruye a vosotros, jóvenes, no os hace escribir los nombres de vuestros enemigos lo mismo que los vuestros y los de vuestros amigos?

CÁRMIDES. —Así es la verdad.

SÓCRATES. —¿Y obrando de esa manera erais unos insensatos?

CÁRMIDES. —Nada de eso.

SÓCRATES. —Sin embargo, vosotros no hacíais solo lo que os era propio, si es que leer y escribir es hacer alguna cosa.

CÁRMIDES. —Ciertamente es hacer alguna cosa.

SÓCRATES. —Y curar, querido mío, construir, tejer y ejecutar cualquier obra en cualquier arte, es sin duda alguna cosa.

CÁRMIDES. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Pero qué, ¿te parecería bien administrada la ciudad, en la que la ley ordenase a cada ciudadano tejer y lavar sus ropas, hacer su calzado, su vendaje, sus frascos de perfumes y todo lo demás, de suerte que sin echar mano a lo que no le perteneciera, amoldase e hiciese por sí mismo todo lo que le fuese propio?

CÁRMIDES. —Ése no es mi dictamen.

SÓCRATES. —Sin embargo, si fuese gobernada sabiamente, ¿sería bien administrada?

CÁRMIDES. —Necesariamente.

SÓCRATES. —¿Luego la sabiduría no consiste en hacer todas estas cosas, ni en hacer lo que nos es propio?

CÁRMIDES. —No, evidentemente.

SÓCRATES. —Luego hablaba enigmáticamente, como yo dije antes, el que decía que la sabiduría consiste en hacer lo que nos es propio; porque no podía ser tan sencillo que lo entendiera como nosotros. ¿O quizá estas palabras son de un insensato?

CÁRMIDES. —Nada de eso; son de un hombre que me parecía de hecho un sabio.

SÓCRATES. —Nada más cierto entonces que ha querido proponerte un enigma, porque es muy difícil en verdad saber lo que significan estas palabras: hacer lo que nos es propio.

CÁRMIDES. —Quizá.

SÓCRATES. —Veamos, ¿qué es hacer lo que nos es propio? ¿Puedes decírmelo?

CÁRMIDES. —Yo no sé nada, ¡por Zeus! Pero no sería imposible que el que ha hablado de esta manera se comprendiese a sí mismo.

Al decir esto, se sonreía y dirigía sus miradas hacia Critias, que estaba visiblemente en brasas hacía rato. Deseoso de aparecer ventajosamente delante de Cármides y de todos los que allí estaban, se había contenido hasta entonces, haciendo un sacrificio; pero en este momento no era ya dueño de sí mismo. Entonces vi en claro que no me había engañado, conjeturando que Critias era el autor de la última respuesta de Cármides con motivo de la sabiduría. En cuanto a éste, poco empeñado en defender esta definición, y queriendo dejarlo a cargo del que la había inventado, aguijoneaba a Critias, afectando mirarle como un hombre reducido al silencio. Éste, no pudiendo sufrir más, y no menos colérico contra el joven que un poeta contra el actor que desempeña mal su papel, dirigiéndole una mirada, exclamó:

CRITIAS. —¿Crees, Cármides, que porque tú no sabes lo que pensaba aquel que ha dicho que la sabiduría consiste en hacer lo que nos es propio, crees, repito, que él no lo supiera?

SÓCRATES. —¡Ah!, mi querido Critias, ¿es extraño que tan tierno joven ignore estas cosas? Tú, por el contrario, estás en edad de saberlas, sobre todo después de tus muchos estudios. Si eres del dictamen que la sabiduría es lo que él decía, y si te consideras con fuerza para explicar esta proposición, tendré mucho gasto en examinarla contigo, para ver si es verdadera o falsa.

CRITIAS. —Sí, ciertamente soy de este dictamen, y me considero con fuerzas para defenderlo.

SÓCRATES. —Muy bien. Pero veamos, ¿me concedes lo que antes dije: que todos los artífices trabajan en alguna cosa?

CRITIAS. —Sin dudar.

SÓCRATES. —¿Y te parece que trabajan únicamente en las cosas que les son propias o bien en las que conciernen a otros?

CRITIAS. —También en las que conciernen a otros.

SÓCRATES. —Son sabios, aun cuando no trabajen únicamente en lo que les es propio.

CRITIAS. —¿Y qué significa eso?

SÓCRATES. —Para mí nada. Pero mira si esto no significa nada para el que, después de haber sentado que la sabiduría consiste en hacer lo que nos es propio, reconoce en seguida y tiene por sabios igualmente los que hacen lo que concierne a otros.

CRITIAS. —¿Pero qué, he reconocido por sabios a los que hacen lo que concierne a los demás, o los que trabajan en este sentido?

SÓCRATES. —Veamos; ¿es que hay diferencia a tus ojos entre hacer una cosa y trabajar en ella?

CRITIAS. —Sí, verdaderamente la hay, y no hay que confundir los términos trabajar y ocuparse. He aprendido de Hesíodo esto: *ninguna ocupación es deshonrosa*.[7] Si por ocuparse y hacer hubiera entendido las cosas de que tú hablabas antes, crees que hubiera querido decir, ¿no es vergonzoso para nadie coser sus zapatos, vender escabeche o estar despachando en una tienda? No, Sócrates, no; sino que él sin duda ha creído, que una cosa es hacer y ocuparse y otra es trabajar; y que puede haber algo de vergonzoso en un trabajo sin relación con lo bello, lo que nunca sucede con la ocupación. Trabajar en vista de lo bello y de lo útil, he aquí lo que llama ocuparse; y los trabajos de este género son para él ocupaciones y actos. Éstos son los únicos que considera como propios; todo lo que nos es dañoso nos es extraño. En este sentido, no lo dudes, es como Hesíodo, y con él todo hombre de buen juicio, llama sabio al que hace lo qué es propio.

SÓCRATES. —¡Oh Critias!, desde tus primeras palabras sospeché que, por lo que nos es propio, lo que nos concierne, querías decir el bien, y por acción el trabajo de los hombres de bien; porque he oído a Pródico hacer mil y una distinciones entre las palabras.[8] Sea así; da a las palabras el sentido que te agrade; me basta que las definas al tiempo de emplearlas. Volvamos ahora a nuestra indagación y respóndeme claramente: ¿hacer el bien o trabajar en él, o como quieras llamarlo, es lo que tú llamas sabiduría?

CRITIAS. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿Sabio es el que hace el bien, no el que hace el mal?

CRITIAS. —Tú mismo, querido mío, ¿no eres de mi dictamen?

SÓCRATES. —No importa; lo que tenemos que examinar, no es lo que yo pienso, sino lo que tú dices.

CRITIAS. —Pues bien; el que no hace el bien sino que hace el mal, declaro que no es sabio; al que no hace el mal sino el bien, lo declaro sabio. La práctica del bien; he aquí precisamente cómo defino la sabiduría.

SÓCRATES. —Podrá suceder que tengas razón; sin embargo, una cosa me llama la atención, y es que admites que un hombre pueda ser sabio y no saber que lo es.

CRITIAS. —No hay tal; de ninguna manera admito eso.

SÓCRATES. —¿No has dicho antes, que los artífices pueden muy bien trabajar en las cosas que conciernen a otros y ser sabios?

CRITIAS. —Ya lo he dicho; ¿pero qué significa esto?

SÓCRATES. —Nada, pero respóndeme; ¿el médico que cura a un enfermo te parece que obra con utilidad para sí mismo y para el enfermo?

CRITIAS. —Sí, ciertamente.

SÓCRATES. —Conduciéndose de esta manera, ¿se conduce convenientemente?

CRITIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Y el que se conduce convenientemente ¿no es sabio?

CRITIAS. —Lo es.

SÓCRATES. —Pero es necesario que el médico sepa si sus remedios tienen o no tienen un efecto útil; ¿y el obrero debe saber si sacará o no sacará provecho de su trabajo?

CRITIAS. —Quizá no.

SÓCRATES. —Sucede algunas veces que un médico hace unas cosas útiles y otras dañosas sin saber lo que hace. Sin embargo, según tú, cuando obra útilmente obra sabiamente; ¿No es esto lo que decías?

CRITIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Luego, al parecer, puesto que obra algunas veces útilmente, obra sabiamente, es sabio; y sin embargo, él no se conoce, no sabe que es sabio.

CRITIAS. —Pero no, Sócrates, eso no es posible. Si crees que mis palabras conducen necesariamente a esta consecuencia, prefiero retirarlas, quiero más confesar sin rubor que me he expresado inexactamente, que conceder que se pueda ser sabio sin conocerse a sí mismo. No estoy distante de definir la sabiduría como el conocimiento de sí mismo, y de hecho soy de la misma opinión del que colocó en el templo de Delfos una inscripción de este género: «Conócete a ti mismo». Esta inscripción es, a mi parecer, el saludo que el dios dirige a los que entran, en lugar de la fórmula ordinaria: «Sé dichoso»; creyendo al parecer que este saludo no es conveniente, y que a los hombres debe desearse, no la felicidad, sino la sabiduría. He aquí en qué términos tan diferentes de los nuestros habla el dios a los que entran en su templo, y yo comprendo bien el pensamiento del autor de la inscripción. «Sé sabio», dice a todo el que llega; lenguaje un poco enigmático, como el de un adivino. *Conócete a ti mismo* y *sé sabio* es la misma cosa, por lo menos así lo pensamos la inscripción y yo. Pero puede verse en esto una diferencia, y es el caso de los que han grabado inscripciones más recientes: *nada en demasía; date en caución y no estás lejos de tu ruina*. Han tomado la sentencia: *conócete a ti mismo*, por un consejo, y no por el saludo del dios a los que entran. Y queriendo hacer ver, que también ellos eran capaces de dar útiles consejos, han grabado estas máximas sobre los muros del edificio. He aquí, Sócrates, adonde tiende este discurso. Todo lo que precede te lo abandono. Quizá la razón está de tu parte; quizá de la mía. En todo caso, nada de sólido hemos dicho. Pero ahora estoy resuelto a sostenerme con razones, sino me concedes que la sabiduría consiste en conocerse a sí mismo.

SÓCRATES. —Pero, mi querido Critias, obras conmigo como si tuviese la pretensión de saber las cosas sobre que interrogo, y como si yo no tuviese más que quererlo, para ser de tu dictamen. Dios me libre de que así suceda. Yo busco de buena fe la verdad contigo; hasta ahora la ignoro. Cuando haya examinado la proposición nueva que presentas, te diré claramente si soy o no de tu dictamen, pero dame tiempo para hacer este examen.

CRITIAS. —Hazlo.

SÓCRATES. —Comienzo. Si la sabiduría consiste en conocer alguna cosa, evidentemente es una ciencia y la ciencia de alguna cosa. ¿No es así?

CRITIAS. —Es una ciencia, la de sí mismo.

SÓCRATES. —Y la medicina, ¿es la ciencia de lo que es sano?

CRITIAS. —Sin duda.

SÓCRATES. —Y si me preguntases: la medicina, esta ciencia de lo que es sano, en qué nos es útil y qué bien nos procura; yo te respondería: un bien que no es poco precioso; nos da la salud, lo que es un magnífico resultado. Creo que me concedes esto.

CRITIAS. —Lo concedo.

SÓCRATES. —Y si me preguntases: la arquitectura, que es la ciencia de construir, qué bien nos procura; yo te respondería, las casas. Lo mismo respecto de las demás artes. Tú, que dices que la sabiduría es la ciencia de sí mismo, estás en el caso de responder al que te pregunte: Critias, la sabiduría, que es la ciencia de sí mismo, ¿qué bien nos procura que sea excelente y digno de su nombre? Vamos, habla.

CRITIAS. —Pero, Sócrates, tú no razonas con exactitud. La sabiduría no es semejante a las otras ciencias; éstas no son semejantes entre sí, y tú supones en tu razonamiento que todas se parecen. Veamos; dime ¿dónde encontraremos los productos de la aritmética y geometría, como vemos en una casa el producto de la arquitectura y en un vestido el producto del arte de tejer, y así en una multitud

de otros efectos, producto de una multitud de otras artes? ¿Puedes mostrarme los resultados de estas dos ciencias? Pero no, tú no puedes.

SÓCRATES. —Es cierto; pero puedo por lo menos mostrarte de qué objeto cada una de estas ciencias es la ciencia, objeto bien diferente de la ciencia misma. Así es que la aritmética es la ciencia del par y del impar, de sus propiedades y de sus relaciones. ¿No es así?

CRITIAS. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿Y el par y el impar difieren de la aritmética misma?

CRITIAS. —No puede ser de otra manera.

SÓCRATES. —Y la estática es la ciencia de lo pesado y de lo ligero; lo pesado y lo ligero difieren de la estática misma. ¿No lo crees así?

CRITIAS. —Lo creo.

SÓCRATES. —Pues bien; dime, ¿cuál es el objeto de la ciencia de la sabiduría, que sea distinto de la sabiduría misma?

CRITIAS. —Veamos el punto en que estamos, Sócrates. De cuestión en cuestión acabas de hacer ver que la sabiduría es de otra naturaleza que las otras ciencias, y a pesar de eso te obstinas en buscar su semejanza con ellas. Esta semejanza no existe; pues mientras que todas las demás ciencias son ciencias de un objeto particular y no del todo de ellas mismas, solo la sabiduría es la ciencia de otras ciencias y de sí misma. Esta distinción no puede ocultársete, y creo que haces ahora lo que declarabas antes no querer hacer; te propones solo combatirme y refutarme, sin fijarte en el fondo de las cosas.

SÓCRATES. —Pero qué, ¿puedes creer que si yo te presiono con mis preguntas, sea por otro motivo que por el que me obligaría a dirigirme a mí mismo y examinar mis palabras; quiero decir, el temor de engañarme pensando saber lo que yo no sabría? No, te lo aseguro; solo un objeto he tenido: ilustrar la materia de esta discusión; primero, por mi propio interés, y quizá también por el de algunos amigos. Porque ¿no es un provecho común para todos los hombres, que la verdad sea conocida en todas las cosas?

CRITIAS. —Ciertamente, Sócrates.

SÓCRATES. —Ánimo, pues, amigo mío; responde a mis preguntas, según tu propio juicio, sin inquietarte, si es Critias o Sócrates el que lleva la mejor parte; aplica todo tu espíritu al objeto que nos ocupa, y que sea una sola cosa la que te preocupe: la conclusión a que nos conducirán nuestros razonamientos.

CRITIAS. —Así lo quiero, porque lo que me propones me parece muy razonable.

SÓCRATES. —Habla y dime lo que piensas de la sabiduría.

CRITIAS. —Pienso, que, única entre todas las demás ciencias, la sabiduría es la ciencia de sí misma y de todas las demás ciencias.

SÓCRATES. —¿Luego será también la ciencia de la ignorancia, si lo es de la ciencia?

CRITIAS. —Sin duda.

SÓCRATES. —Por consiguiente, solo el sabio se conocerá a sí mismo, y estará en posición de juzgar de lo que sabe y de lo que no sabe. En igual forma, solo el sabio es capaz de reconocer, respecto a los demás, lo que cada uno sabe creyendo saberlo, como igualmente lo que cada uno cree saber, no sabiéndolo. Ningún otro puede hacer otro tanto. En una palabra, ser sabio, la sabiduría, el conocimiento de sí mismo, todo se reduce a saber lo que se sabe y lo que no se sabe. ¿No piensas tú lo mismo?

CRITIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Te llamo otra vez la atención, y con esta serán tres, número que está consagrado al dios libertador, para que examinemos, como si comenzáramos esta indagación, primero, si es posible o no saber que una persona sabe lo que sabe y no sabe lo que no sabe; en seguida, suponiendo esto posible, qué utilidad puede resultar en saberlo.[9]

CRITIAS. —Sí, examinémoslo.

SÓCRATES. —Pues bien, mi querido Critias, mira si en esta indagación eres más afortunado que yo, porque yo me veo sumamente embarazado. ¿Te explicaré este conflicto mío?

CRITIAS. —Con gusto.

SÓCRATES. —¿Y cómo no he de verme embarazado, si lo que has dicho es una verdad, es decir, si existe una cierta ciencia, que no es la ciencia de ninguna otra cosa más que de sí misma y de las otras ciencias, y que además es la ciencia de la ignorancia?

CRITIAS. —Pues todo eso es verdad.

SÓCRATES. —Mira, querido mío, que sentamos por base una idea absurda; considérala aplicada a otros objetos, y te parecerá, estoy seguro de ello, perfectamente irracional.

CRITIAS. —¿Cómo puede suceder eso y en qué objetos?

SÓCRATES. —He aquí. ¿Concibes una vista que no viese ninguna de las cosas que ven las demás vistas, pero que sea la vista de sí misma y de las demás vistas, y hasta de lo que no es visto? ¿Concibes una vista que no viese el color, a pesar de ser vista, pero que se viese ella misma y las demás vistas? ¿Crees que semejante vista existe?

CRITIAS. —No, ¡por Zeus!

SÓCRATES. —¿Concibes un oído, que no oyese ninguna voz, pero que se oyese a sí mismo y a los otros oídos, y hasta lo que no es oído?

CRITIAS. —Tampoco.

SÓCRATES. —Considerando todos los sentidos a la vez, ¿te parece posible que haya uno que sea el sentido de sí mismo y de los otros sentidos, pero que no sienta nada de lo que los otros sentidos sienten?

CRITIAS. —No, ciertamente.

SÓCRATES. —¿Te parece posible que haya un deseo, que no sea el deseo del placer, y que solo lo sea de sí mismo y de los otros deseos?

CRITIAS. —¡Ah!, no.

SÓCRATES. —¿Una voluntad, que no quisiese ningún bien, pero que se quisiese a sí misma y a las otras voluntades?

CRITIAS. —Nada de eso.

SÓCRATES. —¿Puedes concebir que exista un amor, que no es el amor de ningún género de belleza, sino de sí mismo y de los otros amores?

CRITIAS. —De ninguna manera.

SÓCRATES. —¿Puedes imaginar un temor que se teme a sí mismo y a los demás temores, pero que no teme ningún peligro?

CRITIAS. —No lo imagino.

SÓCRATES. —¿Una opinión que es la opinión de las demás opiniones y de sí misma, y que no se refiere a ninguno de los objetos ordinarios de la opinión?

CRITIAS. —Nada de eso.

SÓCRATES. —¿Y sin embargo, afirmamos que existe una ciencia que no es la ciencia de ningún conocimiento particular, sino la ciencia de sí misma y de las otras ciencias?

CRITIAS. —Así lo afirmamos.

SÓCRATES. —Es cosa bien extraña, si existe semejante ciencia. Sin embargo, no nos apuremos a negar que exista, y procuremos examinarla aún.

CRITIAS. —Tienes razón.

SÓCRATES. —Veamos. Esta ciencia es la ciencia de alguna cosa y tiene la propiedad de referirse a alguna cosa. ¿No es así?

CRITIAS. —Ciertamente.

SÓCRATES. —¿Decimos de la cosa que es más grande, que tiene la propiedad de serlo más que cualquier otra?

CRITIAS. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿Más que todo lo que es más pequeño, porque ella es más grande?

CRITIAS. —Necesariamente.

SÓCRATES. —Si encontráramos un cuerpo más grande, que lo fuese más que los demás cuerpos y que él mismo, sin ser más grande que los cuerpos sobrepujados por aquellos que él sobrepuja ¿no se seguiría de toda necesidad, que sería a la vez más grande que sí mismo, y más pequeño que sí mismo? ¿Qué dices a esto?

CRITIAS. —Eso sería de toda necesidad, Sócrates.

SÓCRATES. —Si se encontrase un número que fuese doble de los demás números dobles y de sí mismo, estos otros números y él mismo no serían más que mitades con relación a aquel que fuese doble, porque lo doble no puede ser sino de una mitad.

CRITIAS. —Es cierto.

SÓCRATES. —Por consiguiente una cosa sería al mismo tiempo más grande que sí misma y más pequeña; más pesada y más ligera; más vieja y más nueva, y así de todo lo demás. ¿No es indispensable que la cosa, que posee la propiedad de referirse a sí misma, posea además la cualidad a que tiene la propiedad de referirse? Por ejemplo, el oído solo oye la voz; ¿no es así?

CRITIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Si el oído se oyese a sí mismo, solo sería a condición de tener una voz, porque en otro caso él no oiría.

CRITIAS. —Es preciso.

SÓCRATES. —Y la vista, querido mío, si se viese a sí misma, ¿sería preciso necesariamente que ella tuviese algún color, porque la vista no puede ver lo incoloro?

CRITIAS. —No, sin duda.

SÓCRATES. —Ya ves, Critias, que de las cosas que acabamos de recorrer, las unas no pueden absolutamente referirse a sí mismas, y no es probable que las demás puedan hacerlo. En cuanto a la magnitud, al número y otras cosas semejantes es de hecho imposible. ¿No es así?

CRITIAS. —Ciertamente.

SÓCRATES. —En cuanto al oído y la vista, en cuanto al movimiento que tuviese la propiedad de moverse, al calor que tuviese el de calentarse y todas las cosas de este género, muchas personas no querrían creerlo, pero quizá otras lo creerán. Se necesita nada menos que un hombre de genio, mi querido amigo, para decidir en última apelación y de una manera general, si algo de lo que existe ha recibido de la naturaleza la propiedad de referirse a sí mismo, refiriéndose toda cosa a otra cosa; o bien si entre los objetos unos tienen este poder y otros no; y en fin, en el caso de que algunos, pudiesen referirse a sí mismos, si la ciencia que llamamos sabiduría estaría en este caso. Yo no me considero capaz para resolver estas cuestiones. ¿Es posible que haya una ciencia de la ciencia? Yo no puedo afirmarlo; y aun cuando se probase que existe, no podría admitir que esta ciencia sea la sabiduría antes de haber examinado si, dando esto por supuesto, nos sería útil o no; porque me atrevo a declamar que la sabiduría es una cosa buena y útil. Pero tú, hijo de Calescro, que has sentado que la sabiduría es la ciencia de la ciencia e igualmente de la ignorancia, pruébame, en primer lugar, que esto es posible, y en segundo, que esta cosa posible es además útil. Quizá de esta manera me convencerás de que defines exactamente la sabiduría.

Habiendo oído estas palabras y viéndome embarazado, Critias, igual a aquellos que con solo ver bostezar bostezan, me pareció tan embarazado como yo. Habituado a verse colmado de elogios, se ruborizaba solo con notar las miradas de los circunstantes, no se apuraba a confesar que era incapaz de ilustrar las cuestiones que yo le había propuesto, hablaba sin decir nada claro, y solo trataba de encubrir su impotencia. Yo, que no quería ahogar la discusión, le dije:

SÓCRATES. —Si te parece bien, querido Critias, demos por concedido que la ciencia de las ciencias es posible, y entonces entraremos en indagaciones acerca de si existe o no existe, pasaremos de la posibilidad al acto. Supongo esta ciencia perfectamente posible, y te pregunto si es más fácil

saber lo que se sabe o lo que no se sabe. Porque hemos dicho que en esto consisten el conocimiento de sí mismo y la sabiduría. ¿No es cierto?

CRITIAS. —Sin duda, y eso es muy consiguiente, Sócrates. Porque si el hombre posee la ciencia que se conoce a sí misma, es preciso que sea de la misma naturaleza que lo que él posee. Tiene uno la vivacidad, es vivo; la belleza, es bello; la ciencia, es sabio. Y si tiene la ciencia que se conoce a sí misma, será preciso que se conozca a sí mismo.

SÓCRATES. —No es ésa la dificultad. Sin duda, si alguno posee lo que se conoce a sí mismo, se reconocerá él a sí mismo igualmente; lo que se quiere averiguar es si el que posee esta ciencia debe necesariamente saber lo que sabe y lo que no sabe.

CRITIAS. —Sin duda, Sócrates, porque eso es lo mismo.

SÓCRATES. —Lo será; pero yo lo mismo estoy que estaba, porque no comprendo cómo conocerse a sí mismo es lo mismo que saber lo que se sabe y lo que no se sabe.

CRITIAS. —¿Qué quieres decir con eso?

SÓCRATES. —Lo siguiente: ¿la ciencia de una ciencia podrá hacer más que distinguir entre dos cosas, qué es una ciencia y qué no es una ciencia?

CRITIAS. —No; a eso se limitará.

SÓCRATES. —¿Son una misma cosa la ciencia y la ignorancia de lo que es sano y la ciencia y la ignorancia de lo que es justo?

CRITIAS. —No.

SÓCRATES. —La primera de estas ciencias es, creo, la medicina, y la segunda la política, y la ciencia de la ciencia es simplemente la ciencia.

CRITIAS. —Imposible negarlo.

SÓCRATES. —El que no conoce ni lo sano, ni lo justo, y solamente tiene la ciencia de la ciencia, reducido a esta ciencia única, podrá saber que él sabe alguna cosa y que posee una cierta ciencia y lo sabrá de los demás y de sí mismo. ¿No es así?

CRITIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Pero lo que sabe,[10] ¿cómo pudo saberlo por medio de esta ciencia? Es en efecto por medio de la medicina, y no por la sabiduría, como conoce lo que es sano; por la música, y no por la sabiduría, lo que es armonioso; por la arquitectura, y no por la sabiduría, lo que es propio para construir, y así de lo demás. ¿Es cierto?

CRITIAS. —Así me parece.

SÓCRATES. —Por la sabiduría, si es solo la ciencia de la ciencia, ¿cómo sabrá que él sabe lo que es sano o lo que es propio para construir?

CRITIAS. —Es imposible.

SÓCRATES. —El que ignora estas cosas no sabe lo que él sabe, sino únicamente que él sabe.

CRITIAS. —Así me parece.

SÓCRATES. —Luego la sabiduría y el ser sabio consisten, no en saber lo que se sabe y lo que no se sabe, sino solo que se sabe y que no se sabe.

CRITIAS. —Probablemente.

SÓCRATES. —Luego la sabiduría no pone en posición de reconocer en otro, que pretende saber alguna cosa, si sabe en efecto lo que pretende saber o si no lo sabe; toda su virtud se limita a enseñarnos que posee una cierta ciencia; cuál es la materia de esta ciencia, la sabiduría no nos lo dirá jamás.

CRITIAS. —No parece que pueda.

SÓCRATES. —Tampoco nos hará más capaces para discernir el que se da por médico, sin serlo, del que lo es verdaderamente, ni discernir en general los hábiles de los ignorantes. Examinemos este punto de la manera siguiente. El sabio, o cualquier otro hombre, para distinguir el verdadero del falso médico, obrará de este modo. Ciertamente no le interrogará sobre la medicina,[11] porque

ya hemos dicho que el médico no entiende de ella, como que no conoce más que lo que es sano o dañoso a la salud. ¿No es así?

CRITIAS. —Sí, verdaderamente.

SÓCRATES. —El médico no sabe nada en relación a la medicina, puesto que la medicina es una ciencia.

CRITIAS. —En efecto.

SÓCRATES. —El sabio, es cierto, reconocerá que el médico posee una ciencia; pero si quiere averiguar qué ciencia, ¿no deberá informarse a qué objetos se refiere? ¿No es cierto que lo que caracteriza cada ciencia, no es el ser ciencia, sino el ser una cierta ciencia particular, y el referirse a ciertos objetos particulares?

CRITIAS. —Es cierto.

SÓCRATES. —Lo que caracteriza la medicina, lo que la distingue de las demás ciencias, es que tiene por objeto lo que es sano y lo que es dañoso a la salud.

CRITIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Luego el que se proponga examinar a alguno sobre la medicina, debe examinarlo de las cosas que son propias de la misma; porque supongo que no podrá examinarlo de cosas extrañas, con las que esta ciencia no esté en relación.

CRITIAS. —No, ciertamente.

SÓCRATES. —El que quiera proceder por orden sondeará al médico sobre las cosas sanas y las cosas dañosas a la salud, para juzgar de su mérito.

CRITIAS. —Ése es mi dictamen.

SÓCRATES. —Hará estudio sobre las palabras y acciones del médico para juzgar si las unas son bien dichas y las otras bien hechas.

CRITIAS. —Necesariamente.

SÓCRATES. —Pero sin la medicina, ¿es posible comprender, sea las palabras, sea las acciones de un médico?

CRITIAS. —De ninguna manera.

SÓCRATES. —Fuera del médico, nadie será capaz de ello, ni aun el sabio; porque en otro caso uniría los conocimientos de un médico a los de un sabio.

CRITIAS. —Es cierto.

SÓCRATES. —Por consiguiente, si la sabiduría es solo ciencia de la ciencia y de la ignorancia, es claro como el día que no nos pondrá en posición de distinguir el médico que posee su arte, del que no lo posee y le impone a los demás y a sí mismo; ni tampoco nos hará buenos jueces en las otras artes, excepto en aquella que practiquemos nosotros mismos; pero todos los artistas pueden hacer otro tanto.

CRITIAS. —Es cierto.

SÓCRATES. —Pues bien, querido Critias, reducida la sabiduría a estos términos, ¿cuál puede ser su utilidad? ¡Ah!, si como supusimos al principio, el sabio supiese lo que sabe y lo que no sabe; si supiese que sabe ciertas cosas y no sabe otras ciertas cosas; si pudiese además juzgar a los demás hombres en esta misma relación, entonces, yo lo declaro, nos sería infinitamente útil el ser sabios. En efecto, pasaríamos la vida exentos de faltas los que tuviésemos la sabiduría, y lo mismo sucedería a los que obrasen bajo nuestra dirección. Porque respecto de nosotros, no intentaríamos hacer lo que no supiésemos, sino que dirigiéndonos a los que lo supiesen, a ellos se lo encomendaríamos; y con respecto a los que estuviesen bajo nuestra dirección, no les permitiríamos hacer sino lo que pudiesen hacer bien, es decir, aquello de que tuviesen la ciencia. Una casa administrada de esta manera por la sabiduría estaría necesariamente bien administrada, y lo mismo un Estado sería bien gobernado, e igual sucedería en todas partes donde reinase la sabiduría. Porque unas gentes que no cometerían faltas, que ajustarían todas sus acciones a las reglas de la razón, necesariamente serían dichosos.

¿No es esto, mi querido Critias, lo que experimentaríamos con motivo de la sabiduría, y lo que mostraríamos para hacer ver cuán ventajoso es saber lo que se sabe y lo que no se sabe?

CRITIAS. —Es evidente.

SÓCRATES. —Sí, pero hasta ahora, ya ves que no existe en ninguna parte una ciencia de esta naturaleza.

CRITIAS. —Lo veo.

SÓCRATES. —Pero quizá, la sabiduría, tal como nosotros la concebimos ahora, a saber, la ciencia de la ciencia y de la ignorancia[12] tiene la ventaja de que el que la posee aprende más fácilmente todo lo que quiere aprender, y se representa todas las cosas con más claridad, estudiándolas a la luz de la ciencia. Quizá le permite juzgar mejor a los demás sobre lo que él mismo ha aprendido, mientras que los que intentan juzgar sin la sabiduría lo hacen sin profundidad ni solidez. ¿Son éstas, querido mío, las ventajas que debemos esperar de la sabiduría; o bien nos formamos de ella una idea demasiado alta, y buscamos en la misma un valor que no tiene?

CRITIAS. —No es imposible que así sea.

SÓCRATES. —Quizá el objeto de nuestra indagación es absolutamente inútil. Lo que me lo hace creer es que me vienen al espíritu extraños pensamientos sobre la sabiduría, tal como la hemos definido. Veamos, si así lo quieres. Convengamos en que la ciencia de la ciencia es posible, y además lo que al principio sentamos: que la sabiduría consiste en saber lo que se sabe y lo que no se sabe; en vez de negarlo, admitámoslo. Hechas estas concesiones, examinemos con mayor esmero si la sabiduría, supuestas tales condiciones, nos procurará alguna ventaja. En efecto, diciendo antes que la sabiduría, si tal fuese su naturaleza, sería para nosotros un gran bien, presidiendo al gobierno de las familias y de los Estados, me parece, mi querido Critias, que hemos razonado mal.

CRITIAS. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Porque hemos concedido con demasiada ligereza que sería un gran bien para los hombres hacer aquello que saben, y encomendar lo que no saben a los que lo saben.

CRITIAS. —¿No hemos tenido razón para concederlo?

SÓCRATES. —No, yo creo que no.

CRITIAS. —En verdad, Sócrates, dices cosas extrañas.

SÓCRATES. —¡Por el cielo!, eso mismo me parece a mí; y pensando en esto es por lo que dije que se me venían a la mente ideas extrañas, y que temía no hubiésemos examinado bien la cuestión. Porque, a decir verdad, en el acto mismo en que estuviéramos de acuerdo en que la sabiduría es todo lo que hemos dicho, no por esto vería más claro qué bien nos procura.

CRITIAS. —¿Cómo? Explícate; por lo menos sepamos cómo piensas.

SÓCRATES. —Creo que me extralimito; pero no importa, cuando una idea se presenta al espíritu, es preciso examinarla, y no dejarla escapar a la ventura, por poco amor que uno se tenga a sí mismo.

CRITIAS. —No es posible hablar mejor.

SÓCRATES. —Escucha, pues, mi sueño, y juzga si ha salido por la puerta de marfil o por la de cuerno.[13] Quiero que la sabiduría, tal como antes la definimos, ejerza sobre nosotros un imperio absoluto; pues bien, ¿qué ventajas nos promete con todo su cortejo de ciencias? Únicamente la siguiente: si un hombre se da por piloto y no lo es, es claro que no nos sorprenderá, lo mismo que no podrán abusar de nosotros ni un médico, ni un general, ni ninguna persona que pretenda saber lo que no sabe. ¿Qué ventaja sacaremos de esto, sino una mejor salud para el cuerpo; librarse de los peligros de la guerra y de la mar; en fin, tener nuestros muebles, nuestros vestidos, nuestros calzados más artísticamente hechos, porque solo nos valdremos de los verdaderos artistas? Avancemos, si quieres, hasta conceder que la adivinación es la ciencia del porvenir; y que la sabiduría, saliendo al frente, nos pone en guardia contra los charlatanes, y nos descubre los verdaderos adivinos, que son los que saben lo que realmente ha de suceder; pues bien, yo concibo perfectamente que la especie humana en estas condiciones obrará y vivirá conforme a la ciencia; la sabiduría, en efecto, guardián

vigilante, no permitirá a la ignorancia deslizarse en nuestros trabajos; mas por vivir conforme a la ciencia, ¿viviremos mejor y seremos dichosos? He aquí lo que yo aún no puedo comprender, mi querido Critias.

CRITIAS. —Sin embargo, no veo de qué medio has de valerte para encontrar un modo mejor de vivir, si vivir conforme a la ciencia no tiene ningún valor a tus ojos.

SÓCRATES. —Escucha aún una pequeña explicación, te lo suplico. ¿Según qué ciencia? ¿La de zapatero?

CRITIAS. —No, ¡por Zeus!

SÓCRATES. —¿Quizá la de herrero?

CRITIAS. —No.

SÓCRATES. —¿Será en la de trabajar en lana, en madera o en otras cosas de la misma especie?

CRITIAS. —De ninguna manera.

SÓCRATES. —No insistamos más sobre nuestro juicio: que es dichoso el que vive según la ciencia. Porque los artistas de que acabamos de hablar viven según la ciencia, y sin embargo tú no admites que sean dichosos; al parecer solo tienes por felices los que viven según ciertas ciencias. Quizás solo concedes este privilegio al que designé yo antes, al que sabe todo lo que debe suceder, al adivino.

CRITIAS. —A ése y también a otros.

SÓCRATES. —¿Cuáles? ¿Será al que una al conocimiento del porvenir, el de lo pasado y lo presente? Supongo que un tal hombre existe. Creo que confesarás, que ningún otro, que no sea éste, puede vivir según la ciencia.

CRITIAS. —Ningún otro.

SÓCRATES. —Una pregunta aún. ¿Cuál de estas ciencias es la que hace a este hombre dichoso, o son todas a la vez y en debida proporción?

CRITIAS. —No, ciertamente; todas en proporción, no.

SÓCRATES. —¿Entonces cuál contribuye más? ¿Es la ciencia de los sucesos presentes, pasados y futuros? ¿Es la del ajedrez?

CRITIAS. —¡Ah!, ¡el juego de ajedrez!

SÓCRATES. —¿La de los números?

CRITIAS. —Tampoco.

SÓCRATES. —¿La de lo que es sano?

CRITIAS. —Quizá.

SÓCRATES. —Pero, en fin, ¿cuál es la que más contribuye?

CRITIAS. —La ciencia del bien y del mal.

SÓCRATES. —¡Picaruelo!, después de tanto andar me haces girar en un circulo. ¡Ah!, ¿por qué desde el principio no me has dicho que vivir dichoso no es vivir según la ciencia en general, ni según todas las ciencias reunidas, sino según la que conoce del bien y del mal? Pero veamos, querido Critias, si separas esta ciencia de todas las demás, ¿nos veremos por eso menos curados por la medicina, calzados por un entendido zapatero, vestidos por un tejedor, y libres de la muerte por mar o en campaña mediante un piloto y un experto general?

CRITIAS. —No, sin duda.

SÓCRATES. —Faltándonos esta ciencia, ninguna de estas cosas llegará a tiempo y de manera que nos sea útil.

CRITIAS. —Dices verdad.

SÓCRATES. —Y esta ciencia, a lo que parece, no es la sabiduría, sino aquella cuyo objeto es el sernos útil; porque no es la ciencia de la ciencia y de la ignorancia, sino del bien y del mal; de manera que si es ella la que nos es útil, la sabiduría debe ser para nosotros otra cosa que útil.

CRITIAS. —¡Cómo!, ¿la sabiduría no nos ha de ser útil? Si es esencialmente la ciencia de las ciencias, domina todas las ciencias, y por consiguiente, superior a la ciencia del bien y del mal, no puede menos de sernos útil.

SÓCRATES. —¿Por ventura es ella la que nos cura y no la medicina? Y los resultados de las otras artes ¿es ella la que nos lo procura y no cada arte los suyos? ¿No hace ya mucho que hemos reconocido que ella es la ciencia de la ciencia y de la ignorancia y nada más? ¿No es así?

CRITIAS. —Así parece.

SÓCRATES. —Por lo tanto, ¿no se puede esperar de ella la salud?

CRITIAS. —No, ciertamente.

SÓCRATES. —La salud depende de otro arte, ¿qué dices a esto?

CRITIAS. —Que es verdad.

SÓCRATES. —Tampoco hay que esperar de ella nada útil, mi querido amigo, porque hemos achacado lo útil a otro arte. ¿Es cierto?

CRITIAS. —Completamente.

SÓCRATES. —¿Cómo, entonces, la sabiduría nos será útil sin procurarnos ninguna especie de utilidad?

CRITIAS. —De ninguna manera, Sócrates, a lo que me parece.

SÓCRATES. —Ves, pues, mi querido Critias, la razón que tenía para temer, y cuán justamente me acusaba de ser incapaz de examinar con fruto la sabiduría. Porque la mejor cosa, a juicio de todos, no nos parecería desprovista de utilidad, si yo tuviese, con gran provecho mío, el arte de examinar las cosas. En este momento henos aquí batidos por todas partes, y en la impotencia de descubrir a qué objeto ha aplicado la palabra «sabiduría» su inventor. Y sin embargo, ¡cuántas suposiciones hemos hecho que la razón desaprueba! Hemos supuesto que existe una ciencia de la ciencia, a pesar de que la razón no permite ni autoriza semejante concepción; después hemos supuesto que esta ciencia conoce los objetos de las otras ciencias, cuando tampoco lo permite la razón; y queríamos que el sabio pudiese saber que él sabe lo que sabe y lo que no sabe. Y en verdad hemos obrado liberalmente haciendo esta última concesión, puesto que hemos considerado que es posible saber de cierta manera lo que absolutamente no se sabe. Porque admitimos que él sabe y que él no sabe, que es lo más irracional que puede imaginarse. Pues bien, no obstante esta complacencia y esta facilidad, nuestra indagación no ha conseguido encontrar la verdad, y cualquiera que haya sido la definición que de la sabiduría hayamos inventado de común acuerdo, ella nos ha hecho ver con desenfado que está desprovista de utilidad. Con respecto a mí, me importa poco; pero tú, mi querido Cármides, yo sufro al pensar que con tu figura y con un alma muy sabia no tengas nada que esperar de la sabiduría, ni puedas sacar de ella ninguna utilidad en el curso de la vida, aun poseyéndola. Pero sobre todo, siento haber recogido las palabras mágicas del tracio y haber aprendido con tanto afán una cosa que ningún valor tiene. Pero no, no puedo creer que sea así, y es más justo pensar que yo no sé buscar la verdad. La sabiduría es sin duda un gran bien; y si tú la posees, eres un mortal dichoso. Pero examina atentamente si la posees en efecto y si no tienes necesidad de palabras mágicas; porque si la posees verdaderamente, entonces sigue mi consejo, y no veas en mí más que un visionario incapaz de indagar ni encontrar nada por el razonamiento, y tú tente por tanto más dichoso cuánto más sabio seas.

CÁRMIDES. —¡Por Zeus!, Sócrates, no sé si poseo o no poseo la sabiduría; ni cómo puedo saberlo, cuando tú mismo no puedes determinar su naturaleza, por lo menos según tu confesión; si bien en este punto no te creo, y antes bien pienso que tengo gran necesidad de tus palabras mágicas; y quiero someterme a su virtud sin interrupción hasta que me digas que es bastante.

CRITIAS. —Perfectamente. La mayor prueba que puedes darme de tu sabiduría, mi querido Cármides, es entregarte a los encantos de Sócrates y no alejarte de él ni un solo instante.

CÁRMIDES. —Me uniré a él, y seguiré sus pasos; porque me haría culpable si en este punto no te obedeciese, a ti que eres mi tutor, y si no hiciese lo que mandas.

CRITIAS. —Sí, yo, yo te lo mando.

CÁRMIDES. —Lo haré, y desde hoy quiero comenzar.

SÓCRATES. —¡Ah!, ¿qué es lo que los dos tramáis?

CRITIAS. —Nada, sino que nos tienes a tus órdenes.

SÓCRATES. —Pero qué, ¿empleáis la fuerza sin dejarme la libertad de escoger?

CÁRMIDES. —Sí, la fuerza; es preciso hacerlo así, puesto que él lo manda. Mira ahora lo que te toca a ti hacer.

SÓCRATES. —¿Qué quieres que vea? Cuando has resuelto hacer una cosa y recurres a la violencia, ¿qué hombre puede resistirlo?

CÁRMIDES. —Entonces no te resistas.

SÓCRATES. —Concedido.

LAQUES

Argumento del *Laques*[1] por Patricio de Azcárate

El verdadero objeto del *Laques* no es el valor, sino, con ocasión del valor, la educación de los hijos, es decir, la ciencia de los estudios y de los ejercicios que más pueden convenirles. Melesías y Lisímaco, dos ancianos, cuyos hijos han llegado ya a la adolescencia, acompañados de Nicias y de Laques que intervienen a propósito en la discusión, acometen, todos juntos, a Sócrates, para pedirle consejo sobre los mejores medios de desarrollar las facultades físicas y morales de sus hijos. Sócrates les obliga a convenir en que el beneficio de la educación consiste en que se arraigue en el alma de los jóvenes la idea de la virtud; mas para que así suceda, es preciso poseerla, o por lo menos conocerla, como quedó ya demostrado en el *Primer Alcibíades*. Por lo pronto ya se nota la mucha dificultad que presenta una buena educación. La verdadera cuestión que debe resolverse, si este punto se ha de tratar a fondo, no puede menos de ser la siguiente: ¿Qué es la virtud? Pero como este objeto es tan vasto, Sócrates, en vez de examinar lo que es la virtud en general, limita la cuestión a indagar si se conoce bien alguna de sus partes, el valor, por ejemplo.

Laques da el primero una definición: el valor consiste en mantenerse firme y no huir delante del enemigo. Pero el hombre valiente puede ceder por táctica delante del enemigo, y esto en realidad es también una especie de valor. ¿Y no tiene necesidad el hombre de mostrarse valiente en la enfermedad, en la pobreza, en la buena o mala fortuna y en la lucha con sus pasiones? Esta definición, que presenta el general de ejército, es rechazada por Sócrates, por exclusiva y por falsa.

Laques propone en seguida otra: el valor es la constancia. Pero Sócrates le prueba que la constancia sola, desprovista de prudencia y de razón, no merece el nombre de valor, y resulta ser una definición demasiado general y por consiguiente falsa.

Nicias a su vez define el valor: la ciencia de las cosas que son de temer y de las que no lo son. Pero los médicos que saben lo que es y lo que no es de temer, los labradores que saben lo mismo con relación a la agricultura, no por esto son hombres valientes. Aun cuando admitamos que lo sean, los adivinos que prevén todo lo que es o no es de temer en la vida, deberían ser los hombres más valientes del mundo; conclusión evidentemente inadmisible. Pero no es esto solo; si el valor es verdaderamente una ciencia, precisamente constituye un conocimiento universal de todo lo que es de temer y de esperar, es decir, de todos los bienes y de todos los males. Es así que esta ciencia aplicándose por su naturaleza a lo pasado, a lo presente y al porvenir, no es nada menos que el conocimiento absoluto del bien y del mal; luego el hombre que poseyese tal ciencia, no solo conocería una parte de la virtud, el valor, sino también todas las demás, la sabiduría, la piedad, la justicia, y se pondría fuera de la condición humana, al abrigo de toda falta, y sería un ser perfecto y no el hombre valiente. De aquí se sigue, que el valor no ha sido aún definido, puesto que todas las definiciones propuestas están, por exceso o por defecto, en desacuerdo con la idea misma de valor.

La última conclusión que debe sacarse de lo que queda dicho es que es difícil conocer la virtud, puesto que no es fácil formar idea de una de sus partes. La dificultad y la grandeza de la ciencia son las dos grandes verdades que la enseñanza socrática no se cansa de establecer.

Laques o del valor

LISÍMACO (Hijo de Arístides el Justo) — MELESÍAS (Padre de Tucídides) — ARÍSTIDES (Hijo de Lisímaco) — TUCÍDIDES (Hijo de Melesías) — NICIAS (General de los atenienses) — LAQUES (General de los atenienses) — SÓCRATES

LISÍMACO. —Hola, Nicias y Laques, ¿habéis visto a ese hombre armado, que acaba de trabajar en la esgrima? Cuando Melesías y yo os suplicamos que vinieseis a ver este espectáculo, no os dijimos las razones que nos movían para ello; pero os las vamos a decir ahora, en la persuasión de que podemos hablaros con toda confianza. La mayor parte de las gentes se mofan de esta clase de ejercicios, y cuando se les pide consejo, lejos de manifestar su pensamiento, solo tratan de adivinar el gusto de los que les consultan, y hablan siempre contra su propia opinión. Respecto a vosotros, sabemos que a una extrema sinceridad unís una capacidad muy grande, y por lo mismo esperamos que diréis ingenuamente lo que pensáis sobre lo que tenemos que comunicaros. He aquí a lo que viene a parar todo este preámbulo. Cada uno de nosotros tiene un hijo; helos aquí presentes: éste, hijo de Melesías, lleva el nombre de su abuelo, y se llama Tucídides; aquél, que es el mío, tiene el nombre de mi padre y se llama Arístides como él. Hemos resuelto procurar su mejor educación, y no hacer lo que acostumbran los más de los padres, que desde que sus hijos entran en adolescencia los dejan vivir a su libertad y capricho. Nuestra intención es vigilarlos con el mayor esmero, sin perderlos de vista; y como vosotros tenéis también hijos, hemos creído que, cual ninguno, habréis pensado en los medios de hacerlos muy virtuosos; y si esta idea no os ha ocupado seriamente, por ser vuestros hijos demasiado tiernos, hemos creído que llevaréis muy a bien este recuerdo sobre un negocio que no debe aplazarse, y que conviene que deliberemos aquí, todos juntos, sobre la educación que debemos darles.

Aunque este discurso os parezca largo, es preciso, si os place, Nicias y Laques, que tengáis la bondad de oírme sobre este punto. Sabéis que Melesías y yo no tenemos más que una mesa y que estos hijos comen con nosotros; nada os queremos ocultar, y como os dije al principio, os hablaremos con entera confianza. Tanto éste, como yo, conversamos con nuestros hijos, refiriéndoles las muchas proezas que nuestros padres hicieron, tanto en paz como en guerra, mientras estuvieron a la cabeza de los atenienses y de sus aliados; pero desgraciadamente nada semejante podemos decir de nosotros mismos, así es que nos sonrojamos en su presencia, y no tenemos más remedio que echar la culpa a nuestros padres; porque, desde que fuimos crecidos nos dejaron vivir en la molicie y en una licencia que nos han perdido, mientras que estaban ellos entregados al servicio de los demás. Por esto es por lo que no cesamos de amonestar a nuestros hijos, diciéndoles, que si se abandonan y no nos obedecen se deshonrarán; mientras que si se aplican, se mostrarán quizá dignos del nombre que llevan. Ellos responden que nos obedecerán; y, en vista de esta promesa, andamos indagando lo que deben aprender y la educación que debemos darles para que se hagan hombres de bien, tanto cuanto sea posible. Alguno nos ha dicho que nada mejor para un joven que aprender la esgrima, y para ello nos ha ponderado hasta el cielo a este hombre, que acaba de dar pruebas de su habilidad, y nos ha suplicado que vengamos a verle. Nosotros hemos creído que debíamos venir, y al paso traeros a vosotros, no solo por el placer que pudierais recibir, sino también para que nos auxiliarais con vuestras luces, y para que pudiéramos deliberar juntos sobre la educación de nuestros hijos. He aquí lo que queríamos comunicaros. Ahora a vosotros toca auxiliarnos con vuestros consejos, diciéndonos si aprobáis o desaprobáis el ejercicio de las armas, ilustrándonos sobre las ocupaciones y la instrucción que es preciso dar a estos jóvenes; y en fin, declarando la conducta que vosotros mismos habréis resuelto observar.

NICIAS: —Por lo que a mí hace, Lisímaco y Melesías, alabo en todo y por todo vuestro pensamiento; estoy dispuesto a tomar parte en esta deliberación, y creo que Laques se prestará a lo mismo.

LAQUES: —Tienes razón en lo que has dicho, Nicias; todo lo que Lisímaco acaba de decir de su padre y del de Melesías me parece perfectamente dicho, no solo respecto de ellos, sino también respecto de nosotros y de todos los que se mezclan en el gobierno de la república; porque a todos nos sucede lo que acaba de decir, tanto sobre la educación de los hijos, como sobre todos nuestros negocios domésticos. Has hablado admirablemente, Lisímaco; pero lo que me sorprende es que acudas a nosotros para consultarnos sobre este objeto, y no lo hayas hecho a Sócrates, que, en primer lugar, es de tu pueblo, y, en segundo, está consagrado por entero a estas materias relativas a la educación de los jóvenes, para indagar las ciencias que les son más necesarias, y las ocupaciones que más les convienen.

LISÍMACO. —¡Cómo!, Laques ¿Sócrates se dedica a la educación de la juventud?

LAQUES: —Te lo aseguro, Lisímaco.

NICIAS: —Yo puedo asegurártelo también; porque no hace cuatro días que me ha dado para mi hijo un maestro de música, que es Damón, discípulo de Agatocles, y que, superior en su arte, tiene además todas las cualidades que puedes desear en un hombre que ha de dirigir a jóvenes de esta edad.

LISÍMACO. —En verdad, Sócrates, Nicias y Laques; yo y los que son tan viejos como yo, no conocemos a los que son jóvenes; porque apenas salimos de casa a causa de nuestros muchos años; pero tú, ¡oh hijo de Sofronisco!, si tienes algún buen consejo que darme, a mí que soy de tu mismo pueblo, no me lo niegues; puedo decir, que me lo debes de justicia, porque eres amigo de nuestra casa. Tu padre Sofronisco y yo hemos sido siempre amigos desde nuestra infancia, y nuestra amistad ha durado hasta su muerte sin la menor disidencia. Ahora recuerdo que mil veces estos jóvenes, hablando juntos en casa, repiten a cada momento el nombre de Sócrates, de quien dicen mil alabanzas, y yo jamás me apercibí de preguntarles si hablaban de Sócrates, hijo de Sofronisco; pero, hijos míos, decidme ahora; ¿es éste el Sócrates, de que os he oído hablar tantas veces?

ARÍSTIDES y TUCÍDIDES. —Sí, padre mío; es el mismo.

LISÍMACO. —Estoy altamente satisfecho, ¡por Hera!, mi querido Sócrates, al ver lo bien que sostienes la reputación de tu padre, el mejor de los hombres; y quiero que en adelante tus intereses sean los míos, como los míos serán los tuyos.

LAQUES: —Haces muy bien, Lisímaco, no le dejes marchar; porque le he visto en muchas ocasiones sostener, no solo la reputación de su padre, sino, también la de su patria. En la derrota de Delio se retiró conmigo, y puedo asegurarte que si todos los demás hubiesen cumplido su deber como él, nuestra ciudad se hubiera sostenido y no hubiera experimentado tan triste desgracia.

LISÍMACO. —Sócrates, he aquí un magnífico elogio que de ti se hace en este acto; ¿y por quién? Por gentes muy dignas de ser creídas en todas las cosas y particularmente en estas. Te aseguro que nadie oye este elogio con más placer que yo. Estoy gozoso por la gran reputación que has sabido adquirirte, y cuéntame en el número de los que desean más tu felicidad. Has debido venir muchas veces a vernos, como un amigo de la casa. Comienza desde hoy, puesto que hemos renovado una amistad antigua; únete a nosotros y a estos jóvenes, para que tú y ellos conservéis vuestra amistad, como un depósito paterno. Esperamos que así lo harás, y por nuestra parte no te permitiremos que lo olvides. Pero volviendo a nuestro objeto; ¿qué dices?, ¿qué te parece?, ¿este ejercicio de la esgrima merece ser aprendido por los jóvenes?

SÓCRATES. —Sobre esto, Lisímaco, trataré de darte el mejor consejo de que sea capaz, y no dejaré de cumplir cuanto me ordenes; pero como soy el más joven y tengo menos experiencia que todos vosotros, es justo que os oiga antes, y entonces daré yo mi dictamen si difiere del vuestro, apoyándole en razones capaces de producir en vosotros la convicción. ¿Qué dices, pues, tú, Nicias? A ti te toca hablar el primero.

NICIAS. —No rehúso decir lo que siento, Sócrates. Me parece, tal es mi dictamen, que este ejercicio de las armas es muy útil a los jóvenes, porque además de alejarlos de los placeres de pasatiempo, que buscan de ordinario por falta de ocupación, los endurece en el trabajo y los hace necesariamente más vigorosos y más robustos. Mejor que este no lo hay, ni que exija más maña, ni

más fuerza. Éste y el de montar a caballo son los más a propósito para jóvenes libres, porque a causa de las guerras que tenemos o que podamos tener, no hay mejores ejercicios que los que se hacen con las armas que sirven para la guerra. Son de un gran auxilio en los combates, ya se combata en filas, o ya, rotas estas, haya que batirse cuerpo a cuerpo; ya se persiga al enemigo que de tiempo en tiempo vuelve la cara para resistir, o ya que en retirada haya precisión de desembarazarse de un hombre que le va dando alcance a uno con espada en mano. El que está acostumbrado a estos ejercicios no teme a un hombre solo ni a muchos juntos, y siempre saldrá vencedor. Por otra parte, inspiran una verdadera pasión por otros más serios; porque doy por sentado, que todo hombre que se ejercita en la esgrima, entra en deseos de saber la táctica militar, como resultado de la esgrima, y cuando lo ha conseguido, lleno de ambición y ansioso de gloria, se instruye en todo aquello que puede alimentar esta idea, y trabaja en elevarse por grados a los conocimientos de un general de ejército. Es cierto que nada hay tan precioso ni tan útil como estos diferentes ejercicios de armas con todos los demás estudios que preparan para la guerra, siendo este indudablemente el primero. A todas estas ventajas es preciso añadir además una, que no es pequeña, y es que esta ciencia de la esgrima hace los hombres más valientes y más atrevidos en los combates, sin que despreciemos otro efecto que produce, por insignificante que parezca, y es que en ocasiones da al hombre cierto aire marcial y apuesto que impone a sus enemigos. Soy, pues, de dictamen, Lisímaco, que es preciso enseñar a los jóvenes estos ejercicios, y ya he dado las razones. Si Laques es de otro dictamen, le oiré con gusto.

LAQUES: —Pero, Nicias, es necesario mucho atrevimiento para decir de cualquier ciencia que no debe aprenderse, porque siempre es bueno saber de todo; y si la esgrima es una ciencia, como lo pretenden los que la enseñan y como Nicias lo dice, estoy conforme en que conviene aprenderla; pero si no es una ciencia y los que se dicen sus maestros nos engañan a fuerza de ponderarla, o sí, aún siendo ciencia, es de poco interés, ¿para qué consagrarse a ella? Lo que me obliga a hablar así es el estar persuadido de que si fuera una ciencia que mereciera la pena no hubieran los lacedemonios dejado de cultivarla, cuando no hacen más en toda su vida que buscar y aprender las cosas que pueden hacerles superiores en la guerra a sus enemigos. Y aun cuando esto se hubiera ocultado a los lacedemonios, he aquí lo que no han podido ignorar los maestros de esgrima; y es que, de todos los griegos, los lacedemonios son los más apasionados por todo lo que hace relación al ejercicio de las armas, y que los maestros de esgrima, que allí adquiriesen reputación, harían indudablemente por todas partes su negocio, como sucede respecto de los poetas trágicos que se acreditan en Atenas. Porque todo hombre, que se reconoce con talento para hacer tragedias, no corre el Ática y va de ciudad en ciudad a representar sus piezas, sino que se viene derecho aquí, para que aquí se representen, y tiene razón; en vez de lo cual veo a estos valientes campeones, que enseñan la esgrima, mirar a Lacedemonia como un templo inaccesible, donde no se atreven a poner ni un pie, y rodar por todas partes, enseñando su arte a otros, y particularmente a pueblos que se reconocen ellos mismos inferiores a sus vecinos en todo lo relativo a la guerra. Además, Lisímaco, he visto un gran número de estos maestros de esgrima en lances dados, y sé lo que valen. Es fácil formar juicio al ver que la fatalidad ha querido, como si fuera con intención, que ninguno de tales maestros haya adquirido ni la más pequeña reputación en la guerra. En todas las demás artes siempre hay algunos, entre los que las profesan, que sobresalen y adquieren nombradía; pero a los tales maestros les persigue cierta fatalidad. Porque este mismo Estesilao que se está dando en espectáculo a toda esta gente, como acabamos de ver, y que ha hablado tan en grande de sí mismo, lo he visto en cierta ocasión dar un espectáculo de otro género, bien a pesar suyo. Hallándose en una nave que atacó a otra de carga enemiga, este Estesilao combatía con una pica armada de una *dalla*, arma tan ridícula como lo era él mismo entre los combatientes. Las proezas que hizo no merecen referirse; pero el resultado que tuvo esta estrategia guerrera de poner una *dalla* o guadaña al remate de una pica, merece especial mención. Como nuestro hombre se batía con semejante arma, sucedió desgraciadamente que se enredó en el aparejo del buque enemigo, en términos que, por más esfuerzos que hacía para desenredarla, no podía. Mientras los dos buques estuvieron al abordaje, el uno junto al otro, no se desprendió él del cabo de su arma; pero cuando el

buque enemigo comenzó a alejarse y veía que le arrastraba, dejó deslizar poco a poco su pica entre sus manos, hasta que solo la sostenía por el último remate. La actitud ridícula en que aparecía era objeto de chacota y burla de parte de los enemigos, hasta que habiéndole arrojado una piedra que cayó a sus pies, tuvo que abandonar su arma querida; y los hombres de nuestro buque no pudieron contener sus risotadas al ver la guadaña armada pendiente del aparejo del buque enemigo. Puede muy bien suceder que la esgrima sea, como dice Nicias, una ciencia muy útil, pero yo os digo lo que he visto; de suerte, que, como dije al principio, si es una ciencia, es de bien poca utilidad, y si no lo es y se nos engaña dándole este bello nombre, tampoco merece que nos detengamos en ella. Si son los cobardes los que se dedican a la esgrima, se hacen más insolentes y su cobardía se pone más en evidencia; y si son los valientes, todo el mundo tiene puestos en ellos los ojos; y si llegan a incurrir en la menor falta, sufren mil burlas y mil calumnias; porque esta profesión no es indiferente; expone furiosamente a la envidia, y si un hombre que se aplica a ella no se distingue grandemente por su valor, cae en el ridículo, sin poder evitarlo. He aquí lo que me parece, Lisímaco, la inclinación a este ejercicio. Pero ahora, como dije al principio, es preciso no dejar marchar a Sócrates, sin que a su vez nos dé su dictamen.

LISÍMACO. —Te lo suplico, Sócrates, porque tenemos necesidad de un juez que termine esta diferencia. Si Nicias y Laques hubieran sido del mismo dictamen, hubiéramos podido ahorrarte este trabajo; pero ya ves que disienten enteramente. Es necesario oír tu dictamen y ver a cuál de los dos prestas tu aprobación.

SÓCRATES. —Cómo, Lisímaco, ¿sigues el dictamen del mayor número?

LISÍMACO. —¿Qué cosa mejor puede hacerse?

SÓCRATES: —¿Y tú también, Melesías? Qué, tratándose de la elección de los ejercicios que habrá de aprender tu hijo, ¿te atendrás más bien al dictamen del mayor número que al de un hombre solo, que haya sido bien educado y que haya tenido excelentes maestros?

MELESÍAS: —Por lo que hace a mí, Sócrates, me atendré a este último.

SÓCRATES: —¿Te atendrás más bien a su opinión que a la de nosotros cuatro?

MELESÍAS: —Quizá.

SÓCRATES: —Porque yo creo que, para juzgar bien, es preciso juzgar por la ciencia y no por el número.

MELESÍAS: —Sin contradicción.

SÓCRATES: —Por consiguiente, la primera cosa que es preciso examinar es si alguno de nosotros es persona entendida en la materia sobre que se va a deliberar o si no lo es. Si hay uno que lo sea, es preciso acudir a él y dejar los demás; si no lo hay es preciso buscarlo en otra parte; porque Melesías y tú, Lisímaco, ¿imagináis que se trata aquí de un negocio de poca trascendencia? No hay que engañarse; se trata de un bien, que es el más grande de todos los bienes; se trata de la educación de los hijos, de que depende la felicidad de las familias; porque, según que los hijos son viciosos o virtuosos, la casas caen o se levantan.

MELESÍAS: —Dices verdad.

SÓCRATES: —No es poca toda prudencia en este negocio.

MELESÍAS: —Ciertamente.

SÓCRATES: —¿Cómo haremos, pues, si queremos examinar cuál de nosotros cuatro es el más hábil en esta clase de ejercicios? ¿No acudiremos desde luego a aquel que los haya aprendido mejor, que más se haya ejercitado y que haya tenido los mejores maestros?

MELESÍAS: —Así me lo parece.

SÓCRATES: —Antes de esto, ¿no trataremos de conocer la cosa misma que estos maestros le hayan enseñado?

MELESÍAS: —¿Qué es lo que dices?

SÓCRATES: —Me explicaré mejor. Me parece que al principio no nos pusimos de acuerdo sobre la cosa que había de ser materia de deliberación, a fin de saber quién de nosotros es el más hábil y ha sido formado por los mejores maestros.

NICIAS: —Qué, Sócrates; ¿no deliberamos sobre la esgrima para saber si es preciso o no es preciso hacerla aprender a nuestros hijos?

SÓCRATES: —No digo que no, Nicias, pero cuando un hombre se pregunta si es preciso aplicar o no aplicar un remedio a los ojos, ¿crees tú que su deliberación debe de recaer más sobre el remedio que sobre los ojos?

NICIAS: —Sobre los ojos.

SÓCRATES: —cuando un hombre delibera si pondrá o no un bocado a su caballo, ¿no se fijará más bien en el caballo que en el bocado?

NICIAS: —Sin duda.

SÓCRATES: —En una palabra, siempre que se delibera sobre una cosa con relación a otra, la deliberación recae sobre esta otra cosa, a la que se hace referencia, y no sobre la primera.

NICIAS. —Necesariamente.

SÓCRATES. —Es preciso por lo tanto examinar bien, si el que nos aconseja es hábil en la cosa sobre la que recae nuestra consulta.

NICIAS. —Eso es cierto.

SÓCRATES. —Ahora deliberamos sobre lo que es preciso que aprendan estos jóvenes, y la cuestión recae por consiguiente sobre su alma misma.

NICIAS. —Así es.

SÓCRATES. —Por lo tanto, se trata de saber si entre nosotros hay alguno que sea hábil y experimentado para dar cultura a un alma, y que haya tenido excelentes maestros.

LAQUES: —¿Cómo, Sócrates?, ¿no has visto nunca personas, que, sin ningún maestro, se han hecho más hábiles en ciertas artes, que otros con muchos maestros?

SÓCRATES. —Sí, Laques, he conocido algunos, y todos éstos podían decirte que son muy hábiles; pero tú no los creerás jamás mientras no hagan antes, no digo una, sino muchas obras bien hechas y bien trabajadas.

NICIAS. —Tienes razón, Sócrates.

SÓCRATES. —Puesto que Lisímaco y Melesías nos han llamado para que les diéramos consejos sobre la educación de sus hijos, por el ansia de hacerlos virtuosos, nosotros, Nicias y Laques, estamos obligados, si creemos haber adquirido sobre esta materia la capacidad necesaria, a darles el nombre de los maestros que hemos tenido, probar que eran hombres de bien, y que, después de haber formado muchos buenos discípulos, nos han hecho virtuosos también a nosotros; y si alguno entre nosotros pretende no haber tenido maestro, que nos muestre sus obras y nos haga ver entre los atenienses o los extranjeros, entre los hombres libres o los esclavos, las personas que con sus preceptos se han hecho mejores según el voto de todo el mundo. Si no podemos nombrar nuestros maestros, ni hacer ver nuestras obras, es preciso remitir nuestros amigos en busca de consejo a otra parte, y no exponernos, corrompiendo a sus hijos, a las justas quejas que podrían dirigirnos hombres que nos aman. Por lo que a mí toca, Lisímaco y Melesías, soy el primero en confesar que jamás he tenido maestro en este arte, aunque con pasión le he amado desde mi juventud; pero no he sido bastante rico para pagar a sofistas, que se alababan de ser los únicos capaces de hacerme hombre de bien, y por mí mismo aún no he podido encontrar este arte. Si Nicias y Laques lo han encontrado, no me sorprenderá; porque siendo más ricos que yo, han podido hacer que se les enseñara, y siendo también más viejos han podido encontrarle por sí mismos; por esto me parecen muy capaces de poder instruir a un joven. Por otra parte, jamás hubieran hablado con tanto desembarazo sobre la utilidad o inutilidad de estos ejercicios, si no estuviesen seguros de su capacidad. Por lo tanto, a ellos es a quienes corresponde hablar. Pero lo que me sorprende es que estén tan encontrados en sus dictámenes. Te ruego, Lisímaco, que a la manera que Laques te suplicó que no me dejaras marchar, y que me obligaras a dar mi dictamen, tengas ahora a bien no dejar marchar a Laques y Nicias, sin obligarles a que te respondan, diciéndoles: Sócrates asegura que no entiende nada de estas materias, y que es incapaz de decidir quién de vosotros tiene razón, porque no ha tenido maestros, ni tampoco ha

encontrado esta ciencia por sí mismo; por lo tanto, vosotros, Nicias y Laques, decidnos si habéis visto algún maestro excelente para la educación de la juventud. ¿Habéis aprendido de alguno este arte? ¿O le habéis encontrado por vosotros mismos? Si lo habéis aprendido, decidnos quién ha sido vuestro maestro, y quiénes son los que viven entregados a la misma profesión, a fin de que si los negocios públicos no nos dejan el desahogo necesario, vayamos a ellos, y a fuerza de presentes y de caricias les obliguemos a tomar a su cargo nuestros hijos y los vuestros, y a impedir que por sus vicios deshonren a sus abuelos; y si habéis encontrado este arte por vosotros mismos, citadnos las personas que habéis formado, y que de viciosos se han hecho virtuosos en vuestras manos; pero si es cosa que desde hoy comenzáis a mezclaros en la enseñanza, tened presente que no vais a hacer el ensayo sobre carienses (carios),[1] sino sobre vuestros hijos y los hijos de vuestros mejores amigos, y temed no os suceda precisamente lo que dice el proverbio: *hacer su aprendizaje sobre una vasija de barro*.[2] Decidnos, pues, qué es lo que podéis o no podéis hacer. He aquí, Lisímaco, lo que yo quiero que les preguntes, y no les dejes marchar sin que te contesten.

LISÍMACO. —Me parece que Sócrates habla perfectamente. Ved, amigos míos, si os es fácil responder a todas estas preguntas; porque no podéis dudar que haciéndolo así, nos dais a Melesías y a mí un gran placer. Ya os he dicho, que si hemos contado con vosotros para deliberar en este asunto, ha sido porque hemos creído que teniendo hijos vosotros como nosotros, que van a entrar bien pronto en la edad en que debe pensarse en su educación, estaréis ya preparados sobre este punto; y ésta es la razón por la que, si nada hay que os lo impida, debéis examinar la cuestión con Sócrates, dando cada uno sus razones; porque, como éste ha dicho muy bien, éste es el negocio más grave de nuestra vida. Ved, pues, de acceder a mi súplica.

NICIAS. —Se advierte bien, Lisímaco, que solo conoces a Sócrates por su padre y que no lo has tratado de cerca; sin duda solo lo viste durante su infancia en los templos, o cuando su padre le llevaba a las asambleas de vuestro barrio, pero después que se ha hecho hombre formal, bien puede asegurarse que no has tenido con él ninguna relación.

LISÍMACO. —¿Por qué dices eso, Nicias?

NICIAS. —Porque ignoras por completo, que Sócrates mira como cosa propia a todo el que conversa con él, y aunque al pronto solo le hable de cosas indiferentes, le precisa después por el hilo de su discurso a darle razón de su conducta, a decirle de qué manera vive y de qué manera ha vivido, y cuando la conversación ha llegado a este punto, Sócrates no lo deja hasta que ha examinado a su hombre a fondo, y sabe cuánto ha hecho, bueno o malo. Yo lo he experimentado sobradamente, y sé muy bien que es una necesidad pasar por esta aduana, de la que no me lisonjeo de estar yo libre. Sin embargo, en este punto me doy por satisfecho, y experimento un singular placer todas las veces que puedo conversar con él; porque nunca es un mal grande para nadie, que alguno le advierta las faltas que ha cometido y pueda cometer. Si un hombre quiere hacerse sabio, no tema este examen, sino que por el contrario, según la máxima de Solón, es preciso estar siempre aprendiendo; y no creas neciamente que la sabiduría nos viene con la edad. Por consiguiente no será para mi, ni nuevo, ni desagradable, que Sócrates me ponga en el banquillo de los acusados, y ya supuse desde luego, que estando él aquí, no serían nuestros hijos objeto de discusión, sino que lo seríamos nosotros mismos. Por mi parte me entrego a él voluntariamente; que dirija la conversación a su gusto. Ahora indaga la opinión de Laques.

LAQUES: —Mi opinión es sencilla, Nicias, o por mejor decir, no lo es; porque no es siempre la misma. Unas veces me arrebatan estos discursos, y otras veces no los sufro. Cuando oigo a un hombre que habla de la virtud y de la ciencia, y que es un verdadero hombre, digno de sus propias convicciones, me encanta, es para mí un placer inexplicable ver que sus palabras y sus acciones están perfectamente de acuerdo, y se me figura que es el único músico que sostiene una armonía perfecta, no con una lira, ni con otros instrumentos, sino con el tono de su propia vida; porque todas sus acciones concuerdan con todas sus palabras, no según el tono lidio, frigio, o jónico, sino según el tono

dórico,[3] único que merece el nombre de armonía griega. Cuando un hombre de estas condiciones habla, me encanta, me llena de gozo y no hay nadie que no crea que estoy loco al oír sus discursos; tal es la avidez con que escucho sus palabras. Pero el que hace todo lo contrario me aflige cruelmente, y cuanto mejor parece explicarse, tanta mayor es mi aversión a los discursos. Aún no conozco a Sócrates por sus palabras, pero lo conozco por sus acciones, y lo he considerado muy digno de pronunciar los más bellos discursos y de hablar con entera franqueza; y si lo hace como decís, estoy dispuesto a conversar con él. Estaré gustoso en que me examine, y no llevaré a mal que me instruya, porque sigo el dictamen de Solón: que es preciso aprender siempre, aun envejeciendo. Solo añado a su máxima lo siguiente; que solo debe aprenderse de los hombres de bien. Porque precisamente se me ha de conceder, que el que enseña debe ser un hombre de bien, para que no tenga yo repugnancia; y no se interprete mi disgusto por indocilidad. Por lo demás, que el maestro sea más joven que yo, que carezca de reputación y otras cosas semejantes, me importa muy poco. Así, pues, Sócrates, queda de tu cuenta examinarme, instruirme y preguntarme lo que yo sé. Éstos son mis sentimientos para contigo desde el día en que corrimos juntos un gran peligro, y en que diste pruebas de tu virtud, tales como el hombre más de bien podía haber dado. Dime, pues, lo que quieras, sin que mi edad te detenga en manera alguna.

SÓCRATES. —Por lo menos no podemos quejarnos de que no estéis dispuestos a deliberar con nosotros y a resolver la cuestión.

LISÍMACO. —A nosotros toca ahora hablar, Sócrates, y me expreso así, porque te cuento a ti como uno de nosotros mismos. Examina en mi lugar, y te conjuro a ello por amor a estos jóvenes, qué es lo que podemos exigir de Nicias y Laques, y delibera con ellos explicándoles lo que tú piensas; porque respecto a mí, me falta la memoria a causa de mis muchos años, olvido la mayor parte de las preguntas que quería hacer, y no me acuerdo de mucho de lo que se dice, sobre todo cuando la cuestión principal se ve interrumpida y cortada por nuevos incidentes. Discutid entre vosotros el negocio de que se trata, os escucharé con Melesías y después haremos lo que creáis que deba hacerse.

SÓCRATES. —Nicias y Laques, es preciso examinar la cuestión que hemos propuesto, a saber: si hemos tenido maestros en este arte de enseñar la virtud, o si hemos formado algunos discípulos, y si los hemos hecho mejores de lo que eran; pero me parece que hay un medio más corto que nos llevará directamente a lo que buscamos, y que penetra más en el fondo del debate. Porque si conociésemos que una cosa cualquiera, comunicada a alguno, le podía hacer mejor, y si con esto adquiriésemos el secreto de comunicársela, es claro que debemos por lo menos conocer esta cosa, puesto que podemos indicar los medios más seguros y más fáciles de adquirirla. Quizá no entendéis lo que os digo, pero un ejemplo os lo hará patente. Si sabemos con certeza que los ojos se hacen mejores comunicándoles la vista y podemos comunicársela, es claro que conoceremos lo que es la vista y sabremos lo que debe hacerse para procurarla; en lugar de lo cual, si no sabemos lo que es la vista o el oído, en vano intentaremos ser buenos médicos para los ojos y para los oídos, ni dar buenos consejos sobre el medio mejor de oír y de ver.

LISÍMACO. —Dices verdad, Sócrates.

SÓCRATES. —Nuestros dos amigos ¿no nos han llamado aquí, Laques, para deliberar con nosotros, acerca de qué manera se podrá hacer nacer la virtud en el alma de sus hijos y hacerles mejores?

LAQUES: —Eso es.

SÓCRATES. —Es preciso ante todo, que sepamos lo que es la virtud; porque si la ignoramos ¿seremos capaces de dar consejos sobre los medios de adquirirla?

LAQUES: —De ninguna manera, Sócrates.

SÓCRATES. —¿Supondremos, Laques, que sabemos lo que es?

LAQUES: —Lo suponemos.

SÓCRATES. —Pero cuando sabemos lo que es una cosa, ¿no podemos decirla?

LAQUES: —¿Cómo no hemos de poder?

SÓCRATES. —Pero, Laques, no examinemos ahora lo que es la virtud en general, porque sería una discusión demasiado larga; contentémonos con examinar si tenemos todos los datos para conocer bien algunas de sus partes; el examen será más fácil y más corto.

LAQUES: —Así lo quiero yo, Sócrates, puesto que es esa tu opinión.

SÓCRATES. —¿Pero qué parte de la virtud escogeremos? Sin duda la que parece ser el único objeto de la esgrima, porque el común de las gentes cree que este arte conduce directamente al valor.

LAQUES: —Así lo cree en efecto.

SÓCRATES. —Tratemos por lo pronto, Laques, de definir con exactitud lo que es el valor; después examinaremos los medios de comunicarle a estos jóvenes, en cuanto sea posible, ya sea por el hábito, ya por el estudio. Di, pues, qué es el valor.

LAQUES: —En verdad, Sócrates, me preguntas una cosa que no ofrece dificultad. El hombre que guarda su puesto en una batalla, que no huye, que rechaza al enemigo; he aquí un hombre valiente.

SÓCRATES. —Muy bien, Laques, pero quizá por haberme explicado mal, has respondido a una cosa distinta de la que yo te pregunté.

LAQUES: —¿Cómo, Sócrates?

SÓCRATES. —Voy a decírtelo, si puedo. Un hombre valiente es, en tu opinión, el que guarda bien su puesto en el ejército y combate al enemigo.

LAQUES: —Es lo mismo que yo digo.

SÓCRATES. —También lo digo yo, pero ¿el que combate al enemigo huyendo, y no guardando su puesto…?

LAQUES: —¿Cómo huyendo?

SÓCRATES. —Sí, huyendo como los escitas, por ejemplo, que no combaten menos huyendo que atacando; y como Homero lo dice, en cierto pasaje, de los caballos de Eneas, que se dirigían a uno y otro lado, hábiles en huir y atacar.[4]

¡Ah! ¿No supone en Eneas mismo esta ciencia de apelar a la fuga con intención, puesto que le llama sabio en huir?

LAQUES: —Eso es muy bueno, Sócrates, porque Homero habla de los carros de guerra en este pasaje; y en cuanto a lo que dices de los escitas, se trata de tropas de caballería que se baten de esa manera, pero nuestra infantería griega combate como yo digo.

SÓCRATES. —Exceptuarás quizá a los lacedemonios, porque he oído decir que en la batalla de Platea, cuando atacaron a los persas, que formaban un muro con sus broqueles, creyeron que no les convenía mantenerse firmes en su puesto, y emprendieron la fuga; y cuando las filas de los persas se rompieron por perseguir a los lacedemonios, volvieron éstos la cara como la caballería, y por medio de esta maniobra estratégica consiguieron la victoria.

LAQUES: —Es cierto.

SÓCRATES. —He aquí por qué te decía antes que había sido yo causa de que no hubieses respondido bien, porque yo te había interrogado mal, puesto que quería saber de ti lo que es un hombre valiente, no solo en la infantería, sino también en la caballería y demás especies de armas; y no solo un hombre valiente en todo lo relativo a la guerra, sino también en los peligros de la mar, en las enfermedades, en la pobreza y en el manejo de los negocios públicos; y lo mismo un hombre valiente en medio de los disgustos, las tristezas, los temores, los deseos y los placeres; un hombre valiente, que sepa combatir sus pasiones, sea resistiéndolas a pie firme, sea huyendo de ellas, porque el valor, Laques, se extiende a todas estas cosas.

LAQUES: —Eso es cierto, Sócrates.

SÓCRATES. —Todos estos hombres son valientes. Los unos prueban su valor contra los placeres, los otros contra las tristezas, estos contra los deseos, aquellos contra los temores, y en todos estos accidentes pueden otros, por el contrario, dar pruebas de cobarde.

LAQUES: —Sin contradicción.

SÓCRATES. —Te supliqué que me explicaras cada una de estas dos cosas contrarias, el valor y la cobardía. Comencemos por el valor. Trata de decirme lo que es esta cualidad, que siempre es la misma en todas estas ocasiones tan diferentes. ¿No entiendes aún lo que digo?

LAQUES: —Aún no lo entiendo bien.

SÓCRATES. —He aquí lo que quiero decir. Si, por ejemplo, te preguntase yo lo que es la actividad que se refiere a correr, tocar instrumentos, hablar, aprender, y a otras mil cosas a que aplicamos esta actividad mediante las manos, la lengua, el espíritu, que son las principales; ¿me comprenderías?

LAQUES: —Sí.

SÓCRATES. —Si alguno me preguntase: Sócrates, ¿qué es esa actividad que se extiende a todas estas cosas?, le respondería que la actividad es una facultad que hace mucho en poco tiempo; definición que conviene a la carrera, a la palabra, y a todos los demás ejercicios.

LAQUES: —Tienes razón, Sócrates; está bien definida.

SÓCRATES. —Pues defíneme lo mismo el valor; dime cuál es esta facultad, que es siempre la misma en el placer, en la tristeza y en todas las demás cosas de que hemos hablado, y que no muda jamás, ni de naturaleza, ni de nombre.

LAQUES: —Me parece que es una disposición del alma a manifestar constancia en todo, puesto que es preciso dar una definición que comprenda todas las diferentes especies de valor.

SÓCRATES. —Así es preciso hacerlo para responder exactamente a la cuestión; pero me parece que no tienes por valor toda constancia del alma, y lo infiero de que pones el valor en el número de las cosas bellas.

LAQUES: —Sí, sin duda, y de las más bellas.

SÓCRATES. —Sí, esta constancia, cuando va unida a la razón, es buena y bella.

LAQUES: —Ciertamente.

SÓCRATES. —Y cuando se tropieza con la insensatez, ¿no es todo lo contrario?, ¿no es mala y perniciosa?

LAQUES: —Sin contradicción.

SÓCRATES. —¿Llamas bello a lo que es malo y pernicioso?

LAQUES: —No lo permita dios, Sócrates.

SÓCRATES. —¿Luego a esta especie de constancia no le das el nombre de valor, puesto que no es bella, y que el valor es algo bello?

LAQUES: —Dices verdad.

SÓCRATES. —La paciencia o constancia, unida a la razón, ¿es en tu opinión el verdadero valor?

LAQUES: —Así lo creo.

SÓCRATES. —Veamos. ¿Es la que va unida a la razón en ciertos casos, o la que está unida en todos, en las cosas pequeñas como en las grandes? Por ejemplo, un hombre gasta constante y prudentemente sus bienes, con una entera certeza de que sus gastos le producirán un día grandes riquezas; ¿llamarás a este hombre valiente?

LAQUES: —No, ¡por Zeus!, Sócrates.

SÓCRATES. —Pero un médico, por ejemplo, tiene a su hijo único o a cualquier otra persona enferma de una inflamación del pulmón; este hijo le persigue y le pide de comer y beber; el médico, lejos de dejarse llevar, sufre con paciencia sus lamentos: ¿le daremos el nombre de valiente?

LAQUES: —Tampoco es ese valor, a mi parecer.

SÓCRATES. —En la guerra, he aquí un hombre que está en esta disposición de alma de que hablamos; quiere mantenerse firme, y sosteniendo su valor con su prudencia, le hace ver esta que será bien pronto socorrido; que sus enemigos son mucho más débiles, y que él tiene la ventaja del terreno; este bravo, que es tan prudente, ¿te parece más valiente que su enemigo que le espera a pie firme?

LAQUES: —No, sin duda; este último es el valiente, Sócrates.

SÓCRATES. —Sin embargo, el valor de este último es menos prudente que el del primero.

LAQUES: —Eso es cierto.

SÓCRATES. —Se sigue de aquí, que un soldado de caballería, que en un combate pruebe valor, fiado en la destreza con que maneja el caballo, será menos valiente que el que esté privado de esta ventaja.

LAQUES: —Sí, ciertamente.

SÓCRATES. —¿Dirás lo mismo de un arquero, de un hondero y de todos los demás, cuya firmeza esté sostenida por su habilidad?

LAQUES. —Sin dificultad.

SÓCRATES. —Y los que, sin haber aprendido nunca el oficio de buzos, tuviesen el valor de sumergirse en el agua ¿te parecerían más valientes que los buzos de oficio?

LAQUES. —¿Quién podría sostener lo contrario, Sócrates?

SÓCRATES. —Nadie ciertamente, conforme a tus principios.

LAQUES. —Sí, ésos son mis principios en efecto.

SÓCRATES. —De manera, Laques, que estas gentes, que no tienen ninguna experiencia, ¿se arrojan al peligro mucho más imprudentemente que los que se exponen con alguna razón?

LAQUES. —Sí, sin duda.

SÓCRATES. —Pero la audacia insensata y la paciencia irracional nos parecieron antes vergonzosas y perjudiciales.

LAQUES. —Eso es cierto.

SÓCRATES. —Y el valor nos ha parecido una cosa bella.

LAQUES. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —Pues bien, ahora sucede todo lo contrario; damos el nombre de valor a una audacia insensata.

LAQUES. —Lo confieso.

SÓCRATES. —¿Y crees que obramos bien?

LAQUES. —No, ¡por Zeus!, Sócrates.

SÓCRATES. —De modo, Laques, que, por tu propia confesión, ni tú ni yo nos ajustamos al tono dórico, porque nuestras acciones no corresponden a nuestras palabras. Al ver nuestras acciones, yo creo que se diría que nosotros tenemos valor; pero oyendo nuestras palabras, bien pronto se mudaría de opinión.

LAQUES. —Tienes razón.

SÓCRATES. —Pero qué, ¿tienes por prudente que permanezcamos en este estado?

LAQUES. —Te aseguro que no.

SÓCRATES. —¿Quieres que nos conformemos por un momento con la definición que hemos dado?

LAQUES. —¿Qué definición?

SÓCRATES. —Que el verdadero valor es la paciencia. Si quieres, mostremos nuestra paciencia continuando nuestra indagación, a fin de que el valor no se burle de nosotros y nos acuse de no buscarle valientemente, puesto que, según nuestros principios, ser paciente es ser valiente.

LAQUES. —Estoy dispuesto a ello, Sócrates, y no lo esquivo, por más que sea nuevo en esta clase de disputas; pero te confieso que estoy disgustado y que tengo un verdadero sentimiento en no poder explicar lo que pienso, porque me parece que concibo perfectamente lo que es el valor; y no comprendo cómo se me escapa tanto esta idea, que no puedo explicarla.

SÓCRATES. —Pero, Laques, el deber de un buen cazador ¿no consiste en no cansarse y no verse jamás burlado?

LAQUES. —Estoy conforme.

SÓCRATES. —¿Quieres que entre en nuestra partida de caza Nicias, para ver si es más dichoso?

LAQUES. —Lo quiero, y ¿por qué no?

SÓCRATES. —Ven acá, Nicias, ven, si puedes, a socorrer a tus amigos, que se ven embarazados y que no saben qué rumbo tomar; porque ya ves cuán imposible se hace que consigamos nuestro objeto. Sácanos de este apuro y fija tu propio pensamiento, diciéndonos lo que es el valor.

NICIAS. —Hace mucho que me parecía que definíais mal esta virtud. ¡Ah!, ¿de dónde nace que no os habéis valido en esta ocasión de lo que tantas veces y con tanto acierto te he oído yo en otras, Sócrates?

SÓCRATES. —¿Y qué es, Nicias?

NICIAS. —Te he oído decir muchas veces que en aquello en que cada uno sabe es idóneo, pero que en lo que no sabe es inepto.

SÓCRATES. —¡Por Zeus!, eso es muy cierto.

NICIAS. —Por consiguiente, si un hombre valiente es bueno es hábil en lo que sabe.

SÓCRATES. —¿Lo entiendes tú, Laques?

LAQUES. —Sí lo entiendo; sin embargo, no comprendo por entero lo que quiere decir.

SÓCRATES. —Me parece que yo lo comprendo; creo que quiere decir, que el valor es una ciencia.

LAQUES. —¿Qué ciencia, Sócrates?

SÓCRATES. —¿Por qué no se lo preguntas a él?

LAQUES. —Pues ya se lo pregunto.

SÓCRATES. —¡Pues bien, Nicias!, responde a Laques y dile qué ciencia es el valor en tu opinión; porque no será indudablemente la ciencia del tocador de flauta.

NICIAS. —No.

SÓCRATES. —¿Ni la del tocador de lira?

NICIAS. —Tampoco.

SÓCRATES. —¿Cuál es, y sobre qué versa?

LAQUES. —Le apuras bien, Sócrates; sí, que diga qué ciencia es.

NICIAS. —Digo, Laques, que es la ciencia de las cosas que son de temer y de las que no son de temer, sea en la guerra, sea en todas las demás ocasiones de la vida.

LAQUES. —¡Extraña definición, Sócrates!

SÓCRATES. —¿Por qué la encuentras tan extraña, Laques?

LAQUES. —¿Por qué? Porque la ciencia y el valor son dos cosas diferentes.

SÓCRATES. —Nicias pretende que no.

LAQUES. —Sí, lo pretende, y en eso chochea.

SÓCRATES. —Pues bien, tratemos de instruirle; las injurias no son razones.

NICIAS. —No tiene intención de ofenderme, pero desea mucho que lo que yo he dicho no valga nada, porque él mismo se ha engañado en grande.

LAQUES. —Ésa es la pura verdad, pero yo te haré ver que tú no has andado más acertado que yo. Sin ir más lejos, ¿los médicos no conocen lo que hay que temer en las enfermedades? Y en este caso, ¿crees tú, que los hombres valientes son los que conocen lo que es de temer? ¿O llamas a los médicos hombres valientes?

NICIAS. —No, ciertamente.

LAQUES. —Lo mismo que los labradores. Sin embargo, los labradores conocen perfectamente lo que hay que temer respecto a sus trabajos. Lo mismo sucede con todos los demás artistas; conocen todos muy bien lo que hay que temer en su profesión y lo que no, y no son por esto más valientes.

SÓCRATES. —¿Qué dices, Nicias, de esta crítica de Laques? Me parece que significa algo.

NICIAS. —Ciertamente dice alguna cosa, pero no dice nada verdadero.

SÓCRATES. —¿Cómo?

NICIAS. —¿Cómo? Es que él cree que los médicos no saben más que reconocer lo que es sano y lo que es enfermo, y de hecho no saben más. Pero ¿crees tú, Laques, que los médicos saben si la

salud es más de temer para tal enfermo, que la enfermedad? ¿Y no crees, que hay muchos enfermos a quienes sería más ventajoso no curar que curar? ¿Te atreverás a decir, que es bueno vivir siempre, y que no hay muchas personas para las que sería más ventajoso el morir?

LAQUES. —Eso podrá ocurrir algunas veces.

NICIAS. —¿Y crees tú, que las cosas, que parecen temibles a los que tienen por bueno el vivir, parezcan lo mismo a los que tienen por más ventajoso el morir?

LAQUES. —No, sin duda.

NICIAS. —¿Y a quiénes tomarás por jueces?, ¿a los médicos?, ¿a los de otras profesiones? Ellos nada conocen, porque esto solo pertenece a los que están versados en esta ciencia de las cosas temibles, y éstos son los que yo llamo valientes.

SÓCRATES. —Laques, ¿entiendes ahora lo que dice Nicias?

LAQUES. —Sí, entiendo, que, según se explica, no hay otros hombres valientes que los adivinos; porque ¿qué otro que un adivino puede saber si es más ventajoso morir que vivir? Te preguntaría con gusto, Nicias, si eres adivino. Si no lo eres, adiós tu valor.

NICIAS. —¿Cómo? ¿Piensas que sea negocio de adivino conocer las cosas que son temibles y las que no lo son?

LAQUES. —Sin duda, y si no, ¿a quién toca?

NICIAS. —¿A quién?, al que yo digo, mi querido Laques, al hombre valiente; porque el oficio de un adivino es conocer solo los signos de las cosas que deben suceder, como muertes, enfermedades, pérdida de bienes, derrotas, victorias, ya sea en la guerra, ya en otras luchas; pero ¿crees tú que conviene más a un adivino que a otro hombre el juzgar cuáles de estos accidentes son más o menos ventajosos?

LAQUES. —En vendad, Sócrates, no comprendo lo que quiere decir; porque para él no hay ni adivino, ni médico, ni otro hombre a quien el nombre de valiente pueda convenir. Es preciso ir en busca de un dios. Pero si he de decirte lo que pienso, Nicias no tiene valor para confesar que no sabe lo que dice; no hace más que bregar y retorcerse para ocultar su embarazo. Otro tanto pudimos hacer tú y yo, Sócrates, si solo nos hubiéramos propuesto ocultar las contradicciones en que incurrimos. Si habláramos delante de jueces, esta conducta tendría disculpa, pero en una conversación como la nuestra ¿qué significa querer triunfar con vanos discursos?

SÓCRATES. —Indudablemente eso a nada conduciría, pero veamos bien si lo que pretende decir Nicias tiene algún valor, y si tú no tienes razón al acusarle de que todo es un hablar por hablar. Supliquémosle que nos explique más claramente su pensamiento, y si vemos que está la razón de su parte, seguiremos sus principios; si no lo está, trataremos de instruirle.

LAQUES. —Interrógale tú mismo, Sócrates, si quieres; yo bastante le he preguntado.

SÓCRATES. —Sea así; le interrogaré por ti y por mí.

LAQUES. —Como quieras.

SÓCRATES. —Dime, te lo suplico, Nicias, o más bien dinos, porque hablo también por Laques; ¿sostienes que el valor es la ciencia de las cosas que deben temerse y de las cosas que no deben temerse?

NICIAS. —Sí, lo sostengo.

SÓCRATES. —Sostienes igualmente, que esta ciencia no es dada a toda clase de gentes, puerto que no es conocida ni por los médicos, ni por los adivinos, que, por consiguiente, no pueden ser valientes, si no han adquirido esta ciencia. ¿No es esto lo que dices?

NICIAS. —Sí, sin duda.

SÓCRATES. —No se puede aplicar aquí el proverbio: una jabalina (jabata) comprendería esto; y la jabalina no es valiente.

NICIAS. —No, ciertamente.

SÓCRATES. —De aquí se infiere, Nicias, que estás persuadido de que la jabalina de Crommión[5] no ha sido valiente. No lo digo de burlas, sino muy de veras; es de necesidad que el

que habla como tú no admita ningún género de valor en las bestias, o que conceda inteligencia a los leones, a los leopardos, a los jabalíes, para que sepan muchas cosas que la mayor parte de los hombres ignoran, a causa de su mucha dificultad. También es preciso, que el que sostiene que el valor es lo que tú dices, sostenga igualmente que los leones, los toros, los zorros, están dotados de valor, tanto los unos como los otros.

LAQUES. —¡Por todos los dioses, Sócrates, hablas perfectamente! Dime en verdad, Nicias, si crees que las bestias, que de común consentimiento pasan por valientes, son más hábiles que nosotros, ¿o te atreves a ir contra el común sentir y sostener que no son valientes?

NICIAS. —Te digo, en una palabra, Laques, que no llama valiente, ni a bestia, ni a hombre, ni a nadie que por ignorancia no teme las cosas temibles; yo le llamo temerario y estúpido. ¡Ah!, ¿piensas que llamo yo valientes a los niños, que por ignorancia no temen ningún peligro? A mi entender, no tener miedo y ser valiente son dos cosas muy diferentes; nada hay más raro que el valor acompañado de la prudencia, y nada más común que el atrevimiento, que la audacia, que la intrepidez, acompañadas de imprudencia; porque éste es el lote de la mayor parte de los hombres, de los mujeres y de los niños; en una palabra, los que tú llamas, con todo el mundo, valientes, yo los llamo temerarios, y no doy el nombre de valientes más que a los que son valientes e ilustrados, que son los únicos de los que quiero hablar.

LAQUES. —Mira, Sócrates, cómo Nicias se inciensa a sí mismo, mientras que a todos aquellos, que pasan por valientes, intenta privarles de este mérito.

NICIAS. —No es esa mi intención, Laques, tranquilízate; por el contrario, reconozco que tú y Lámaco[6] sois prudentes y sabios, puesto que sois valientes. Lo mismo digo de muchos de nuestros atenienses.

LAQUES. —Si bien tengo materia para responderte, no lo hago por temor de que me acuses de ser un verdadero exonio[7].

SÓCRATES. —¡Ah! No digas eso, te lo suplico, Laques; se ve claramente que no te has apercibido de que Nicias ha aprendido estas bellas cosas de nuestro amigo Damón, y que Damón es el íntimo de Pródico, el más hábil de todos los sofistas para esta especie de distinciones.

LAQUES. —¡Oh!, Sócrates, sienta bien en un sofista hacer vana ostentación de sus sutilezas, pero no en un hombre como Nicias, que los atenienses han escogido para ponerle a la cabeza de la república.

SÓCRATES. —Mi querido Laques, sienta bien en un hombre, a quien se le han encomendado tan graves negocios de gobierno, el trabajar para hacerse más hábil que los demás. He ahí por lo que me parece que Nicias merece algún miramiento, y que, por lo menos, es preciso examinar las razones que tiene para definir el valor como lo hace.

LAQUES. —Examínalas, pues, cuanto te plazca, Sócrates.

SÓCRATES. —Es lo que voy a hacer; pero no pienses que te voy a echar fuera; tendrás una parte en mi discurso. Fija bien tu atención, y ten en cuenta lo que voy a decir.

LAQUES. —Sea así, puesto que lo quieres.

SÓCRATES. —Bien; Nicias, dime, te lo suplico, tomando la cuestión en su origen, si no es cierto que desde luego hemos mirado el valor como una parte de la virtud.

NICIAS. —Es cierto.

SÓCRATES. —Conforme a tu respuesta, si el valor no es más que una parte de la virtud, ¿no hay otras partes, que reunidas con aquella constituyen lo que denominamos virtud?

NICIAS. —¿Cómo puede ser de otra manera?

SÓCRATES. —En este punto piensas como yo; porque además del valor, reconozco también otras partes de la virtud, como la templanza, la justicia y muchas otras. ¿No las reconoces tú igualmente?

NICIAS. —Sin duda.

SÓCRATES. —Bueno. Henos aquí de acuerdo ya sobre este punto. Pasemos a las cosas que son temibles y a las que no lo son; examinémoslas bien, no sea que tú las entiendas de una manera y nosotros de otra. Vamos a decirte lo que pensamos. Si no convienes en ello, nos dirás tu opinión. Creemos que las cosas temibles son las que inspiran miedo, y no temibles las que no lo inspiran. El miedo no lo causan, ni las cosas sucedidas ya, ni las que en el acto suceden, sino las que se esperan; porque el miedo no es más que la idea de un mal inminente. ¿No lo crees así, Laques?

LAQUES. —Sí.

SÓCRATES. —He aquí nuestro dictamen, Nicias. Por cosas temibles entendemos los males del porvenir, y por cosas no temibles entendemos las cosas del porvenir, pero que, o parecen buenas, o, por lo menos, no parecen malas. ¿Admites nuestra definición o no la admites?

NICIAS. —La admito ciertamente.

SÓCRATES. —¿Y la ciencia de estas cosas es lo que tú llamas valor?

NICIAS. —Es eso mismo.

SÓCRATES. —Pasemos a un tercer punto, para ver si nos ponemos de acuerdo.

NICIAS. —¿Qué punto es?

SÓCRATES. —Vas a verlo. Decimos Laques y yo que, en todas las cosas, la ciencia tiene un carácter universal y absoluto; no es una para las cosas pasadas, y otra para las cosas del porvenir, porque la ciencia siempre es la misma. Por ejemplo, en lo que mira a la salud, siempre es la misma ciencia de la medicina la que juzga de ella, y la que ve lo que ha sido, lo que es y lo que será sano o enfermo. La agricultura asimismo juzga de lo que ha venido, de lo que viene y de lo que vendrá sobre la tierra. En la guerra, ya lo sabes, la ciencia del general se extiende a todo, a lo pasado, a lo presente y a lo porvenir; ninguna necesidad tiene del arte de la adivinación y antes, por el contrario, manda en el adivino, como quien sabe mucho mejor que este lo que sucede y lo que debe suceder. ¿No es formal la ley misma? Pues la ley dispone, no que el adivino mande al general, sino que el general mande al adivino. ¿No es esto lo que sostenemos, Laques?

LAQUES. —Ciertamente, Sócrates.

SÓCRATES. —¿Y tú, Nicias, concedes como nosotros que la ciencia, siendo siempre la misma, juzga igualmente de lo pasado, de lo presente y de lo porvenir?

NICIAS. —Sí, lo digo como tú, Sócrates, porque me parece que no puede ser de otra manera.

SÓCRATES. —Dices, muy excelente Nicias, que el valor es la ciencia de las cosas temibles y de las que no lo son. ¿No es esto lo que dices?

NICIAS. —Sí.

SÓCRATES. —¿No estamos también de acuerdo en que estas cosas temibles son males del porvenir, así como son bienes del porvenir las cosas que no son temibles?

NICIAS. —Sí, Sócrates, estamos de acuerdo.

SÓCRATES. —¿Y en que esta ciencia no se extiende solo al porvenir, sino también a lo presente y a lo pasado?

NICIAS. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —No es cierto, entonces, que el valor sea solo la ciencia de las cosas temibles y no temibles, porque no conoce solo bienes y males del porvenir, sino que se extiende tanto como las demás ciencias, y juzga igualmente de los males y de los bienes presentes, de los males y de los bienes pasados.

NICIAS. —Así parece.

SÓCRATES. —Tú solo nos has definido la tercera parte del valor, y quisiéramos conocer la naturaleza del valor todo entero. Ahora me parece, según tus principios, que la ciencia es, no solo la de las cosas temibles, sino también la de todos los bienes y todos los males en general. ¿Habrás cambiado de opinión, Nicias, o es esto mismo lo que quieres decir?

NICIAS. —Me parece, que el valor tiene toda la extensión que tú dices.

SÓCRATES. —Sentado esto, ¿piensas que un hombre valiente esté privado de una parte de la virtud, poseyendo la ciencia de todos los bienes y de todos los males pasados, presentes y futuros? ¿Crees que semejante hombre tendrá necesidad de la templanza, de la justicia y de la santidad, cuando puede precaverse prudentemente contra todos los males que le puedan venir de parte de los hombres y de los dioses, y proporcionarse todos los bienes a que pueda aspirar, puesto que sabe cómo debe conducirse en cada lance que ocurra?

NICIAS. —Lo que dice Sócrates me parece verdadero.

SÓCRATES. —¿El valor no es una parte de la virtud, sino que es la virtud entera?

NICIAS. —Así me lo parece.

SÓCRATES. —Sin embargo, nosotros habíamos dicho que el valor no era más que una parte.

NICIAS. —En efecto, así lo dijimos.

SÓCRATES. —Y lo que entonces dijimos ¿no nos parece ahora verdadero?

NICIAS. —Lo confieso.

SÓCRATES. —Por consiguiente, aún no hemos averiguado lo que es el valor.

NICIAS. —Estoy conforme.

LAQUES. —Creía, mi querido Nicias, que tú lo indagarías mejor que cualquier otro, al ver el desprecio que me habías manifestado, cuando yo respondía a Sócrates; y había concebido grandes esperanzas de que, con el socorro de la sabiduría de Damón, lo hubieras conseguido.

NICIAS. —Vaya, Laques, que vamos perfectamente. No te importa nada aparecer muy ignorante sobre lo que es el valor, con tal de que haya aparecido yo tan ignorante como tú; solo esto has tenido en cuenta, sin calcular si es conveniente que ignoremos cosas que debe conocer todo hombre de buen sentido. Así son todos los hombres; no se miran a sí mismos, y solo fijan sus miradas en los demás. En cuanto a mí creo haber respondido medianamente. Si me he engañado en algo, no pretendo ser infalible, y me corregiré instruyéndome, sea con Damón, de quien parece te burlas sin conocerlo, sea con otros; y cuando me considere bien instruido, te comunicaré parte de mi ciencia; porque no soy envidioso, y me parece que tú tienes una gran necesidad de instrucción.

LAQUES. —Y tú, Nicias, si hemos de creerte, eres un gran sabio. Sin embargo, con toda esta magnífica opinión de ti mismo, yo aconsejo a Lisímaco y a Melesías que no nos consulten más sobre la educación de sus hijos, y si me creen, como ya lo dije, que se entiendan para esto únicamente con Sócrates, porque por lo que a mí hace, si mis hijos estuvieran en edad, éste es el partido que tomaría.

NICIAS. —¡Ah! En este punto estoy de acuerdo contigo. Si Sócrates se toma el cuidado de nuestros hijos, no hay necesidad de buscar otro, y estoy dispuesto a entregarle mi hijo Nicérato, sí tiene la bondad de encargarse de él. Pero todos los días, cuando le hablo de esto, me remite a otros maestros, y me rehúsa sus cuidados. Mira, Lisímaco, si tú tienes más influencia sobre él.

LISÍMACO. —Muy justo sería, porque por mi parte estoy dispuesto a hacer por Sócrates lo que por nadie haría. ¿Qué dices a esto, Sócrates?, ¿te dejarás ablandar y querrás encargarte de estos jóvenes para hacerlos mejores?

SÓCRATES. —Sería preciso ser bien despegado para no querer contribuir a hacer a estos jóvenes tan buenos cuanto puedan serlo. Si en la conversación que acabamos de tener hubiera aparecido yo muy hábil y los demás ignorantes, tendríais razón para escogerme con preferencia a cualquier otro, pero ya veis que todos nos hemos visto en el mismo embarazo. Y así, ¿por qué preferirme? Me parece que ninguno de nosotros merece la preferencia. Siendo esto así, ved si os parece bien este consejo: soy del dictamen (estamos solos y somos leales los unos para los otros) que todos busquemos el mejor maestro, primero, para nosotros y, después, para estos jóvenes, sin ahorrar gasto ni sacrificio alguno; porque jamás aconsejaré el permanecer en la situación en que nos hallamos, y si alguno se burla de nosotros porque a nuestra edad vamos a la escuela, nos defenderemos, poniendo de frente la autoridad de Homero, que dice en cierto pasaje: *el pudor no sienta bien al indigente*[8] y burlándonos de lo que pueda decirse, procuraremos mirar a la vez por nosotros mismos y por estos jóvenes.

LISÍMACO. —Ese consejo, Sócrates, me agrada en extremo, y con respecto a mí, cuanto más viejo soy, tanto más empeño tengo en instruirme al mismo tiempo que mis hijos. Haz, pues, lo que dices; ven mañana a mi casa desde la madrugada, y no faltes, te lo suplico, a fin de que acordemos los medios de ejecutar lo que hemos resuelto. Ahora ya es tiempo de que concluya esta conversación.

SÓCRATES. —No faltaré, Lisímaco; iré mañana a tu casa temprano, si Dios quiere.

PROTÁGORAS

Argumento del *Protágoras*[1] por Patricio de Azcárate

El nombre de Protágoras puesto a la cabeza de este diálogo; la solemnidad de una especie de presentación oficial del joven Hipócrates al célebre sofista, hecha delante de testigos por Sócrates; lo escogido de los personajes que deben asistir a la discusión que se va a suscitar, Antímeros de Mende, Hipias de Elea, Pródico de Ceos, amigos de Protágoras; Palaros, Jantipo, Agatón, sus discípulos; esta reunión imponente de sofistas, de jóvenes y de extranjeros, que concurren como a un espectáculo, constituyen un conjunto de detalles característicos, que descubren el pensamiento íntimo de Platón en esta composición a la vez divertida y severa, irónica y profunda; deleitar e ilustrar todo a la vez, poniendo en acción, por medio de la crítica, las costumbres y el espíritu de los sofistas. Éste es uno de esos cuadros, aunque más en grande, que Sócrates acostumbraba a presentar en sus polémicas diarias a vista del público, para llevar a cabo su reforma, y en las que empleaba con arte la ironía y el buen sentido para desacreditar a la escuela sofística, entregando al ridículo y, por último, condenando al silencio a sus más famosos jefes.

Era preciso dar representación a estas escenas de comedia, en las que Protágoras desempeña el papel de corifeo de los sofistas, mientras que Sócrates se complace en tomar, tan pronto el papel de un farsante burlón, tan pronto el de un espectador descontento y despiadado, y de aquí el objeto de la discusión producido naturalmente por la situación del joven hijo de Apolodoro. Hipócrates solicitó, en efecto, de Sócrates que le proporcionara un maestro capaz de enseñar lo que debe saber un joven de su edad. ¿Qué otra cosa puede ser sino la virtud?, ¿la virtud puede ser enseñada?; he aquí la cuestión. Protágoras sostiene la afirmativa, y Sócrates la tesis contraria; y este debate contradictorio forma el curso de este diálogo, que algunas líneas bastarán para resumir.

Protágoras, para darse importancia a los ojos de Sócrates y de la gente que le rodea, se alaba de enseñar el arte de gobernar los negocios privados y públicos, es decir, la política. Sócrates se sorprende de que la política pueda enseñarse, por la sencilla razón de que los negocios públicos son, entre todos, los únicos sobre los que los ciudadanos de todas las condiciones y de todas las profesiones son admitidos diariamente a dar su dictamen, y esto sin haber recibido jamás ninguna enseñanza. También lo extrañó por esta otra razón, y es que los más grandes políticos, Pericles, por ejemplo, jamás han podido trasmitir a sus hijos su propia habilidad.

Poco impresionado con estos dos argumentos, el sofista propone con confianza dar, ya con el auxilio de una fábula, ya valiéndose del razonamiento, la prueba incontestable de que la política puede enseñarse. Refiere entonces la vieja leyenda de los dioses, encargando a Epimeteo y a su hermano Prometeo dar facultades diversas a todos los seres del universo, la imprevisión de Epimeteo, el mañoso robo de Prometeo en las fraguas de Hefesto, en fin, la intervención suprema de Zeus, dando liberalmente a cada uno de los mortales una parte de los bienes que aún no se habían repartido, la justicia y el pudor. Gracias a estas dos virtudes, que están en el fondo mismo de la política, nada más natural, ni más necesario, que el que todos los ciudadanos sepan deliberar sobre las cosas públicas. Esta ciencia es un don de los dioses. Y así es que no hay un hombre sobre la tierra que imagine otro hombre, es decir, un ser en todo semejante a él, privado de la idea de la justicia. He aquí cómo queda desvanecida la primera duda de Sócrates.

Protágoras rebate de la misma manera la segunda objeción de Sócrates. ¿Cómo puede sostenerse que la justicia no puede enseñarse, cuando es constante que los hombres injustos son todos los días y por todas partes reprimidos y castigados? Si la privación de la idea de justicia fuese un defecto de la naturaleza, sería una locura imponer castigos a los que la naturaleza hubiere privado de ella. ¿Se castiga a los enfermizos y contrahechos? No, porque no está en su mano remediarlo. Pero se castiga a los malos, porque está en su mano hacerse justos. Los hombres piensan, por lo tanto, que se puede aprender la justicia. Y así todos los ciudadanos, tanto por sí mismos, como por medio

de los maestros, se esfuerzan, interesándose en los negocios públicos, en inspirar a sus hijos la idea de la justicia. Y si los hijos de los hombres virtuosos raras veces heredan la virtud de sus padres, la razón de esto es muy sencilla; es porque los hombres no reciben todos disposiciones igualmente felices, y la adquisición de la más elevada virtud reclama un natural mejor y mayores esfuerzos que lo que requiere la práctica de una virtud común.

La discusión hasta ahora aparece muy superficial, porque no sale del dominio de los hechos y de los accidentes, sin remontar a un principio. Sócrates, cambiando de táctica, emprende el tratar la cuestión a fondo. Partiendo del principio evidente de que para saber si la virtud puede ser enseñada, es necesario saber en qué consiste, pregunta a Protágoras si la virtud a sus ojos es una en su esencia o compuesta de partes independientes las unas de las otras, como la justicia, la templanza, el valor. El sofista se esfuerza en sostener la última opinión, hasta que Sócrates lo obliga insensiblemente, por una cadena indisoluble de concesiones, a contradecirse a sí mismo, y, en fin, a convenir, a pesar suyo, en que la virtud es una por naturaleza. Sostener que se compone de partes absolutamente distintas, es confesar, por lo pronto, que cada una de estas partes nada tiene en sí de la esencia de la otra, de suerte que la justicia excluiría al valor, y la santidad a la justicia. De aquí esta consecuencia absurda: que la justicia no puede ser valiente, ni la santidad justa. En segundo lugar, si las partes de la virtud se oponen las unas a las otras, una misma cosa podría tener muchas contrarias, lo que implica contradicción. No, la virtud es una en su esencia, una en su esfuerzo, y todas estas partes, que se separan indebidamente, no son otra cosa que modos diversos de la virtud; diversos, pero no exclusivos, contenidos y unidos en su esencia misma, como las consecuencias lo están en su principio. Diferentes en apariencia y solamente de nombre, estas virtudes en el fondo se llaman la una a la otra, se encadenan, se asocian, y no forman más que un todo. He aquí cómo Sócrates, bajo la idea de virtud, abrazando todas las virtudes particulares, establece un principio, que los estoicos, después de él, falsearon exagerándolo. Considerada de esta manera, la virtud no entra en el alma, como lo pretende Protágoras, por una enseñanza progresiva y diversa que poco a poco la penetre por el precepto y por el ejemplo, para que nazca en ella, primero la justicia y después el valor. La virtud con sus dones diversos nace de la inspiración de una naturaleza honesta, que por su propio esfuerzo abraza a la vez la esencia y todos los modos, debido al sentimiento innato del bien, que la precede y que la crea. Esta ciencia verdaderamente anterior y superior a la virtud, ninguno puede enseñarla, porque cada uno debe sacarla de sí mismo; nace con nosotros.

Esta argumentación que parece no tener réplica, no convenció, sin embargo, al sofista, que quiso sostenerse haciendo esta última objeción: que el valor es necesariamente una virtud distinta de todas las demás, puesto que es dado al más injusto y al más depravado de los hombres mostrar valor. Sócrates, valiéndose de razones que reproducen en el fondo ciertos pasajes del *Laques*, responde, que el valor, desprovisto de prudencia o más bien de ciencia, no es el verdadero valor. El fondo del verdadero valor es la ciencia de las cosas que son de temer y de las que no lo son. De aquí se sigue, puesto que todas las virtudes forman una sola, que Sócrates parece contradecirse, convirtiendo la ciencia en condición de la virtud. Si es una ciencia, se la puede enseñar, lo cual es una contradicción patente con la conclusión que precede.

Sea que Sócrates no haya tenido por objeto, al fin del debate, más que probar a Protágoras que sabe mejor que un sofista defender y probar el pro y el contra, o sea que se propusiera dejar sin resolución la cuestión principal, es decir, si la virtud puede o no puede ser enseñada, Sócrates rompe la conversación, dirigiendo al sofista este último epigrama: quizá venga un día en que llegue a saber que Protágoras es el más sabio de los hombres.

Protágoras, o los sofistas

AMIGO DE SÓCRATES — SÓCRATES — HIPÓCRATES — PROTÁGORAS — ALCIBÍADES — CRITIAS — PRÓDICO — HIPIAS

EL AMIGO DE SÓCRATES. —¿De dónde vienes, Sócrates? ¿Pero para qué es preguntarlo? Vienes de la caza ordinaria a la que te arrastra el hermoso Alcibíades. Te confieso que el otro día me complacía en mirarle, porque me parecía que, a pesar de ser un hombre ya formado, es muy hermoso; porque, acá entre nosotros, puede decirse que no está en su primera juventud, y la barba hace sombrear ya su semblante.

SÓCRATES. —¿Qué tiene que ver eso? ¿Crees que Homero haya cometido un error en haber dicho que la edad de un joven que comienza a tener barba es la más agradable?[1] Ésta es precisamente la edad de Alcibíades.

EL AMIGO DE SÓCRATES. —Acabo de dejarle. ¿Cómo estás tú con él?

SÓCRATES. —Muy bien, y hoy he notado que estaba conmigo mejor que nunca, porque ha dicho mil cosas en mi favor, y ha tomado mi partido; acabo de dejarle, y te diré una cosa que te parecerá bien extraña, y es que en su presencia no me fijaba en él, y muchas veces me olvidaba que estaba allí.

EL AMIGO DE SÓCRATES. —¿Qué es lo que os ha sucedido al uno y al otro? ¿Has encontrado por ventura en la ciudad algún joven más hermoso que Alcibíades?

SÓCRATES. —Mucho más hermoso.

EL AMIGO DE SÓCRATES. —Muy bien; ¿es ateniense o extranjero?

SÓCRATES. —Extranjero.

EL AMIGO DE SÓCRATES. —¿De dónde es?

SÓCRATES. —De Abdera.

EL AMIGO DE SÓCRATES. —¿Tan hermoso te ha parecido, que a tus ojos ha eclipsado al hijo de Clinias?

SÓCRATES. —¿Hay nada, amigo mío, que impida que el más sabio aparezca también el más hermoso?

EL AMIGO DE SÓCRATES. —Pero qué, ¿acabas de ver algún hombre sabio?

SÓCRATES. —Sí, un sabio, el más sabio de los hombres que hoy existen; si Protágoras puede parecerte tal.

EL AMIGO DE SÓCRATES. —¿Qué me dices? ¿Que Protágoras está aquí?

SÓCRATES. —Sí, hace tres días.

EL AMIGO DE SÓCRATES. —¿Y acabas ahora mismo de dejarle?

SÓCRATES. —Sí, en este momento, y después de una conversación muy larga.

EL AMIGO DE SÓCRATES. —¡Ah!, si no tuvieses cosa urgente que hacer ¿no querrías referirnos esa conversación? Siéntate, te suplico, en el sitial que ocupa este niño, que te lo cederá.

SÓCRATES. —Con todo mi corazón, y me daré por complacido, si queréis escucharme.

EL AMIGO DE SÓCRATES. —Los complacidos seremos nosotros, si te dignas referírnoslo.

SÓCRATES. —Unos y otros quedaremos obligados, y ahora escuchadme. Esta mañana, cuando aún no había amanecido, Hipócrates, hijo de Apolodoro y hermano de Fasón, vino a llamar muy fuerte a mi puerta con su bastón, y apenas le abrieron, cuando se fue derecho a mi cuarto, diciendo en alta voz:

—Sócrates, ¿duermes?

Como conociera su voz —le dije:

—Hola Hipócrates, ¿qué nueva te trae?

—Una gran nueva —me dijo.

—Dios lo quiera —le respondí—. ¿Pero qué nueva es la que te trae aquí tan de mañana?

—Protágoras está en la ciudad —me dijo, manteniéndose en pie frente a mi cama.

—Ya está aquí desde antes de ayer —le repuse—; ¿no lo has sabido hasta ahora?

—No lo supe hasta esta noche.

Diciendo esto, se aproximó a mi cama a tientas, se sentó a mis pies, y continuó hablando de esta manera:

—Volví ayer por la tarde, ya muy tarde, del pueblo de Oenoe, adonde fui para coger a mi esclavo Sátiro, que se me había fugado; pensaba decírtelo antes, pero no sé qué otra cosa borró de mi espíritu esta idea. Cuando estuve de vuelta, después de cenar, y cuando íbamos ya a acostarnos, fue mi hermano a decirme que Protágoras estaba aquí. El primer pensamiento que me ocurrió fue venir a darte esta buena noticia, pero habiendo reflexionado que la noche estaba muy avanzada, me acosté, y después de un ligero sueño que me ha repuesto de las fatigas de mi viaje, me levanté y me vine aquí corriendo.

Yo que conozco a Hipócrates como un hombre de corazón, y que le veía todo azorado, le dije:

—¿Pero qué es? ¿Protágoras te ha hecho alguna injuria?

—Sí, por los dioses —me respondió riéndose—, me ha hecho la injuria de ser sabio él solo, y no hacerme a mí sabio.

—¡Oh! —le dije—, y si le das dinero y le puedes comprometer a que te admita por discípulo, también te haría sabio.

—¡Quieran Zeus y los demás dioses que así sea! —me dijo—; gastaré hasta el último óbolo y agotaré la bolsa de mis amigos, si tal sucede. Lo que me trae es suplicarte que le hables por mí; porque además de que yo soy demasiado joven, jamás le he visto ni conocido, pues cuando hizo aquí su primera venida, era yo un niño. Pero oigo decir a todo el mundo muy bien de él y se asegura que es el más elocuente de los hombres. ¿No será bueno que vayamos a su casa antes de que salga? Me han dicho que está en casa de Calias, hijo de Hipónico; vamos allá, te lo suplico encarecidamente.

—Es demasiado temprano —le dije—, pero vamos a pasearnos a mi pórtico; allí hablaremos hasta que rompa el día, y después iremos; te aseguro que le encontraremos, porque Protágoras no sale.

Bajamos, pues, al pórtico, y estando paseándonos, quise penetrar el pensamiento de Hipócrates. Con esta mira, para sondearle le pregunté:

—Y bien, Hipócrates, vas a casa de Protágoras a ofrecerle dinero para que te enseñe alguna cosa; ¿qué hombre piensas que es, y qué hombre quieres que te haga? Si fueses a casa de Hipócrates, ese gran médico de Cos, que lleva el mismo nombre que tú, y que desciende de Asclepio, y le ofrecieses dinero, si alguno te preguntase: «Hipócrates, ¿a qué clase de hombre pretendes dar este dinero destinado al otro Hipócrates?».

—Yo respondería: a un médico.

—¿Y qué es lo que querrías hacerte, dando ese dinero?

—Médico, diría.

—Y si fueses a casa de Policleto de Argos o a casa de Fidias de Atenas, y les dieses dinero para aprender de ellos alguna cosa, y te preguntasen en igual forma quiénes son estos dos hombres, Policleto y Fidias, a quienes ofreces dinero, ¿qué responderías?

—Que son escultores.

—¿Y si te preguntasen para qué, respecto de ti?

—Para hacerme escultor, respondería.

—Está perfectamente. Ahora vamos tú y yo a casa de Protágoras, dispuestos a darle todo lo que pida por tu instrucción, hasta donde alcance nuestra fortuna; y si no alcanza, acudiremos a los amigos. Si alguno, viendo este empeño tan decidido, nos preguntase: «Sócrates e Hipócrates, decidme, dando este dinero a Protágoras, ¿a qué hombre creéis darlo?», ¿qué le responderíamos? ¿Con qué nombre conocemos a Protágoras, como conocemos a Fidias con el de estatuario, y a Homero con el de poeta? ¿Cómo se llama a Protágoras?

—Se llama a Protágoras un sofista, Sócrates.

—Bueno —le dije—, vamos a dar nuestro dinero a un sofista.

—Ciertamente.

—¿Y si el mismo hombre, continuando, te preguntase lo que quieres hacerte tú con Protágoras?

A estas palabras, mi hombre ruborizándose, porque el día estaba ya claro para observar el cambio de semblante, si hemos de seguir, me dijo, nuestro principio, es claro que yo me quiero hacer un sofista.

—¡Cómo! ¿Tendrías valor para darte por sofista a la faz de los griegos?

—Si tengo de decir la verdad, te juro, Sócrates, que me daría vergüenza.

—¡Ah!, ya te entiendo, mi querido Hipócrates, tu intención no es de ir a la escuela de Protágoras, sino como has ido a la de un gramático, a la de un tocador de lira o un maestro de gimnasia; porque tú no has ido a casa de todos estos maestros para estudiar a fondo su arte, y para hacerte profesor, sino solo para ejercitarte y aprender lo que un ciudadano, un hombre libre, debe necesariamente saber.

—Sí —me dijo—, he aquí el provecho que justamente quiero sacar de Protágoras.

—¿Pero sabes lo que vas a hacer? —le dije.

—¿Qué?

—Vas a poner tu alma en manos de un sofista, y apostaré a que no sabes qué es un sofista. No sabiendo lo que es, tampoco sabes a quién vas a confiar lo más precioso que tú tienes e ignoras si lo pones en buenas o en malas manos.

—¿Por qué?; yo creo saberlo.

—Dime, pues, lo que es un sofista.

—Un sofista, como su mismo nombre lo demuestra, es un hombre hábil que sabe muchas y buenas cosas.

—Lo mismo se puede decir de un pintor o de un arquitecto. Son gentes hábiles, que saben muy buenas cosas. Pero si alguno nos preguntase en qué son hábiles, no dejaríamos de contestarles que en todo lo relativo a hacer cuadros y construir edificios. Si se nos preguntase en qué es hábil un sofista, ¿qué le responderíamos? ¿Cuál es precisamente el arte de que hace profesión? ¿Qué diríamos que es?

—Diríamos, Sócrates, que su profesión es hacer hombres elocuentes.

—Quizá diríamos la verdad, y esto ya es algo; pero no es todo, y tu respuesta reclama otra pregunta: ¿sobre qué materias hace un sofista a uno elocuente? Porque un tocador de lira hace a su discípulo elocuente en lo que corresponde al manejo de la lira

—Eso es claro.

—En qué el sofista hace a otro elocuente, ¿no es en lo que sabe?

—Sin duda.

—¿Qué es lo que sabe y qué es lo que enseña a los demás?

—En verdad, Sócrates, no podré decírtelo.

—¿Cómo? —le dije—, ¡ah!, ¿no sabes a qué peligro te expones? Si tuvieras precisión de poner tu cuerpo en manos de un médico que no conocieses, y que lo mismo que puede curarte puede matarte, ¿no te mirarías mucho? ¿No llamarías a tus amigos y a tus parientes para consultar con ellos? ¿Y no tardarías más de un día en resolverte? Estimas infinitamente más tu alma que tu cuerpo, y estás persuadido de que de ella depende tu felicidad o tu desgracia, según que está bien o mal predispuesta; y sin embargo, cuando se trata de su salud, no pides consejo ni a tu padre, ni a tu hermano, ni a ninguno de nosotros que somos tus amigos; ni tomas un solo momento para deliberar si debes entregarte a un extranjero que acaba de llegar; sino que, sin más que saber ayer tarde y bien tarde su llegada, vienes al día siguiente, antes de rayar el alba, para ponerte sin dudar en sus manos, y con la firme resolución de gastar para ello no solo tu fortuna, sino también la de tus amigos. Éste es negocio concluido; es preciso entregarse a Protágoras, a quien no conoces, como tú mismo lo confiesas, y a quien jamás has hablado; solo sabes que es un sofista, y vas a abandonarte en sus manos, ignorando al mismo tiempo lo que es un sofista.

—Lo que me dices es muy cierto, Sócrates; tienes razón.

—¿No adviertes, Hipócrates, que el sofista es un mercader de todas las cosas de que se alimenta el alma?

—Así me parece, Sócrates —me dijo—. ¿Pero cuáles son las cosas de que se alimenta el alma?

—Son las ciencias —le respondí—. Pero, mi querido amigo, es preciso estar muy en guardia con el sofista, no sea que, a fuerza de ponderarnos sus mercancías, nos engañe, como hacen los que nos venden las cosas necesarias para el alimento del cuerpo; porque estos últimos, sin saber si los géneros que ponen en venta son buenos o malos para la salud, los alaban excesivamente para salir lo más pronto posible de ellos, sin que los que los compran los conozcan mejor, a menos que el comprador sea algún médico o algún maestro de palestra. Lo mismo sucede con estos mercaderes, que van por las ciudades vendiendo su ciencia a los que desean adquirirla, y alaban indiferentemente todo lo que venden. Puede suceder que la mayor parte de ellos ignoren si lo que venden es bueno o malo para el alma, y que los que compran estén en la misma ignorancia, a menos que no se encuentre alguno que sea buen médico de alma. Si te conoces, pues; si sabes lo que es bueno o malo, puedes comprar con seguridad las ciencias en casa de Protágoras o en la de todos los demás sofistas; pero si no te conoces, no expongas lo que te debe ser más caro en el mundo, mi querido Hipócrates, porque el riesgo que se corre en la compra de las ciencias es mucho mayor que el que se corre en la compra de las provisiones de boca. Después que se han comprado estas últimas, se las lleva a casa en cestos o vasijas que no las pueden alterar, y antes de gastarlas, se tiene tiempo para consultar y llamar en su socorro a los que saben qué cosas deben comerse o beberse, qué cantidad puede tomarse y el tiempo en que debe hacerse; de manera que el peligro nunca es grande. Pero respecto de las ciencias, no sucede lo mismo; porque no se las puede poner en ningún cesto o vasija, sino en el alma, y desde que queda hecha la compra, el alma necesariamente las lleva consigo y las retiene por el resto de sus días. Sobre este objeto debemos consultarnos con personas de más edad y más experimentadas que nosotros; porque nosotros somos demasiado jóvenes para decidir sobre un negocio tan importante. Pero vamos allá, puesto que estamos en camino; oiremos a Protágoras, y después de haberle oído, se lo comunicaremos a los demás. Protágoras no estará solo, y encontraremos allí a Hipias de Elea, y aun creo que estará Pródico de Ceos y muchos otros, gente toda de ciencia.

Tomada esta resolución, emprendimos nuestra marcha. Cuando llegamos a la puerta, nos detuvimos para terminar una ligera disputa que sostuvimos mientras nos dirigíamos a la casa; esto ocupó un poco de tiempo hasta que nos pusimos de acuerdo. Pienso que el portero, que es un viejo eunuco, nos escuchó, y que aparentemente el número de sofistas que llegaban allí a cada momento le había puesto de mal humor con todos los que se aproximaban a la casa; pues apenas hubimos llamado, cuando abriendo su puerta y mirándonos, dijo: ¡ah!, ¡ah!, aún más sofistas, ya no es tiempo; y tomando su puerta con sus dos manos nos dio con ella en el rostro, cerrándola con toda su fuerza. Nosotros volvimos a llamar, y nos respondió de la parte de adentro:

—Qué, ¿no me habéis entendido?, ya os he dicho que mi amo no ve a nadie.

—Amigo mío —le dije—, no venimos aquí a interrumpir a Calias, ni somos sofistas; abre, pues, sin temor; nosotros venimos a ver a Protágoras, y a ti te basta con anunciarnos. A pesar de esto, se hizo violencia en abrirnos la puerta.

Cuando entramos, encontramos a Protágoras, que se paseaba delante del pórtico, y con él estaban de un lado Calias, hijo de Hipónico y su medio hermano uterino Páralos, hijo de Pericles, y Cármides, hijo de Glaucón; y del otro lado estaban Jantipo, el otro hijo de Pericles, Filípides, hijo de Filomelo, y Antímeros de Mende[2] el más famoso discípulo de Protágoras, y que aspira a ser sofista. Detrás de ellos marchaba una porción de gente, que en su mayor número parecían extranjeros, que son los mismos que Protágoras lleva siempre consigo por todas las ciudades por donde pasa, y a los que arrastra por la dulzura de su voz, como Orfeo. Entre ellos había algunos atenienses. Cuando vi esta magnífica reunión, tuve un placer singular en ver con qué aplomo y con qué respeto marchaba toda esta comitiva detrás de Protágoras, teniendo el mayor cuidado en no ponerse delante de él. Desde que

Protágoras daba la vuelta con los que le acompañaban, se veía aquella turba, que le seguía, colocarse en círculo a derecha e izquierda, hasta que él pasaba, y en seguida colocarse detrás.

Después de él, vislumbré, sirviéndome de la expresión de Homero,[3] a Hipias de Elea, que estaba sentado al otro lado del pórtico en un sitial elevado, y cerca de él sobre las gradas observé a Erixímaco, hijo de Acúmeno, Fedro de Mirrinusa,[4] Andrón, hijo de Androtión, y algunos extranjeros de Elea mezclados con los demás. Al parecer dirigían algunas preguntas de física y de astronomía a Hipias, e Hipias de lo alto de su asiento resolvía todas sus dificultades. Asimismo «vi allí a Tántalo»,[5] quiero decir, Pródico de Ceos, que había llegado también a Atenas, pero estaba en un pequeño cuarto que sirve ordinariamente de despacho a Hipónico, y que Calias, a causa del excesivo número de huéspedes, había arreglado para estos extranjeros, después que lo hubo desocupado. Pródico estaba aún acostado, envuelto en pieles y cobertores, y cerca de su cama estaban sentados Pausanias, del pueblo de Céramis,[6] y un joven que me pareció bien portado y el más hermoso del mundo. Me parece haber oído llamarle Agatón, y mucho me engañaré, si Pausanias no estaba enamorado de él. Además estaban los dos Adimantos, el uno hijo de Cepis y el otro hijo de Leucolófides, y algunos otros jóvenes. Como yo estaba de la parte de fuera, no pude saber el objeto de su conversación, por más que desease ardientemente oír a Pródico que me parecía un hombre muy sabio, o más bien, un hombre divino. Pero tiene la voz tan gruesa, que causaba en la habitación cierto eco que impedía oír distintamente lo que decía. Entramos nosotros, y un momento después llegaron el hermoso Alcibíades, como tienes costumbre de llamarle y con mucha razón, y Critias, hijo de Calescro.

Después de estar allí un poco de tiempo y de ver lo que pasaba nos dirigimos a Protágoras. Cerca ya de él, le dije:

—Protágoras, Hipócrates y yo venimos aquí para verte.

—¿Queréis hablarme en particular o delante de toda esta gente?

—Cuando te haya dicho el objeto de nuestra venida —le dije—, tú mismo verás lo que más conviene.

—¿Y qué es lo que os trae? —nos dijo.

—Hipócrates, que aquí ves —le respondí—, es hijo de Apolodoro, una de las más grandes y ricas casas de Atenas, y es de tan buen natural que ningún hombre de su edad le iguala; quiere distinguirse en su patria, y está persuadido de que, para conseguirlo, tiene necesidad de tus lecciones. Ahora ya puedes decir si quieres que conversemos en particular o delante de todo el mundo.

—Está muy bien, Sócrates, que tomes esta precaución para conmigo; porque tratándose de un extranjero que va a las ciudades más populosas, y persuade a los jóvenes de más mérito a que abandonen a sus conciudadanos, parientes y demás jóvenes o ancianos, y que solo se liguen a él para hacerse más hábiles con su trato, son pocas cuantas precauciones se tomen, porque es un oficio muy delicado, muy expuesto a los tiros de la envidia, y que ocasiona muchos odios y muchas asechanzas. En mi opinión, sostengo que el arte de los sofistas es muy antiguo, pero los que la han profesado en los primeros tiempos, por ocultar lo que tiene de sospechoso, trataron de encubrirla, unos, con el velo de la poesía, como Homero, Hesíodo y Simónides; otros, bajo el velo de las purificaciones y profecías, como Orfeo y Museo; aquéllos la han disfrazado bajo las apariencias de la gimnasia, como Iccos de Tarento, y como hoy día hace uno de los más grandes sofistas que han existido, quiero decir, Heródico de Selibria (Selymbria)[7] en Tracia y originario de Megara; y éstos la han ocultado bajo el pretexto de la música, como vuestro Agatocles, gran sofista como pocos, Pitóclides de Ceos y otros muchos.

»Todos éstos, como os digo, para ponerse a cubierto de la envidia, han buscado pretextos para salir de apuros en caso necesario, y en este punto yo de ninguna manera soy de su dictamen, persuadido de que no han conseguido lo que querían, porque es imposible ocultarse por mucho tiempo a los ojos de las principales autoridades de las ciudades, que al fin siempre descubren estas urdimbres imaginadas por ellos y de que el pueblo no se apercibe por lo ordinario, porque se conforma siempre

con el parecer de sus superiores, y se arregla a él en cuanto dicen. ¿Y puede haber cosa más ridícula, que verse uno sorprendido cuando quiere ocultarse? Lo que esto produce es atraer mayor número de enemigos y hacerse más sospechoso, llegando hasta el punto de tenérsele por un bellaco. En cuanto a mí, tomo un camino opuesto; hago francamente profesión de enseñar a los hombres, y me declaro sofista. El mejor de todos los disimulos es, a mi parecer, no valerse de ninguno; quiero más presentarme, que ser descubierto. Con esta franqueza no dejo de tomar todas las demás precauciones necesarias, en términos que, gracias a dios, ningún mal me ha resultado por blasonar de sofista, a pesar de los muchos años que ejerzo esta profesión, porque por mi edad podría ser el padre de todos los que aquí estáis. Por lo tanto, nada puede serme más agradable, si lo queréis, que hablaros en presencia de todos los que están en esta casa.

Desde luego conocí su intención, y vi que lo que buscaba era hacerse valer para con Pródico e Hipias, y envanecerse de que nosotros nos dirigiéramos a él, como ansiosos de su sabiduría. Para halagar su orgullo, le dije:

—¿No sería bueno llamar a Pródico e Hipias, para que nos oyeran?

—Ciertamente —dijo Protágoras.

Y Calias nos dijo:

—¿Queréis que preparemos asientos para que habléis sentados?

Esto nos pareció muy bien pensado, y al mismo tiempo, con la impaciencia de oír hablar hombres tan hábiles, nos dedicamos todos a llevar sillas cerca de Hipias, donde ya había bancos. Apenas se llenó este requisito, cuando Calias y Alcibíades estaban de vuelta, trayendo consigo a Pródico, a quien habían obligado a levantar, y a los que con él estaban. Sentados todos, Protágoras, dirigiéndome la palabra, me dijo:

—Sócrates, puedes decirme ahora delante de toda esta amable sociedad, lo que ya habías comenzado a decirme por este joven.

—Protágoras —le dije—, no haré otro exordio que el que ya hice antes. Hipócrates, a quien ves aquí, arde en deseo de gozar de tu trato, y querría saber las ventajas que se promete; he aquí todo lo que teníamos que decirte.

Entonces Protágoras, volviéndose hacia Hipócrates:

—Mi querido joven —le dijo— las ventajas que sacarás de tus relaciones conmigo serán que desde el primer día te sentirás más hábil por la tarde que lo que estabas por la mañana, al día siguiente lo mismo, y todos los días advertirás visiblemente que vas en continuo progreso.

—Pero, Protágoras —le dije—; nada de sorprendente tiene lo que dices y antes bien es muy natural, porque tú mismo, por avanzado que estés en años y por hábil que seas, si alguno te enseñase lo que no sabes, precisamente te habías de hacer más sabio que lo que eres. ¡Ah!, no es esto lo que exigimos. Supongamos que Hipócrates de repente muda de proyecto, y que entra en deseo de adherirse a ese pintor joven que acaba de llegar a la ciudad, a Zeuxipo de Heraclea; que se dirige a él, como al presente se dirige a ti, y que este pintor le hace la misma promesa que tú le haces: que cada día se hará más hábil y hará nuevos progresos. Si Hipócrates le pregunta, en qué hará tan grandes progresos, ¿no es claro que Zeuxipo le responderá que los hará en la pintura? Que le entre en el magín ligarse en la misma forma a Ortágoras el Tebano, y que, después de haber oído de su boca las mismas promesas que tú le has hecho, le hiciese la misma pregunta, esto es en qué se hará cada día más hábil, ¿no es claro que Ortágoras le respondería que en el arte de tocar la flauta? Siendo esto así, te suplico, Protágoras, que nos respondas con la misma precisión. Nos dices que si Hipócrates intima contigo, desde el primer día se hará más hábil, al día siguiente más aún, al otro día alcanzará nuevos progresos, y así por todos los días de su vida; pero explícanos en qué.

—Sócrates —dijo entonces Protágoras—, he aquí una cuestión bien sentada, y me gusta responder a los que las presentan de esta especie. Te digo que Hipócrates no tiene que temer conmigo lo que le sucedería con cualquier otro de los sofistas, porque todos los demás causan un notable perjuicio a los jóvenes en cuanto a que les obligan, contra su voluntad, a aprender artes que no les

interesan y que de ninguna manera querían aprender, como la aritmética, la astronomía, la geometría, la música, (y diciendo esto miraba a Hipias) en vez de lo cual, conmigo, este joven no aprenderá jamás otra ciencia que la que desea al dirigirse a mí, y esta ciencia no es otra que la prudencia o el tino que hace que uno gobierne bien su casa, y que en las cosas tocantes a la república nos hace muy capaces de decir y hacer todo lo que le es más ventajoso.

—Mira —le dije—, si he cogido bien tu pensamiento; me parece que quieres hablar de la política, y que te supones capaz para hacer de los hombres buenos ciudadanos.

—Precisamente —dijo él—, es eso lo que forma mi orgullo.

—En verdad, Protágoras —le dije—, vaya una ciencia maravillosa, si es cierto que la posees, y no tengo dificultad en decirte libremente en esta materia lo que pienso. Hasta ahora había creído que era esta una cosa que no podía ser enseñada, pero puesto que dices que tú la enseñas, ¿qué remedio me queda sino creerte? Sin embargo, es justo te diga las razones que tengo para creer que no puede ser enseñada, y que no depende de los hombres comunicar esta ciencia a los demás. Estoy persuadido, como lo están todos los griegos, de que los atenienses son muy sabios. Veo en todas nuestras asambleas, que cuando la ciudad tiene precisión de construir un edificio, se llama a los arquitectos para que den su dictamen; que cuando se quieren construir naves, se hacen venir los carpinteros que trabajan en los arsenales; y que lo mismo sucede con todas las demás cosas que por su naturaleza pueden ser enseñadas y aprendidas; y si alguno que no es profesor se mete a dar consejos, por bueno, por rico, por noble que sea, no le dan oídos, y lo que es más, se burlan de él, le silban, y hasta llega el caso de hacer un ruido espantoso para que se retire, si antes no lo cogen los ujieres y lo echan fuera por orden de los senadores. Así se conduce el pueblo en todas las cosas que dependen de las artes. Pero siempre que se delibera sobre la organización de la república, entonces se escucha indiferentemente a todo el mundo. Veis al albañil, al aserrador, al zapatero, al mercader, al patrón de buque, al pobre, al rico, al noble, al plebeyo, levantarse para dar sus pareceres, y no se lleva a mal; nadie hace ruido como en las otras ocasiones, y a nadie se le echa en cara que se injiera[8] en dar consejos sobre cosas que ni ha aprendido, ni ha tenido maestros que se las hayan enseñado; prueba evidente, de que todos los atenienses creen que la política no puede ser enseñada.

»Esto se ve no solo en los negocios generales de la república, sino también en los asuntos particulares y en todos los casos, porque los más sabios y los más hábiles de nuestros ciudadanos no pueden comunicar su sabiduría y su habilidad a los demás. Sin ir más lejos, Pericles ha hecho que sus dos hijos, que están presentes, aprendan todo lo que depende de maestros, pero en razón de su capacidad política, ni él los enseña, ni los envía a casa de ningún maestro, sino que los deja pastar libremente por todas las praderías, como animales consagrados a los dioses que vagan errantes sin pastor, para ver si por fortuna se ponen ellos por sí mismos en el camino de la virtud. Es cierto que el mismo Pericles, tutor de Clinias, hermano segundo de Alcibíades, aquí presente, temeroso de que este último, mucho más joven, fuese corrompido por su hermano, tomó el partido de separarlos, y llevó a Clinias a casa de Arifrón[9] para que este hombre sabio tuviese cuidado de educarle e instruirle. ¿Pero qué sucedió? Que apenas Clinias estuvo seis meses, cuando Arifrón, sin saber qué hacer de él, le restituyó a Pericles. Podría citar muchos otros, que siendo muy virtuosos y muy hábiles, jamás han podido hacer mejores, ni a sus hijos, ni a los hijos de otros, y cuando considero todos estos ejemplares, te confieso, Protágoras, que me confirmo más en mi opinión de que la virtud no puede ser enseñada; y así es que cuando te oigo hablar como tú lo haces, me conmuevo y comienzo a creer que dices verdad, persuadido como estoy de que tú tienes larga experiencia, que has aprendido mucho de los demás, y que has encontrado en ti mismo grandes recursos. Si nos puedes demostrar claramente que la virtud por su naturaleza puede ser enseñada, no nos ocultes tan rico tesoro, y haznos partícipes de él; te lo suplico encarecidamente.

—No te lo ocultaré —dijo— pero escoge; ¿quieres que te haga, como buen anciano que se dirige a jóvenes, esta demostración por medio de una fábula[10], o que haga un discurso razonado?

Al oír estas palabras, la mayor parte de los que estaban sentados exclamaron que él era el jefe y que se le dejase la elección.

—Supuesto eso —dijo—, creo que la fábula será más agradable.

»Hubo un tiempo en que los dioses existían solos, y no existía ningún ser mortal. Cuando el tiempo destinado a la creación de estos últimos se cumplió, los dioses los formaron en las entrañas de la tierra, mezclando la tierra, el fuego y los otros dos elementos que entran en la composición de los dos primeros. Pero antes de dejarlos salir a luz, mandaron los dioses a Prometeo[11] y a Epimeteo que los revistieran con todas las cualidades convenientes, distribuyéndolas entre ellos. Epimeteo suplicó a Prometeo que le permitiera hacer por sí solo esta distribución, «a condición», le dijo, «de que tú la examinarás cuando yo la hubiere hecho». Prometeo consintió en ello; y he aquí a Epimeteo en campaña. Distribuye a unos la fuerza sin la velocidad, y a otros la velocidad sin la fuerza; da armas naturales a estos y a aquellos se las rehúsa; pero les da otros medios de conservarse y defenderse. A los que da cuerpos pequeños les asigna las cuevas y los subterráneos para guarecerse, o les da alas para buscar su salvación en los aires; los que hace corpulentos en su misma magnitud tienen su defensa. Concluyó su distribución con la mayor igualdad que le fue posible, tomando bien las medidas, para que ninguna de estas especies pudiese ser destruida. Después de haberles dado todos los medios de defensa para libertar a los unos de la violencia de los otros, tuvo cuidado de guarecerlos de las injurias del aire y del rigor de las estaciones. Para esto los vistió de un vello espeso y una piel dura, capaz de defenderlos de los hielos del invierno y de los ardores del estío, y que les sirve de abrigo cuando tienen necesidad de dormir, y guarneció sus pies con un casco muy firme, o con una especie de callo espeso y una piel muy dura, desprovista de sangre. Hecho esto, les señaló a cada uno su alimento; a estos las hierbas; a aquellos los frutos de los árboles; a otros las raíces; y hubo especie a la que permitió alimentarse con la carne de los demás animales; pero a ésta la hizo poco fecunda, y concedió en cambio una gran fecundidad a las que debían alimentarla, a fin de que ella se conservase. Pero como Epimeteo no era muy prudente, no se fijó en que había distribuido todas las cualidades entre los animales privados de razón, y que aún le quedaba la tarea de proveer al hombre. No sabía qué partido tomar, cuando Prometeo llegó para ver la distribución que había hecho. Vio todos los animales perfectamente arreglados, pero encontró al hombre desnudo, sin armas, sin calzado, sin tener con qué cubrirse.

Estaba ya próximo el día destinado para aparecer el hombre sobre la tierra y mostrarse a la luz del sol, y Prometeo no sabía qué hacer, para dar al hombre los medios de conservarse. En fin, he aquí el expediente a que recurrió: robó a Hefesto y a Atenea[12] el secreto de las artes y el fuego, porque sin el fuego las ciencias no podían poseerse y serían inútiles, y de todo hizo un presente al hombre. He aquí de qué manera el hombre recibió la ciencia de conservar su vida; pero no recibió el conocimiento de la política, porque la política estaba en poder de Zeus, y Prometeo no tenía aún la libertad de entrar en el santuario del padre de los dioses,[i] cuya entrada estaba defendida por guardas terribles. Pero, como estaba diciendo, se deslizó furtivamente en el taller en que Hefesto y Atenea trabajaban, y habiendo robado a este dios su arte, que se ejerce por el fuego, y a aquella diosa el suyo, se los regaló al hombre, y por este medio se encontró en estado de proporcionarse todas las cosas necesarias para la vida. Se dice que Prometeo fue después castigado por este robo[13], que solo fue hecho para reparar la falta cometida por Epimeteo. Cuando se hizo al hombre partícipe de las cualidades divinas, fue el único de todos los animales, que a causa del parentesco que le unía con el ser divino, se convenció de que existen dioses, les levantó altares y les dedicó estatuas. En igual forma creó una lengua, articuló sonidos y dio nombres a todas las cosas, construyó casas, hizo trajes, calzado, camas y sacó sus alimentos de la tierra. Con todos estos auxilios los primeros hombres vivían dispersos, y no había aún ciudades. Se veían miserablemente devorados por las bestias, siendo en todas partes mucho más débiles que ellas. Las artes que poseían eran un medio suficiente para alimentarse, pero muy insuficiente para defenderse de los animales, porque no tenían aún ningún

conocimiento de la política, de la que el arte de la guerra es una parte. Creyeron que era indispensable reunirse para su mutua conservación, construyendo ciudades. Pero apenas estuvieron reunidos, se causaron los unos a los otros muchos males, porque aún no tenían ninguna idea de la política. Así es que se vieron precisados a separarse otra vez, y he aquí expuestos de nuevo al furor de las bestias. Zeus, movido de compasión y temiendo también que la raza humana se viera exterminada, envió a Hermes con orden de dar a los hombres pudor y justicia, a fin de que construyesen sus ciudades y estrechasen los lazos de una común amistad. Hermes, recibida esta orden, preguntó a Zeus, cómo debía dar a los hombres el pudor y la justicia, y si los distribuiría como Epimeteo había distribuido las artes; porque he aquí cómo lo fueron estas: el arte de la medicina, por ejemplo, fue atribuido a un hombre solo, que lo ejerce por medio de una multitud de otros que no la conocen, y lo mismo sucede con todos los demás artistas.

»—¿Bastará, pues, que yo distribuya lo mismo el pudor y la justicia entre un pequeño número de personas, o las repartiré a todos indistintamente?

»—A todos, sin dudar, respondió Zeus; es preciso que todos sean partícipes, porque si se entregan a un pequeño número, como se ha hecho con las demás artes, jamás habrá, ni sociedades, ni poblaciones. Además, publicarás de mi parte una ley, según la que todo hombre, que no participe del pudor y de la justicia, será exterminado y considerado como la peste de la sociedad.

»Aquí tienes, Sócrates, la razón por la que los atenienses y los demás pueblos que deliberan sobre negocios concernientes a las artes, como la arquitectura o cualquier otro, solo escuchan los consejos de pocos, es decir, de los artistas; y si otros, que no son de la profesión, se meten a dar su dictamen, no se les sufre, como has dicho muy bien, y es muy racional que así suceda. Pero cuando se trata de los negocios que corresponden puramente a la política, como la política versa siempre sobre la justicia y la templanza, entonces escuchan a todo el mundo y con razón, porque todos están obligados a tener estas virtudes, pues que de otra manera no hay sociedad. Ésta es la única razón de tal diferencia, Sócrates.

»Y para que no creas que te engaño cuando digo que todos los hombres están verdaderamente persuadidos de que cada particular tiene un conocimiento suficiente de la justicia y de todas las demás virtudes políticas, aquí tienes una prueba que no te permite dudar. En las demás artes, como dijiste muy bien, si alguno se alaba de sobresalir en una de ellas, por ejemplo, en la de tocar la flauta, sin saber tocar, todo el mundo le silba y se levanta contra él, y sus parientes hacen que se retire como si fuera un hombre que ha perdido el juicio. Por el contrario, cuando se ve un hombre que, hablando de la justicia y de las demás virtudes políticas, dice delante de todo el mundo, atestiguando contra sí mismo, que no es justo ni virtuoso, aunque en todas la demás ocasiones sea loable decir la verdad, en este caso se califica de locura, y se dice con razón, que todos los hombres están obligados a afirmar de sí mismos que son justos, aunque no lo sean, y que el que no sabe, por lo menos, fingir lo justo, es enteramente un loco; porque no hay nadie que no esté obligado a participar de la justicia de cualquier manera, a menos que deje de ser hombre. He aquí por qué he sostenido que es justo oír indistintamente a todo el mundo, cuando se trata de la política, en concepto de que no hay nadie que no tenga algún conocimiento de ella.

»Es preciso que todos se persuadan de que estas virtudes no son, ni un presente de la naturaleza, ni un resultado del azar, sino fruto de reflexiones y de preceptos, que constituyen una ciencia que puede ser enseñada, que es lo que ahora me propongo demostraros.

»¿No es cierto, que respecto a los defectos que nos son naturales o que nos vienen de la fortuna, nadie se irrita contra nosotros, nadie nos lo advierte, nadie nos reprende, en una palabra, no se nos castiga para que seamos distintos de lo que somos? Antes por lo contrario, se tiene compasión de nosotros, porque ¿quién podría ser tan insensato que intentara corregir a un hombre raquítico, a un hombre feo, a un valetudinario? ¿No está todo el mundo persuadido de que los defectos del cuerpo, lo mismo que sus bellezas, son obras de la naturaleza y de la fortuna? No sucede lo mismo con todas las demás cosas que pasan en verdad por fruto de la aplicación y del estudio. Cuando se encuentra alguno

que no las tiene o que tiene los vicios contrarios a estas virtudes que debería tener, todo el mundo se irrita contra él; se le advierte, se le corrige y se le castiga. En el número de estos vicios entran la injusticia y la impiedad, y todo lo que se opone a las virtudes políticas y sociales. Como todas estas virtudes pueden ser adquiridas por el estudio y por el trabajo, todos se sublevan contra los que han despreciado el aprenderlas. Es esto tan cierto, Sócrates, que si quieres tomar el trabajo de examinar lo que significa esta expresión: *castigar a los malos*, la fuerza que tiene y el fin que nos proponemos con este castigo; esto solo basta para probarte que los hombres todos están persuadidos de que la virtud puede ser adquirida. Porque nadie castiga a un hombre malo solo porque ha sido malo, a no ser que se trate de alguna bestia feroz que castigue para saciar su crueldad. Pero el que castiga con razón, castiga, no por las faltas pasadas, porque ya no es posible que lo que ya ha sucedido deje de suceder, sino por las faltas que puedan sobrevenir, para que el culpable no reincida y sirva de ejemplo a los demás su castigo. Todo hombre que se propone este objeto, está necesariamente persuadido de que la virtud puede ser enseñada, porque solo castiga respecto al porvenir. Es constante que todos los hombres que hacen castigar a los malos, sea privadamente, sea en público, lo hacen con esta idea, y lo mismo los atenienses que todos los demás pueblos. De donde se sigue necesariamente, que los atenienses están tan persuadidos como los demás pueblos, de que la virtud puede ser adquirida y enseñada. así es que con razón oyen en sus consejos al albañil, al herrero, al zapatero, porque están persuadidos de que se puede enseñar la virtud, y me parece que esto está suficientemente probado.

»La única duda que queda en pie es la relativa a los hombres virtuosos. Preguntas de dónde nace que esos grandes personajes hacen que sus hijos aprendan todo lo que puede ser enseñado por maestros, haciéndolos muy hábiles en todas estas artes, mientras que son impotentes para enseñarles sus propias virtudes lo mismo que a los demás ciudadanos. Para responder a esto, Sócrates, no recurriré a la fábula como antes, sino que te daré razones muy sencillas, y para ello me basto solo. ¿No crees que hay una cosa, a la que todos los ciudadanos están obligados igualmente, y sin la que no se concibe ni la sociedad, ni la ciudad? La solución de la dificultad depende de este solo punto. Porque si esta cosa única existe, y no es el arte del carpintero, ni del herrero, ni del alfarero, sino la justicia, la templanza, la santidad, y, en una palabra, todo lo que está comprendido bajo el nombre de virtud; si esta cosa existe, y todos los hombres están obligados a participar de ella, de manera que cada particular que quiera instruirse o hacer alguna cosa, esté obligado a conducirse según sus reglas o renunciar a todo lo que quería; que todos aquellos que no participen de esta cosa, hombres, mujeres y niños, sean contenidos, reprimidos y penados hasta que la instrucción y el castigo los corrijan; y que los que no se enmienden sean castigados con la muerte o arrojados de la ciudad; si todo esto sucede, como tú no lo puedes negar, por más que esos hombres grandes, de que hablas, hagan aprender a sus hijos todas las demás cosas, si no pueden enseñarles esta cosa única, quiero decir, la virtud, es preciso un milagro para que sean hombres de bien. Ya te he probado que todo el mundo está persuadido de que la virtud puede ser enseñada en público y en particular. Puesto que puede ser enseñada, ¿te imaginas que haya padres que instruyan a sus hijos en todas las cosas, que impunemente se pueden ignorar, sin incurrir en la pena de muerte ni en la menor pena pecuniaria, y que desprecien enseñarles las cosas cuya ignorancia va ordinariamente seguida de la muerte, de la prisión, del destierro, de la confiscación de bienes, y para decirlo en una sola palabra, de la ruina entera de las familias? ¿No se advierte que todos emplean sus cuidados en la enseñanza de estas cosas? Sí, sin duda, Sócrates, y debemos pensar que estos padres, tomando sus hijos desde la más tierna edad, es decir, desde que se hallan en estado de entender lo que se les dice, no cesan toda su vida de instruirlos y reprenderlos, y no solo los padres sino también las madres, las nodrizas y los preceptores.

»Todos trabajan únicamente para hacer los hijos virtuosos, enseñándoles con motivo de cada acción, de cada palabra, que tal cosa es justa, que tal otra injusta, que esto es bello, aquello vergonzoso, que lo uno es santo, que lo otro impío, que es preciso hacer esto y evitar aquello. Si los hijos obedecen voluntariamente estos preceptos, se los alaba, se los recompensa; si no obedecen, se los amenaza, se los castiga, y también se los endereza como a los árboles que se tuercen. Cuando se los envía a

la escuela, se recomienda a los maestros que no pongan tanto esmero en enseñarles a leer bien y tocar instrumentos, como en enseñarles las buenas costumbres. Así es que los maestros en este punto tienen el mayor cuidado. Cuando saben leer y pueden entender lo que leen, en lugar de preceptos a viva voz, los obligan a leer en los bancos los mejores poetas, y a aprenderlos de memoria. Allí encuentran preceptos excelentes y relaciones en que están consignados elogios de los hombres más grandes de la antigüedad, para que estos niños, inflamados con una noble emulación, los imiten y procuren parecérseles. Los maestros de música hacen lo mismo, y procuran que sus discípulos no hagan nada que pueda abochornarles. Cuando saben la música y tocan bien los instrumentos, ponen en sus manos composiciones de los poetas líricos, obligándolos a que las canten acompañándose con la lira, para que de esta manera el número y la armonía se insinúen en su alma, aún muy tierna, y para que haciéndose por lo mismo más dulces, más tratables, más cultos, más delicados, y por decirlo así, más armoniosos y más de acuerdo, se encuentren los niños en disposición de hablar bien y de obrar bien, porque toda la vida del hombre tiene necesidad de número y de armonía.

»No contentos con esto, se los envía además a los maestros de gimnasia, con el objeto de que, teniendo el cuerpo sano y robusto, puedan ejecutar mejor las órdenes de un espíritu varonil y sano, y que la debilidad de su temperamento no les obligue rehusar el servir a su patria, sea en la guerra, sea en las demás funciones. Los que tienen más recursos son los que comúnmente ponen sus hijos al cuidado de maestros, de manera que los hijos de los más ricos son los que comienzan pronto sus ejercicios, y los continúan por más tiempo, porque desde su más tierna edad concurren a estas enseñanzas, y no cesan de concurrir hasta que son hombres hechos. Apenas han salido de manos de sus maestros, cuando la patria les obliga a aprender las leyes y a vivir según las reglas que ellas prescriben, para que cuanto hagan, sea según principios de razón y nada por capricho o fantasía; y a la manera que los maestros de escribir dan a los discípulos, que no tienen firmeza en la mano, una reglilla para colocar bajo del papel, a fin de que, copiando las muestras, sigan siempre las líneas marcadas, en la misma forma la patria da a los hombres las leyes que han sido inventadas y establecidas por los antiguos legisladores. Ella los obliga a gobernar y a dejarse gobernar según sus reglas, y si alguno se separa le castiga, y a esto llamáis comúnmente vosotros, valiéndoos de una palabra muy propia, *enderezar*, que es la función misma de la ley. Después de tantos cuidados como se toman en público y en particular para inspirar la virtud, ¿extrañarás, Sócrates, y dudarás ni un solo momento, que la virtud puede ser enseñada? Lejos de extrañarlo, deberías sorprenderte más, si lo contrario fuese lo cierto. ¿Pero de dónde nace que muchos hijos de hombres virtuosísimos se hacen muy malos? La razón es muy clara, y no puede causar sorpresa, si lo que yo he dicho es exacto. Si es cierto que todo hombre está obligado a ser virtuoso, para que la sociedad subsista, como lo es sin la menor duda, escoge, entre todas las demás ciencias y profesiones que ocupan a los hombres, la que te agrade. Supongamos, por ejemplo, que esta ciudad no pueda subsistir, si no somos todos tocadores de flauta. ¿No es claro que en este caso todos nos entregaríamos a este ejercicio, que en público y en particular nos enseñaríamos los unos a los otros a tocar, que reprenderíamos y castigaríamos a los que no quisiesen aprender, y que no haríamos de esta ciencia más misterio que el que ahora hacemos de la ciencia de la justicia y de las leyes? ¿Rehúsa nadie enseñar a los demás lo que es justo? ¿Se guarda el secreto de esta ciencia, como se practica con todas las demás? No, sin duda; y la razón es porque la virtud y la justicia de cada particular son útiles a toda la sociedad. He aquí por qué todo el mundo se siente inclinado a enseñar a los demás todo lo relativo a las leyes y a la justicia. Si sucediese lo mismo en el arte de tocar la flauta, y estuviésemos todos igualmente inclinados a enseñar a los demás sin ninguna reserva lo que supiésemos, ¿crees tú, Sócrates, que los hijos de los mejores tocadores de flauta se harían siempre mejores en este arte que los hijos de los medianos tocadores? Estoy persuadido de que tú no lo crees. Los hijos que tengan las más felices disposiciones para el ejercicio de este arte, serían los que harían los mayores progresos, mientras que se fatigarían en vano los demás y no adquirirían jamás nombradía, y veríamos todos los días el hijo de un famoso tocador de flauta no ser más que una

medianía, y, por el contrario, el hijo de un ignorante hacerse muy hábil; pero mirando al conjunto, todos serán buenos si los comparas con los que jamás han manejado una flauta.

»En la misma forma ten por cierto que el más injusto de todos los que están nutridos en el conocimiento de las leyes y de la sociedad sería un hombre justo, y hasta capaz de enseñar la justicia, si lo comparas con gentes que no tienen educación, ni leyes, ni tribunales, ni jueces; que no están forzados por ninguna necesidad a rendir homenaje a la virtud, y que, en una palabra, se parecen a esos salvajes que Ferécrates nos presentó el año pasado en las fiestas de Baco. Créeme, si hubieras de vivir con hombres semejantes a los misántropos que este poeta introduce en su pieza dramática, te tendrías por muy dichoso cayendo en manos de un Euríbates y de un Frinondas[14], y suspirarías por la maldad de nuestras gentes, contra la que declamas hoy tanto. Tu mala creencia no tiene otro origen que la facilidad con que todo esto se verifica y como ves que todo el mundo enseña la virtud como puede, te place el decir que no hay un solo maestro que la enseñe. Esto es como si buscaras en Grecia un maestro que enseñase la lengua griega; no lo encontrarías; ¿por qué? Porque todo el mundo la enseña. Verdaderamente, si buscaseis alguno que pudiese enseñar a los hijos de los artesanos el oficio de sus padres, con la misma capacidad que podrían hacerlo estos mismos o los maestros jurados, te confieso, Sócrates, con más razón, que semejante maestro no sería fácil encontrarlo; pero encontrar a los que pueden instruir a los ignorantes es cosa sencilla. Lo mismo sucede con la virtud y con todas las demás cosas semejantes a ella. Por pequeña que sea la ventaja que otro hombre tenga sobre nosotros para impulsarnos y encarrilarnos por el camino de la virtud, es cosa con la que debemos envanecemos y darnos por dichosos. Creo ser yo del número de estos, porque sé mejor que nadie todo lo que debe practicarse para hacer a uno hombre de bien, y puedo decir que no robo el dinero que tomo, pues aún merezco más según el voto mismo de mis discípulos. He aquí mi modo ordinario de proceder en este caso: cuando alguno ha aprendido de mí lo que deseaba saber, si quiere, me paga lo que hay costumbre de darme, y si no, puede ir a un templo, y después de jurar que lo que le he enseñado vale tanto o cuanto, depositar la suma que me destine.

»He aquí, Sócrates, cuál es la fábula y cuáles son las razones de que he querido valerme para probarte que la virtud puede ser enseñada y que están persuadidos de ello todos los atenienses; y para hacerte ver igualmente que no hay que extrañar que los hijos de los padres más virtuosos sean las más veces poca cosa, y que los de los ignorantes salgan mejores, puesto que aquí mismo vemos que los hijos de Policleto, que son de la misma edad que Jantipo y Páralos, no son nada si se les compara con su padre, y lo mismo sucede con otros muchos hijos de nuestros más grandes artistas. Pero con respecto a los hijos de Pericles, que acabo de nombrar, no es tiempo de juzgarlos, porque da espera su tierna juventud.

Concluido este largo y magnífico discurso, Protágoras calló; y yo, después de haber permanecido largo rato en una especie de arrobamiento, me puse a mirarle como quien esperaba que dijese más, y cosas que yo aguarda con mucha impaciencia. Pero viendo que había efectivamente concluido, y después de hacer yo un esfuerzo para replegarme sobre mí mismo, me dirigí a Hipócrates y le dije:

—En verdad, hijo de Apolodoro, no me es posible expresarte mi agradecimiento en haberme precisado a venir aquí, porque por nada en el mundo hubiera querido perder esta ocasión de haber oído a Protágoras. Hasta aquí había creído siempre que de ninguna manera debíamos al auxilio del hombre el hacernos virtuosos, pero al presente estoy persuadido de que es una cosa puramente humana. Solo me queda un pequeño escrúpulo, que me quitará fácilmente Protágoras, que tan lindas cosas nos acaba de demostrar. Si consultáramos sobre estas materias a alguno de nuestros grandes oradores, quizá tendríamos discursos semejantes a este, y creeríamos oír a un Pericles o a alguno de los más elocuentes que hemos tenido. Pero si después de esto les propusiéramos alguna objeción, no sabrían qué decir, ni qué responder, y permanecerían mudos como un libro; en lugar de que, no oponiendo objeciones y limitándose a escucharles, no concluirían nunca, y harían como los vasos de bronce, que una vez golpeados producen por largo tiempo un sonido, si no se pone en ellos la mano o se los coge,

y he aquí lo que hacen nuestros oradores; se les excita, razonan hasta el infinito. No sucede esto con Protágoras; es muy capaz, no solo de pronunciar largos y preciosos discursos, como acaba de hacerlo ver, sino también de responder con precisión y en pocas palabras a las preguntas que se le hagan, así como de esperar y recibir las respuestas en forma conveniente, cosa que está reservada a muy pocos.

»Por ahora, Protágoras —le dije—, solo falta una pequeña cosa para quedar satisfecho por completo, y me daré por contento cuando hayas tenido la bondad de contestarme. Dices que la virtud puede ser enseñada, y si hay en el mundo un hombre a quien yo crea sobre este punto, eres tú; pero te suplico me quites un escrúpulo que me has dejado en el espíritu. Has dicho que Zeus envió a los hombres el pudor y la justicia, y en todo tu discurso has hablado de la justicia, de la templanza y de la santidad, como si la virtud fuese una sola cosa que abrazase todas estas cualidades. Explícame con la mayor exactitud si la virtud es una, y si la justicia, la templanza, la santidad, no son más que sus partes, o si todas las cualidades que acabo de nombrar no son más que nombres diferentes de una sola y misma cosa. He aquí lo que deseo aún saber de ti.

—Nada más fácil, Sócrates, que satisfacerte sobre este punto, porque la virtud es una, y esas que dices no son más que partes.

—Pero —le dije yo—, ¿son partes de la virtud como son la boca, la nariz, los oídos y los ojos partes del semblante?, ¿o bien lo son como las partes del oro, que son todas de la misma naturaleza que la masa, y solo se diferencian entre sí por la cantidad?

—Son partes, sin duda, como la boca y la nariz lo son del semblante.

—Pero —le dije—, ¿los hombres adquieren unos una parte de esta virtud y otros otra? ¿O necesariamente el que adquiere una tiene que adquirirlas todas?

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

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

—Ciertamente —me dijo—, y la mayor de sus partes es la sabiduría.

—Y cada una de sus partes ¿es diferente de la otra?

—Sin dificultad.

—Y cada una ¿tiene sus propiedades, como en las partes del semblante? Por ejemplo, los ojos no son como los oídos, porque tienen propiedades diferentes, y así sucede con las demás, que son todas diferentes y no se parecen, ni por su forma, ni por sus cualidades; ¿sucede lo mismo con las partes de la virtud? ¿La una no se parece en manera alguna a la otra, y todas se diferencian absolutamente entre sí y por sus propiedades? Es evidente que ellas no se parecen, si sucede con ellas lo que con el ejemplo del que nos hemos servido.

—Sócrates, eso es muy cierto —me dijo.

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

—No, sin duda.

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

—También yo encuentro eso.

—Si alguno se dirigiese a ti y a mí, y nos dijese: «Protágoras y Sócrates, explicadme, os lo suplico, qué es eso que llamáis *justicia*, es alguna cosa justa o injusta», yo le respondería sin dudar, que es alguna cosa justa: ¿no responderías tú como yo?

—Ciertamente.

—«¿La justicia consiste, según vosotros —nos diría— en ser justo?» Nosotros diríamos que sí; ¿no es verdad?

—Sin duda, Sócrates.

—Y si después nos preguntase: «¿no decís también que hay una santidad?», ¿nosotros le diríamos que la hay?

—Ciertamente.

—«¿Sostenéis que esta santidad es alguna cosa», continuaría él; y nosotros se lo concederíamos?; ¿no es así?

—Sin duda.

—«Consiste su naturaleza en ser santa o impía», seguiría diciendo. Confieso que al oír esta pregunta, yo montaría en cólera, y diría a ese hombre: hablad mejor, os lo suplico; ¿qué habría de santo en el mundo, si la santidad misma no fuese santa? ¿No responderías tú como yo?

—Sí, Sócrates.

—Si después, continuando este hombre, preguntándonos, nos dijese: «¿pero qué es lo que habéis dicho hace un momento?, ¿habré entendido mal? Me parece que dijisteis que las partes de la virtud eran todas diferentes, y que la una jamás era como la otra». Yo le respondería: tienes razón, eso se ha dicho; pero si piensas que soy yo el que lo ha dicho has entendido mal; porque es Protágoras el que ha sentado esa proposición; yo no he hecho más que interrogarle. Entonces no dejaría de dirigirse a ti: «Protágoras», diría, «¿convienes en que ninguna de las partes de la virtud es semejante a otra? ¿Es esta tu opinión?». ¿Qué responderías?

—Me sería forzoso confesarlo, Sócrates.

—Hecha esta confesión, qué le responderíamos, si continuase en sus preguntas, y nos dijese: «¿Según tú, por consiguiente, ni la santidad es una cosa justa, ni la justicia es una cosa santa, sino que la justicia es impía y la santidad es injusta?». ¿Qué le responderíamos, Protágoras? Te confieso, que por mi parte le respondería que tengo la justicia por santa y la santidad por justa; y si tú no me lo impidieras, aseguraría por ti, que estás persuadido de que la justicia es la misma cosa que la santidad o, por lo menos, una cosa muy aproximada, y que la santidad es la misma cosa que la justicia o muy próxima a la justicia. Mira ahora, si me impedirías responder esto por ti, o si convendrías en ello.

—Pero, Sócrates, me parece que no debemos conceder tan ligeramente que la justicia sea santa y que la santidad sea justa, porque hay alguna diferencia entre ellas. ¿Pero qué hace esto al caso? *Si quieres*, yo consiento en que la justicia sea santa y que la santidad sea justa.

—¿Cómo, *si yo quiero*? —le dije—; no es esto lo que se trata de refutar; eres tú, soy yo, es nuestro propio convencimiento, y por lo pronto es preciso quitar, a mi parecer, ese *si yo quiero*, para ilustrar la discusión.

—Sea así —me respondió—; admitamos que la justicia se parece en cierta manera a la santidad, porque una cosa siempre se parece a otra hasta cierto punto. Lo blanco se parece en algo a lo negro, lo duro a lo blando, y así en todas las cosas que parecen las más contrarias. Estas partes mismas, que hemos reconocido que tienen propiedades diferentes, y que la una no es como la otra; quiero decir, las partes del semblante, si te fijas bien en ello, hallarás, que aunque sea en poco se parecen, y que son en cierta manera la una como la otra; y en este concepto podrías probar muy bien, si quisieses, que todas las cosas son semejantes entre sí. Pero no es justo llamar semejantes a cosas que no tienen entre sí más que una pequeña semejanza, lo mismo que llamar desemejantes las que se diferencia muy poco; porque una ligera semejanza no hace las cosas semejantes; ni una diferencia ligera, desemejantes.

Sorprendido de este discurso, le pregunté:

—¿Te parece que lo justo y lo santo, no tienen entre sí más que una ligera semejanza?

—Esta semejanza, Sócrates, no es tan ligera como te he dicho, pero tampoco es tan grande como tú piensas.

—Pues bien —le dije—, puesto que te veo de mal talante contra esta santidad y esta justicia, dejemos este punto y pasemos a otros. ¿Qué piensas tú de la insania? ¿No es una cosa enteramente contraria a la sabiduría?

—Así me parece.

—Cuando los hombres se conducen bien y útilmente, ¿no te parece que son más templados en su conducta, que cuando hacen lo contrario?

—Sin contradicción.

—¿Son templados por la templanza?

—No puede ser de otra manera.

—Y los que no se conducen bien, ¿obran locamente y no son en manera alguna templados en su conducta?

—Convengo en ello.

—¿Luego obrar locamente es lo opuesto a obrar con templanza?

—Convengo en ello.

—¿Lo que se hace locamente procede de la insania y lo que se hace con templanza procede de la templanza?

—Sí.

—¿Luego lo que nace de la fuerza es fuerte, y lo que nace de la debilidad es débil?

—Ciertamente.

—¿Es debido a la velocidad que una cosa sea ligera, y debido a la lentitud que sea pesada?

—Sin duda.

—¿Y todo lo que se hace de una misma manera se hace por un mismo principio, como lo que se hace de una manera contraria se hace por un principio contrario?

—Sin dificultad.

—Veamos, pues —le dije—: ¿hay alguna cosa que se llame bella?

—Sí.

—¿Este algo bello tiene otro contrario que lo feo?

—No.

—¿No hay algo que se llama lo bueno?

—Sí.

—¿Lo bueno tiene otro contrario que lo malo?

—No, no tiene otro.

—¿En la voz no hay un tono que se llama agudo?

—Sí.

—¿Y este tono agudo tiene otro contrario que el tono grave?

—No.

—Cada contrario no tiene más que un solo contrario y no muchos.

—Lo confieso.

—Veamos, pues; hagamos una recapitulación de las cosas en que estamos conformes. Hemos convenido en que cada contraria no tiene más que una sola contraria y no muchas.

—Sí.

—Que las contrarias se gobiernan por principios contrarios.

—Conforme.

—Que lo que se hace locamente se hace de una manera contraria a lo que se hace con templanza.

—Sí.

—Que lo que se hace con templanza viene de la templanza, y que lo que se hace locamente viene de la locura.

—Conforme.

—Que lo que se hace de una manera contraria debe ser hecho por un principio contrario.

—Sí.

—¿De manera que una cosa procede de la templanza, y otra cosa procede de la locura?

—Sin duda.

—¿De una manera contraria?

—Sí.

—¿Por principios contrarios?

—Ciertamente.

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

—Así me parece.

—¿Te acuerdas que conviniste antes en que la sabiduría es lo contrario de la insania?

—Sí.

—¿Y que un contrario no tiene más que un contrario?

—Eso es cierto.

—Por consiguiente ¿a cual de estos dos principios nos atendremos, mi querido Protágoras? ¿Será al de que un contrario no tiene más que un contrario, o al que supusimos antes diciendo que la sabiduría es otra cosa que la templanza, que una y otra son partes de la virtud, y que no solo son diferentes, sino también desemejantes por su naturaleza y por sus efectos, como las partes del semblante? ¿A cuál de estos dos principios renunciaremos? Porque no están de acuerdo, y forman juntos una extraña disonancia. ¡Ah!, ¿cómo podrían concordarse, si se admite como infalible, que un contrario no tiene más que un contrario, sin que pueda tener muchos, y resulta, sin embargo, que la insania tiene dos contrarias, la sabiduría y la templanza? ¿No te parece a ti lo mismo, Protágoras?

Convino en ello a pesar suyo, y yo continué.

—Es preciso que la sabiduría y la templanza sean una misma cosa, como antes vimos que la justicia y la santidad lo son con poca diferencia. Pero no nos cansemos, mi querido Protágoras, y examinemos lo que resta. Te pregunto por lo tanto: un hombre que comete una injusticia, ¿es prudente en aquello mismo en que es injusto?

—Yo, Sócrates —me dijo—, pudor tendría en confesarlo; sin embargo, es la opinión del pueblo en general.

—Pues bien, ¿quieres que me dirija al pueblo o que te hable a ti?

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

—Me es igual —le dije—, con tal de que seas tú el que me responda, porque me importa poco que tú pienses de esta o de la otra manera, puesto que yo solo examino la cosa misma; y resultará igualmente que seremos examinados el uno y el otro; yo preguntando y tú respondiendo.

Sobre esto Protágoras puso sus reparos, diciendo que la materia era espinosa; pero al fin se decidió y se resolvió a responderme. Le dije:

—Protágoras, respóndeme, te lo suplico, a mi primera pregunta: los que hacen injusticias, ¿te parece que son prudentes en el acto mismo de ser injustos?

—Sea así —me dijo.

—Ser prudente ¿no es lo mismo que ser sabio?

—Sí.

—Ser sabio ¿no es tomar el mejor partido en la injusticia misma?

—Convengo.

—¿Pero los hombres injustos toman el mejor partido solo cuando triunfa su injusticia o también cuando no triunfa?

—Cuando triunfa.

—¿No crees que ciertas cosas son buenas?

—Ciertamente.

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

—¡Por Zeus!, hay cosas que no son útiles a los hombres, y no por eso dejo de llamarlas buenas.

El tono con que me habló me hizo conocer que estaba resentido, en un completo desorden de ideas y muy predispuesto a perder el aplomo. Viéndole en este estado, quise halagarle, y procuré preguntarle con más precaución.

—Protágoras —le dije—, ¿llamas buenas a las cosas que no son útiles a ningún hombre o a aquellas que no son útiles en ningún concepto?

—De ninguna manera, Sócrates. Conozco muchas cosas que son dañosas a los hombres, como ciertos brebajes, ciertos alimentos, ciertos remedios y otras mil cosas de la misma naturaleza, y conozco otras que les son útiles. Las hay que son indiferentes a los hombres, y que son muy buenas para los caballos. Las hay que solo son útiles para los bueyes, y otras que solo sirven para los perros. Tal cosa es inútil para los animales, que es buena para los árboles. Más aún; lo que es bueno para la raíz, es muchas veces malo para los vástagos, que perecerían, si se cubriesen sus ramas y sus hojas con el mismo abono que vivifica sus raíces. El aceite es el mayor enemigo de las plantas y de la piel de todos los animales, y es muy buena para la piel del hombre y para todas las partes de su cuerpo. Tan cierto es que lo que se llama bueno es relativamente diverso, porque el aceite mismo de que hablo es bueno para las partes exteriores del hombre, y muy malo para las partes interiores. He aquí por qué los médicos prohíben absolutamente a los enfermos el tomarlo, y les dan en cortas dosis, y solo para corregir el mal olor de ciertas cosas, como las viandas y los alimentos que hay necesidad de darles.

Luego que Protágoras habló de esta manera, todos los que estaban presentes le palmotearon; y yo, tomando la palabra:

—Protágoras —le dije—, yo soy un hombre naturalmente flaco de memoria, y cuando alguno me dirige largos discursos, pierdo el hilo de lo que se trata. Así como que si fuese yo tardo de oído y quisieses conversar conmigo, tendrías que hablarme en voz más alta que a los demás, acomodándote a mi defecto, en la misma forma tienes que abreviar tus respuestas, si quieres que yo te siga, puesto que estás hablando con un hombre de tan poca memoria.

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

—No —le dije.

—¿Las quieres tan cortas como sea necesario?

—Eso es lo que yo quiero.

—¿Pero quién ha de ser juez para graduarlo? ¿Serás tú o seré yo?

—Siempre he oído decir, Protágoras, que eres muy capaz, y que puedes hacer capaces a los demás para hacer discursos largos o cortos, como se quiera; que nadie es tan afluente y tan extenso como tú, cuando quieres, así como tampoco tan lacónico, ni que se explique en menos palabras que tú. Si quieres por lo tanto que disfrute yo de tu conversación, aplica el segundo método, y te conjuro a que te valgas de pocas palabras.

—Sócrates —me dijo—, me he tratado con muchos en todo lo largo de mi vida, y si hubiera hecho lo que exiges hoy de mí, y hubiera consentido en dejar cortar mis discursos por mis antagonistas, jamás hubiera obtenido sobre ellos tanta superioridad, ni el nombre de Protágoras se hubiera hecho célebre entre los griegos.

Al oír esto, conocí que no le gustaba esta manera de tratar las cuestiones, y que jamás se resolvería a sufrir interrogatorios. Viendo, pues, que no podía sostener ya por mi parte esta conversación:

—Protágoras —le dije—, no te apuro a que converses conmigo contra tu voluntad, ni a que nos valgamos de un método que te es desagradable; pero si quieres acomodarte a las condiciones de mi carácter y hablar de manera que pueda seguirte, me tienes a tus órdenes. Porque según todos dicen, y tú mismo lo confiesas, te es igual hacer discursos cortos que discursos largos, y con respecto a mí me es imposible seguir discursos difusos. Yo quisiera tener esta capacidad, pero en el supuesto de que te es indiferente adoptar uno u otro método, a ti te corresponde complacerme en este punto, para que nuestra conversación pueda continuar. Al presente, puesto que no te prestas a ello, y que yo no tengo tiempo para oírte por extenso, porque me llama otro negocio, adiós te digo, y por mucho placer que tendría en oír tus arengas, no puedo menos de marcharme.

Diciendo esto, me levanté para retirarme, pero Calias, cogiéndome el brazo con una mano y agarrando mi capa con la otra:

—No te dejaremos marchar, Sócrates —me dijo—, porque si tú sales, se acabó la conversación. Te conjuro a que permanezcas aquí; nada puede halagarme tanto como oír tu disputa con Protágoras; te lo suplico, y nos darás gusto a todos.

Yo le respondí, estando en pie como en ademán de salir:

—Hijo de Hipónico, he admirado siempre el amor que profesas a la sabiduría, y hoy es un objeto de mi admiración y merece mis alabanzas. Ciertamente con toda mi alma haría lo que me pides, si fuera cosa posible; pero es como si me exigieras seguir en la carrera a un Crisón de Himera,[15] que es un joven, o a cualquiera de los que han salvado doce veces seguidas el estadio, o a algún hemeródromo.[16] Quisiera, Calias, tener toda la ligereza necesaria para competir, y lo deseo más que tú, pero esto es imposible. Si quieres vernos correr a Crisón y a mí, obtén de este que se ajuste a mi debilidad, porque no puedo correr tanto, y depende de él que marchemos más lentamente. Lo mismo te digo en este caso; si quieres que Protágoras y yo nos entendamos, suplícale que me responda en pocas palabras como lo hizo al principio, porque de otra manera ¿qué clase de conversación puede tener lugar? Yo he creído siempre que conversar con sus amigos y hacer arengas eran dos cosas muy diferentes.

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

—Te engañas, Calias —dijo Alcibíades—, eso que propones no es partido igual, porque Sócrates confiesa que no está dotado de esa afluencia de palabras, cuya superioridad reconoce en Protágoras, pero respecto al arte de la disputa, a saber preguntar bien y responder bien, me maravillaría si le viese ceder la primacía, ni a Protágoras, ni a nadie. Que Protágoras confiese a su vez que en este punto es inferior a Sócrates, y asunto concluido; pero si se alaba de que puede sostener la competencia, que entre en lid, que sufra el preguntar y ser preguntado, que responda a las preguntas, sin extenderse hasta el infinito sobre cada una, con el objeto de embrollar la cuestión, evitar la polémica y hacer perder a los oyentes el hilo del estado de la cuestión misma. Por lo que toca a Sócrates, yo salgo garante de que no olvidará nada, y cuando dice que se olvida es porque se burla. Me parece, pues, que su petición es la más justa, puesto que es preciso que cada uno consigne su opinión.

Entonces Critias, tomando la palabra y dirigiéndose a Pródico y a Hipias:

—Me parece, amigos míos —les dijo—, que Calias se ha declarado demasiado abiertamente por Protágoras, y que Alcibíades es demasiado tenaz en sus opiniones. Respecto a nosotros, no nos embrollemos, tomando partido los unos por Protágoras, los otros por Sócrates; antes bien unamos nuestras súplicas para obtener de ellos que no interrumpan esta conversación.

—Hablas perfectamente, Critias —dijo Pródico—; todos los que asisten a una discusión deben escuchar a todos los interlocutores, pero no con la misma igualdad; porque aun prestando a ambos una atención común, debe ser mayor respecto del más sabio, y menor respecto al que no sabe nada. Para mí, si queréis seguir mi consejo, Protágoras y Sócrates, he aquí una cosa en que querría que os pusieseis de acuerdo; y es que discutáis, pero que no os querelléis, porque los amigos discuten entre sí decorosamente, y los enemigos se querellan para despedazarse, y de esta manera esta conversación nos será a todos muy agradable. En primer lugar el fruto que sacaríais sería, no digo nuestras alabanzas, sino nuestra estimación. Porque la estimación es un homenaje sincero que rinde un alma verdaderamente conmovida y persuadida, mientras que la alabanza es un sonido que la boca pronuncia contra los sentimientos del corazón; y nosotros, como oyentes, tendríamos, no lo que se llama placer, sino gozo, porque el gozo es el contentamiento del espíritu que se instruye y adquiere la sabiduría, mientras que el placer no es más, hablando propiamente, que un estímulo de los sentidos, como por ejemplo, el placer de comer.

La mayor parte de los oyentes aplaudieron mucho este discurso de Pródico. El sabio Hipias, tomando en seguida la palabra, dijo:

—Amigos míos, os miro a todos los que estáis presentes como parientes, como amigos y como conciudadanos, no por la ley, sino por la naturaleza. Porque por la naturaleza lo semejante está ligado

con su semejante; pero la ley, que es tirano de los hombres, fuerza y violenta la naturaleza en una infinidad de ocasiones. Sería una cosa verdaderamente vergonzosa, que nosotros, que conocemos perfectamente la naturaleza de las cosas y que pasamos por los más hábiles entre los griegos, hubiésemos venido a Atenas, que es en las ciencias como el Pritaneo de la Grecia,[17] y nos hubiésemos reunido en la más grande y más rica casa de la ciudad, para no decir algo que sea digno de nuestra reputación, y para divertirnos en meter cizaña y altercar como los más ignorantes de los hombres. Os conjuro, Sócrates y Protágoras, y os aconsejo, como si fuéramos aquí vuestros árbitros, que toméis este temperamento. Tú, Sócrates, no te pegues demasiado rigurosamente al método seco y árido del diálogo, si Protágoras no te abre el camino; déjale alguna libertad y afloja las riendas a sus discursos, para que nos parezcan más magníficos y más agradables.

»Y tú, Protágoras, no hinches de tal manera las velas de tu elocuencia, que te dejes llevar a alta mar y pierdas de vista la tierra. Hay un medio entre estos dos extremos; es, si me creéis, que escojáis un moderador, un juez, un presidente, que os obligue a ambos a manteneros dentro de justos límites.

Este expediente agradó a todos los concurrentes. Calias me repitió que no me dejaría salir, y me estrechó a que nombrara el árbitro; pero en este punto le impugné diciendo, que sería deshonroso para nosotros tomar un moderador de nuestros discursos, porque, como les dije, el que elijamos habrá de ser o inferior o igual a nosotros; si es inferior, no es justo que el menos entendido dé la ley al que lo es más; y si es nuestro igual, pensará como nosotros y la elección de hecho será inútil.

—Pero se dirá: nombrad uno que sea más hábil que vosotros. Esto es fácil de decir; pero en verdad yo no creo que sea posible encontrar uno que sea más hábil que Protágoras; y si escogieseis uno que no valga más que él y que a juicio vuestro fuese mejor, considerad el disgusto que causaríais a un hombre de mérito, sometiéndole a semejante moderador, porque respecto a mí nada me importa. Estoy dispuesto a renovar nuestra conversación para satisfaceros. Si Protágoras no quiere responder, que sea él el que pregunte, yo responderé y al mismo tiempo procuraré hacerle ver la manera como yo creo que debe responderse. Cuando hubiere yo respondido, empleando un tiempo igual al que haya gastado él en preguntarme, me permitirá interrogar a mi vez y me responderá de la misma manera. Si entonces encuentra alguna dificultad en responderme, uniremos vosotros y yo nuestras súplicas para pedirle la misma gracia que ahora me pedís a mí, es decir, que no rompa la conversación. Para todo esto no es necesario nombrar un moderador, porque en vez de uno lo seréis todos.

Todos convinieron en que era esto lo que debía hacerse. Protágoras no estaba del todo satisfecho, pero al fin tuvo que entregarse y prometer que interrogaría el primero, y que cuando se cansara de interrogar, me respondería a su vez de una manera precisa. Protágoras comenzó de esta manera:

—Me parece, Sócrates, que el mejor medio de instruirse consiste en estar versado en la lectura de los poetas, es decir, entender tan perfectamente lo que dicen, que se pueda discernir lo que dicen bien y lo que dicen mal, dar razón de ello y hacerlo sentir a todo el mundo. No temas que me aleje del objeto de nuestra disputa; mi cuestión recaerá siempre sobre la virtud. Toda la diferencia consistirá en que te someteré al dominio de la poesía. Simónides dice en cierto pasaje, dirigiéndose a Scopas hijo de Creón el tesaliense:

»Es difícil *llegar a ser* verdaderamente virtuoso,
a ser cuadrado[18] de las manos, de los pies y del espíritu,
en fin, a no tener la menor imperfección.

¿Te acuerdas de esta pieza o quieres que te la recite?

—No es necesario —le dije—; me acuerdo de ella y la he estudiado detenidamente.

—Tanto mejor —dijo—, ¿pero te parece que es buena o mala, verdadera o no verdadera?

—Me parece buena y verdadera.

—¿Pero la tendremos por acabada si el poeta se contradice en ella?

—No, sin duda.

—¡Oh! —dijo—, examínala mejor entonces.

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

—Puesto que tan bien la has examinado, observa lo que dice después:

»El dicho de Pítaco[19] no me place en manera alguna,
aunque Pítaco sea uno de los sabios,
cuando dice que es difícil *ser* virtuoso.

»¿Comprendes que el mismo hombre que dijo lo de arriba pueda decir esto?

—Sí, lo comprendo.

—¿Y crees que estos dos pasajes concuerdan?

—Sí, Protágoras —le dije—; y al mismo tiempo, temeroso yo de que pasara a otras cuestiones, le pregunté:

—Pero qué, ¿crees tú que no concuerdan?

—¿No puedo creer que un hombre se pone de acuerdo consigo mismo, cuando primero sienta esta proposición: «Es difícil llegar a ser virtuoso», y a renglón seguido se olvida de este precioso principio, y usando la misma palabra, pone en boca de Pítaco: «que es bien difícil ser virtuoso», por lo que le reprende, y dice en palabras terminantes que no le agrada esta opinión en manera alguna, cuando es la suya misma? Cuando condena a un autor, que no dice más que lo que él ha dicho, se vitupera a sí mismo, y es preciso necesariamente que en uno o en otro pasaje hable mal.

Apenas concluyó de decir esto, cuando se levantó un gran ruido en la asamblea, llenando a Protágoras de aplausos; y, yo lo confieso, como un atleta que recibe un gran golpe, quedé tan aturdido que se me trastornó la cabeza, tanto por el ruido de la gente, como por lo que le acababa de oír. En fin, ya que es preciso deciros la verdad, para tener tiempo de profundizar el sentido del poeta, me volví hacia Pródico, y dirigiéndole la palabra:

—Pródico —le dije—, Simónides es tu compatriota, y es justo que salgas a su defensa, y te interpelo para ello, como Homero finge que el Escamandro, vivamente hostigado por Aquiles, llama en su socorro al Simois[20] diciendo: *rechacemos tú y yo, mi querido hermano*, a *este terrible enemigo*.[21] Yo te digo lo mismo; pongámonos en guardia, no sea que Protágoras derrote a nuestro Simónides. La defensa de este poeta depende de la habilidad, que suministra la ciencia, que distingue sutilmente la voluntad del deseo, como dos cosas muy diferentes. Esta misma habilidad es la que te ha suministrado esas cosas tan buenas que acabas de enseñarnos. Mira si tú eres de mi opinión, porque no me parece que Simónides se contradiga. Pero dime tú, el primero, te lo suplico, lo que piensas. ¿Crees, que ser y devenir o llegar a ser sean la misma cosa o dos cosas diferentes?

—Dos cosas muy diferentes, ¡por Zeus! —respondió Pródico.

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

—Dices verdad, Sócrates.

—Reprende a Pítaco, no como tú piensas, Protágoras, por haber dicho lo mismo que él, sino por haber dicho una cosa muy diferente. En efecto, Pítaco no ha dicho como Simónides que es difícil devenir virtuoso, sino ser virtuoso. Ser y devenir, mi querido Protágoras, no son la misma cosa, según opinión del mismo Pródico; y si no son la misma cosa, Simónides no se contradice en manera alguna. Quizá Pródico y muchos otros piensan con Hesíodo[22] que es a la verdad difícil devenir o hacerse hombre de bien, porque los dioses han puesto el sudor delante de la virtud, pero que una vez llegado a la cima, la virtud es fácil poseerla, aunque al principio haya costado sacrificios.

Habiéndome oído Pródico hablar de esta manera, hizo de ello un gran elogio. Pero Protágoras, tomando la palabra:

—Tu explicación, Sócrates —me dijo—, es aún más viciosa que el texto.

—A juicio tuyo, Protágoras, muy mal lo he hecho —le respondí—; y soy un mal médico, que queriendo curar el mal, lo aumento.

—Es como te digo, Sócrates.

—¿Cómo es eso?

—Sería bien ignorante el poeta —dijo—, si hubiera dicho de la virtud que era fácil poseerla, cuando todo el mundo conviene que es cosa muy difícil.

—¡Por Zeus!, Protágoras —dije yo—, qué fortuna tenemos en que Pródico esté presente a nuestra discusión, porque la ciencia de Pródico es una de las antiguas y divinas, y no es solo del siglo de Simónides, sino mucho más antigua. Tú eres ciertamente muy entendido en otras ciencias, más en esta me pareces poco instruido. En cuanto a mí puedo decir, que tengo de ella alguna tintura como discípulo de Pródico. Me parece que tú no comprendes que Simónides no ha dado a la palabra *difícil* el sentido que tú le das. Con esta palabra sucede lo que con la palabra *terrible*; todas las veces que la empleo en buen sentido, y digo, por ejemplo, para alabarte: Protágoras es terrible, Pródico me reprende siempre, y me dice que si no me da vergüenza llamar terrible a lo que es laudable; porque añade que esta palabra se toma siempre en mal sentido. Y esto es tan cierto, que a nadie oyes decir: riquezas terribles, paz terrible, salud terrible; pero todo el mundo dice: una enfermedad terrible, una terrible guerra, una terrible pobreza. ¿Qué sabes tú, si por este epíteto *difícil* Simónides y todos los habitantes de la isla de Ceos, quieren expresar alguna cosa de malo, u otra cosa que nosotros no entendamos? Preguntémoslo a Pródico, porque es justo pedirle la explicación de los términos de que se ha servido Simónides. Dinos, pues, Pródico, ¿qué ha querido decir Simónides por la palabra *difícil*?

—Ha querido decir *malo*.

—He aquí, mi querido Pródico, por qué Simónides reprende tanto a Pítaco, por haber dicho que es *difícil ser virtuoso*, como si hubiera querido decir que es malo ser virtuoso.

—¿Piensas, Sócrates —me respondió Pródico—, que Simónides quiso decir otra cosa, y que su objeto no fue echar en cara a Pítaco que no conocía la propiedad de los términos, y hablaba groseramente como un hombre nacido en Lesbos, acostumbrado a un lenguaje bárbaro?

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

—Estoy muy lejos de tu opinión, Pródico —dijo Protágoras—, y tengo por cierto que Simónides no entendió por la palabra difícil más que lo que todos nosotros entendemos, y que no ha querido decir que es malo, sino que no es fácil, y que no se puede conseguir sino con mucha dificultad.

—A decir verdad, Protágoras —le dije—, no dudo en manera alguna, que Pródico no esté muy bien enterado del sentimiento de Simónides, pero hasta cierto punto se burla de ti y te tiende un lazo para provocarte y ver si tienes valor para sostener tu pensamiento. Que Simónides, por otra parte, no quiere decir con la expresión *difícil* lo que es malo, he aquí una prueba incontestable, cuando en seguida e inmediatamente añade: «Y solo Dios posee este precioso tesoro».

»Si hubiera querido decir que es malo ser virtuoso, no hubiera añadido que solo Dios posee la virtud, y se hubiera guardado bien de hacer semejante presente a la divinidad. Si lo hubiera hecho, Pródico no hubiera dejado de llamar a Simónides impío, lejos de llamarle un ciudadano de Ceos.[23] Pero por poca que sea tu curiosidad de saber si yo estoy versado en lo que llamas lectura de los poetas, voy a darte una explicación del sentido de este pequeño poema de Simónides, y si gustas tú darla, te escucharé con el mayor placer.

Protágoras entonces dijo:

—Como quieras, Sócrates.

Pródico e Hipias y todos los demás me suplicaron que hiciera la relación.

—Trataré —les dije— de explicaros lo que pienso sobre esta pieza de Simónides.

»La filosofía es muy antigua entre los griegos, sobre todo en Creta y en Lacedemonia. Allí hay más sofistas que en ninguna otra parte, pero se ocultan y figuran ser ignorantes, como los sofistas de que Protágoras ha hablado, para que no se crea que superan a todos los demás griegos en habilidad y en ciencia, y solo quieren que se les considere como hombres bravos, que están por encima de todos los demás por su valor. Porque están persuadidos de que si fuesen conocidos tales como ellos son, todo el mundo se aplicaría a la filosofía. De esta manera, ocultando su habilidad, engañan a todos aquellos griegos que se jactan de seguir las costumbres de los lacedemonios, como que la mayor parte,

para imitarles, se cortan las orejas, ciñen su cuerpo solo con cuerdas, se entregan a los ejercicios más duros, y gastan vestidos muy cortos, porque están persuadidos de que, merced a estas austeridades, los lacedemonios superan en fama a todos los demás griegos. Pero los lacedemonios, cuando quieren conversar con sus sofistas en plena libertad, y están fastidiados de verlos solo a hurtadillas, arrojan todas estas gentes que les estorban, es decir, todos los extranjeros que se encuentran en sus ciudades, y así conversan con sus sofistas, sin admitir a ningún extranjero. Tampoco permiten que los jóvenes viajen por las demás ciudades, por temor de que olviden lo que han aprendido, como se practica en Creta. Entre estos sabios, no solo se cuentan hombres, sino también mujeres, y una prueba infalible de que os digo verdad y de que los lacedemonios están perfectamente instruidos en la filosofía y en la elocuencia, es que, si alguno quiere conversar con el más miserable de ellos, al pronto le tendrá por un idiota, pero después, en el curso de la conversación, este idiota hallará medio de soltar a tiempo una frase corta, viva, llena de sentido y de fuerza, que lanzará como un rayo, de suerte que el que tan mala opinión había formado de él, se encontrará rebajado como un chiquillo. Así es que muchos de nuestro tiempo y muchos de los anteriores siglos han comprendido que *laconizar* es mucho más filosofar que ejercitarse en la gimnasia, por estar muy persuadidos, y con razón, de que solo un hombre muy instruido y bien educado puede tener semejantes arranques. De este número han sido Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bías de Priene, nuestro Solón, Cleóbulo de Lindos, Misón de Quena[24] y Quilón de Lacedemonia, el séptimo sabio. Todos estos sabios han sido sectarios de la educación lacedemoniana, como lo prueban esas lacónicas sentencias que se conservan de ellos. Habiéndose encontrado cierto día todos ellos juntos, consagraron a Apolo, como primicias de su sabiduría, estas dos sentencias que están en boca de todo el mundo y que hicieron que se fijaran en la portada del templo de Delfos: *Conócete a ti mismo* y *Nada en demasía*.[25]

»¿Por qué os he referido todo esto? Es para haceros ver que el carácter de la filosofía de los antiguos consistía en cierta brevedad lacónica. Una de las mejores frases que ha sido atribuida a Pítaco, y que más han alabado los sabios, es justamente esta: *es difícil ser virtuoso*. Simónides, como émulo de Pítaco en la sabiduría, comprendió que si podía echar abajo esta expresión y triunfar de un atleta de tanta reputación, adquiriría una nombradía inmortal. así es que esta expresión es la que quiso y tuvo designio de destruir, y para este objeto compuso todo este poema; por lo menos yo lo creo así. Examinémoslo juntos, para ver si tengo razón. Ante todo los primeros versos de este poema serían insensatos, si en lugar de decir simplemente, que es difícil hacerse virtuoso, el poeta hubiese dicho: «es difícil, yo lo confieso, hacerse virtuoso»; porque esta palabra, «lo confieso», sería puesta sin razón que la justificara, si se supone que Simónides tuvo intención de atacar la expresión de Pítaco. Habiendo dicho Pítaco que es difícil ser virtuoso, Simónides se opone a ello, y corrige este principio, diciendo que es difícil hacerse o devenir virtuoso, y que esto es verdaderamente difícil; porque observad bien que no dice que es difícil hacerse virtuoso verdaderamente, como si entre los virtuosos pudiera haberlos que lo fuesen verdaderamente, y otros que lo fuesen sin ser verdaderamente; éste sería el discurso de un extravagante y no de un hombre sabio como Simónides. Es preciso que haya en este verso una trasposición, y que la palabra verdaderamente se la saque de su sitio para responder a Pítaco; porque es como si tuviera lugar una especie de diálogo entre Simónides y Pítaco en esta forma: dice Pítaco: «Amigos míos, es difícil ser virtuoso»; Simónides responde: «Pítaco, lo que tú dices es falso; porque no es difícil ser virtuoso, pero es difícil, te lo confieso, hacerse virtuoso, cuadrado de pies, de manos y de espíritu, y formado sin la menor imperfección; he aquí lo que es difícil verdaderamente». De esta manera se ve que esta palabra «lo confieso» está colocada con razón, y que la palabra «verdaderamente» está bien colocada al final. Todo el giro que lleva el poema, prueba que éste es su verdadero sentido, y sería fácil hacer ver que todas sus partes concuerdan, que están perfectamente compuestas, y que tienen tanta gracia como elegancia, tanta fuerza como sentido; pero si las hubiéramos de recorrer todas, iríamos demasiado lejos. Contentémonos con examinar la idea del poema en general y el objeto que se propuso el poeta para hacer ver que todo su poema solo se propone rebatir esta sentencia de Pítaco. Es esto tan cierto, que un poco más adelante, como para

dar razón de lo que ya ha dicho, que hacerse virtuoso es una cosa verdaderamente difícil, añade: «Eso es posible por algún tiempo, pero persistir en este estado después que uno se ha hecho virtuoso, como tú dices, Pítaco, es imposible, porque está por encima de las fuerzas del hombre; este dichoso privilegio solo pertenece a Dios, y no es humanamente posible que un hombre deje de hacerse malo, cuando una calamidad insuperable cae sobre él». ¿Quiénes son los que en una calamidad semejante se abaten, por ejemplo, llevando el timón de un buque? Es evidente que no son los ignorantes, porque los ignorantes están siempre abatidos. A la manera que no se arroja a tierra a un hombre tumbado sino a un hombre en pie, en la misma forma las calamidades no abaten ni hacen variar más que a hombres hábiles y nunca a ignorantes.

»Una horrible tempestad en la mar sorprende al piloto; estaciones desarregladas y borrascosas sorprenden al labrador experimentado; un médico sabio se ve confundido por accidentes que no podía prever; en una palabra, los buenos son los que pueden hacerse malos, como lo atestigua otro poeta en este verso:

»El hombre de bien tan pronto es malo, tan pronto bueno.

»Pero el malo jamás llega el caso de hacerse malo, porque lo es siempre. Solo al hombre hábil, al bueno, al sabio, es a quien puede sucederle el hacerse malo, cuando le sobreviene una terrible calamidad, y es humanamente imposible que suceda de otra manera. Tú, Pítaco, dices: "que es difícil ser bueno", di más bien: "que es difícil devenir bueno", si bien está en lo posible; pero persistir en este estado, esto sí es cosa imposible, porque todo hombre que hace bien es bueno, y todo hombre que hace mal es malo. ¿Qué es hacer bien, por ejemplo, en las bellas artes y quién es bueno en ellas? ¿No es el que es sabio? ¿Qué es lo que forma al buen médico? ¿No es la ciencia de curar las enfermedades, como la del mal médico es la de no curarlas? ¿Quién diremos que se puede hacer mal médico? ¿No es claro que el hombre que, en primer lugar, es médico, y que, en segundo, es buen médico? Porque es el único capaz de hacerse mal médico. Nosotros que somos ignorantes en la medicina, podremos cometer faltas, pero jamás nos haremos malos médicos, puesto que no somos médicos. A un hombre que no conoce la arquitectura, jamás se le podrá llamar un mal arquitecto, porque no es arquitecto, y lo mismo sucede en todas las demás artes. Esto acontece con el hombre virtuoso; puede algunas veces hacerse vicioso, ya sea por la edad, o por el trabajo, o por las enfermedades, o por cualquier otro accidente, porque el único mal verdadero es estar privado de la sabiduría; pero los viciosos no pueden hacerse viciosos, sin que antes hayan sido virtuosos.

»El único objeto del poeta en este pasaje es hacer ver que no es posible ser virtuoso, es decir, perseverar siempre en este estado; pero que es posible hacerse o devenir virtuoso, como es posible devenir vicioso. Los que más perseveran en la virtud son a los que los dioses aman. Que todo esto se dice contra Pítaco, lo muestra más claramente lo que resta del poema, porque Simónides añade: «Ésta es la razón por la que no me cansaré en buscar lo que es imposible encontrar y no consumiré mi vida lisonjeándome con la inútil esperanza de ver un hombre sin tacha entre los mortales, que viven de los frutos que la fecundidad de la tierra nos proporciona; si lo encuentro, os lo diré». En todo su poema se fija tanto en esta sentencia de Pítaco, que dice en seguida: «Yo, a todo hombre que no comete acción vergonzosa, de buena gana lo alabo, lo quiero; pero la necesidad es más fuerte que los dioses mismo»; todo esto se dice contra Pítaco. En efecto, Simónides no era tan ignorante que pudiera achacar estas palabras «de buena gana» al que comete acciones vergonzosas, como si hubiese gentes que hiciesen el mal con gusto. Estoy persuadido de que entre todos los filósofos no se encontrará uno que diga que hay hombres que pecan de buena gana; saben todos que los que cometen faltas, lo hacen a pesar suyo. Simónides no dice que alabará a aquel que no comete el mal de buena gana, sino que estas palabras se las aplica a sí mismo; porque estaba persuadido de que muchas veces sucede, que un hombre de bien tiene que hacerse violencia a sí mismo para amar y alabar a ciertas gentes. Por ejemplo, un hombre tiene un padre y una madre muy irracionales, una patria injusta o cualquier otro disgusto semejante. Si es un mal hombre ¿qué hacer? En primer lugar es fácil que esto suceda, y, en segundo, su primer cuidado es quejarse públicamente, y hacer conocer a todo el mundo

el mal proceder de su padre y de su madre o la injusticia de su patria, para ponerse a cubierto, por este medio, del mal juicio que justamente se formaría de él por su falta de miramiento para con ellos. Con la misma intención pondera los motivos de queja y añade un odio voluntario a esta enemistad forzada. La conducta de un hombre de bien en tales ocasiones es muy diferente; hace por ocultar y encubrir los defectos de su padre y de su patria, y, lejos de quejarse de ellos, tiene bastante poder sobre sí mismo para hablar con honor de los mismos. Y si alguna injusticia que clame al cielo le ha forzado a ponerse en pugna con ellos, se representa todas las razones que puedan tranquilizarle y traerle a buen camino, hasta que, dueño de su resentimiento, les haya restituido toda su terneza y les respete como antes. Estoy persuadido de que Simónides mismo se ha encontrado muchas veces en la necesidad de alabar a un tirano o a cualquier otro notable personaje. Lo ha hecho por conveniencia, pero lo ha hecho a pesar suyo. He aquí el lenguaje que usa dirigiéndose a Pítaco: "Cuando te reprendo, Pítaco, no es porque tenga yo inclinación a reprender; por el contrario, a mí me basta que un hombre no sea malo o inútil, que tenga sentidos, y que conozca la justicia y las leyes. No gusto de reprender, porque la raza de los necios es tan numerosa, que si tuviera uno placer en reprender, sería cosa de nunca acabar. Es preciso tener por bueno todo acto en el que no se descubre tacha vergonzoso". Cuando se explica de esta manera, no es como si dijese: "es preciso tener por blanco todo aquello en lo que no se deja ver ninguna mezcla de negro", porque esto sería enteramente ridículo, sino que lo que quiere dar a entender es que se contenta con un término medio entre lo vergonzoso y lo honesto, y que dondequiera que encuentra este término medio, nada tiene que reprender. «Ésta es la razón», dice, «por la que no busco un hombre que sea enteramente inocente entre todos los que las producciones de esta tierra fecunda alimentan. Si lo encuentro, yo os lo descubriré. Hasta aquí no alabo a nadie por ser perfecto; me basta que un hombre ocupe ese término medio digno de alabanza y que no obre mal. He aquí las gentes que quiero y que alabo». Y como se dirige a Pítaco, que es de Mitilene, usa el lenguaje de los mitilenses[26]: «yo alabo y amo de buena gana (aquí es preciso hacer pausa al leer) a todos los que no hacen cosa que sea vergonzosa; porque hay otros hombres a quienes alabo y amo a pesar mí. Así pues, Pítaco», continúa él, «si te hubieras mantenido en ese justo medio y nos hubieses dicho cosas aceptables, nunca te hubiera reprendido, pero en lugar de esto nos has dado, como verdaderos principios manifiestamente falsos sobre cosas muy esenciales, y por esto te he contradicho». He aquí, mi querido Pródico, mi querido Protágoras, cuál es, a mi parecer, el sentido y objeto de este poema de Simónides.

Hipias, tomando entonces la palabra me dijo:

—En verdad, Sócrates, nos has explicado perfectamente el pensamiento del poema; y yo también podré dar una explicación que vale la pena. Si quieres, tomaré parte en este asunto.

—Eso está muy bien —dijo Alcibíades interrumpiéndole—, pero será para otra vez. Ahora es justo que Protágoras y Sócrates cumplan el trato que tienen hecho. Si Protágoras quiere interrogar, que Sócrates responda; y si quiere responder a su vez, que Sócrates interrogue.

—Doy la elección a Protágoras —dije yo—, y solo falta saber qué es lo que prefiere. Si me cree, deberemos abandonar a los poetas y la poesía.

»Te confieso, Protágoras, que tendría el mayor placer en profundizar contigo la primera cuestión que te propuse, porque, si continuáramos hablando de poesía, nos equipararíamos a los ignorantes y al vulgo. Cuando se convidan a comer los unos a los otros, como no son capaces de hablar entre sí de cosas que lo merezcan, ni alimentar la conversación, guardan silencio y alquilan voces para entretenerse, haciendo crecidos gastos, y de esta manera los cantantes y los tocadores de flauta suplen su ignorancia y su grosería. Pero cuando se reúnen a comer personas ilustradas y bien nacidas, no hacen venir ni cantantes, ni danzantes, ni tocadores de flauta, ni encuentran dificultad alguna en sostener por sí mismos una conversación animada sin estas miserias y vanos placeres; y así se hablan los unos a los otros y se escuchan recíprocamente con cortesía, en el acto mismo en que se excitan a apurar los vasos. Lo mismo debe suceder en esta asamblea, compuesta en su mayor parte de personas que no tienen necesidad de recurrir a voces extrañas, ni a los poetas, a quienes no se

puede exigir que den razón de lo que dicen, y a los que la mayor parte de los que les citan, atribuyen unos un sentido, otros otro, sin que jamás puedan convencerse, ni ponerse de acuerdo. He aquí por qué los hombres entendidos tienen razón en abandonar estas disertaciones, y en conversar juntos, fundándose en sus propios razonamientos, para dar una prueba de los progresos que han hecho en la sabiduría. Éste es el ejemplo, Protágoras, que tú y yo debemos de seguir. Dejando, pues, aparte los poetas, hablemos aquí entre nosotros, para ver a qué altura se halla nuestro espíritu, y hasta qué punto podremos descubrir la verdad. Si quieres preguntarme, estoy dispuesto a responderte; si no, permite que yo te pregunte, y tratemos de llevar a buen término la indagación que hemos interrumpido.

Luego que yo hablé de esta manera, Protágoras no sabía qué partido tomar, y no se decidía. Alcibíades, dirigiéndose a Calias, le dijo:

—¿Crees que Protágoras obra bien en no declararnos lo que quiere hacer, si interrogar o responder? En mi concepto, no. Que continúe la conversación o que declare que renuncia a ella, para que sepamos a qué atenernos respecto de él, y que Sócrates converse con otros, con alguno de los presentes, con el primero que se ofrezca.

Entonces Protágoras abochornado, según me pareció, al oír hablar de esta manera a Alcibíades, y viéndose solicitado por Calias y casi por todos los que estaban presentes, se resolvió en fin, aunque con disgusto, a entrar en discusión, y me suplicó que le interrogara.

Comencé por decirle:

—Protágoras, no te imagines que quiera yo conversar contigo con otro objeto que con el de profundizar materias sobre las que dudo aún todos los días; porque estoy persuadido de que Homero ha dicho con razón: «de dos hombres que caminan juntos, el uno ve lo que el otro no ve».[27]

»En efecto, nosotros, mortales como somos, cuando estamos reunidos tenemos más facilidad para todo lo que queremos hacer, decir o pensar; un hombre solo, desde el momento en que imagina una cosa, busca siempre a alguno para comunicarle sus pensamientos y fortificarlos, hasta que ha encontrado lo que buscaba. He aquí por qué converso yo contigo con más gusto que con ningún otro, por estar persuadido de que tú, mejor que nadie, has examinado todas las materias que un sabio está por deber obligado a profundizar, y particularmente todo lo que tiene relación con la virtud. ¡Ah!, ¿a quién habremos de dirigirnos sino a ti? En primer lugar, tú te jactas de hombre de bien, y con esto ya tienes una ventaja, que la mayor parte de los hombres de bien no tienen; y es que, siendo tú virtuoso, puedes hacer igualmente virtuosos a los que te tratan, y estás tan seguro de tus convicciones y tienes tanta confianza en tu sabiduría, que mientras los demás sofistas ocultan y disfrazan su arte, tú haces profesión pública, presentándote en todas las ciudades de Grecia como tal sofista y como maestro en las ciencias y en la virtud, y eres el primero que has señalado salario a tus preceptos. ¿Cómo no recurriré a ti para el examen de las cosas que tratamos de averiguar? ¿Cómo puedo dejar de estar impaciente por hacerte preguntas y comunicarte mis dudas? Yo no puedo menos de hacerlo, y ardo en el deseo de que me hagas recordar cosas que ya te he preguntado, y que me expliques las que aún tengo que preguntarte.

»La primera cuestión que te propuse, si mal no recuerdo, era la siguiente: La ciencia, la templanza, el valor, la justicia y la santidad ¿son nombres que se aplican a un solo y mismo objeto, o cada uno de estos nombres designa una esencia particular que tiene sus propiedades distintas, y es diferente de las otras cuatro? Tú me has respondido que estos nombres no se aplicaban a un solo y mismo objeto, sino que cada uno servía para marcar una cosa distinta y que designaba cada uno una parte de la virtud, no como las partes del oro que todas se parecen al todo, del que son partes, sino una parte desemejante, como las partes del semblante, que siendo partes del mismo no se parecen al todo y cada una tiene sus propiedades. Dime ahora si permaneces en la misma opinión; y si has variado, explícame tu pensamiento, porque no quiero llevar las cosas a todo rigor, y te dejo en plena libertad de desdecirte; no me sorprenderá que tú al principio me hayas expuesto ciertos principios con solo la idea de tantearme.

—Te digo muy seriamente, Sócrates —me respondió Protágoras—, que esas cinco cualidades que has nombrado son partes de la virtud; verdaderamente hay cuatro que tienen alguna relación entre sí, pero el valor es muy diferente de las otras; y he aquí por donde conocerás que digo verdad. Encontrarás a muchos que son muy injustos, muy impíos, muy corrompidos y muy ignorantes, y que sin embargo tienen un valor admirable.

—Alto —le dije—, porque es preciso examinar lo que das por sentado. Llamas valientes a los que tienen audacia; ¿no es así?

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

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

—Sí, como cosa muy bella la enseño; si no sería preciso que hubiera perdido yo el juicio.

—Pero esta virtud ¿es bella en parte y en parte fea, o es toda bella?

—Es toda bella y muy bella.

—¿Conoces gentes que se arrojan de cabeza en los pozos?

—Sí, los buzos.

—¿Hacen esto porque es un oficio que ellos saben o por alguna otra razón?

—Porque es un oficio que saben.

—¿Cuáles son los que combaten bien a caballo?, ¿son los que saben o los que no saben manejar un caballo?

—Los que saben, sin duda.

—¿No sucede lo mismo con los que combaten con el broquel escotado?

—Sí, ciertamente, y en todas las demás cosas sucede lo mismo; los que las saben son más firmes que los que no las saben, y las mismas tropas, después que han sido disciplinadas, son más atrevidas de lo que eran antes de disciplinarse.

—Pero —le dije—, ¿has visto hombres que sin haber aprendido nada de todo esto, sean sin embargo muy atrevidos en todas ocasiones?

—Sí, ciertamente, los he visto y muy atrevidos.

—¿No llamas a estos hombres, tan audaces, hombres valientes?

—No te fijes en eso, Sócrates; el valor en tal caso sería una cosa fea, porque sería una locura.

—Pero —le dije—, ¿no has llamado valientes a los hombres audaces?

—Sí, y lo repito.

—Sin embargo, estos hombres audaces te parecen locos y no valientes; y, por el contrario, los más instruidos te han parecido los más audaces. Si éstos son los más audaces, son los más valientes según tus principios, y por consiguiente la sabiduría y el valor son la misma cosa.

—No te acuerdas bien, Sócrates, de lo que yo te he respondido. Me has preguntado si los hombres valientes eran atrevidos; te he dicho que sí; pero no me has preguntado si los hombres atrevidos eran valientes, porque si me lo hubieras preguntado, te habría respondido que no lo son todos. Hasta aquí queda en pie mi principio: que los hombres valientes son audaces; y tú no has podido convencerme de que es falso. Haces ver perfectamente que unas mismas personas son más audaces cuando están instruidas que cuando no lo están, y más audaces las instruidas que las no instruidas, y de aquí te complaces en deducir que el valor y la sabiduría no son más que una sola y misma cosa. Si este razonamiento ha de valer, podrías probar igualmente que el vigor y la sabiduría no son más que uno. Porque, primeramente, tú me preguntarías según tu acostumbrada gradación: «¿los hombres vigorosos son fuertes?» Yo te respondería, «sí». Dirías tú en seguida: «¿los que han aprendido a luchar son más fuertes que los que no han aprendido? Y el mismo luchador, ¿no es después de haber aprendido más fuerte que lo era antes?» Yo respondería que sí. De estas dos cosas que te he concedido, valiéndote de los mismos argumentos, te sería fácil deducir esta consecuencia: que por mi propia confesión la sabiduría y el vigor son una misma cosa. Pero yo nunca he concedido, ni concederé, que los fuertes son vigorosos; solo sostengo, que los vigorosos son fuertes; porque estoy muy distante de

conceder que el vigor y la fuerza sean una misma cosa. La fuerza procede de la ciencia y algunas veces de la cólera y del furor; en lugar de lo cual el vigor procede siempre de la naturaleza y del buen alimento. Así es como he podido decir que la audacia y el valor no son la misma cosa. Porque si los hombres valientes son audaces, no se sigue de aquí que los hombres audaces sean valientes. La audacia, en efecto, procede del estudio y del arte y algunas veces de la cólera y del furor, y lo mismo sucede con la fuerza; y el valor procede de la naturaleza y del buen alimento que se da al alma.

—Pero —le dije yo—, ¿crees, mi querido Protágoras, que ciertas gentes viven bien y que otras viven mal?

—Sin duda.

—¿Dices que un hombre vive bien, cuando pasa su vida entre dolores y angustias?

—No.

—Pero cuando un hombre muere, después de haber pasado agradablemente su vida ¿no encuentras que ha vivido bien?

—Sí.

—¿Luego vivir agradablemente es un bien, y vivir desagradablemente es un mal?

—Es según que se ciñe o no a lo que es honesto —dijo.

—Pero qué, Protágoras, ¿no eres tú de la opinión del pueblo, y no llamas, como él, malas a ciertas cosas agradables, y buenas a otras cosas penosas?

—Ciertamente.

—Y dime, estas cosas agradables ¿no son buenas en tanto que agradables, con tal de que no resulte ningún mal? Y las cosas penosas ¿no son malas igualmente en tanto que penosas?

—En verdad, Sócrates —me dijo—, yo no sé si debo darte respuestas tan sencillas y tan generales como tus preguntas, y asegurar absolutamente que todas las cosas agradables son buenas y que todas las cosas penosas son malas. Me parece, que no solo en esta disputa, sino también en todas las demás que pueda tener en mi vida, es más seguro responder que hay ciertas cosas agradables que no son buenas, y otras desagradables que no son malas, y que hay una tercera especie de cosas que ocupan un término medio y que no son ni buenas ni malas.

—¿Llamas agradables las cosas que van unidas con el placer y que causan placer?

—Ciertamente.

—Te pregunto, si son buenas en tanto que son agradables, es decir, si el placer mismo es un bien.

—A esto, Sócrates, te respondo lo que tú respondes todos los días a los demás: que es preciso examinar este punto. Si concuerda con la razón, y lo agradable y lo bueno no son más que una misma cosa, hay necesidad de concederlo; si no, será preciso discutir.

—Pues bien, Protágoras —le dije—, ¿quieres guiarme en esta indagación, o quieres que yo te guíe?

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

—He aquí quizá el medio —dije yo— de poner las cosas en claro. A la manera que un maestro de gimnasia, al ver un hombre, cuya constitución quiere conocer para juzgar de su salud y de la fuerza y de la buena disposición de su cuerpo, no se contenta con examinar sus manos y su cara, sino que le dice: «Desnúdate, te suplico, y descúbreme tu pecho y tu espalda, para que pueda juzgar de tu estado con más certidumbre»; en igual forma tengo deseos de observar contigo la misma conducta respecto a nuestra indagación, y después de haber conocido tus sentimientos sobre lo bueno y lo agradable, es preciso que yo te diga: mi querido Protágoras, descúbrete más, y dime lo que piensas de la ciencia. Sobre este punto ¿piensas como el pueblo o tienes otra opinión? Porque he aquí el juicio que el pueblo forma de la ciencia: para la multitud la ciencia ni es eficaz, ni capaz de conducir, ni digna de mandar; está persuadida de que cuando la ciencia se encuentra en un hombre, no es ella la que le guía y le conduce, sino otra cosa muy distinta, tan pronto la cólera, como el placer, algunas veces la tristeza, otras el amor, y las más el temor. En una palabra, el pueblo tiene la ciencia por una esclava, siempre regañona, dominada y arrastrada por las demás pasiones.

»¿Juzgas tú como él? ¿O piensas, por el contrario, que la ciencia es una cosa buena, capaz de dominar al hombre, y que este, poseyendo el conocimiento del bien y del mal, no puede ser ni arrastrado ni dominado por fuerza alguna y que todos los poderes de la tierra no pueden obligarle a hacer otra cosa que lo que la ciencia le ordene, porque ella sola basta para salvarle?

—Yo pienso de la ciencia todo lo que dices, Sócrates —me respondió Protágoras—, y sería en mí muy mal visto, más que en ningún otro, que no sostuviera que la ciencia es la más eficaz de todas las cosas humanas.

—Hablas admirablemente, Protágoras; todo lo que dices es muy cierto. Sin embargo, sabes muy bien que el pueblo no nos cree en esta materia, y que sostiene, que la mayor parte de los hombres podrán conocer qué es lo mejor, pero que no lo practican, a pesar de depender de su voluntad el hacerlo, y muchas veces practican todo lo contrario. Cuando he preguntado a los que así obran, cuál es la causa de tan extraña conducta, todos me han dicho que se ven vencidos por el placer o por el dolor, o arrastrados por alguna otra de las pasiones de que he hablado.

—Hay otras muchas cosas, Sócrates, sobre las que los hombres se engañan.

—Veamos y procuremos demostrar aquí tú y yo, en qué consiste esta desgraciada tendencia que hace que se vean dominados por los placeres y no practiquen lo mejor, a pesar de que lo conozcan. Quizá si les dijéramos: «Amigos, estáis en un error, os engañáis»; ellos nos preguntarían a su vez: «Sócrates y Protágoras, ¿qué significa ser vencido por los placeres? Decidnos qué es y qué pensáis sobre ello».

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

—Sin embargo —le respondí—, me parece que esto nos servirá para hallar la relación que el valor puede tener con las demás partes de la virtud. Si te sostienes en lo que aceptaste al principio, y quieres que te conduzca yo por el camino que me parezca mejor y más corto, sígueme; si no, sea como gustes, pero abandono la cuestión.

—Por el contrario —me dijo—, Sócrates, te suplico que continúes como has comenzado.

Tomando la palabra, dije:

—Si estas mismas gentes se empeñasen en preguntarnos: «¿Cómo llamáis vosotros lo que nosotros llamamos ser vencido por los placeres?». Yo, he aquí cómo me gobernaría para responderles. Les diría primero: «Amigos míos, escuchad, os lo suplico, porque Protágoras y yo estamos resueltos a satisfacer a vuestra pregunta. ¿No os sucede eso todas las veces que, atraídos por los placeres de la mesa o por el del amor, que os parecen muy agradables, sucumbís a la tentación, aunque sepáis muy bien que estos placeres son malos y peligrosos?». No dejarían ellos de responder en este mismo sentido. En seguida les preguntaríamos: «¿Por qué decís que estos placeres son malos? ¿Es porque os causan una especie de placer en el momento de gozarlos? ¿O bien es porque en seguida engendran enfermedades y son causa de mil males funestos, como la pobreza, por ejemplo? Si ellos no fuesen seguidos de ninguno de estos males y solo os causaran placer, ¿los llamaríais siempre malos, en el acto mismo en que os fuesen del todo agradables?». Figurémonos, Protágoras, que no nos den otra respuesta sino que los placeres no son malos por el gozo que causan en el acto, sino por las enfermedades y demás accidentes que arrastran tras de sí.

—Estoy persuadido —dijo Protágoras— de que eso es lo que responderían casi todos.

—«Arruinando vuestra salud», añadiría yo, «¿no os producen algún dolor como la pobreza misma?» Yo creo que en esto convendrían.

—Sin duda —dijo Protágoras.

—¿Os parece, amigos míos, como ya dijimos Protágoras y yo, que estos placeres no os parecen malos sino porque concluyen por el dolor y os privan de otros placeres? No dejarían de confesar esto.

Protágoras convino conmigo.

—Pero —continué yo—, si nosotros ahora les presentásemos la cuestión contraria, diciéndoles: amigos míos, ¿cuando decís que ciertas cosas desagradables son buenas, cómo lo entendéis?, ¿os

referís, por ejemplo, a los ejercicios del cuerpo, a la guerra, a las curas que los médicos hacen por medio de los instrumentos, de los purgantes y de la dieta?, ¿decís que estas cosas son buenas, pero desagradables? Ellos convendrían en esto.

—Sin dificultad.

—¿Por qué las llamáis buenas? ¿Es porque en el acto de su aplicación os causan terribles dolores y penas infinitas? ¿O bien porque producen después la salud y la buena constitución del cuerpo, la salubridad de las ciudades, la fuerza y la riqueza de ciertos estados? Ellos no dudarían en confesarlo.

Protágoras convino en ello.

—Todas estas cosas que acabo de nombrar, continuaría yo, ¿son buenas por otra razón que porque terminan por el placer, y os eximen de los disgustos y de la tristeza? ¿Sabéis de algún otro fin, que no sea este, que os haga llamar buenas tales cosas? No lo sabrían.

—Ni yo tampoco —dijo Protágoras.

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

—Sin contradicción.

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

—También yo estoy seguro de eso —dijo Protágoras.

—¿No sucede lo mismo con el dolor? ¿No llamáis al dolor un bien cuando os libra de disgustos más grandes que los que él causa, o cuando os procura placeres más vivos que sus mismos disgustos? Si al llamar al dolor un bien os propusieseis otro fin que el que yo digo, nos lo diríais sin duda; pero no lo tenéis.

—Es muy cierto, Sócrates —dijo Protágoras.

—Y si a su vez vosotros me preguntaseis por qué retuerzo la cuestión de tantas maneras, yo os diría: «Amigos míos, perdonadme estos rodeos, porque, en primer lugar, no es fácil demostraros lo que es eso que llamáis “ser vencido por los placeres” y, en segundo lugar, porque de esto depende toda mi demostración. Pero aún tenéis tiempo para declararnos, si creéis que el bien es una cosa distinta del placer, y el mal una cosa distinta del dolor. Decidme, ¿no estaríais muy contentos si pasarais vuestra vida en el placer y sin disgustos? Si estuvieseis contentos y creyeseis que el bien y el mal no son otra cosa que lo que os acabo de decir, escuchad las consecuencias que de esto se siguen. Sentado esto, sostengo que no hay cosa más ridícula que decir, como vosotros hacéis, que un hombre, conociendo el mal como mal y estando en su voluntad no entregarse a él, se entregue sin embargo, porque se ve arrastrado por las pasiones; y que un hombre, conociendo el bien, rehúse practicarlo a causa de algún placer presente que le aleje de él. Este ridículo que yo encuentro en estas dos proposiciones, os aparecerá con toda evidencia, si no nos servimos de muchos nombres, tales como “lo agradable, lo desagradable, el bien, el mal”. Puesto que no hablamos más que de dos cosas, nos serviremos solo de dos nombres; primero las llamaremos “el bien y el mal”, y las llamaremos después “lo agradable y lo desagradable”. Concedido esto, supongamos por lo que va dicho que un hombre, conociendo el mal, no deja de cometerlo. En este caso precisamente se nos ha de preguntar: ¿por qué lo comete? Porque se ve arrastrado, se ve vencido; responderíamos nosotros. ¿Y por qué se ve vencido?, se preguntaría. Nosotros no podríamos responder que por el “placer”, porque es la palabra que estamos convenidos en que sea reemplazada por la de “bien”. Por consiguiente, es preciso que digamos que este hombre comete el mal, porque se ve vencido y vencido por el bien». Por poco burlón que sea el preguntante, no podrá menos de echarse a reír a velas desplegadas, y nos dirá: «Vaya una cosa notable, que conociendo un hombre el mal, sabiendo que es un mal, y pudiendo no cometerlo, sin embargo lo comete, porque se ve vencido por el bien». Este hombre continuará diciéndonos: «¿A vuestros ojos el bien supera por su naturaleza al mal o es incapaz de superarlo?».

Nosotros responderíamos sin dudar que es incapaz de superarlo, porque de otra manera aquél, que dijimos se había dejado vencer por el placer, no sería responsable de ninguna falta. Pero continuaría él: «¿Por qué razón los bienes son incapaces de superar a los males? ¿O por qué los males tienen fuerza de superar a los bienes? ¿Es porque los unos son más grandes y los otros más pequeños? ¿O porque los unos son más en número y los otros menos?».

»Porque éstas son las únicas razones que podríamos alegar. «Es por lo tanto evidente», añadiría él, «que según vuestra doctrina ser vencido por el bien es escoger los mayores males en lugar de los menores bienes». Ya no se puede decir más sobre este punto. Mudemos ahora estos nombres tomando los de «agradable y desagradable», y digamos que un hombre hace cosas desagradables, sabiendo que son desagradables, por verse arrastrado o vencido por las que son agradables, aunque sean incapaces de vencerlo. ¿Y qué es lo que hace que los placeres sean capaces de superar a los dolores? ¿No es el exceso o el defecto de los unos respecto de los otros, cuando los unos son más grandes o más pequeños que los otros, más vivos o menos vivos que los otros? Y si alguno nos objeta que hay gran diferencia entre un dolor y un placer presente y un placer y un dolor futuros, yo preguntaré: ¿difieren ellos en otra cosa que en el placer o el dolor? Solo en esto podrían diferir. Un hombre que sabe ponerlo todo en la balanza, y que pone en un platillo las cosas agradables y en otro las desagradables, tanto las presentes como las futuras, ¿puede ignorar las que le arrastran? Porque si pesáis las agradables con las agradables, es preciso escoger las más numerosas y las mayores; si pesáis las desagradables con las desagradables, es preciso retener las menos numerosas y las menores; en fin, si pesáis las agradables con las desagradables, y los placeres superan a los dolores, los placeres presentes a los dolores futuros, o los placeres futuros a los dolores presentes, es preciso dar la preferencia a los placeres, y obrar en este sentido; y si los dolores pesan más en la balanza, es preciso guardarse bien de hacer una mala elección: ¿No es éste el partido que debe tomarse? «Sí, sin duda», me responderían.

Protágoras también convino en ello.

—Puesto que así es, yo les diría: «Respondedme, os lo suplico; un objeto, ¿no os parece más grande de cerca que de lejos, y más pequeño de lejos que de cerca? Creo que ellos convendrían en esto. ¿No sucede lo mismo con la magnitud y el número? Una voz, ¿no se la oye mejor cuando sale de cerca que cuando está lejana?».

—Sin contradicción.

—Si nuestra felicidad consistiese en escoger lo más grande y desechar lo más pequeño ¿a qué recurriríamos para asegurar la felicidad de toda nuestra vida? ¿Al arte de la agrimensura o a una simple ojeada? Pero ya sabemos que la vista nos engaña muchas veces y que, cuando nos hemos guiado por este solo dato, hemos tenido que rectificar nuestros juicios y hasta mudar de dictamen si se ha tratado de escoger entre magnitudes y pequeñeces, en lugar de que el arte de medir desvanecería siempre estas falsas apariencias, y haciendo patente la verdad, volvería la tranquilidad al alma con la posesión de lo verdadero, y aseguraría la felicidad de nuestra vida. ¿Qué dirían a esto nuestros razonadores? ¿Dirían que nuestra salud depende del arte de medir o de alguna otra cosa?

—Del arte de medir, sin duda alguna.

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

—Ciertamente —dijo Protágoras.

—Muy bien, amigos míos. Pero, puesto que nos ha parecido que nuestra salud depende de la buena elección entre el placer y el dolor, y de lo que en estos dos géneros es más grande o más pequeño, más numeroso o menos numeroso, está más cerca o más lejos de nosotros, ¿no es cierto

que este arte de examinar el exceso o el defecto del uno respecto del otro, o su igualdad respectiva, es una verdadera ciencia de medir?

—No puede ser de otra manera.

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

—No podrían menos de convenir en ello.

—En otra ocasión examinaremos lo que este arte y esta ciencia pueden ser, y ahora nos basta saber que es una ciencia para la explicación que Protágoras y yo tenemos que daros, sobre la cuestión que nos habéis propuesto. Cuando acabábamos los dos de ponernos de acuerdo sobre que nada hay más eficaz que la ciencia, y que dondequiera que ella se encuentra sale siempre victoriosa del placer y de todas las demás pasiones, vosotros nos habéis contradicho, asegurándonos que el placer sale victorioso muchas veces y triunfa del hombre en el acto mismo en que está en posesión de la ciencia; entonces, si lo recordáis, nos preguntasteis: «Protágoras y Sócrates, si ser vencido por el placer no es lo que nosotros pensamos, decidnos lo que es y cómo lo llamáis». Si os hubiéramos respondido en el acto, que lo llamábamos «ignorancia», os hubierais reído de nosotros. Burlaros ahora y os burlaréis de vosotros mismos. Porque nos habéis confesado que los que se engañan en la elección de los placeres y de los dolores, es decir, de los bienes y de los males, solo se engañan por falta de ciencia; y además estáis también conformes en que no es solo la falta de ciencia, sino la falta de esta ciencia especial que enseña a medir. Y toda acción en la que puede haber engaño por falta de ciencia, ya sabéis que es por ignorancia. Por consiguiente, el ser vencido por el placer es el colmo de la ignorancia. Protágoras, Pródico e Hipias se alaban de curar esta ignorancia; pero vosotros, que estáis persuadidos de que esta tendencia es una cosa distinta de la ignorancia, nos os dirijáis a ellos, ni enviéis a vuestros hijos a estos sofistas; haced como si la virtud no pudiese ser enseñada, y ahorrad el dinero que sería preciso darles. Ésta es la causa de todas las desgracias de la república y de los particulares.

»He aquí lo que nosotros responderíamos a tales gentes. Pero ahora me dirijo a vosotros, Pródico e Hipias, y os pregunto lo mismo que a Protágoras, si lo que acabo de decir os parece verdadero o falso.

Todos convinieron en que estas verdades eran patentes.

—Convenís —les dije— en que lo agradable es lo que se llama *bien*, y lo desagradable lo que se llama *mal*; porque con respecto a esa distinción de nombres que Pródico ha querido introducir, yo le suplico que renuncie a ella. En efecto, Pródico llama este *bien* agradable, deleitable, delicioso, e inventa aún otros nombres a placer suyo, lo cual me es indiferente, y solo quiero que me respondas a lo que te pregunto.

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

—¿Qué pensáis de esto, amigos míos? —les dije—; todas las acciones que tienden a hacernos vivir agradablemente y sin dolor, ¿no son bellas y útiles? Y una acción que es bella, ¿no es al mismo tiempo buena y útil?

Convinieron en ello.

—Si es cierto que lo agradable es bueno, no es posible que un hombre, sabiendo que puede hacer cosas mejores que las que hace, y conociendo que puede hacerlas, haga sin embargo las malas y deje las buenas, estando en su voluntad el poder escoger. Ser inferior a sí mismo no es otra cosa que estar en la ignorancia; y ser superior a sí mismo no es otra cosa que poseer la ciencia.

Convinieron en ello.

—Pero —les dije—, ¿qué entendéis por estar en la ignorancia? ¿No es tener una falsa opinión y engañarse sobre cosas de mucha importancia?

Lo confesaron todos.

—¿Es cierto que nadie se dirige voluntariamente al mal, ni a lo que se tiene por mal, y que no está en la naturaleza del hombre abrazar el mal en lugar de abrazar el bien, y que forzado a escoger entre dos males, no hay nadie que escoja el mayor, si depende de él escoger el menor?

—Eso nos ha parecido a todos una verdad evidente.

—¿Qué llamáis terror y temor? —les dije—. Habla, Pródico. ¿No es la espera de un mal lo que llamáis terror o temor?

Protágoras e Hipias convinieron en que el terror y el temor eran precisamente esto; pero Pródico lo confesó solo respecto al temor, pero lo negó respecto al terror.

—Poco importa, mi querido Pródico —le dije—. El único punto importante es saber si el principio que yo acabo de sentar es verdadero. En efecto ¿cuál es el hombre que querrá lanzarse a objetos que teme, cuando es dueño de dirigirse a objetos que no teme? Esto es imposible por vuestra misma confesión, porque desde el acto en que un hombre teme una cosa, es porque la cree mala, y no hay nadie que busque voluntariamente lo que es malo.

Convinieron en ello.

—Sentados estos fundamentos —continué yo—, es preciso ahora, Pródico e Hipias, que Protágoras justifique la verdad de lo que sentó al principio; porque ha dicho que, de las cinco partes de la virtud, no había una que fuese semejante a la otra, y que cada una tenía su carácter diferente. No quiero estrecharle sobre este punto; pero que nos pruebe lo que ha dicho después: que de estas cinco partes había cuatro que eran casi semejantes, y una que era enteramente diferente de las otras cuatro, el valor. Me añadió que lo conocería por lo siguiente: «Verás, Sócrates, hombres muy impíos, muy injustos, muy corrompidos y muy ignorantes, que son, sin embargo, muy valientes, y comprenderás por esto que el valor es enteramente diferente de las otras cuatro partes de la virtud». Os confieso que al pronto me sorprendió esta respuesta; y mi sorpresa se ha aumentado después que he examinado el asunto con vosotros. Le he preguntado si llamaba valientes a los que eran arrojados. Me dijo, en efecto, que daba este nombre a los que sin reparar arrostran los peligros. Recordarás, Protágoras, que fue esto lo que respondiste.

—Me acuerdo —dijo.

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

—No, sin duda.

—¿Son otros objetos?

—Ciertamente.

—¿Los cobardes no se dirigen a puntos que se consideran seguros, y los valientes a puntos que se tienen por peligrosos?

—Así se dice vulgarmente, Sócrates.

—Dices verdad, Protágoras, pero no es eso lo que yo te pregunto, sino tu opinión, que es la que quiero saber. ¿A qué puntos se dirigen los hombres valientes?, ¿a los que ofrecen peligros, y que consideran ellos como tales?

—¿No te acuerdas, Sócrates, que ya has hecho ver claramente que eso es imposible?

—Tienes razón, Protágoras, así lo he dicho. Es cosa demostrada que nadie va derecho a objetos que juzga terribles, puesto que ya hemos visto que ser inferior a sí mismo es un efecto de la ignorancia.

—Así es.

—Los valientes y los cobardes se dirigen a puntos que inspiran confianza, y por consiguiente los cobardes emprenden las mismas cosas que los valientes.

—Sin embargo, hay mucha diferencia, Sócrates; los cobardes son todo lo contrario que los valientes. Sin ir más lejos, los unos buscan la guerra, mientras que los otros huyen de ella.

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

—Muy bella ciertamente.

—Si es bella, es también buena, porque estamos ya conformes en que todas las acciones que son bellas son buenas.

—Eso es muy cierto —me dijo—, y me sostengo en esta opinión.

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

—Son los cobardes —dijo.

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

—Ése es un resultado de los principios sentados.

—¿Los cobardes rehúsan ir a lo que es más bello, mejor y más agradable, aunque lo reconocen así?

—Pero, Sócrates, si confesamos esto, echamos por tierra todos nuestros primeros principios.

—¿Y un valiente no emprende todo lo que le parece más bello, mejor y más agradable?

—No es posible negarlo.

—Por consiguiente es claro que los valientes no tienen un temor vergonzoso cuando temen, ni una seguridad indigna cuando se manifiestan resueltos.

—Ésa es una verdad —dijo.

—Si esos temores y esas confianzas no son vergonzosos, ¿no es claro que son bellos?

Convino en ello.

—Y si son bellos ¿no son igualmente buenos?

—Sin duda.

—Y los cobardes, los temerarios y los furiosos, ¿no tienen temores indignos y confianzas vergonzosas?

—Lo confieso.

—Y estas confianzas vergonzosas de los cobardes ¿de dónde proceden?, ¿nacen de otro principio que de la ignorancia?

—No —dijo.

—Pero qué, lo que hace que los cobardes sean cobardes, ¿cómo lo llamas, valor o cobardía?

—Lo llamo cobardía.

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

—Ciertamente.

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

—Convengo en ello.

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

—Ciertamente.

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

Hizo un signo de aprobación.

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

Hizo el mismo signo de aprobación.

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

Hizo otro signo de aprobación.

—¿La ignorancia de estas cosas es la cobardía?

Concedió esto con bastante repugnancia.

—La ciencia de las cosas terribles y de las que no lo son es por consiguiente el valor, puesto que es lo opuesto a la ignorancia de estas mismas cosas.

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

Y yo le dije:

—Cómo, Protágoras, ¿ni confiesas, ni niegas lo que yo te pregunto?

—Tú concluye —me dijo.

—Ya solo te voy a hacer una ligera pregunta. ¿Crees, como creías antes, que hay hombres muy ignorantes y sin embargo muy valientes?

—Puesto que eres tan exigente —me dijo—, y que quieres que por fuerza te responda, quiero complacerte. Te digo, Sócrates, que lo que me preguntas me parece imposible, según los principios que hemos sentado.

—Protágoras —le dije—, todas estas preguntas que te hago no tienen otro objeto que examinar todas las partes de la virtud, y conocer bien lo que es la virtud misma, porque, una vez conocido esto, aclararemos ciertamente el punto sobre el que tanto hemos discurrido; yo diciendo que la virtud no puede ser enseñada, y tú sosteniendo que puede serlo.

»Y sobre el objeto de nuestra disputa, si me fuese permitido personificarla, yo diría que nos dirige terribles cargos y que se mofa de nosotros, diciéndonos: «¡Sócrates y Protágoras, sois unos pobres disputadores! Tú, Sócrates, después de haber sostenido que la virtud no puede ser enseñada, te esfuerzas ahora en contradecirte, procurando hacer ver que es ciencia toda virtud, la justicia, la templanza, el valor; de donde justamente se concluye, que la virtud puede ser enseñada. Porque si la ciencia es diferente de la virtud, como Protágoras trata de probar, es evidente que la virtud no puede ser enseñada, en lugar de lo cual, si pasa por ciencia, como quieres que los demás lo reconozcan, no se podrá comprender nunca que no pueda ser enseñada. Protágoras, por su parte, después de haber sostenido que se la puede enseñar, incurre igualmente en contradicción, tratando de demostrar que es otra cosa que la ciencia, lo que equivale a decir formalmente que no puede ser enseñada».

»Yo, Protágoras, tengo un sentimiento en ver todos nuestros principios confundidos y trastornados, y desearía con toda mi alma que los pudiésemos aclarar, y querría que, después de tan larga discusión, hiciéramos ver claramente lo que es la virtud en sí misma, para decidir, hecho este examen, si la virtud puede o no puede ser enseñada. Porque me temo mucho que Epimeteo nos haya engañado en este examen, como dices que nos engañó en la distribución que hizo. Así puedo decirte con franqueza, que, en tu fábula, Prometeo me gustó mucho más que el descuidado Epimeteo. Así es que siguiendo su ejemplo, y dirigiendo una mirada previsora a todo lo largo de mi vida, me aplico cuidadosamente al estudio de estas indagaciones; y si quieres, como te decía antes, con el mayor gusto profundizaré contigo todas estas materias.

—Sócrates —me dijo entonces Protágoras—, alabo extraordinariamente tu ardor y tu manera de tratar las cuestiones. Yo puedo alabarme, así lo creo, de que no tengo defectos, y sobre todo estoy muy lejos del de la envidia, y no hay nadie en el mundo menos llevado de esta pasión. Por lo que a ti toca, he dicho a quien ha querido escucharme, que de todos los que yo trato, eres tú el que más admiro, y que, entre todos los de tu edad, no hay ninguno que no esté infinitamente por debajo de ti. Añado, que no me sorprenderé, si algún día tu nombre aparece entre los personajes que se han hecho célebres por su sabiduría. En otra ocasión hablaremos de estas materias, y lo haremos cuantas veces quieras. Por ahora basta, porque un negocio me precisa a ausentarme.

—Marcha a tus negocios —respondí yo—, Protágoras, puesto que así lo quieres. Así como así, hace mucho rato que yo debiera haber partido para ir adonde se me aguarda, y solo por complacer al buen Calias, que me lo suplicó, he permanecido aquí.

Dicho esto, cada uno se retiró adonde le pareció.

HIPIAS MAYOR

Argumento del *Hipias Mayor*[1] por Patricio de Azcárate

La cuestión de la naturaleza de lo bello es una de las que más han ocupado a Platón. La ha estudiado sucesivamente bajo puntos de vista diferentes en tres de sus diálogos, el *Primer Hipias*, el *Fedro* y el *Banquete*. En esta última obra es donde ha puesto en boca de una mujer, la elocuente extranjera de Mantinea, Diotima, palabras de una elevación y de una grandeza sorprendentes, en las que se resume su verdadero y supremo pensamiento sobre lo bello. ¿Quién no percibe fácilmente el atractivo poderoso de esta idea, expuesta por el más bello genio de la antigüedad griega? El discípulo de Sócrates, el admirador de Fidias, había nacido para meditar sobre la belleza, para desprender la idea de todo elemento engañador o impuro, y para presentarla, en fin, en su principio mismo, con una claridad, una fuerza, una profundidad que no han sido superadas por nadie.

En el *Hipias*, Platón se ha propuesto refutar una a una las falsas teorías sobre la naturaleza de lo bello, sostenidas antes de él por los poetas o los filósofos, y en su tiempo por los sofistas. En un preámbulo, en el que se ve compensada alguna difusión con la fuerza del talento, Sócrates se entrega a la maligna satisfacción de desenmascarar, en la persona de Hipias de Elea, su interlocutor, el verdadero móvil de los sofistas, que no era la indagación desinteresada de lo verdadero, ni el placer de filosofar, sino el amor al dinero. Para estos magníficos codiciosos parlantes el pueblo más sabio era el que más pagaba; y la confesión de sus empresas afortunadas y de sus percances, en este punto, es a la vez materia de instrucción y de diversión. Desde luego esta sofistería venal se descubre y se desacredita ella misma, y arrastra en su ruina todas las teorías estrechas, erróneas y contradictorias que está encargada de sostener, y que va a proponer sucesivamente al buen sentido y a la perspicaz razón de Sócrates. Es una serie de refutaciones. El *Hipias*, en este sentido, es un diálogo todo negativo, que prepara y reclama a su vez las teorías de *Fedro* y del *Banquete*.

La cuestión tiene su origen en la vanidad del sofista, que, haciendo confianza de Sócrates, le cuenta el triunfo que recientemente ha obtenido en Lacedemonia por un discurso sobre las bellas ocupaciones, convenientes a los jóvenes. Pero, pregunta Sócrates, ¿qué es una ocupación bella? ¿Qué es lo que hace que una cosa sea bella? ¿Qué es, en fin, lo bello? No conociéndolo, ¿podrá decirse dónde se encuentra y dónde no se encuentra? A estas preguntas inevitables, Hipias, muy sorprendido, respondió por lo pronto con rodeos. Confundiendo las cosas bellas con lo bello mismo, propone sin intermisión tres soluciones igualmente estrechas y ligeras. —Lo bello es una mujer bella. —¿Por qué una bella mujer y no una bella yegua, una bella lira, una bella marmita? —Lo bello es el oro. —No, ni más ni menos que el marfil, las piedras preciosas, o cualquier otra sustancia puesta en obra por el arte[2]. —Lo bello es la riqueza, la salud, la consideración, la ancianidad, una muerte honrosa acompañada de magníficos funerales. —De ninguna manera; porque cada una de estas cosas, tan pronto es bella, tan pronto fea, según los hombres, los tiempos, los países, las ideas, el uso que de ellas se hace, y, por consiguiente, no es bella en sí. Y si se toman todas juntas, tampoco presentan una idea suficiente de lo bello, puesto que no siendo aplicables más que a los hombres, y jamás al arte, a la naturaleza, a los dioses, estrechan lo bello, universal por su naturaleza, a un solo género de seres y al menor de todos. —He aquí, en suma, tres teorías insostenibles bajo el mismo concepto, y aunque con diferentes términos, siempre aparece la misma confusión de las dos ideas: la idea del objeto bello, la idea de lo bello en sí.

Mejor instruido por la discusión, Hipias pone más alto sus miras y presenta definiciones, que si no son más verdaderas, son por lo menos más generales, y que valen la pena de ser refutadas con más extensión. La primera es la siguiente: lo bello es la conveniencia. —No, responde Sócrates, porque por conveniencia se entiende el acuerdo que resulta de la reunión de partes que se convienen; el concierto que se produce por una asociación acertada de elementos diversos; en una palabra, la armonía. Y de estas dos cosas, una: o bien las partes que componen un conjunto armonioso son bellas, cada una en

sí misma, y entonces no es la conveniencia la que las hace bellas; o bien estas partes no son bellas en sí mismas, y en este caso la belleza, que la unión les presta, es solo aparente y no real. De aquí se sigue rigurosamente, que la conveniencia es aquello que hace parecer las cosas bellas, pero no aquello que las hace bellas. La conveniencia es una ilusión, es la ficción de una falsa belleza.

He aquí la segunda definición: lo bello es lo útil. Lo útil, pregunta Sócrates, ¿no es lo que sirve para un fin? Sin duda. Es preciso, por lo tanto, para tener derecho a asimilar la utilidad a la belleza, que una cosa sea bella solo porque conduce a un fin y es un medio de acción.

Nada más falso. Tomemos, por ejemplo, el más eficaz de todos los medios de acción, el poder, que es lo más útil que hay en el mundo, conforme a la definición misma de lo útil. ¿Y el poder es una cosa bella? Sí, cuando sirve para hacer el bien; no, si produce el mal. La belleza del poder no está en el hecho de llegar a los fines, es decir, a su utilidad, sino en la bondad de sus fines. Por lo tanto, lo bello no es lo útil. Hipias conviene en ello, pero al mismo tiempo deduce muy oportunamente, que lo bello es lo que conduce a un buen fin, lo que es ventajoso en sí, o, dicho de otra manera, lo que es ventajoso es el bien, definición que parece aproximarse singularmente a las miras de Sócrates. Éste, sin embargo, la rechaza con energía, por más que más bien es la suya que la de Hipias, y parezca a primer golpe de vista conformarse a la vez con sus ideas y con la razón; la rechaza, porque en la forma y en el sentido en que ha venido a producirse por la discusión, tiene las apariencias de ser verdadera, pero en el fondo no lo es. Propone estas dos objeciones: si lo bello es lo ventajoso, y lo ventajoso el bien, se sigue que lo bello es lo que produce el bien, que lo bello es la causa y el bien el efecto. Es así que la causa no es más que el efecto, que el efecto no es la causa; luego lo bello no es el bien. He aquí la definición refutada en sus términos. Además, y esto es más grave, ¿es sostenible en el fondo que el bien no es más que un efecto de lo bello, y de tal manera dependiente de lo bello, que solo existe por él y después de él? Ésta es la verdadera extensión de la definición, y Sócrates, rehusando asentir a ella, no hace más que mantener el principio fundamental de que el bien es absoluto en sí, y no se deja subordinar, ni por lo bello, ni por ningún otro principio.

Hipias propone por fin una última definición: lo bello es el placer que proporcionan los sentidos de la vista y del oído. Por este motivo, por ejemplo, las tapicerías, las pinturas, las estatuas, las obras moldeadas, la música, los discursos, nos parecen cosas bellas. Sócrates le hace comprender desde luego que en su definición no puede entrar una clase de belleza que no es menos real, que es la belleza moral, la de las instituciones y las leyes, por ejemplo. Por otra parte, la vista y el oído no son los únicos sentidos que nos causan placer. Para ser justo debería decirse que lo bello está en toda sensación de placer, en una palabra, en lo agradable. Lo que esto suponees que entre el número de las sensaciones agradables que proceden de los sentidos, además de las de la vista y el oído, las hay que son groseras, las hay que son vergonzosas, incapaces las unas e indignas las otras de recibir el nombre de bellas; lo que prueba de paso, que lo agradable no es lo bello. Pero lo agradable no es otra cosa que el placer, y si la vista y el oído constituyen lo bello por sí solos, no puede verificarse por el placer que es común a ambos, y común igualmente a los demás sentidos. Entonces, ¿a qué título las sensaciones de la vista y del oído producen lo bello? A título, se dirá, de que el placer que procuran es el más ventajoso, el mejor de los placeres, el placer sin mezcla de pena. Pero esto es volver a la confusión refutada ya más arriba de lo ventajoso y de lo bello, de lo bello causa eficiente del bien; y de este modo la discusión gira en un círculo vicioso. Hipias lo conoce bien, y como se siente resentido, exclama que lo bello es hacer un discurso persuasivo y útil, y no ocuparse de miserias. Pero Sócrates le confunde, con solo limitarse a repetir la primera pregunta que hizo al principio: ¿puede saberse si un discurso es bello cuando no se sabe qué es lo bello?

Hipias Mayor o de lo bello

SÓCRATES — HIPIAS

SÓCRATES. —¡Oh sabio y excelente Hipias!, ¿cuánto hace ya que no vienes a Atenas?

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

SÓCRATES. —Hipias, eso es lo que se llama ser un sabio y un hombre entendido. Además del mucho dinero que has sacado con las lecciones particulares que los jóvenes han recibido de ti, y de las notables ventajas que éstos han obtenido, tú has hecho un servicio público a tu patria, como conviene a un hombre digno de la consideración y estimación pública. Pero puedes decirme, Hipias, ¿por qué todos esos antiguos filósofos, cuya sabiduría se alaba tanto, Pítaco, Bías, Tales de Mileto y otros más modernos hasta el tiempo de Anaxágoras, todos o casi todos se han negado a mezclarse en los negocios públicos?

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

SÓCRATES. —¡Por Zeus!, Hipias, ¿crees tú que si las artes se han perfeccionado con el tiempo, y si nuestros artistas exceden en mucho a los de los siglos pasados, vuestro arte, hablo del arte de los sofistas, se haya hecho más perfecto, de suerte que, si se os compara con esos antiguos, que hacían profesión de sabiduría, resultaría que eran unos ignorantes cotejados con vosotros?

HIPIAS. —Así es la verdad.

SÓCRATES. —De manera, que si Bías volviese al mundo, sería un hombre ridículo a vuestros ojos, como Dédalo, que al decir de nuestros escultores, si diese ahora a luz las obras que en otro tiempo le granjearon tanta reputación, hasta sería objeto de befa.

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

SÓCRATES. —Eso está muy bien pensado y razonado, Hipias, y soy de tu opinión; porque es cierto, que vuestra ciencia se ha aumentado mucho, puesto que abraza al presente la dirección de los negocios particulares y la de los negocios públicos. Cuando Gorgias, el sofista, vino a Atenas en calidad de embajador de los leontinos, se le tuvo en efecto como el más hábil político que había entre ellos. Además de sus arengas, que le honraron mucho para con el público, ¿no dio en particular lecciones a los jóvenes, que le valieron sumas considerables? Nuestro amigo Pródico igualmente, después de haber desempeñado muchas embajadas públicas, últimamente vino a Atenas enviado por los habitantes de Ceos, arengó al senado con aplauso general, y además es increíble lo que le valieron las lecciones particulares que daba a nuestra juventud. Por lo que toca a los antiguos sabios, jamás ninguno de ellos quiso poner su ciencia a precio, ni hacer valer públicamente los conocimientos que había adquirido; tan inocentes eran y tan ignorantes del mérito del dinero. Pero esos dos grandes sofistas de que he hablado, se han hecho más ricos en su profesión, que ninguno de los artistas en la suya, y Protágoras antes que ellos había hecho lo mismo.

HIPIAS. —Verdaderamente, Sócrates, tú no estás al cabo de lo que pasa; si te dijera yo lo que he ganado, te sorprenderías. Solo en Sicilia, donde Protágoras se había establecido con un gran crédito, reuní yo en menos de nada ciento cincuenta minas, y eso que yo era más joven, y él gozaba de una gran nombradía. Solo en la aldea llamada Ínico[1], saqué más de veinte minas. A mi vuelta entregué todo este dinero a mi padre, y lo mismo él que todos nuestros conciudadanos admiraron

mi industria; y ciertamente creo haber ganado yo solo más que otros dos sofistas juntos, sean los que sean.

SÓCRATES. —Vaya una cosa magnífica, Hipias, y en eso veo la prueba más positiva de tu superioridad y la superioridad de los demás sofistas de nuestro tiempo sobre los antiguos. Me haces comprender perfectamente la ignorancia de esos sabios de otro tiempo. Anaxágoras, al revés de vosotros, se gobernó tan mal por meterse a filosofar, que habiendo heredado un pingüe patrimonio, lo perdió por su abandono. Otro tanto se ha dicho de todos los demás; y así no podías aducir mejor prueba para demostrar que los sabios modernos valen mucho más que los antiguos. El pueblo también es del mismo dictamen, porque comúnmente se dice que el sabio debe ser en primer lugar sabio para sí mismo, y precisamente el objeto de esa filosofía es enriquecerse. Pero dejemos esto, y te suplico me digas en qué ciudad ganaste más, porque tú has corrido mucho. ¿No ha sido Lacedemonia el punto adonde has ido más veces?

HIPIAS. —No, ¡por Zeus!, Sócrates.

SÓCRATES. —Qué, ¿ganaste allí poco?

HIPIAS. —Nada, absolutamente nada.

SÓCRATES. —Verdaderamente lo que me dices me sorprende mucho; pero dime, Hipias, ¿tu sabiduría no hace más virtuosos a los que conversan y aprenden contigo?

HIPIAS. —Sí, en verdad.

SÓCRATES. —¿Y eras tú menos capaz de inspirar la virtud a los jóvenes lacedemonios que a los de la aldea de Ínico?

HIPIAS. —De ninguna manera.

SÓCRATES. —¿Quizá los jóvenes en Sicilia tienen más cariño a la virtud que los de Lacedemonia?

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

SÓCRATES. —¿Será quizá la falta de dinero la que les haya privado de recibir tus lecciones?

HIPIAS. —No, porque son bastante ricos.

SÓCRATES. —Puesto que aman la sabiduría, tienen dinero, y tú puedes serles útil ¿de dónde procede que no has venido lleno de dinero de Lacedemonia? ¿Quieres que digamos que los lacedemonios instruyen mejor a sus hijos que podrías tú hacerlo?, ¿es este tu dictamen?

HIPIAS. —Nada de eso.

SÓCRATES. —¿Consistirá en que no has podido persuadir a los jóvenes lacedemonios de que tu enseñanza les aprovecharía más que la de sus padres? ¿O bien no pudiste convencer a sus padres de que les era mejor encomendar sus hijos a tu cuidado y no al suyo, para recibir mayor instrucción? Porque no es creíble que por pura rivalidad se hayan opuesto a que sus hijos se hagan virtuosos.

HIPIAS. —No, yo no lo creo.

SÓCRATES. —¿Lacedemonia no está gobernada por buenas leyes?

HIPIAS. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Pero en las ciudades bien gobernadas la virtud tiene gran estimación.

HIPIAS. —Es cierto.

SÓCRATES. —Por otra parte, tú eres el hombre más capaz del mundo para enseñar la virtud.

HIPIAS. —Sin duda, Sócrates.

SÓCRATES. —¿No sería principalmente en Tesalia o en cualquier otro país, en que se tenga afición a enjaezar caballos, donde sería perfectamente recibido un buen picador, prometiéndose grandes utilidades, mejor que en ningún otro punto de Grecia?

HIPIAS. —Así debe suceder.

SÓCRATES. —¿Y un hombre capaz de formar para la virtud el corazón de los jóvenes, no deberá ganar dinero y reputación en Lacedemonia y en todas las demás ciudades de la Grecia provistas

de buenas leyes? ¿Deberemos creer que esto suceda más bien entre los habitantes de Ínico y de la Sicilia, que entre los lacedemonios? Sin embargo, si así lo quieres, Hipias, te creeremos.

HIPIAS. —No hay nada de eso, Sócrates; sino que los lacedemonios no tienen costumbre de alterar sus leyes, ni sufren que se dé a sus hijos una educación extranjera.

SÓCRATES. —¿Qué es lo que dices? ¿Existe en Lacedemonia la costumbre de obrar mal y no bien?

HIPIAS. —Yo no digo eso, Sócrates.

SÓCRATES. —¿No obrarían bien dando a sus hijos una educación superior en lugar de una mediana?

HIPIAS. —Ciertamente, pero sus leyes rechazan toda educación extranjera. Si no hubiera sido esto, ningún preceptor hubiera ganado tanto como yo en instruir aquellos jóvenes, porque es increíble el placer con que me escuchaban y las alabanzas que hacían de mí; pero, como ya te he dicho, la ley se lo impedía.

SÓCRATES. —¿Crees tú que la ley es la salud o que es la ruina de una ciudad?

HIPIAS. —Creo que la ley solo tiende al bien público, pero contraría a este bien público, cuando no está bien hecha.

SÓCRATES. —Pero cuando los legisladores hacen una ley, ¿no creen que hacen un bien al Estado? Porque sin leyes un Estado no puede ser bien gobernado.

HIPIAS. —Sin dificultad.

SÓCRATES. —Por consiguiente, siempre que un legislador se aleja del bien público, se aleja de la ley y de lo que es legítimo. ¿No eres tú de esta opinión?

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

SÓCRATES. —¿Qué es ese común de las gentes?, ¿son los hombres hábiles o los ignorantes?

HIPIAS. —El común de las gentes.

SÓCRATES. —¿Llamas común de las gentes a los que conocen la verdad?

HIPIAS. —No, ciertamente.

SÓCRATES. —Los que conocen la verdad creen que lo que es útil a los hombres es más legítimo que lo que les es inútil. ¿Convienes en esto?

HIPIAS. —Convengo, porque es cierto.

SÓCRATES. —Y las cosas, ¿no son como los hombres ilustrados las entienden?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Los lacedemonios, según tú, ¿obrarían mejor, consultando su propio interés, en preferir tu enseñanza, aunque sea extranjera, a la educación de su país?

HIPIAS. —Lo digo, porque es la verdad.

SÓCRATES. —¿También dices que cuanto más útiles son las cosas son más legítimas?

HIPIAS. — Sí, lo he dicho.

SÓCRATES. —Por consiguiente, según tu opinión, es más legítimo confiar la educación de los jóvenes lacedemonios a Hipias, que confiarla a sus padres, puesto que resultaría mayor utilidad para sus hijos.

HIPIAS. —Es cierto, Sócrates.

SÓCRATES. —Los lacedemonios contravienen por consiguiente a la ley, cuando rehúsan darte dinero por la instrucción de sus hijos.

HIPIAS. —Estoy conforme, y no tengo materia para contradecirte, porque parece más bien que hablas por mí.

SÓCRATES. —Hemos, pues, descubierto, Hipias, que los lacedemonios están en oposición con las leyes y sobre objetos de la mayor importancia, a pesar de ser hombres sumamente afectos a sus leyes. Pero, Hipias, ¿en qué ocasión los lacedemonios te alaban y tienen tanto placer en escucharte?,

¿es quizá cuando les hablas de los astros y de las revoluciones celestes, ciencia de que tienes un perfecto conocimiento?

HIPIAS. —No, eso no les agrada.

SÓCRATES. —¿Gustan quizá de que les hables de geometría?

HIPIAS. —Menos; la mayor parte de ellos, por decirlo así, no saben contar.

SÓCRATES. —¿No indican tener gusto en oírte discurrir sobre la aritmética?

HIPIAS. —No, ¡por Zeus!

SÓCRATES. —¿Les hablas del valor de las letras y de las sílabas[2], del número y de la armonía, materia en que eres tú el primer hombre del universo?

HIPIAS. —¿Qué quieres decir, Sócrates, con tu número y tu armonía?

SÓCRATES. —Puesto que yo no puedo dar con la causa porque los lacedemonios te alababan y te oían con tanto gusto, dímela tú.

HIPIAS. —Me oyen con gusto, cuando les recito la genealogía de los héroes y de los hombres grandes; el origen y la fundación de las ciudades; en fin, la historia antigua, porque es lo que escuchan con la mayor atención. Así es que, por complacerles, me he aplicado con esmero a estudiar todas estas antigüedades.

SÓCRATES. —Es una fortuna para ti, Hipias, que los lacedemonios no te exigieran la historia seguida de todos nuestros arcontes desde Solón, porque solo para retener tantos nombres, te hubiera costado mucho trabajo.

HIPIAS. —No tanto como tú crees, Sócrates. ¿No sabes que repito cincuenta nombres seguidos con oírlos una sola vez?

SÓCRATES. —¿Es cierto? No me había apercibido de que conocías el arte de la mnemotecnia; confieso ahora que los lacedemonios han tenido razón en oírte con gusto, a ti que sabes tantas cosas; y parece que se pegan a ti, como los niños a las viejas, para que les refieran cuentos.

HIPIAS. —¡Por Zeus!, Sócrates. Acabo de hacerme admirar por un discurso sobre las bellas ocupaciones que convienen a los jóvenes. Este discurso, que compuse con el mayor esmero, resalta, sobre todo, por la elegancia del estilo. He aquí el principio y el pensamiento: después de la toma de Troya, Pirro pregunta a Néstor, a qué debe aplicarse un joven para llegar a tener una gran reputación. Néstor le responde y le da numerosos y bellos preceptos. Leí este discurso en Lacedemonia; y a petición de Eudico el hijo de Apemanto, lo recitaré aquí por espacio de tres días, en la escuela de Fidóstrato, con algunos otros tratados dignos de la curiosidad de las personas ilustradas. Desearé que concurras tú y lleves a aquéllos de tus amigos que sean capaces de juzgar.

SÓCRATES. —Así lo haremos, si Dios quiere, pero te suplico, que en este momento me des algunas explicaciones sobre lo que tratamos. Me haces recordar muy a tiempo que el otro día, escuchando un discurso, como criticara yo ciertas partes que encontraba feas y alabara otras que encontraba bellas, un hombre me preguntó muy bruscamente: —¿Quién te enseñó, Sócrates, lo que es bello y lo que es feo? ¿Podrás decirme qué es lo bello? Yo quedé cortado con esta pregunta, y mi estupidez no me permitió responderle en el acto. Después que me retiré, me sentí incomodado conmigo mismo; me eché en cara mi tontería, e hice propósito firme de aprovechar la primera ocasión en que me encontrara con alguno de vosotros, sabios como sois, para que me instruyerais a fondo, y, bien preparado sobre esta materia, ir en busca de mi hombre y presentarle la batalla como de nuevo. Por consiguiente, este encuentro contigo es para mí un acontecimiento afortunado. Enséñame, pues, te lo suplico, qué es lo bello; pero explícamelo con tal claridad, que el tal hombre no se burle de mí una segunda vez; porque tú sabes todo esto perfectamente, y lo que ahora se trata es sin duda el menos importante de tus conocimientos.

HIPIAS. —Es cierto, Sócrates, y esto no merece la pena que se hable de ello.

SÓCRATES. —Tanto mejor, porque así aprenderé yo más fácilmente, y nadie vendrá en lo sucesivo a darme la ley y confundirme.

HIPIAS. —Nadie; porque entonces dejaría yo de ser un hombre muy hábil, y pasaría por un necio.

SÓCRATES. —¡Por Hera!, dices bien, Hipias, si podemos convencer a ese hombre. Pero me permitirás, que suponiéndome yo en su lugar, te importune con las objeciones que podría hacer a su manera, para que así se imprima tu doctrina más profundamente en mi espíritu. Porque en materia de objeciones yo soy fuerte, y, si no te disgusta, te haré la guerra para instruirme mejor de lo que quiero saber.

HIPIAS. —Obra como te parezca. Esta cuestión, como te he dicho, no es de gran importancia, y te enseñaré a responder sobre cosas más difíciles, hasta el punto de que nadie pueda refutarte.

SÓCRATES. —¡Qué bien hablas, Hipias!, entremos en materia, puesto que así lo quieres, y haciendo yo el papel de ese hombre, te interrogaré.

»Si le recitases tu discurso sobre cosas bellas, apenas concluyeras de hablar, te interrogaría en el acto sobre lo bello, porque conozco su manera de preguntar y te diría: —Extranjero de Elis, dime, te lo suplico, ¿los que son justos no lo son mediante la justicia? Ten la bondad de responderme, Hipias, como si fuera él el que preguntara.

HIPIAS. —Sí, son justos mediante la justicia.

SÓCRATES. —¿La justicia es alguna cosa en sí misma?

HIPIAS. —Ciertamente.

SÓCRATES. —En igual forma, ¿los sabios no son sabios mediante la sabiduría, y lo que es bueno no lo es mediante el bien?

HIPIAS. —¿Quién lo duda?

SÓCRATES. —La sabiduría y el bien, ¿son cosas reales? Tú no lo negarás sin duda.

HIPIAS. —Sí, son reales.

SÓCRATES. —Todo lo que es bello, ¿no lo es igualmente mediante lo bello?

HIPIAS. —Mediante lo bello, sí.

SÓCRATES. —Lo bello, por consiguiente, ¿es alguna cosa en sí?

HIPIAS. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Extranjero, proseguirá nuestro hombre, dime ahora, ¿qué es lo bello?

HIPIAS. —¿Su curiosidad no queda satisfecha con saber lo que es bello?

SÓCRATES. —A mi parecer no, Hipias. Él exige y quiere saber qué es lo bello.

HIPIAS. —¿Qué diferencia encuentras entre una y otra cuestión?

SÓCRATES. —¿No hay ninguna a tus ojos?

HIPIAS. —Ninguna, ciertamente.

SÓCRATES. —Es preciso que no la haya, porque eso lo sabes tú mejor que yo. Sin embargo, considera la cosa atentamente. Nuestro hombre no te pregunta por lo que es bello o por las cosas bellas, sino qué es lo bello.

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

SÓCRATES. —¡Por el cielo, Hipias! ¡Tu respuesta es maravillosa, es incomparable! Si yo fuese con esta definición a mi hombre, ¿crees que le satisfaría cumplidamente y que no tendría nada que responder?

HIPIAS. —¡Ah!, ¿qué podría decirte, cuando tú nada le habías dicho que no estuviera apoyado en el sentido común y en la aprobación de todos los que estuvieran presentes?

SÓCRATES. —En buena hora, pero deja, Hipias, que me repita a mí mismo lo que acabas de decir. Este hombre me interrogará poco más o menos en estos términos: «Respóndeme, Sócrates, ¿las cosas que tú dices que son bellas, si lo bello es alguna cosa, serán bellas por lo bello mismo? Y a mi vez sostendré yo que si una hermosa joven es lo bello, es por esto por lo que todas las cosas bellas son bellas».

HIPIAS. —¿Piensas que se atreva a llevar la cuestión más adelante, como si lo que tú has dicho que es bello no lo fuese? Si lo hiciera, ¿no se pondría en ridículo?

SÓCRATES. —De seguro se atreverá, y si tal atrevimiento le pondrá en ridículo, eso es lo que yo no sé; ya se verá el resultado; sin embargo, he aquí lo que me objetará y voy a decírtelo.

HIPIAS. —Dilo, pues.

SÓCRATES. —«¡Cuán complaciente eres, Sócrates!», me diría. «¿Una hermosa yegua no es también una cosa bella? El oráculo mismo de Apolo le reconoce esta cualidad». ¿Qué responderemos nosotros a esto, Hipias? ¿Será preciso confesar que una hermosa yegua es una cosa bella, ni cómo podríamos sostener que lo que es bello no es bello?

HIPIAS. —Es la verdad, Sócrates, y el Dios ha hablado muy bien porque hay entre nosotros yeguas muy preciosas.

SÓCRATES. —Proseguirá él: «¿No diremos, que una hermosa lira es alguna cosa bella?» Habrá que convenir en ello, Hipias.

HIPIAS. —Sin duda.

SÓCRATES. —No parará aquí, porque conozco su manera ordinaria de atacar. —Respóndeme, dirá: «¿una hermosa marmita no es una cosa bella?»

HIPIAS. —¡Ah! Sócrates, no es posible que un hombre sea tan grosero que emplee términos tan rebajados en una materia elevada como esta.

SÓCRATES. —Así es, Hipias, pero no hay que esperar de este hombre cultura; es un grosero que no se cura más que de buscar la verdad. Sin embargo, es preciso responder y yo el primero diré lo que siento. Si una marmita fuese hecha por un ollero entendido, y estuviese bien redondeada, bien lisa y bien cocida, como algunas que se ven con dos asas muy elegantes y seis platos, y el hombre habla de una pieza como esta, será preciso convenir en que es bella; ¿porque como se ha de sostener que lo que es bello no es bello?

HIPIAS. —No puede ser otra cosa, Sócrates.

SÓCRATES. —En seguida me dirá: «¿Una marmita bella es una bella cosa?», respóndeme.

HIPIAS. —Yo creo que sí; un vaso bien trabajado es bello a la verdad, pero si le comparas con una yegua, con una joven hermosa o con otras cosas bellas, no merece ser llamado bello.

SÓCRATES. —Bien comprendo ahora, Hipias, lo que es preciso objetar a nuestro hombre. Yo le diré: «¿Ignoras, amigo mío, la palabra de Heráclito, de que el más bello de los monos es feo cuando se le compara con la especie humana? Yo te respondo en igual forma, siguiendo el dictamen del sabio Hipias, que la más bella marmita es fea comparada con una joven hermosa». ¿No es esto lo que yo debía responderle, Hipias?

HIPIAS. —Muy bien, Sócrates.

SÓCRATES. —Aún un poco de paciencia, te lo suplico, porque añadirá él: «Pero qué, si se comparan las jóvenes con las diosas, ¿no se dirá de ellas lo que se decía de la marmita comparada con una mujer hermosa? ¿La más bella de todas las jóvenes no sería fea respecto a una diosa? Este mismo Heráclito, que acabas de citar, ¿no dice también que el más sabio, el más bello, el más perfecto de los hombres, no es más que un mono cotejado con dios?» ¿Es por consiguiente indispensable, Hipias, convenir en que la más hermosa doncella es fea con respecto a una diosa?

HIPIAS. —¿Pero puede dudarse de ello, Sócrates?

SÓCRATES. —Si le concedemos esto, se echará a reír, y me dirá: «¿Te acuerdas, Sócrates, de lo que te preguntó?» «Me acuerdo muy bien», le diría; «tú me preguntaste qué es lo bello». «Así es», me contestará, «y en lugar de satisfacer a mi pregunta, me das por bello lo que según tú mismo tan pronto es bello, tan pronto feo». Le confesaré que lo que dice tiene trazas de ser verdadero; ¿o qué es lo que me aconsejas que le responda, amigo mío?

HIPIAS. —Es preciso confesarle, que la belleza humana no es nada en comparación con la belleza divina; todo esto es cierto.

SÓCRATES. —Pero, me dirá, «si desde el principio te hubiese yo preguntado qué es a la par lo bello y lo feo, y me hubieras respondido como lo haces ahora, ¿no me habrías contestado perfectamente? ¿Te parece aún que lo bello en sí mismo, que adorna y hace bellas todas las demás cosas desde el momento que en ellas se muestra, haya de ser una doncella, una yegua, una lira?»

HIPIAS. —Si te hace esa pregunta, es fácil definirle lo bello que forma la belleza y el adorno de todas las cosas bellas; pero ciertamente ese hombre es un imbécil, que no entiende una palabra de belleza. Respóndele, que lo bello que busca no es otra cosa que el oro, y con eso le tapas la boca; porque no hay duda de que el oro, aplicado a una cosa, de fea que era antes, la hace bella.

SÓCRATES. —No conoces a este hombre, Hipias, ni conoces su terquedad; no deja pasar nada sin fijarse bien en ello.

HIPIAS. —No importa, Sócrates. ¿Puede menos de rendirse a la verdad? Si la combate indebidamente, habrá que tratarle como un hombre impertinente.

SÓCRATES. —Estoy seguro, amigo mío, de que lejos de contentarse con esta respuesta, me dirá burlándose: «Imbécil, ¿crees que Fidias fuese un artista ignorante?» «De ninguna manera», le respondería.

HIPIAS. —Muy bien.

SÓCRATES. —Muy bien. Pero cuando le haya dicho yo que tengo a Fidias por un escultor hábil, proseguirá diciendo: «¿Piensas que Fidias no haya sabido lo que es bello?» «¿Para qué me preguntas eso?», le diría yo. «Porque no hizo de oro ni los ojos, ni el semblante, ni las manos, ni los pies de su Atenea, sino que los hizo de marfil; sin embargo, según tú, debió hacerlos de oro para ser enteramente bellos. Ésta es una falta que Fidias cometió por ignorancia, por no haber sabido que el oro hace bellos todos los objetos a que se aplica». ¿Qué se dice a esto, Hipias?

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

SÓCRATES. —«¿Por qué», continuará él, «Fidias no ha hecho de marfil las niñas de los ojos de su Atenea, usando en su lugar la piedra preciosa que se aproximaba más a la blancura del marfil? Y una piedra bella ¿no es también una bella cosa?» ¿Se lo confesaremos, Hipias?

HIPIAS. —¿Por qué no, cuando cuadra tan bien la piedra?

SÓCRATES. —¿Y cuando no cuadra, diremos que es fea, o no lo diremos?

HIPIAS. —Convengamos en que es fea, si no cuadra.

SÓCRATES. —«¿El marfil y el oro», me dirá en seguida, «puesto que tan entendido eres, cuando cuadran bien, no hacen aparecer bellos los objetos en que se colocan, y por el contrario feos cuando cuadran mal?»

HIPIAS. —Es preciso confesar que lo que cuadra bien a una cosa la hace bella.

SÓCRATES. —Continuará él: «Si se pone a la lumbre esa bella marmita, de que hemos hablado, llena de buen condimento, ¿qué cuchara le convendrá mejor, una de higuera o una de oro?»

HIPIAS. —Ah, ¡por Heracles!, ¿qué hombre es ese, Sócrates? Te suplico que me digas su nombre.

SÓCRATES. —Aun cuando te lo dijera, no le conocerías.

HIPIAS. —Cualquiera que él sea, le tengo por un ignorante.

SÓCRATES. —Es cierto, que es hombre que fatiga con sus preguntas, pero, en fin, ¿qué le diremos, Hipias? ¿De las dos cucharas, la de higuera y la de oro, cuál conviene más a la marmita? Creo que la de higuera, porque da buen olor a las verduras, y con ellas no puede romperse la vasija, lo cual sería una desgracia, porque toda la sustancia se derramaría, el fuego se apagaría y los convidados quedarían a buenas noches. La cuchara de oro causaría todos estos desastres, y por esta razón me parece, que en tal caso debe preferirse la cuchara de higuera a la de oro, a no ser que seas tú de otro dictamen.

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

SÓCRATES. —Tendrías razón, porque no sería justo que un sabio que admira toda la Grecia, tan bien vestido y calzado, escuchase tan humilde lenguaje; pero por lo que a mí toca, me es indiferente conversar con este personaje. Te suplico, pues, que me instruyas antes, y que tengas la bondad de responderme, porque el tal hombre no dejará de perseguirme. Si la cuchara de higuera conviene más que la de oro, es más bella, puesto que has confesado que lo que mejor cuadra a una cosa es más bello que lo que no le cuadra. ¿Habremos, pues, de convenir, Hipias, en que la cuchara de higuera es más bella que la cuchara de oro?

HIPIAS. —¿Quieres, Sócrates, que de una vez para siempre te dé a conocer una definición de lo bello, que ponga término a estos largos y fastidiosos discursos?

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

HIPIAS. —Pues bien, di a ese hombre, si quieres, que la de higuera.

SÓCRATES. —Ahora ya puedes decirme esa otra definición de la que acabas de hablarme, porque con respecto a la de si lo bello es la misma cosa que el oro, fácilmente podríamos probar su falsedad, y que el oro no es más bello que la higuera. Ahora ya puedes decirme tu nueva definición de lo bello.

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

SÓCRATES. —Eso es lo que yo quiero, Hipias; has comprendido mi pensamiento.

HIPIAS. —Escucha, pues, y si fuera posible que esta vez me engañara, tendré que confesar mi ignorancia.

SÓCRATES. —Dilo luego, en nombre de los dioses.

HIPIAS. —Digo, pues, que en todo lugar, en todo tiempo, y por todo el mundo es siempre una cosa muy bella el buen comportamiento, ser rico, verse honrado por los griegos, alargar mucho la vida, y en fin, recibir de su posteridad los últimos honores con la misma piedad y la misma magnificencia con que han sido dispensados a sus padres y a sus mayores.

SÓCRATES. —¡Ah!, Hipias, ¡respuesta maravillosa, solución incomparable, muy digna de ti! ¡Por Hera!, admiro la bondad con que te esfuerzas en acudir a mi auxilio. Sin embargo, nuestro hombre se nos deslizará aún, y preveo que se burlará de nosotros más que nunca.

HIPIAS. —Si se burla, se hará un hombre insufrible; reír, cuando no se tiene qué replicar, es reírse de sí mismo y exponerse a la risa pública.

SÓCRATES. —Quizá tienes razón, pero también quizá esta respuesta o solución es tal que corre peligro de que no se contente con burlarse, si mis previsiones son exactas.

HIPIAS. —Cómo, ¿qué hará?

SÓCRATES. —Si por casualidad tiene un bastón en las manos, podría suceder que me diera un varapalo, si con presteza no libraba el cuerpo.

HIPIAS. —Cómo, ¿ese hombre es amo tuyo? ¿Y no lo llamarías ante un tribunal para que reparara la injuria? ¿Son mudas las leyes en Atenas, y les está permitido a los ciudadanos maltratarse los unos a los otros?

SÓCRATES. —No.

HIPIAS. —Entonces, ¿sería castigado si te había pegado sin razón?

SÓCRATES. —Me parece que no sería sin razón, porque a mi entender la tendría, si le daba la solución que tú propones.

HIPIAS. —La tendría en efecto, si tal es tu dictamen, Sócrates.

SÓCRATES. —¿Quieres que te diga por qué tendría razón para pegarme, si le daba tu solución? Porque indudablemente tú mismo no querrías pegarme sin escucharme y sin enterarte de mis razones.

HIPIAS. —Rehusar escucharte sería una cosa extraña en mí, Sócrates. Pero ¿cuáles son esas razones?

SÓCRATES. —Voy a explicártelas, pero figurando ser ese hombre, como hice antes. De esta manera te haré gracia de esos términos duros y mal sonantes de que se sirve cuando a mí me habla. A no dudar, esto es lo que me dirá: «¿Crees, Sócrates, que no merece un varapalo el hombre, que en vez de responder a lo que se le pregunta, se pone a cantar un ditirambo que nada tiene que ver con la cuestión?» «¿Cómo?», le responderé yo. «¿No te acuerdas», dirá él, «que te he preguntado qué es lo bello, eso que hace bellas todas las cosas donde se encuentra, una piedra, madera, un hombre, dios, una acción, una ciencia cualquiera? Esto es lo que yo he buscado, y sin embargo, no has entendido más mi pregunta que si fueras un canto, una piedra de molino, y como si no tuvieses, ni inteligencia, ni oído». ¿Creerías conveniente, Hipias, que al verme confundido con estas palabras, le respondiese: «El sabio Hipias me ha dicho, sin embargo, que esto era lo bello, cuando le pregunté, como tú, ¿qué es lo bello para todo el mundo y para siempre?» ¿Qué dices, a esto, Hipias? ¿Te enfadarías respondiendo yo de esta manera?

HIPIAS. —Yo sé perfectamente que lo que he dicho que es bello es bello en efecto, y que aparecerá así a todos los hombres.

SÓCRATES. —«¿Pero lo será así en efecto?», replicará nuestro hombre. «Porque lo bello, es decir, lo verdaderamente bello lo es de todos los tiempos, lo es siempre».

HIPIAS. —Lo confieso.

SÓCRATES. —«¿No lo era en otro tiempo?», dirá nuestro hombre.

HIPIAS. —Lo era.

SÓCRATES. —Sobre la marcha replicará: «Pero qué, ¿el extranjero de Elis te ha dicho que fue bello el entierro de Aquiles después de sus antepasados, como el de su abuelo Éaco, y el de los otros hijos de los dioses y el de los dioses mismos?»

HIPIAS. —¿Qué clase de hombre es ese, Sócrates? ¡Ah!, déjale; estas preguntas son impías.

SÓCRATES. —Y a tales preguntas, ¿no es una impiedad responder afirmativamente?

HIPIAS. —Quizá.

SÓCRATES. —«El impío serías tú mismo, Sócrates», me diría, «tú que das por sentado que es cosa bella siempre y para todo el mundo recibir de sus hijos los honores fúnebres y tributarlos a sus padres. Cuando tú dices para todo el mundo ¿Heracles y los otros de que hemos hablado, no son de este número?»

HIPIAS. —Yo no he querido hablar de los dioses.

SÓCRATES. —¿Ni de los héroes, sin duda?

HIPIAS. —No, si son hijos de los dioses.

SÓCRATES. —¿Pero los que no lo son?

HIPIAS. —Ésos son a los que me he referido.

SÓCRATES. —Luego por tu mismo voto, ¿sería una cosa impía y fea para Tántalo, Dárdano, Zeto y demás héroes, hacer los honores fúnebres a sus padres; y para Pelops y los demás, cuyos padres han sido hombres, sería una cosa bella?

HIPIAS. —Así me parece.

SÓCRATES. —«Lo que te parece verdadero ahora», replicará, «no te lo parecía antes, puesto que ser enterrado por sus descendientes, después de haber tributado los honores fúnebres a sus antepasados, es una cosa que en ciertas ocasiones y para algunos no es del todo bella, y que es imposible que lo sea siempre para todos; y henos aquí sumidos ridículamente en los inconvenientes de la doncella y de la marmita, porque lo que has dicho de la sepultura es aún más ridículamente bello para los unos y feo para los otros». Ésta es la razón, por la que se me quejará de nuevo y dirá: «Sócrates, ¿no es posible que me definas hoy ya ese bello, sobre el que ha recaído mi pregunta?» Ciertamente tendrá razón para quejarse de mí, puesto que no he podido satisfacerle. He aquí las conversaciones que ordinariamente pasan entre nosotros. Algunas veces podría decirse que, compadecido de mi ignorancia, me sugiere en cierta manera lo que debo decir, y me pregunta si tal

cosa me parece que es lo bello. Lo mismo hace con todas las demás cosas que son objeto de nuestras conversaciones.

HIPIAS. —¿Pero qué? ¿Qué quieres decir, Sócrates?

SÓCRATES. —Te lo voy a explicar en el acto. «Sócrates», me dijo nuestro hombre, «no quiero ya semejantes respuestas, porque son impertinentes y demasiado fáciles de refutar. Pero veamos si lo bello puede salir de un punto, que tocamos antes, cuando dijimos que el oro es bello si cuadra bien a los objetos, y feo si no les cuadra, y, por consiguiente, si todas las cosas en las que se encuentra esta conveniencia, son de hecho bellas. Mira, Sócrates, y considera esta armonía y conveniencia en sí misma y juzga si su naturaleza no será la de lo bello». Yo, Hipias, sigo de ordinario la opinión de mi hombre, no teniendo razones superiores que oponerle. ¿Pero tú crees, que lo conveniente sea lo bello?

HIPIAS. —Ésa es mi opinión, Sócrates.

SÓCRATES. —Procuremos no engañarnos.

HIPIAS. —Procurémoslo.

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

HIPIAS. —Me parece que es lo uno o lo otro.

SÓCRATES. —¿Lo conveniente es lo que las hace aparecer bellas, a la manera que un hombre mal formado parece bello, gracias a la elegancia de su calzado y de su traje? Pero si lo conveniente hiciese aparecer las cosas más bellas de lo que ellas son, sería una especie de engaño e ilusión, y no es esto lo que buscamos, Hipias; porque nosotros buscamos lo que hace que las cosas bellas sean verdaderamente bellas, en la misma forma que decimos que todo lo que es grande es grande por la magnitud, porque por la magnitud las cosas son grandes; y aunque no lo pareciesen, si en ellas hay magnitud, necesariamente tienen que ser grandes. En la misma forma buscamos lo que es bello y que hace bellas todas las cosas bellas, parézcanlo o no lo parezcan. Lo conveniente o decoroso no es este bello, porque hace aparecer las cosas más bellas de lo que ellas son, como decías, y no permite que se las encuentre tales como ellas son. Es preciso definir lo que hace bellas las cosas bellas, como acabo de decir, parézcanlo o no lo parezcan. He aquí a lo que se dirige nuestra indagación de lo bello.

HIPIAS. —Pero la conveniencia o buena proporción, Sócrates, cuando se encuentra en alguna parte, hace que las cosas parezcan bellas y lo son realmente.

SÓCRATES. —No es posible que las cosas que son bellas no parezcan tales, puesto que se encuentra en ellas lo que las hace aparecer bellas.

HIPIAS. —No es posible.

SÓCRATES. —Qué, Hipias, ¿diremos que las bellas leyes y las bellas instituciones parecen siempre bellas a juicio de todos los hombres? ¿No diremos más bien que su belleza verdadera se ignora muchas veces, y que éste es el origen ordinario de las disputas y de las disensiones públicas y privadas?

HIPIAS. —Yo avanzo a más, Sócrates, y digo que su belleza es ignorada.

SÓCRATES. —No sucedería esto, sin embargo, si tales cosas pareciesen lo que son y ellas parecerían así, si lo conveniente fuese la misma cosa que lo bello, que no solo hace las cosas bellas sino que las hace parecer tales. Así, pues, si lo conveniente es lo que hace una cosa bella, éste es en efecto el bello que buscamos, y no el bello que la hace parecer bella. Si por el contrario, lo conveniente da solamente a las cosas la apariencia de la belleza, no es éste el bello que buscamos, puesto que el que buscamos las hace ser bellas, porque una misma cosa no puede ser a la vez causa de ilusión y de verdad. Resolvámonos, pues, a sostener que la conveniencia es causa de que las cosas sean bellas o solamente de que lo parezcan.

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

SÓCRATES. —Verdaderamente henos aquí bien lejos del conocimiento de lo bello, puesto que tenemos, Hipias, que lo bello y lo conveniente son dos cosas diferentes.

HIPIAS. —¡Por Zeus!, Sócrates, eso me parece bien singular.

SÓCRATES. —Sin embargo, querido mío, cobremos ánimo; no he perdido aún toda esperanza de descubrir lo que es lo bello.

HIPIAS. —¿Por qué desesperar? No es una cosa tan difícil; estoy bien seguro de que si me tomase el trabajo de examinar la cuestión un solo momento por mí solo, te daría una definición tan exacta, que la exactitud misma no tendría objeción que oponer.

SÓCRATES. —Habla bajo, Hipias, por temor de irritar a lo bello que buscamos con tanto empeño. Ya ves cuántos sacrificios nos ha costado; él nos abandonará y se nos escapará como ya lo ha hecho. No es porque tenga nada que decir contra la esperanza que tú me das, porque estoy muy seguro de que apenas te veas solo, encontrarás lo que buscamos. Pero te suplico que procures encontrarlo delante de mí, y si lo permites, como lo has hecho hasta ahora, haremos juntos la indagación. Si lo conseguimos, será una fortuna para mí; si no, será preciso tener paciencia, porque respecto a ti con un momento que te apliques, tienes bastante para encontrarlo. Si pudiéramos investigarlo ahora, era negocio concluido, y yo no te importunaría más para saber si lo habías descubierto tú solo. Mira si lo que te voy a proponer ahora es lo bello, en concepto de que yo digo que lo es… Pero procura observar si me extravío. Digamos, pues, que lo bello es propiamente lo que nos es útil, y lo que me hace creer que esto es una verdad es que se llaman ojos bellos, no a aquellos que no ven nada, sino a los que son útiles para la vista.

HIPIAS. —Es cierto.

SÓCRATES. —En el mismo concepto decimos que el cuerpo es bello porque es útil para la carrera y la lucha, y lo mismo sucede con los animales, un caballo, un gallo, una codorniz; vasos, carruajes, naves, instrumentos de música y de otras artes, las mismas leyes, las ciencias, todo esto lo llamamos bello, teniendo en cuenta la utilidad que de ello recibimos, y considerando en cada uno de estos objetos lo que les hace útiles, sea naturalmente, sea por efecto del arte, sea por la relación en qué y para qué puedan ser útiles. Por el contrario, todo lo que es inútil lo encontramos feo; ¿No es ésta, Hipias, tu opinión?

HIPIAS. —Sí, ciertamente.

SÓCRATES. —Decimos, pues, con razón, que, con preferencia a todas las cosas, lo bello es lo útil.

HIPIAS. —Muy bien dicho.

SÓCRATES. —¿No es cierto, que lo que tiene el poder de hacer, sea lo que sea, es útil con relación a lo que es capaz de hacer, y que lo que es incapaz es inútil?

HIPIAS. —Ciertamente.

SÓCRATES. —El poder por lo tanto es una cosa bella y la impotencia es una cosa fea.

HIPIAS. —Eso está bien pensado, Sócrates; muchos ejemplos confirman esa verdad, y principalmente en el Estado político; porque es una cosa muy bella ejercer el poder político en su país, y es una cosa muy fea vivir sin autoridad.

SÓCRATES. —Muy bien, Hipias; ¿no podrá decirse con la misma razón que la ciencia es la cosa más bella del mundo, y que la ignorancia es la más fea?

HIPIAS. —¿Piensas de otra manera, Sócrates?

SÓCRATES. —Detente un poquito, mi querido Hipias; tiemblo por lo que habremos de confesar luego.

HIPIAS. —¿Qué temes ahora, cuando tus indagaciones marchan tan perfectamente?

SÓCRATES. —Yo no lo sé, pero examina por un momento conmigo lo que voy a decirte: ¿un hombre hace lo que no sabe ni puede hacer absolutamente?

HIPIAS. —Ciertamente no, porque no hará lo que no puede hacer.

SÓCRATES. —Los que hacen el mal o cometen malas acciones, si no hubieran podido hacerlas, ¿las hubieran hecho?

HIPIAS. —Evidentemente no.

SÓCRATES. —Pero todo lo que se puede, ¿se puede por el poder, y no por la impotencia?

HIPIAS. —No, ciertamente.

SÓCRATES. —Y todos los que hacen alguna cosa, ¿tienen el poder de hacerlo?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Pero desde su nacimiento y durante todo el curso de su vida, todos los hombres hacen más mal que bien, y lo hacen involuntariamente.

HIPIAS. —Así es la verdad.

SÓCRATES. —Y qué, ¿diremos que un poder semejante y todo lo que es útil para hacer el mal es una cosa bella, o rehusaremos darle este nombre?

HIPIAS. —En mi opinión, Sócrates, debemos rehusarlo.

SÓCRATES. —En este caso, Hipias, es preciso confesar, que lo útil y el poder no son lo mismo que lo bello.

HIPIAS. —¿Por qué no, Sócrates, si este poder tiene el bien por objeto, y puede ser útil a este fin?

SÓCRATES. —Por lo menos es indudable que el poder y lo útil no constituyen lo bello de una manera absoluta y sin restricción; y lo que hemos querido decir, Hipias, es que el poder y lo útil con un fin bueno son lo mismo que lo bello.

HIPIAS. —Jamás he pensado otra cosa.

SÓCRATES. —¿Pero esto es o no ventajoso?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —En este caso, ¿los cuerpos bellos, las leyes bellas, la sabiduría y otras cosas que nombramos antes, son bellas porque son ventajosas?

HIPIAS. —Sin duda.

SÓCRATES. —Resulta pues, que con relación a nosotros, ¿lo ventajoso es lo mismo que lo bello?

HIPIAS. —Nada más cierto, Sócrates.

SÓCRATES. —Pero lo que es ventajoso, ¿produce el bien?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Lo que produce, ¿no es la causa?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —¿Luego lo bello es la causa del bien?

HIPIAS. —Lo es ciertamente.

SÓCRATES. —Pero la causa no es la misma cosa que aquello de que es causa, porque jamás una causa puede ser causa de sí misma. Por ejemplo, Hipias, ¿estás de acuerdo en que la causa es aquello que hace o que produce?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Luego la causa eficiente produce un efecto que no es la causa eficiente.

HIPIAS. —Es cierto.

SÓCRATES. —Por consiguiente la causa eficiente y el efecto son dos cosas diferentes.

HIPIAS. —Sí, muy diferentes.

SÓCRATES. —Luego la causa no es causa de sí misma, sino del efecto que ella produce.

HIPIAS. —Eso es evidente.

SÓCRATES. —Luego si lo bello es causa de lo bueno, lo bueno es efecto de lo bello; y si nuestros deseos se dirigen con tanto ardor hacia la sabiduría y hacia las demás cosas bellas, es aparentemente, porque ellas producen lo bueno, último objeto de nuestros deseos; de manera que conforme a nuestro razonamiento, resulta que lo bello es como el padre de lo bueno.

HIPIAS. —Muy bien, muy bien dicho.

SÓCRATES. —Pero ¿también estará muy bien dicho, que el padre no es el hijo, ni el hijo el padre?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y que la causa no es el efecto, ni el efecto la causa? Así es verdaderamente.

HIPIAS. —Así es verdaderamente.

SÓCRATES. —¡Por Zeus!, querido mío, lo bello no es lo bueno, ni lo bueno lo bello; ¿crees tú que puede deducirse esta consecuencia de lo que hemos dicho?

HIPIAS. —¡Yo!, no, ciertamente.

SÓCRATES. —¿Pero sostendremos que lo bello no es bueno, y que lo bueno no es bello?

HIPIAS. —Me guardaré bien de decirlo.

SÓCRATES. —Tienes razón, Hipias, y de todo lo que se ha dicho aquí, esto es lo menos razonable.

HIPIAS. —También es esa mi opinión.

SÓCRATES. —Por consiguiente no hay que aspirar a que lo bello sea lo útil, ni lo ventajoso, ni lo que produce un bien; esta opinión es más ridícula que aquella según la que hacíamos consistir lo bello en una hermosa joven y en todas las demás cosas a que hemos pasado revista.

HIPIAS. —Soy de tu dictamen, Sócrates.

SÓCRATES. —Muy bien, Hipias, pero yo ya no sé dónde estoy; por todas partes encuentro dificultades y dudas; ¿no te ocurre a ti algo?

HIPIAS. —Nada en este momento, pero como te he dicho, por poco que lo piense, estoy seguro de encontrar lo que buscamos.

SÓCRATES. —El vehemente deseo que tengo de aprender de ti la solución de esta cuestión, no me permite diferirlo más. He aquí ahora lo que se presenta a mi imaginación; procura examinarlo. ¿Será lo bello lo que produce placer? Por esta palabra no entiendo toda clase de placeres, sino tan solo los que proporcionan la vista y el oído. ¿Cómo puede negarse esto? ¿No es muy cierto que la belleza del hombre, de la pintura, de los ornamentos, regocija la vista? Por otra parte, los cantos bellos, las bellas voces, en fin, toda la música, las conversaciones y los discursos, ¿no nos causan igualmente placer? De suerte que si a nuestro terco preguntón le decimos que lo bello es el placer que percibimos por el oído y por la vista, nos veremos libres de sus importunidades. ¿Qué te parece?

HIPIAS. —Me parece, Sócrates, que esta vez has descubierto lo bello.

SÓCRATES. —¿Pero las bellas leyes, las bellas instituciones son bellas porque agradan a los ojos y a los oídos, o por alguna otra belleza?

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

SÓCRATES. —¡Por el Perro!, Hipias, no se ocultará a un hombre de quien recibo lecciones cuantas veces se me escapa hablar indebidamente o dar prueba de mi ignorancia, creyendo decir una verdad.

HIPIAS. —¿De quién hablas?

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

HIPIAS. —Por lo que toca a las leyes, también creo yo, de acuerdo con tu dictamen, que ya manifestaste, que su belleza es muy distinta.

SÓCRATES. —Despacito, Hipias; me parece que estamos ya en la misma dificultad en que estábamos antes, cuando creíamos haber descubierto la naturaleza de lo bello.

HIPIAS. —¿Cómo, Sócrates?

SÓCRATES. —Te diré mi parecer, si es que puedo dar consejos. Podría suceder, que las sensaciones del ojo y del oído no sean extrañas a la belleza de las leyes y de las instituciones; pero no hablemos más de las leyes y supongamos que el placer que se recibe por la vista y el oído es lo bello que buscamos. Si el hombre que tantas veces te he citado, u otro cualquiera, nos pregunta: «¿De dónde nace, Hipias y Sócrates, que dais el nombre de bello a lo que es agradable a los ojos y a los oídos, y que rehusáis este mismo nombre a lo que es agradable a los demás sentidos, al vino, a las viandas, y al placer del amor? ¿Consiste en que no los encontráis agradables, porque creéis que el verdadero placer se encuentra solo en los placeres de la vista y del oído?» ¿Qué responderemos, Hipias?

HIPIAS. —Responderemos, Sócrates, que los otros sentidos procuran igualmente otros placeres.

SÓCRATES. —Pero no ves que nos dirá, puesto que son placeres como los otros: «¿Por qué no los llamáis bellos?». Diremos que se burlarían de nosotros, si dijéramos que el comer es una bella cosa, en lugar de decir que es agradable; que el olor de los perfumes es bello, en lugar de decir que es agradable. ¿No vemos también que los placeres del amor, por más que sean muy dulces, son sin embargo vergonzosos, y que cuando alguno quiere gozar de ellos, se oculta? Dada esta respuesta nos dirá: «Veo bien lo que decís; el pudor os impide llamar bellos a todos estos placeres, porque el mundo lo repugna. Pero yo no os be preguntado sobre lo que los hombres piensan de lo bello; yo os pregunté lo que es bello efectivamente». Entonces le diremos lo que ya hemos sentado, que lo bello es esta parte de los placeres que nos vienen de la vista y del oído. ¿Tienes tú otra cosa que responder, Hipias?

HIPIAS. —Nos vemos precisados, Sócrates, a no poder responder otra cosa.

SÓCRATES. —«Muy bien contestado», nos dirá; «pero si no hay placeres más bellos que los de la vista y del oído, ¿los demás placeres no son bellos?» ¿Lo confesaremos nosotros?

HIPIAS. —Lo confesaremos.

SÓCRATES. —Proseguirá él: «¿Lo que agrada a la vista agrada a la vez a la vista y al oído?, ¿y lo que agrada al oído agrada a la vez al oído y a la vista?». Responderemos a esto, que lo que agrada a uno de estos sentidos no agrada a los dos, porque aparentemente esto es lo que tú quieres saber; pero nosotros hemos dicho, que cada uno de estos dos placeres separadamente es agradable por sí mismo y que ambos juntos son agradables. Esto es lo que era preciso que le respondiéramos.

HIPIAS. —Eso mismo.

SÓCRATES. —Él continuará: «El placer, en tanto que placer, ¿difiere del placer? Yo no os pregunto cuál es el mayor de dos placeres, ni si un placer es más o menos vivo que otro, sino si, entre muchos placeres, el uno es diferente del otro, porque el uno es placer y el otro no». Nosotros diremos que no; ¿no es así?

HIPIAS. —No es posible responder otra cosa.

SÓCRATES. —«¿Por qué otra razón, sino porque son placeres, habéis separado los de la vista y del oído de todos los demás? ¿No es de creer que precisamente habéis encontrado en ellos un no sé qué, que os obliga a llamarlos bellos? Porque el placer de la vista no es bello porque se goza por la vista; si ésta fuera razón, no podría llamarse bello el placer del oído, puesto que no goza por la vista». ¿No confesaremos que dice verdad?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —«En igual forma, el placer del oído no es bello porque se goza por el oído; de otra manera el placer de la vista no podría llamársele bello, puesto que no goza por el oído». ¿No confesaremos, Hipias, que un hombre que se explica así, habla racionalmente?

HIPIAS. —Sin dificultad.

SÓCRATES. —«¿Pero estos placeres son bellos ambos, según lo que decíais?» ¿Lo confesaremos?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —«Es preciso que ambos tengan alguna cosa de común que los haga bellos, que les pertenezca a ambos en común y a cada uno en particular. De otra manera no serían ambos bellos a la vez y cada uno en particular». Respóndeme como si tú le hablaras.

HIPIAS. —Yo me atengo a lo que tú respondas.

SÓCRATES. —Si estos placeres tuviesen ambos a la vez una cualidad que no tuviesen el uno y el otro separadamente, no sería por esta cualidad por la que serían bellos.

HIPIAS. —Pero, Sócrates, ¿cómo es posible que ambos juntos tuviesen una cualidad que ni el uno ni el otro tuviesen separadamente?

SÓCRATES. —¿Tú lo crees imposible?

HIPIAS. —Verdaderamente ignoraría la naturaleza de las cosas y la de los términos del lenguaje, si dijese otra cosa.

SÓCRATES. —En buena hora, Hipias; hablas perfectamente. Sin embargo, yo no sé, pero se me figura que entreveo una cierta cosa, que es poco más o menos lo que tú decías que es imposible; quizá me engañe.

HIPIAS. —No hay quizá, sino que a punto fijo te equivocas.

SÓCRATES. —Sin embargo, se me representan en el espíritu muchos de estos objetos; pero desconfío de mí mismo, al notar que tú no los ves, tú que has reunido dinero con tu sabiduría, como ninguno en nuestra época, y que yo los veo sin haber ganado jamás un óbolo. Temo, mi querido amigo, que te burles de mí y que tengas placer en engañarme; tanta es la claridad con que yo percibo esta clase de objetos.

HIPIAS. —Descríbeme, pues, esos objetos, Sócrates, y ya verás mejor si me burlo o no me burlo. Pero ciertamente no son más que ilusiones; porque ¿cómo puede concebirse que los dos juntos sintamos lo que ni tú, ni yo, separadamente y en particular sentimos?

SÓCRATES. —¿Qué quieres decir con eso, Hipias? Yo no lo entiendo, no porque dejes de expresar algo real, sino porque no puedo comprenderlo. ¿Pero quieres que yo te explique con mayor claridad mi pensamiento? Creo que lo que yo no he sido jamás en particular, y lo que ni tú, ni yo, somos separadamente, no podemos serlo juntamente; y recíprocamente, que lo que nosotros, tú y yo, somos juntos, no lo somos en particular, ni el uno, ni el otro.

HIPIAS. —Me parece que te complaces, Sócrates, en sentar paradojas más y más increíbles, y ésta es mayor que todas las anteriores. Pero, escúchame; si nosotros dos fuésemos justos, ¿no lo seríamos el uno y el otro en particular? Y si el uno y el otro en particular fuésemos injustos, ¿no lo seríamos los dos juntos? Lo mismo sucede con la salud. Si cada uno de nosotros estuviese enfermo, herido o estropeado, ¿no lo estaríamos ambos juntos? En igual forma, si ambos juntos fuésemos de oro, de plata o de marfil; si ambos juntos fuésemos sabios, nobles, jóvenes o viejos, dotados, en fin, de una cualidad propia del hombre, ¿no lo seríamos igualmente el uno y el otro en particular?

SÓCRATES. —Ciertamente.

HIPIAS. —El defecto tuyo, Sócrates, y el de todos los que tienen costumbre de disputar contigo, consiste en no considerar las cosas en su conjunto. Examináis aparte lo bello o cualquier otro objeto, separándolo del conjunto. De aquí procede que no conocéis esos grandes cuerpos de la naturaleza, en la que todo se liga; y es tan limitado vuestro alcance, que imagináis que hay cualidades, ya accidentales, ya esenciales, que convienen a dos seres en conjunto, y no convienen a cada uno separadamente, o que convienen al uno y al otro en particular, y de ninguna manera a ambos en conjunto. He aquí cuáles son vuestras creencias; y todo nace de vuestra falta de luz, de razón y de discernimiento.

SÓCRATES. —«No se hace lo que se quiere, sino lo que se puede, Hipias, dice el proverbio». Pero por lo menos tú nos auxilias siempre con tus buenos dictámenes. Es preciso que te explique a qué punto ha llegado nuestra estupidez sobre esta materia, antes de haber recibido tus consejos. ¿Quieres que te diga claramente hasta donde llevamos nuestras opiniones sobre este particular?

HIPIAS. —Nada me dirás de nuevo, Sócrates, porque tengo un conocimiento perfecto del espíritu de esas gentes que se complacen en disputar; sin embargo, habla, si tienes gusto en ello.

SÓCRATES. —Tengo gusto en ello, mi querido amigo. Era tan escasa nuestra capacidad antes de que tus palabras ensancharan nuestro espíritu, que creíamos que cada uno de nosotros es uno, y que los dos juntos no somos lo que es cada uno, es decir, que los dos juntos somos dos y no uno. A tal punto llegaba nuestra necedad. Pero tú acabas de demostrarme ahora, que si tú y yo juntos somos dos, necesariamente cada uno de nosotros tiene que ser dos; y si cada uno de nosotros es uno, los dos juntos tenemos que ser igualmente uno. La esencia de las cosas no permite que pueda suceder de otra manera, que como lo dice Hipias, sino que es absolutamente indispensable que cada uno en particular sea lo que son los dos en conjunto, y que los dos en conjunto sean lo que es cada uno en

particular. Me rindo a tus razones. Sin embargo, Hipias, será bueno que me digas antes, si tú y yo no somos más que uno, o si yo soy dos y tú dos.

HIPIAS. —¿Qué me dices con eso?

SÓCRATES. —Digo lo que digo, porque no me atrevo a explicarme claramente contigo; te levantas en cólera contra mí en el momento que crees que he hablado bien. Sin embargo, dime, ¿cada uno de nosotros es más que uno, y tiene conciencia de que es más que uno?

HIPIAS. —Ciertamente no.

SÓCRATES. —Si no es más que uno, es impar; ¿no piensas tú que es impar?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y juntos los dos, somos impares?

HIPIAS. —No, Sócrates.

SÓCRATES. —Entonces somos pares; ¿no es así?

HIPIAS. —Pares.

SÓCRATES. —Si los dos juntos somos pares, ¿cada uno de nosotros separadamente es par?

HIPIAS. —No.

SÓCRATES. —Por consiguiente, ¿no es una necesidad, como decías antes, que lo que nosotros dos juntos somos, lo sea cada uno en particular; ni que lo que es cada uno en particular, lo sean los dos juntos?

HIPIAS. —Con respecto a las cosas que acabas de decir, no; pero no es así respecto a las que yo designé antes.

SÓCRATES. —A mí me basta que las cosas marchen tan pronto de una manera, tan pronto de otra. Dije en efecto, si recuerdas lo que dio origen a esta discusión, que los placeres de la vista y del oído no son mediante una belleza que sea propia a cada uno de ellos en particular, sin ser común a los dos juntos; ni por una belleza común a los dos juntos sin ser propia a cada uno de ellos separadamente; sino mediante una belleza común a los dos y propia de cada uno; y en este concepto concedías tú que estos placeres son bellos, tomados junta y separadamente. Creí, en su consecuencia, que si ambos eran bellos, solo podía ser en virtud de una cualidad inherente al uno y al otro, y no de una cualidad de que esté privado uno de los dos; y aún estoy en esta creencia. Pero dime ahora de nuevo, si el placer de la vista y el del oído son bellos tomados junta y separadamente, lo que les hace bellos, ¿no es común a los dos y propio de cada uno de ellos?

HIPIAS. —Sin contradicción.

SÓCRATES. —¿Estos dos placeres son bellos porque son placeres, ya se les tome junta, ya separadamente? Y en este concepto todos los demás placeres, los de los otros sentidos, no son bellos como estos, puesto que hemos reconocido, si te acuerdas, que no dejan de ser placeres.

HIPIAS. —Me acuerdo de ello.

SÓCRATES. —Pero hemos dicho que eran bellos, porque se goza mediante los ojos y los oídos.

HIPIAS. —Así es; lo hemos dicho.

SÓCRATES. —Procura que no me extravíe. También hemos dicho, si mal no recuerdo, que lo bello es lo que es agradable, no a todos los sentidos, sino solo a los del oído y de la vista.

HIPIAS. —Eso es cierto.

SÓCRATES. —¿No es cierto igualmente, que esta cualidad es común a estos dos placeres tomados en conjunto, y no es propia a cada uno separadamente? Porque cada uno de ellos en particular no es bello mediante el oído y la vista a la vez; sino que son bellos los dos juntos mediante la vista y mediante el oído y no cada uno en particular; ¿no es así?

HIPIAS. —Lo confieso.

SÓCRATES. —Lo que es común a estos dos placeres, no es lo que hace bello a cada uno en particular, puesto que lo que es común a ambos, no es propio de cada uno separadamente; y, por consiguiente, se puede con razón llamar bellos a estos dos placeres juntos, pero no se puede decir,

que cada uno sea bello en particular. ¿No es esto una consecuencia necesaria? ¿Es preciso también reconocerlo?

HIPIAS. —Así me parece.

SÓCRATES. —¿Diremos pues, que los dos juntos son bellos, y que cada uno en particular no lo es?

HIPIAS. —¿Por qué no?

SÓCRATES. —He aquí lo que a mi parecer lo impide; yes que nosotros hemos reconocido cualidades que se encuentran en cada objeto, y que son tales, que si son comunes a los dos objetos, ellas son propias a cada uno; y si son propias a cada uno, son comunes a los dos. Tales son todas esas que tú has referido. ¿No es así?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Mientras que no sucede lo mismo con las cualidades que yo he citado. De este número son los dos objetos, que, tomados separadamente, son uno, y, tomados conjuntamente, son dos. ¿No es así?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —¿Colocaremos lo bello en la clase de los ejemplos que tú has citado? En este caso, lo mismo que si tú eres robusto y yo también, seremos los dos robustos; si tú eres justo y yo también, seremos los dos justos; y si ambos somos justos y robustos, lo seremos el uno y el otro en particular; lo mismo y en igual forma, si yo soy bello y tú también, lo seremos ambos, y si ambos lo somos, lo será cada uno de nosotros. ¿O bien acaso con lo bello sucede lo que con ciertas cosas, que tomadas conjuntamente son pares, y separadamente pueden ser impares o pares?, ¿o lo que con aquellas que separadamente no pueden enunciarse, y que, tomadas conjuntamente, tan pronto pueden enunciarse, tan pronto no; y así de otras mil semejantes que se me han presentado al espíritu? ¿En qué clase colocas tú lo bello? Porque yo no concibo que los dos juntos seamos bellos, y que ni el uno ni el otro lo seamos en particular; o por el contrario, que el uno y el otro seamos bellos en particular, y que no lo seamos conjuntamente. Así sucede con todas las cosas. ¿Piensas tú como yo o de otra manera?

HIPIAS. —Como tú, Sócrates.

SÓCRATES. —Tienes razón, Hipias, y nos ahorras una larga polémica. En efecto, si lo bello se refiere a tus ejemplos, es cierto que el placer que sentimos por los ojos y por los oídos no es lo bello, puesto que hace bellos a estos dos sentidos juntos, y no a cada uno de ellos en particular. Esto no puede ser, y sobre ello ya estamos de acuerdo.

HIPIAS. —Es cierto que estamos de acuerdo.

SÓCRATES. —Por consiguiente no es posible que el placer de la vista y del oído sea lo bello, puesto que implica una imposibilidad.

HIPIAS. —Todo eso es cierto.

SÓCRATES. —Aquí se presenta otra vez nuestro hombre que nos dirá: «Puesto que estáis engañados, decidme, como de nuevo, qué es lo bello, esto que atribuís a los placeres de la vista y del oído, y que les hace dignos, según vosotros, del nombre de bellos». A mi parecer no podríamos responderle nada adecuado, sino que estos placeres son bellos, porque ambos juntos y el uno y el otro separadamente son los menos perjudiciales y los mejores de todos los placeres; ¿conoces tú otra diferencia que esta entre estos placeres y los otros?

HIPIAS. —No, porque es cierto que estos placeres son los mejores.

SÓCRATES. —Él proseguirá: «Decís, pues, que lo bello es un placer ventajoso». Yo lo confesaré, ¿y tú?

HIPIAS. —Yo también.

SÓCRATES. —Nuestro hombre en el momento dirá: «¿No es lo ventajoso lo que produce el bien?» Pero el efecto y la causa que produce el efecto son dos, como lo hemos visto, y henos aquí sumidos otra vez en nuestro primer embarazo; porque el bien no sería lo bello, ni lo bello sería el

bien, puesto que son dos cosas diferentes. A no haber perdido la razón, Hipias, será preciso confesar que tiene razón, porque es un crimen no rendirse a la verdad.

HIPIAS. —¿Qué son todos esos miserables razonamientos, Sócrates, más que pequeñeces y sutilezas, como te decía antes? ¿Quieres saber en qué consiste la verdadera belleza, la que es digna de este nombre? Pues consiste en hablar con elocuencia en la asamblea, delante de un tribunal o de un magistrado cualquiera, hasta producir la convicción y conseguir una recompensa, que no es pequeña, y sí la mayor de todas, cual es el placer de salvar su vida, su fortuna y la de sus amigos. A esto es a lo que debes aplicarte seriamente, y no a bagatelas y niñerías, pobre y necia ocupación, que te hará pasar por un insensato.

SÓCRATES. —¡Cuán dichoso eres, Hipias, por haber sabido conocer las cosas en que un hombre debe ocuparse, y haber consagrado a ellas una gran parte de tu vida, según me has manifestado! Respecto a mí, un destino fatal me condena a continuas incertidumbres, y cuando llego a descubrir estas dificultades a vosotros que sois sabios, solo os merezco palabras de desprecio. Me echáis en cara, como acabas de hacerlo tú ahora, que solo me ocupo de pequeñeces, de necedades, de miserias; sí, os creo, y por creeros, intento decir como vosotros, que hacer bellos discursos, hablar con elegancia y con brillantez ante la asamblea o ante los jueces o cualquier otra asamblea, es una cosa muy ventajosa; en el momento, alguno de mis amigos, y principalmente este hombre que me critica sin cesar, me ataca, me persigue con sus reprensiones y tengo los oídos cansados de sus quejas, con la circunstancia de que lo tengo cerca de mí y vivimos juntos. Así es que, cuando estamos en casa y me oye hablar de esta manera, me pregunta si no me avergüenzo de razonar sobre las bellas ocupaciones, yo que manifiestamente no tengo ningún conocimiento de lo bello. «¿Cómo puedes juzgar», me dice, «si una arenga, si una acción cualquiera es bella, sin saber lo que es bello? Si no mudas de opinión ¿crees que la muerte no es preferible a una vida semejante?» Me sucede lo que te decía antes, que me persigue con sus reprimendas, como tú. Pero quizá es necesario que sufra yo todos estos cargos y no sería imposible que de ello me resultara alguna utilidad. Por lo menos, la polémica, que he sostenido con vosotros dos, me ha valido ya alguna cosa, Hipias, y es el comprender, yo creo, el proverbio popular:

Las cosas bellas son difíciles.[3]

HIPIAS MENOR

Argumento del *Hipias Menor*[1] por Patricio de Azcárate

Sin gracia en la forma, sin verdad y sin interés en el fondo, este diálogo parece indigno en todos conceptos de figurar ni aun entre las composiciones de menos mérito de Platón. Sin embargo, el *Hipias Menor* es citado muchas veces por Aristóteles,[2] principalmente en su *Metafísica*,[3] del mismo modo que los demás diálogos reconocidos como auténticos; y estando por medio esta autoridad, será siempre temerario negar gratuitamente que sea auténtico. ¿No es permitido suponer, que llegó un día, en que el adversario de los sofistas quiso ejercitarse, para mejor atacarles, con sus propias armas, como lo hizo en el *Protágoras* y en el *Eutidemo*, y que quiso tener la complacencia de probarse a sí mismo y probar a los sofistas que sabía, cuando llegaba el caso, ser más sutil, más exagerado, más falso, más sofista, en una palabra, que ellos mismos? Ésta es la mejor prueba de que los conocía bien. Sólo así podría explicarse que Platón se tomase el trabajo de sostener en una conversación de muchas páginas paradojas, tales como las que nos limitamos a reproducir para que sirvan como de resumen del diálogo.

Hipias Menor o de la mentira

EUDICO (Hijo de Apemantes, ateniense) — SÓCRATES — HIPIAS

EUDICO. —Y tú, Sócrates, ¿por qué guardas tanto silencio después de que Hipias nos ha referido cosas tan bellas?[1] ¿Por qué no aplaudes como los demás? O si hay algún punto que no te satisfaga, ¿por qué no le refutas, tanto más cuanto que todos nosotros podemos lisonjearnos de estar versados, cual ninguno, en el estudio de la filosofía?

SÓCRATES: —Cierto es, Eudico, que con gusto preguntaría a Hipias sobre algunas de las cosas que ha dicho respecto a Homero. He oído decir a tu padre Apemantes, que la *Ilíada* de Homero era mejor poema que la *Odisea*, siendo aquel más bello que éste, tanto cuanto Aquiles es superior a Ulises; porque sostenía que estos dos poemas están hechos en alabanza el uno de Aquiles y el otro de Ulises. Desearía saber de Hipias, si no lo lleva a mal, lo que piensa de estos dos héroes y a cuál de los dos juzga superior, ya que nos ha dicho tantas cosas y de tantas especies sobre diferentes poetas, y en particular sobre Homero.

EUDICO. —De seguro que, si haces alguna pregunta a Hipias, no tendrá ninguna dificultad en contestarte. ¿No es cierto, Hipias, que responderás a Sócrates, si te pregunta? O si no, ¿qué harás?

HIPIAS: —Me equivocaría grandemente, si acostumbrado como estoy a ir siempre desde Elide, mi patria, a Olimpia, en medio de la asamblea general de los griegos, cuando se celebran los juegos, y presentarme en el templo para hablar sobre la materia que se quiera, de las que yo llevo preparadas para probar mi ciencia, o bien para responder a todo lo que quieran preguntarme, me negara hoy a contestar a las preguntas de Sócrates.

SÓCRATES. —Dichoso tú, Hipias, si a cada olimpiada te presentas en el templo con el alma tan llena de confianza en tu propia sabiduría, y me sorprendería mucho que hubiese un atleta que se presentase en Olimpia para combatir con la misma seguridad y contando con las fuerzas de su cuerpo, como cuentas tú, según dices, con las del espíritu.

HIPIAS. —Si tengo buena opinión de mí mismo, no es sin fundamento, Sócrates; porque desde que comencé a concurrir a los juegos olímpicos, no he encontrado ningún adversario que me haya aventajado.

SÓCRATES. —Ciertamente, Hipias, tu nombradía es un monumento brillante de sabiduría para tus conciudadanos de Élide y para los que te dieron el ser. ¿Pero qué dices de Aquiles y de Ulises? ¿Cuál de los dos, a tu parecer, es preferible al otro y en qué? Cuando estábamos muchos en esta sala, y dabas tú pruebas de tu saber, yo perdí una parte de las cosas que dijiste, porque no me atrevía a interrogarte a causa de la multitud que estaba presente; y por otra parte temía interrumpir con mi pregunta tu exposición. Ahora que somos pocos y que Eudico me precisa a interrogarte, habla y explícanos claramente lo que decías de estos dos hombres, y qué diferencia encuentras entre ellos.

HIPIAS. —Quiero, Sócrates, exponerte con mayor claridad aún que antes lo que pienso de ellos y de los demás. Digo, pues, que Homero ha hecho a Aquiles el más valiente de cuantos se presentaron delante de Troya; a Néstor el más prudente, y a Ulises el más astuto.

SÓCRATES. —En nombre de los dioses, Hipias, ¿querrás hacerme un favor? El de no burlarte de mí, si comprendo con dificultad lo que me dices y si soy importuno con mis preguntas; trata más bien de responderme con dulzura y complacencia.

HIPIAS. —Sería bochornoso para mi, Sócrates, que cuando enseño a los demás a hacer lo que tú dices, y en este concepto creo poder cobrar dinero, no tuviese, al preguntarme tú, indulgencia para contigo y no te respondiese con dulzura.

SÓCRATES. —Es imposible hablar mejor. He creído comprender tu pensamiento, cuando dijiste que Homero ha hecho a Aquiles el más valiente de los griegos y a Néstor el más prudente; pero cuando añadiste que el poeta había hecho a Ulises el más astuto, te confieso, puesto que es preciso

decirte la verdad, que no te he comprendido del todo bien. Quizá lo concebiría mejor de esta manera. Dime: ¿es que Aquiles no es presentado también como astuto por Homero?

HIPIAS. —De ninguna manera, Sócrates; antes lo presenta como el hombre más sincero. Cuando el poeta nos los muestra conversando juntos en las *Oraciones*.[2] Aquiles habla a Ulises en estos términos: «Noble hijo de Laertes, sagaz Ulises, es preciso que te diga sin rodeos lo que pienso y lo que quiero hacer, porque aborrezco tanto como a las puertas del infierno al que oculta una cosa en su espíritu y dice otra. Por lo tanto, yo te diré lo que quiero hacer».[3] Homero pinta en estos versos el carácter de ambos. Aquí se ve que Aquiles es veraz y sincero, y Ulises mentiroso y astuto, porque Ulises es el que Aquiles tiene en la mente al decir estos versos, que Homero pone en su boca.

SÓCRATES. —Ahora, Hipias, creo comprender lo que dices. Por astuto entiendes ser mentiroso.

HIPIAS. —Sí, Sócrates, y ése es el carácter que Homero ha dado a Ulises en muchos pasajes de la *Ilíada* y de la *Odisea*.

SÓCRATES. —Homero creía, por lo tanto, que el hombre veraz y el mentiroso son dos hombres, y no el mismo hombre.

HIPIAS. —¿Y cómo podría creer otra cosa?

SÓCRATES. —¿Luego tú piensas lo mismo?

HIPIAS. —Seguramente, y sería cosa rara que tuviera otra opinión. Éste era el titulo, entre los antiguos, del noveno libro de la *Ilíada*.

SÓCRATES. —Pues abandonemos a Homero, tanto más cuanto que nos es imposible exigir de él lo que tenía en la mente al hacer estos versos. Pero puesto que tú haces causa común con él y que la opinión que atribuyes a Homero es igualmente la tuya, respóndeme por él y por ti.

HIPIAS. —Estoy conforme. Propón en pocas palabras lo que deseas.

SÓCRATES. —¿Crees que los mentirosos son hombres incapaces de hacer nada, como son los enfermos, o los consideras como hombres capaces de hacer algo?

HIPIAS. —Los tengo por muy capaces de hacer muchas cosas, y sobre todo de engañar a los demás.

SÓCRATES. —Según lo que dices, los astutos son igualmente gentes capaces, a lo que parece; ¿no es así?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —¿Los astutos y los mentirosos son tales por imbecilidad y falta de buen sentido, o por malicia en que tiene parte la inteligencia?

HIPIAS. —Por malicia ciertamente y por inteligencia.

SÓCRATES. —¿Luego son inteligentes según todas las apariencias?

HIPIAS. —¡Sí, por Júpiter!, y grandemente.

SÓCRATES. —Siendo inteligentes, ¿saben o no saben lo que hacen?

HIPIAS. —Lo saben perfectamente bien, y porque lo saben hacen mal.

SÓCRATES. —Sabiendo lo que saben, ¿son ignorantes o instruidos?

HIPIAS. —Son instruidos en este punto, es decir, en el arte de engañar.

SÓCRATES. —Alto por un momento; recordemos lo que acabas de decir. Los mentirosos, en tu opinión, son capaces, inteligentes, sabios y hábiles en las cosas respecto de las que son mentirosos.

HIPIAS. —Lo sostengo.

SÓCRATES. —Los hombres sinceros y los mentirosos difieren entre sí, y son al mismo tiempo muy opuestos los unos a los otros.

HIPIAS. —Es lo mismo que yo digo.

SÓCRATES. —Los mentirosos, a juzgar por lo que tú dices, son del número de los hombres capaces y hábiles.

HIPIAS. —Sin duda.

SÓCRATES. —Cuando dices que los mentirosos son capaces e instruidos en el arte de engañar ¿entiendes por esto, que tienen la capacidad de mentir cuando quieren, o que son inhábiles respecto de las cosas en que mienten?

HIPIAS. —Entiendo, que tienen esta capacidad.

SÓCRATES. —Luego, para decirlo de una vez, los mentirosos son instruidos y capaces en punto a mentiras.

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Por consiguiente, el hombre incapaz e ignorante en este género no es mentiroso.

HIPIAS. —No.

SÓCRATES. —¿No se tiene por capaz de hacer una cosa al que la hace cuando quiere hacerla, es decir, que no está impedido ni por la enfermedad, ni por ningún otro obstáculo semejante, y tiene el poder de hacer lo que quiere, como tú tienes el de escribir mi nombre cuando te agrade? Por lo mismo te pregunto si llamas capaz a todo el que tiene el mismo poder.

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Dime, Hipias, ¿no eres hombre entendido en el arte de contar y en el cálculo?

HIPIAS. —Mejor que nadie.

SÓCRATES. —Si se te preguntase cuántos son tres veces setecientos; ¿no contestarías, queriendo, más pronto y más seguramente que cualquiera otro la verdad sobre este punto?

HIPIAS. —Seguramente.

SÓCRATES. —Y esto lo harías, porque eres muy entendido y muy capaz en esta materia.

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —¿Eres sólo muy entendido y muy capaz en el arte de contar, y no eres también muy bueno en este mismo arte, en que eres muy capaz y muy inteligente?

HIPIAS. —También muy bueno.

SÓCRATES. —Luego tú dirás mejor la verdad sobre estos objetos; ¿no es así?

HIPIAS. —Me lisonjeo de ello.

SÓCRATES. —¡Pero qué!, ¿no dirías mejor lo falso sobre los mismos objetos? Respóndeme, como has hecho hasta ahora, con resolución y nobleza. Si te preguntasen cuántas son tres veces setecientos, ¿no mentirías mejor que ningún otro, y no contestarías falsamente si entraba en tus planes mentir y no responder nunca la verdad? ¿Podría el ignorante en materia de cálculos mentir mejor que tú, queriendo tú mentir? ¿No es cierto, que el ignorante, en el acto mismo de querer mentir, dirá muchas veces la verdad contra su intención y por casualidad, por lo mismo que es ignorante, mientras que tú, que eres sabio, mentirías constantemente sobre el mismo objeto, si te propusieses mentir?

HIPIAS. —Si, así es.

SÓCRATES. —¿El mentiroso es mentiroso en otras cosas y no en los números y no podrá mentir al contar?

HIPIAS. —¡Por Júpiter!, puede mentir igualmente en los números.

SÓCRATES. —En este caso sentemos como cierto, Hipias, que hay mentirosos en materia de números y de cálculo.

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Pero ¿cuál será el mentiroso de esta especie? Para que sea tal ¿no es preciso, como lo confesabas antes, que tenga la capacidad de mentir? Porque recuerda que decías, que todo el que es impotente para mentir, jamás será mentiroso.

HIPIAS. —Recuerdo que efectivamente lo dije.

SÓCRATES. —¿Pero no acabamos de ver, que tú eres muy capaz de mentir en materia de cálculo?

HIPIAS. —Sí, eso se dijo igualmente.

SÓCRATES. —¿No eres también capaz de decir la verdad sobre el mismo objeto?

HIPIAS. —Sin duda.

SÓCRATES. —Luego el mismo hombre es muy capaz de mentir y de decir la verdad sobre el cálculo, y este hombre es el que es bueno en este género, el calculador.

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —¿Qué otro, por consiguiente, que el hombre bueno puede ser mentiroso en materia de cálculo, Hipias, puesto que es el mismo que es capaz de hacerlo y el mismo que puede decir la verdad?

HIPIAS. —Al parecer así debe de ser.

SÓCRATES. —Por lo tanto, ya ves que es el mismo hombre el que miente y dice la verdad sobre este punto, y que el hombre veraz no es mejor que el mentiroso, puesto que es la misma persona, y que no hay entre ellos una oposición absoluta como tú creías hace un momento.

HIPIAS. —Es cierto que con relación al cálculo no parece que sean dos hombres.

SÓCRATES. —¿Quieres que examinemos esto con relación a otro objeto?

HIPIAS. —En buen hora, si lo crees conveniente.

SÓCRATES. —¿No estás tú versado también en geometría?

HIPIAS. —Lo estoy.

SÓCRATES. —Y bien, ¿no sucede lo mismo respecto a la geometría? El mismo hombre, es decir, el geómetra, ¿no es capaz de mentir y de decir la verdad acerca de las figuras?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —¿Hay otro que él, que sea bueno en esta ciencia?

HIPIAS. —Ningún otro.

SÓCRATES. —El geómetra bueno y hábil, es por consiguiente, muy capaz de hacer lo uno y lo otro, y si hay alguno que pueda mentir sobre las figuras, es el buen geómetra, puesto que es el que tiene la capacidad de hacerlo, mientras que el hombre incapaz en este género está en la imposibilidad de mentir. Y así no pudiendo mentir, no puede hacerse mentiroso, en lo cual ya estamos conformes.

HIPIAS. —Es cierto.

SÓCRATES. —Consideremos en tercer lugar la astronomía, en la que te creías más versado aún que en las precedentes. ¿No es así?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —¿No se verifica lo mismo respecto a la astronomía?

HIPIAS. —Así parece.

SÓCRATES. —En la astronomía, si alguno miente, será un buen astrónomo, el mismo que es capaz de mentir, y no el que es incapaz de hacerlo a causa de su ignorancia.

HIPIAS. —Así me lo parece.

SÓCRATES. —El mismo hombre será por consiguiente veraz y mentiroso en materia de astronomía.

HIPIAS. —Probablemente.

SÓCRATES. —¡Ánimo! Hipias. Echa una ojeada sobre todas las ciencias, para ver si hay alguna en la que se verifique una cosa distinta de la que acabo de decir. Eres, sin comparación, el más instruido de todos los hombres en la mayor parte de las artes, de lo cual te he oído en una ocasión jactarte, cuando hacías en medio de la plaza pública, en los mostradores de los negociantes, la enumeración de tus conocimientos verdaderamente dignos de ser envidiados. Decías que en una ocasión te presentaste en Olimpia, no llevando en tu persona nada que no hubieses trabajado por ti mismo. Y por lo pronto que el anillo que llevabas (porque comenzaste por aquí) era obra tuya, y que sabías grabar anillos; que otro sello que tenías, así como un frotador para el baño y un vaso para el aceite, todo era producto de tu trabajo. Anadías que habías hecho tú mismo el calzado que tenías en los pies, y tejido tu traje y tu túnica. Pero lo que pareció más maravilloso a todos los asistentes, y que es una prueba de tu habilidad en todas las cosas, fue cuando dijiste que el ceñidor de tu túnica estaba trabajado conforme al gusto de los más preciosos ceñidores de Persia, y que le habías tejido tú mismo.

Además, contabas que llevabas contigo poemas, versos heroicos, tragedias, ditirambos y yo no sé cuantos más escritos en prosa sobre toda clase de asuntos; y que de todos cuantos se encontraban en Olimpia, tú eras en todos conceptos el más hábil en las artes de que acabo de hablar, y también en la ciencia del ritmo, de la armonía y de la gramática, sin contar con otros muchos conocimientos, que yo no puedo recordar. Sin embargo, he omitido hablar de tu memoria artificial, que es lo que te hace más honor en tu opinión, y creo haber omitido aún otras muchas cosas. Sea como quiera, echa como te he dicho, una mirada a las artes que posees (que son muchas) y a las demás; en seguida dime si encuentras una sola, en la que, conforme a lo que tú y yo hemos convenido, el veraz y el mentiroso sean dos hombres diferentes y no el mismo hombre. Examina esto en cualquier grado de instrucción, ciencia, o llámese como se quiera, y no encontrarás un arte en que no suceda eso, mi querido amigo; y efectivamente no le hay; y si no, nómbrale.

HIPIAS. —No podré encontrarlo, Sócrates; por lo menos en este momento.

SÓCRATES. —Tampoco lo encontrarás después, me parece. Pero si lo que digo es verdad, ¿recuerdas lo que resulta de este discurso?

HIPIAS. —No veo claramente, Sócrates, a donde vas a parar.

SÓCRATES. —Eso consiste probablemente en que no haces uso en este momento de tu memoria artificial, y crees sin duda que no debes servirte de ella en este caso. Voy, pues, a ponerte en el camino. ¿Te acuerdas de haber dicho, que Aquiles era veraz y Ulises embustero y astuto?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —¿Recuerdas que el veraz y el mentiroso nos han parecido con evidencia que son el mismo hombre? De donde se sigue, que si Ulises es mentiroso es al mismo tiempo veraz; y que si Aquiles es veraz es igualmente mentiroso; y así que no son dos hombres diferentes, ni opuestos entre sí, sino semejantes.

HIPIAS. —Sócrates, tú tienes siempre el talento de embarazar la discusión. Te apoderas en un discurso de lo más espinoso, y a ello te ases examinándolo por partes; y cualquiera que sea la materia de que se trate, jamás en tus impugnaciones lo examinas en su conjunto. Yo te demostraré en este acto con muchos testimonios y pruebas decisivas, que Homero ha hecho a Aquiles tipo de la franqueza y mejor que a Ulises, y a éste engañador, mentiroso en mil ocasiones e inferior a Aquiles. Dicho esto, si lo crees conveniente, opón razones a razones para probarme que Ulises vale más. De esta manera, los aquí presentes podrán decidir quién de nosotros dos tiene razón.

SÓCRATES. —Hipias, muy distante estoy de negar que tú seas más sabio que yo. Pero cuando alguno habla, tengo siempre costumbre de estar muy atento, sobre todo, si tengo motivo para creer que el que habla es un hombre hábil; y como tengo gran deseo de comprender lo que dice, le pregunto, examino y cotejo sus palabras unas con otras, para formar mejor mi juicio. Por el contrario, si me parece que es un espíritu vulgar, ni le pregunto, ni me cuido nada de lo que dice. Reconocerás en esta señal quiénes son los que tengo por hábiles, y verás que acepto por entero lo que dicen, y que les hago preguntas para aprender de ellos algo y hacerme mejor. Por ejemplo, me he fijado muy particularmente en lo que has dicho cuando insinuaste que en los versos que acabas de citar Aquiles presenta a Ulises como hombre que ofrece mucho y cumple poco, y me sorprendería que dijeses verdad en este punto; siendo así que no se ve que este astuto Ulises haya dicho mentira alguna en este pasaje, mientras se ve, por el contrario, que es Aquiles el astuto, según tu definición, puesto que miente. En efecto, después de haber comenzado por los versos que has referido: «Aborrezco tanto como las puertas, del infierno al que oculta una cosa en su espíritu y dice otra»; añade un poco después, que ni Ulises ni Agamenón le harán doblegarse nunca, y que no permanecerá en manera alguna delante de Troya. «Desde mañana», dice, «después que haya hecho un sacrificio a Júpiter y a todos los dioses, cargaré mis naves y saldrán al mar, y verás, si quieres y si esto te interesa, mi flota bogar de madrugada en el Helesponto y mis tripulaciones remar a porfía; y si Neptuno nos concede una feliz navegación, espero abordar al tercer día a la fértil Phthia».[4] Mucho tiempo antes, en su querella con Agamenón, le había dicho: Parto desde este mismo momento para Phthia, porque me

es más ventajoso volver a mi país con, mis naves encorvadas por los extremos, y no creo que estando aquí Aquiles sin honor, puedas tú aumentar tu poder y tus riquezas.[5] Después de haber hablado de esta manera, ya en presencia de todo el ejército, ya de sus amigos, no aparece en ninguna parte que hiciera los aprestos de su viaje, ni que haya hecho salir las naves al mar para volver a su patria; al contrario, lo que se ve es que se cuida bien poco de decir la verdad. Te he interrogado al principio, Hipias, porque dudaba cuál de los dos era representado como mejor por el poeta; yo los creía a ambos muy grandes hombres, y por lo mismo me parecía difícil decir cuál llevaba ventaja al otro, tanto respecto a la mentira, como a la verdad y demás virtudes; y tanto más, cuanto que con relación al punto de que se trata, son muy parecidos.

HIPIAS. —Todo consiste en que no examinas bien las cosas, Sócrates. En las circunstancias en que Aquiles miente, no hay designio premeditado de mentir, sino que la derrota del ejército le precisó, bien a su pesar, a permanecer y volar en su auxilio. Pero Ulises miente siempre de propósito deliberado e insidiosamente.

SÓCRATES. —Tú te engañas, mi querido Hipias; tú imitas a Ulises.

HIPIAS. —Nada de eso, Sócrates; ¿en qué te engaño y qué es lo que quieres decir?

SÓCRATES. —En qué supones que Aquiles no miente con propósito deliberado; un hombre tan charlatán, tan insidioso, que además de la falsedad de sus palabras, si hemos de atenernos a lo que refiere Homero, de tal manera posee, más que Ulises, el arte de engañar disimuladamente, que se atreve, hasta en presencia del mismo Ulises, a decir el pro y el contra, sin que éste se haya apercibido; por lo menos, Ulises nada le dice que dé lugar a creer que había advertido que Aquiles mentía.

HIPIAS. —¿De qué pasaje hablas?

SÓCRATES. —¿No sabes que después de haber dicho un poco antes a Ulises que saldría al mar al día siguiente al rayar el alba, habla en seguida con Áyax, y no le dice que partirá, sino una cosa enteramente distinta?

HIPIAS. —¿Dónde está eso?

SÓCRATES. —En los versos siguientes: No tomaré, dice, ninguna parte en los sangrientos combates, mientras no sea al hijo del sabio Príamo, al divino Héctor, llegar a las tiendas y a las naves de los Mirmidones, después de haber hecho una carnicería entre los Argivos y quemado su flota. Pero cuando Héctor esté cerca de mi tienda y de mi nave negra, sabré contenerle en regla a pesar de su ardor.[6] ¿Crees tú, Hipias, que el hijo de Tetis, el discípulo del sapientísimo Quirón, tuvo tan poca memoria, que después de haber dirigido los más sangrientos cargos contra los hombres de dos palabras, haya dicho a Ulises que iba a partir sobre la marcha y a Ayax que se quedaría? ¿No es más probable que tendía lazos a Ulises, y que considerándole poco sagaz, esperaba superarle en el arte de engañar y de mentir?

HIPIAS. —Yo no lo pienso así, Sócrates; sino que la razón que tuvo Aquiles para decir a Ayax distintas cosas que a Ulises, fue porque la bondad de su carácter le había hecho mudar de resolución. Mas respecto a Ulises, ya diga verdad o ya mienta, jamás habla que no sea con designio premeditado.

SÓCRATES. —Si es así ¿Ulises entonces es mejor que Aquiles?

HIPIAS. —De ninguna manera,

SÓCRATES. —¡Qué!, ¿no hemos visto antes que los que mienten voluntariamente son mejores que los que mienten a pesar suyo?

HIPIAS. —¿Cómo es posible, Sócrates, que los que cometen una injusticia, tienden lazos y causan el mal con intención premeditada, puedan ser mejores que aquéllos, que incurren en tales faltas contra su voluntad, siendo así que se considera digno de perdón al que, sin saberlo, comete una acción injusta, miente o causa cualquiera otro mal, siendo por esto las leyes mucho más severas contra los hombres malos y mentirosos voluntarios que contra los involuntarios?

SÓCRATES. —Ya ves, Hipias, con cuanta verdad he dicho, que no me canso nunca de interrogar a los hombres entendidos. Creo que ésta es la única buena cualidad que tengo, porque todas las demás no llegan a la medianía; porque me engaño acerca de la naturaleza de los objetos y no sé

en qué consiste. La prueba convincente que tengo de esto es que siempre que converso con alguno de vosotros, tan acreditados por vuestra sabiduría y en quienes todos los griegos reconocen esta cualidad, descubro que no sé nada, y efectivamente casi en ningún punto soy de vuestro dictamen. ¿Y qué prueba más decisiva de ignorancia que la de no pensar como los sabios? Pero yo tengo una cualidad admirable que me salva, y es que no me ruborizo en aprender y que pregunto e interrogo sin cesar, mostrándome por otra parte muy reconocido al que me responde; de suerte que no he privado jamás a nadie de lo que le debía en este género de atenciones, porque nunca me ha ocurrido el negar lo que hubiese aprendido de otros ni el atribuirme descubrimientos ajenos; antes, por el contrario, tributo elogios al hombre hábil que me ha instruido, y expongo sinceramente lo que de él he aprendido. Pero en el presente caso no te concedo lo que dices, porque soy de una opinión enteramente contraria. Conozco que la falta está toda de mi parte, porque soy así como soy, para no decir otra cosa peor. Veo efectivamente todo lo contrario de lo que tú supones, Hipias; veo que los que dañan a otro, cometen acciones injustas, mienten, engañan e incurren en faltas voluntarias, no involuntarias, son mejores que los que hacen todo esto sin intención. Es cierto, que a veces acepto lo opinión opuesta, y que no tengo ideas fijas sobre este punto, sin duda porque soy un ignorante. Actualmente me encuentro en uno de estos accesos periódicos, y me parece, que los que cometen faltas, cualesquiera que ellas sean, con intención de hacerlas, son mejores que los que las hacen sin quererlo. Sospecho que los razonamientos precedentes son la causa de esta mi manera de pensar, y que ellos son los que me obligan en este momento a tener por más malos a los que obran sin quererlo que a los que obran con reflexión. Por favor, te suplico, que no te niegues a curar mi alma. Me harás un servicio tan grande, librándome de la ignorancia, como le harías a mi cuerpo librándole de una enfermedad. Si tienes la intención de pronunciar un largo discurso, te declaro desde luego que no me curarás, porque no podré seguirte. Pero si quieres responderme como hasta ahora, me harás un gran favor, y creo que ningún mal te ha de resultar. Tengo derecho en llamarte en mi auxilio a ti, hijo de Apemantes, ya que tú me has comprometido en esta conversación con Hipias. Si éste se niega a responderme, hazme el favor de suplicárselo por mi.

EUDICO. —No creo, Sócrates, que Hipias espere a que yo se lo suplique, porque no es esto lo que me prometió desde el principio, y antes bien ha declarado que no evadiría las preguntas de nadie. ¿No es cierto, Hipias, que has dicho esto?

HIPIAS. —Es cierto, Eudico; pero Sócrates todo lo embrolla cuando disputa, y las trazas son de que sólo se propone crear entorpecimientos.

SÓCRATES. —Mi querido Hipias, si lo hago, no es con intención, porque en tal caso yo sería según tu opinión sabio y hábil; sino que lo hago sin quererlo. Escúchame, pues, tú que dices que es preciso ser indulgente con los que hacen el mal sin quererlo.

EUDICO. —Te ruego, Hipias, que no te eches por otro lado. Responde a las preguntas de Sócrates, para complacernos a nosotros y cumplir la palabra que has dado al principio.

HIPIAS. —Responderé, puesto que me lo suplicas. Pregúntame, Sócrates, lo que bien te parezca.

SÓCRATES. —Hipias, estoy deseoso de examinar lo que se acaba de decir; a saber, cuál es mejor, si el que comete faltas voluntarias o el que las comete involuntarias, y creo que la verdadera manera de proceder en este examen es el siguiente. Respóndeme: ¿no llamas a este hombre buen corredor?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y a aquel otro malo?

HIPIAS. —Sin duda.

SÓCRATES. —El buen corredor, ¿no es el que corre bien y el malo el que corre mal?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y no corre mal el que corre lentamente, y bien el que corre ligero?

HIPIAS: Sí.

SÓCRATES. —De manera que, con relación a la carrera y a la acción de correr, ¿la velocidad es un bien y la lentitud un mal?

HIPIAS. —Sin duda.

SÓCRATES. —De dos hombres que corren lentamente, el uno con intención y el otro a pesar suyo, ¿cuál es el mejor corredor?

HIPIAS. —El que corre lentamente con intención.

SÓCRATES. —Correr, ¿no es obrar?

HIPIAS. —Seguramente es obrar.

SÓCRATES. —Si es obrar, ¿no es hacer algo?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Luego el que corre mal hace una cosa mala y fea en punto a carrera.

HIPIAS. —Sin duda, mala; ¿cómo no lo ha de ser?

SÓCRATES. —El que corre lentamente, ¿no corre mal? .

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —El buen corredor hace esta cosa mala y fea porque quiere; y el malo la hace a pesar suyo.

HIPIAS. —Así parece.

SÓCRATES. —En la carrera, por consiguiente, el que hace el mal a pesar suyo es más malo, que el que hace el mal voluntariamente.

HIPIAS. —Sí, en la carrera.

SÓCRATES: En la lucha: de dos luchadores que sucumben el uno voluntariamente y el otro a pesar suyo, ¿cuál es el mejor?

HIPIAS. —El primero al parecer.

SÓCRATES. —En la lucha, ¿no es más malo y más feo ser derribado que derribar?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —En la lucha, por consiguiente, el que hace con intención una cosa mala y fea es mejor luchador que otro, que la hace a pesar suyo.

HIPIAS. —Así parece.

SÓCRATES. —En todos los demás ejercicios gimnásticos, el que es bien dispuesto de cuerpo no puede igualmente ejecutarlos fuerte y débilmente, fea y bellamente, de suerte que, en lo que se hace malo con relación al cuerpo, el de mejor disposición lo hace voluntariamente y el de cuerpo mal construido lo hace a pesar suyo.

HIPIAS. —Eso parece cierto, en lo que toca a la fuerza.

SÓCRATES: en lo relativo a la gracia de la postura, Hipias, ¿no es lo propio del cuerpo bien formado ejecutar voluntariamente las figuras feas y malas, y del cuerpo mal hecho ejecutar las mismas figuras involuntariamente? ¿Qué te parece?

HIPIAS. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —Por consiguiente, la falta de gracia, si es voluntaria, supone buenas cualidades en el cuerpo, y si es involuntaria, las supone malas.

HIPIAS. —Así parece.

SÓCRATES. —¿Y qué dices de la voz? ¿Cuál es, a tu parecer, mejor: la que desentona voluntariamente o la que desentona involuntariamente?

HIPIAS. —Es la primera.

SÓCRATES. —Luego la segunda es la peor.

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —¿Qué preferirías tú entre tener bienes o tener males?

HIPIAS. —Tener bienes.

SÓCRATES. —¿Qué preferirías tratándose de pies, los que cojearan voluntariamente o los que cojearan involuntariamente?

HIPIAS. —Preferiría los primeros.

SÓCRATES. —La cojera, ¿no es un vicio y una deformidad?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —La escasez de vista ¿no es un vicio de los ojos?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —¿Qué ojos querrías tener mejor, y de cuáles desearías servirte, de aquellos con que voluntariamente se ve mal o al través, o de aquellos en los que estos defectos son involuntarios?

HIPIAS. —Mejor querría los primeros.

SÓCRATES. —Luego tú consideras aquellas partes de ti mismo, que causan el mal voluntariamente, como mejores que las que le causan involuntariamente.

HIPIAS. —Sí, esas que acabas de nombrar.

SÓCRATES. —¿No es también cierto respecto a todas las demás partes, por ejemplo, los oídos, la boca, la nariz y los demás sentidos? De suerte que los sentidos que funcionan mal involuntariamente no son en manera alguna apetecibles, porque son malos; mientras que los que funcionan mal voluntariamente, lo son, porque son buenos.

HIPIAS. —Por lo menos así me lo parece.

SÓCRATES. —Y con respecto a instrumentos, ¿cuáles son aquellos de que mejor debemos servirnos, de los que causan el mal involuntariamente o de los que lo causan voluntariamente? Por ejemplo, el timón con que uno gobierna mal a pesar suyo, ¿es mejor que aquel con que se gobierna mal voluntariamente?

HIPIAS. —No, el mejor es el último.

SÓCRATES. —¿No debe decirse otro tanto del arco de la lira, de las flautas y de los demás instrumentos?

HIPIAS. Tienes razón.

SÓCRATES. —Más aún. Si se trata del alma de un caballo, ¿cuál vale más que tenga: aquella con la que se cabalgará mal por su voluntad, o aquella con la que sucederá lo mismo pero sin su voluntad?

HIPIAS. —La primera.

SÓCRATES. —¿Luego es la mejor?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Por consiguiente, con la mejor alma de caballo se harán mal voluntariamente las acciones que dependen de esta alma; y con la mala se harán involuntariamente.

HIPIAS. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿No sucede lo mismo con el perro y con los demás animales?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Y bien, ¿cuál es el alma de arquero que vale más poseer: la del que voluntariamente yerra el tiro o la del que le yerra involuntariamente?

HIPIAS. —La primera.

SÓCRATES. —Luego es la mejor, en lo que concierne a la destreza en tirar el arco.

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —¿Luego el alma que falta involuntariamente es peor que la otra?

HIPIAS. —Sí, cuando se trata de lanzar una flecha.

SÓCRATES. —Cuando se trata de medicina: el alma que hace voluntariamente mal en el tratamiento del cuerpo, ¿no es, en materia de medicina, más hábil que la que peca por ignorancia?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Luego relativamente a este arte es mejor que la que no sabe tratar estas enfermedades.

HIPIAS. —Lo confieso.

SÓCRATES. —Con relación al laúd, a la flauta y a todas las demás artes y ciencias, ¿la mejor alma no es la que hace con intención lo malo y lo feo y falta voluntariamente, y la peor la que falta a pesar suyo?

HIPIAS. —Así parece.

SÓCRATES. —Ciertamente, en cuanto a las almas de los esclavos, querríamos más tener en nuestra posesión las que faltan y hacen mal voluntariamente, que las que faltan involuntariamente, siendo las primeras mejores con relación a los mismos objetos.

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Y bien; ¿no desearemos que nuestra alma sea todo lo excelente que sea posible?

HIPIAS. —Seguramente.

SÓCRATES. —¿No será, por tanto, mejor si hace el mal y falta voluntariamente que si hace esto mismo involuntariamente?

HIPIAS. —Sería bien extraño, Sócrates, que el hombre voluntariamente injusto fuese mejor que el que lo es involuntariamente.

SÓCRATES. —Sin embargo, esto es lo que parece resultar de lo que se acaba de decir.

HIPIAS. —No creo que sea así; por lo menos a mi no me lo parece.

SÓCRATES. —Yo creía, Hipias, que no pensarías así. Respóndeme de nuevo. La justicia ¿no es o una capacidad o una ciencia, o uno y otro? ¿Ne es indispensable que sea una de estas tres cosas?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Si la justicia es una capacidad, el alma que sea más capaz será la más justa; porque ya hemos visto, querido mío, que era la mejor.

HIPIAS. —En efecto, lo hemos visto.

SÓCRATES. —Si es una ciencia, ¿no será el alma más hábil la más justa, y la más ignorante la más injusta? Y si lo uno y lo otro, ¿no es claro que el alma, que participe de la capacidad y de la ciencia, será la más justa, y que la más ignorante y la menos capaz será la más injusta? ¿No es una necesidad que así suceda?

HIPIAS. —Así parece.

SÓCRATES. —¿No hemos visto que el alma más capaz y más hábil es igualmente la mejor y la que está en estado de hacer lo uno y lo otro, tanto en lo que es bello como en lo que es feo en todo género de acciones?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Por consiguiente, cuando el alma hace lo que es feo, lo hace voluntariamente a causa de su capacidad y de su ciencia, las cuales, juntas o separadas, son la justicia.

HIPIAS. —Probablemente.

SÓCRATES. —Cometer una injusticia, ¿no es hacer un mal? No cometerla, ¿no es hacer un bien?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Por consiguiente, el alma más capaz y mejor obrará voluntariamente cuando se haga culpable de injusticia, y la mala obrará involuntariamente.

HIPIAS. —Parece que sí.

SÓCRATES. —¿No es hombre de bien aquel cuya alma es buena, y malo aquel cuya alma es mala?

HIPIAS. —Sí.

SÓCRATES. —Por lo tanto, es lo propio del hombre de bien cometer la injusticia voluntariamente, y lo propio del malo cometerla involuntariamente, si es cierto que el alma del hombre de bien es buena.

HIPIAS. —Lo es indudablemente.

SÓCRATES. —Luego el que falta y comete voluntariamente acciones vergonzosas e injustas, mi querido Hipias, si es cierto que hay hombres de esta condición, no puede ser otro que el hombre de bien.

HIPIAS. —No puedo concederte eso.

SÓCRATES. —Ni yo concedérmelo a mi mismo, Hipias. Pero esta conclusión se deduce necesariamente de todo lo dicho. Yo, como te dije antes, no hago más que errar constantemente sobre todas estas cuestiones y nunca soy respecto de ellas del mismo dictamen. Mis dudas, después de todo, nada tienen de sorprendente como no lo tienen acaso tampoco las de cualquiera otro ignorante. Pero si vosotros los sabios no tenéis ningún punto fijo, es bien triste para nosotros el no poder vernos libres de nuestro error, ni aun recurriendo a vosotros.

MENÉXENO

Argumento del *Menéxeno*[1] por Patricio de Azcárate

He aquí, entre dos diálogos de algunas líneas, un discurso de algunas páginas. Este discurso es una oración fúnebre por los ciudadanos muertos en los combates. Comprende dos partes de desigual extensión. La primera, que es la más larga, es un elogio; la segunda una exhortación. El elogio es completo. El suelo mismo de la Ática, donde, como los árboles, la cebada y el trigo, han nacido los hombres que la habitan; el Estado que no admite diferentes órdenes de ciudadanos, y que, ya se trate de cargos públicos, ya de honores, no da la preferencia al más rico, sino al más virtuoso; la guerra, en fin, la guerra sobre todo, emprendida siempre para la defensa de la libertad contra los bárbaros cuando invadieron la Grecia, y contra los griegos mismos cuando quisieron oprimir a sus hermanos, todo es aquí alabado y glorificado. La historia de las luchas de la república es la historia de un largo, infatigable y cariñoso culto a la nación griega, iba a decir a la humanidad; y si Atenas no ha sido siempre victoriosa, ha merecido serlo.

La exhortación se dirige a los hijos de los que han sucumbido en la última guerra, a sus padres, a sus madres y a sus abuelos. Que los hijos aprendan de estos ilustres muertos que vale cien veces más morir con honor, que morir en la deshonra, y que su constante ambición sea añadir gloria a la gloria que se les ha legado, porque engalanarse con la virtud ajena, y no con la suya propia, es una cobardía. Que los padres, las madres y los abuelos no se entreguen al sentimiento y a las lágrimas; sus hijos han muerto como bravos, y su memoria no perecerá jamás. La república les prestará el apoyo que han perdido. Ya saben que la república educa a los hijos que no tienen padre, y alimenta a los padres que no tienen ya hijos.

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

O yo me engaño mucho, o este objeto no es muy formal. Menéxeno declara a Sócrates que viene del senado, y que, debiéndose designar el orador que habrá de pronunciar el elogio de los guerreros muertos en el campo de batalla, había sido aplazada la elección. Y como manifestara gran interés por esta clase de discursos, Sócrates, como en tono de zumba, le dice: —¿Tan difícil es alabar a los atenienses delante de los atenienses? Y Menéxeno reta a Sócrates, y este pronuncia una oración fúnebre, que finge haber aprendido de Aspasia, que la había compuesto.

Tentado me sentiría a no ver en el *Menéxeno* otra cosa que un juego del espíritu, o más bien, si puede decirse así, un juego de elocuencia. Nada indica la intención de dar en un ejemplo una lección de retórica; pero tampoco me atrevo a echarme a adivinarlo. Si la exhortación es muy bella, la primera parte es incontestablemente muy inferior. En esta los atenienses son alabados por sus hechos, cosa excelente, pero los hechos son extrañamente desnaturalizados. Toda esta historia de las guerras de los atenienses contra los demás pueblos griegos es una fábula, y todo este elogio una adulación.

¿Pero Platón ha podido burlarse así, adulando de esta manera? Quizá. Nada tendría esto de inverosímil, si el *Menéxeno* correspondiera a sus primeros ensayos. Desgraciadamente es posterior a la muerte de Sócrates, por consiguiente a la composición del *Fedro*. Observad que si el *Menéxeno* es una crítica, la dificultad es más grande aún, porque es una crítica bien débil, cotejada con la del *Fedro*.

Si he de hablar claramente, salva la cita de Aristóteles, no dudaría en negar la autenticidad de *Menéxeno*. ¿Es Sócrates, es Platón, el que ha podido hacer sinceramente el elogio de Atenas? ¿Y qué decís de estos pasajes que parecen copiados del tercer libro de las *Leyes*? ¿Además qué significan otros tantos motivos de duda suscitados por la crítica alemana?

Si tengo en cuenta a Aristóteles, digo con Cousin: sí, Platón es el autor del *Menéxeno*. Si leo el diálogo, digo con otros: no, Platón no es el autor del *Menéxeno*; y si comparo estas dos autoridades, repito las palabras de Pirrón:[2] *yo no decido nada*.

Menéxeno o la oración fúnebre

SÓCRATES — MENÉXENO

SÓCRATES. —¿Vienes, Menéxeno, de la plaza pública o de algún otro punto?

MENÉXENO. —De la plaza pública, Sócrates; en este momento he dejado la asamblea.

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

MENÉXENO. —Si me permites gobernar, Sócrates, y si me animas, entraré con resolución en la carrera política; de otro modo no. Hoy fui a la asamblea porque sabía que ésta debía elegir al orador que se encargara de hacer el elogio de los guerreros muertos en los combates, porque ya sabes que se van a celebrar sus funerales.

SÓCRATES. —Es cierto. ¿Y a quien eligieron?

MENÉXENO. —A nadie; la elección quedó aplazada para mañana. Creo, sin embargo, que recaerá en Arquino o en Dion.

SÓCRATES. —Ciertamente, Menéxeno, son numerosas las razones que demuestran cuán glorioso es morir en la guerra. Es una cosa infalible, para los que están en este caso, el tener brillantes y magníficos funerales, por pobres que sean cuando sucumbieron, y el obtener elogios por poco que lo merezcan. ¿Y quiénes son sus panegiristas? Hombres hábiles, que no se precipitan para tributar elogios, sino que preparan muy de antemano sus discursos y se explican en términos tan pomposos, que, proclamando cualidades que se tienen y que no se tienen, y ponderando y embelleciendo las acciones con las palabras, encantan nuestras almas por la destreza con que celebran de mil maneras a la república, a los que mueren en la guerra, a nuestros antepasados y a los que ahora vivimos. Ésta es la razón, mi querido Menéxeno, por la que no puedo menos de enorgullecerme hasta el extremo, cuando me veo colmado de elogios, y cada vez que les oigo alabar mi mérito, me persuado, por lo menos en aquel momento, de que soy más grande, más noble y más virtuoso que lo que soy realmente. Sucede muchas veces que me acompañan extranjeros, y oyen conmigo estos discursos; por el momento yo les parezco infinitamente más respetable, e impresionados como yo, tanto respecto a mí mismo, como respecto a la república, lo encuentran todo más admirable que antes; tan mágica es la influencia del orador sobre ellos. Respecto a mí, esta alta idea de mi persona me dura por lo menos tres días. El discurso, el ruido cadencioso de los períodos, llenan tanto mis oídos, que apenas al cuarto o quinto día vuelvo en mí y llego a saber dónde me hallo, pues es tal la habilidad de nuestros oradores, que hasta que llega este desengaño no estoy seguro si habito las islas Afortunadas.

MENÉXENO. —Tú, Sócrates, siempre te burlas de nuestros oradores. Hoy, sin embargo, el que sea elegido no tendrá gran desahogo. Al recaer la elección repentinamente y sin estar apercibido, ¿quién sabe si no tendrá que correr los azares de una improvisación?

SÓCRATES. —¿Y qué importa? Mi querido amigo, estas gentes tienen siempre discursos preparados de antemano, y además no es cosa tan difícil improvisar en tales condiciones. ¡Ah!, si fuera preciso hacer el elogio de los atenienses ante los habitantes del Peloponeso, o de los habitantes del Peloponeso ante los atenienses, se necesitaría ser un gran orador para hacerse oír y aprobar; pero cuando se habla delante de los mismos que hay que alabar, en verdad no creo que sea asunto difícil pronunciar un panegírico.

MENÉXENO. —¿No lo crees, Sócrates?

SÓCRATES. —No, ¡por Zeus!

MENÉXENO. —¿Te creerías capaz de dirigir tú mismo la palabra si fuera preciso, y si la asamblea te hubiera escogido para ello?

SÓCRATES. —Me sorprende, mi querido Menéxeno, que me digas si soy capaz, cuando he aprendido la retórica bajo la dirección de una de las profesoras más hábiles, que ha formado un gran número de oradores excelentes, sobre todo uno que no tiene rival entre los griegos, que es Pericles, hijo de Jantipo.

MENÉXENO. —¿Quién es? Aunque sin dudar, será Aspasia[1] la que quieres decir.

SÓCRATES. —En efecto; y también Connos, hijo de Metrobio. He aquí mis dos maestros, éste en la música y Aspasia en la retórica. No es una cosa extraordinaria que un hombre formado de esta manera sobresalga en el arte de la palabra. Pero cualquier otro, que no hubiera recibido tan buena enseñanza como yo, aun cuando hubiera tenido por maestros a Lampro para la música, y a Antifón de Ramunte,[2] sería perfectamente capaz, alabando a los atenienses delante de los atenienses, de merecer su aprobación.

MENÉXENO. —Y si tuvieras que hablar, ¿qué dirías?

SÓCRATES. —De mi propio caudal quizá nada. Pero Aspasia, sin ir más lejos, pronunció ayer delante de mí un elogio fúnebre de estos mismos guerreros. Sabía lo que acabas de anunciarme: que los atenienses debían elegir un orador. Y entonces para darnos un ejemplo de lo que debería decirse, tan pronto improvisaba, tan pronto recitaba de memoria pasajes que acomodaba al objeto, tomándolos del elogio fúnebre que pronunció Pericles, y cuya producción tengo por suya.

MENÉXENO. —¿Y podrías recordarlas palabras de Aspasia?

SÓCRATES. —Pobre de mí, si no las recordara. Las aprendí de ella misma, y poco faltó para que me pegara por mi falta de memoria.

MENÉXENO. —¿Quién te impide repetírnosla?

SÓCRATES. —El temor de ofender a la profesora, si supiese que yo había recitado su discurso en público.

MENÉXENO. —No hay ningún peligro, Sócrates; habla y me harás un gran favor, sea el discurso de Aspasia o de cualquier otro. Habla, pues; te lo suplico.

SÓCRATES. —Pero quizá vas a burlarte de mí, viéndome, viejo como soy, entregarme a ejercicios propios de un joven.

MENÉXENO. —De ninguna manera, Sócrates. Habla sin temor.

SÓCRATES. —Pues bien, es preciso darte gusto. Si me pidieses que me despojara de mis vestidos y me pusiera a bailar, no estaría distante de satisfacer tu deseo, estando los dos solos. Escucha, pues. En su discurso, si no me engaño, comenzó hablando de los mismos muertos de la manera siguiente:

Discurso de Aspasia

Han recibido los últimos honores,[3] y helos aquí en la vía fatal, acompañados de sus conciudadanos y de sus parientes. Solo falta una tarea que llenar, que es la del orador encargado por la ley de honrar su memoria. Porque es la elocuencia la que ilustra y salva del olvido las buenas acciones y a los que las ejecutan. Aquí hace falta un discurso que alabe dignamente a los muertos, que sirva de exhortación benévola a los vivos, que excite a los hijos y hermanos de los que ya no existen a imitar sus virtudes, y que consuele a sus padres y a sus madres, así como a los abuelos que aún vivan. ¿Y qué discurso será propio para el objeto? ¿Cómo daremos principio al elogio de estos hombres generosos, cuya virtud era durante su vida la delicia de sus padres, y que han despreciado la muerte para salvarnos? Es preciso alabarles, a mi parecer, observando el mismo orden que la naturaleza ha seguido para elevarlos al punto de virtud a que han llegado. Fueron virtuosos, porque nacieron de padres virtuosos. Alabaremos desde luego la nobleza de su origen, después su educación y las instituciones que les han formado, y expondremos, por último, cuán dignos se han hecho de su educación y de su nacimiento por su buena conducta. La primera regalía de su nacimiento es el no ser extranjeros. La suerte no les ha arrojado a una tierra extraña. No, ellos son hijos del país; habitan

y viven en su verdadera patria; son alimentados por la tierra donde moran, no como madrastra, como sucede en otros países, sino con los cuidados de una madre.

Y ahora que ya no existen, descansan en el seno de esta tierra misma que les engendró, que les recibió en sus brazos al salir al mundo, y que los alimentó durante su vida. A esta madre es a la que debemos rendir nuestros primeros homenajes, y esto equivaldrá a alabar el noble origen de estos guerreros.

Este país merece los elogios, no solo nuestros, sino de todo el mundo por muchas causas, y sobre todo por ser querido del cielo; testigos la querella y el juicio de los dioses[4] que se disputaban su posesión. Viéndose honrado por los dioses, ¿cómo se le ha de negar el derecho a serlo por todos los hombres? Recordemos, que cuando la tierra entera no producía más que animales salvajes, carnívoros o herbívoros, nuestro país se mantuvo libre de semejante producción, sin que en él nacieran animales feroces.

Nuestro país no escogió, ni engendró, entre todos los animales más que al hombre, que por su inteligencia domina sobre los demás seres, y es el único que conoce la justicia y las leyes. Una prueba patente de que esta tierra ha producido a los abuelos de estos guerreros y los nuestros, es que todo ser, dotado de la facultad de producir, lleva consigo los medios necesarios para aquello que produce; así es como la verdadera madre se distingue de la que finge serlo, faltando a esta el saco nutridor para el recién nacido. Nuestra tierra, que es nuestra madre, ofrece la misma prueba incontestable. Ella ha dado el ser a los hombres que la habitan, puesto que es la única, y la primera que, en esos remotos tiempos, ha producido un alimento humano, la cebada y el trigo, que es el nutrimento más sano y más agradable a la especie humana, y señal cierta de que el hombre ha salido de su seno. Y estas pruebas tienen mejor aplicación a una tierra que a una madre, porque la tierra no imita a la mujer para concebir y para engendrar, sino que la mujer imita a la tierra. Lejos de ser avara de los frutos que produce, nuestra patria los comunica a los demás pueblos, y reserva a sus hijos el olivo, este sostén de las fuerzas agotadas. Después de haberles nutrido y fortificado hasta la adolescencia, recurrió a los dioses mismos para gobernarlos e instruirlos. Inútil sería repetir aquí sus nombres; conocemos los dioses que han protegido nuestra vida, enseñándonos las artes necesarias para satisfacer las necesidades diarias, y enseñándonos a fabricar armas, y a servirnos de ellas para la defensa del país.

Nacidos y educados de esta manera los progenitores de estos guerreros, fundaron un Estado, del que conviene decir algunas palabras. El Estado es el que forma a los hombres buenos o malos, según que él es malo o bueno. Es preciso probar que nuestros padres fueron educados en un Estado magnífico que les ha hecho virtuosos, así como a los que hoy viven, con quienes formaban parte los que han fallecido. El gobierno era en otro tiempo el mismo que al presente, una aristocracia; tal es la forma política bajo la que vivimos y hemos vivido siempre. Los unos la llaman democracia; otros de otra manera, según el gusto de cada uno, pero realmente es una aristocracia bajo el consentimiento del pueblo. Nosotros jamás hemos cesado de tener reyes, ya por derecho de sucesión, ya por el derecho que dan los votos. En general es el pueblo el que posee la autoridad soberana, confiere los cargos y el poder a los que cree ser los mejores; la debilidad, la indigencia, un nacimiento oscuro, no son, como en otros estados, motivos de exclusión, así como las cualidades contrarias no son motivos de preferencia; el único principio recibido es que el que parece ser hábil o virtuoso sea quien sobresalga y mande. Debemos este gobierno a la igualdad de nuestro origen. Los otros países se componen de hombres de otra especie, y así la desigualdad de razas se reproduce en sus gobiernos despóticos u oligárquicos. Allí los ciudadanos se dividen en esclavos y dueños. Nosotros y los nuestros, que somos hermanos y nacidos de una madre común, no creemos ser, ni esclavos, ni dueños los unos de los otros. La igualdad de origen produce naturalmente la de la ley, y nos obliga a no reconocer entre nosotros otra superioridad que la de la virtud y de las luces.

He aquí por qué los progenitores de estos guerreros y los nuestros y los guerreros mismos, nacidos bajo tan feliz estrella y educados en el seno de la libertad, han hecho tantas buenas acciones públicas y particulares, con el solo objeto de servir a la humanidad. Creían deber combatir contra los

griegos mismos por la libertad de una parte de la Grecia, y contra los bárbaros por la de la Grecia entera. Me falta tiempo para referir dignamente cómo rechazaron a Eumolpo y a las Amazonas desbordadas sobre nuestras campiñas, y otras invasiones más antiguas; cómo socorrieron a los argivos contra los súbditos de Cadmo, y a los heraclidas contra los argivos.

Los cantos de los poetas han derramado en el mundo la gloria de estas expediciones, y si intentáramos nosotros celebrarlas en el lenguaje ordinario, probablemente no haríamos más que poner en evidencia nuestra inferioridad. Así no me detendré en estas acciones, que tienen ya su recompensa; pero hay otras que no han granjeado a ningún poeta una gloria que las iguale, y que están relegadas al olvido, y son las que creo deber recordar. Aquí vengo a celebrarlas yo mismo, e invito a los poetas a que las canten en sus odas y demás composiciones de una manera digna de los que las han realizado.

He aquí el primero de estos hechos heroicos.

Cuando los persas, dueños del Asia, marchaban en son de querer esclavizar a Europa, nuestros padres, los hijos de esta tierra, los rechazaron. Es justo, es un deber nuestro, hacer de ello el primer recuerdo, y alabar por lo pronto el valor de estos héroes. Mas para apreciar bien su valor, trasportémonos con el pensamiento a la época en que toda el Asia obedecía ya a un tercer monarca. El primero, Ciro, después de haber libertado con su genio a los persas, sus compatriotas, sojuzgó a los medos, que habían sido sus tiranos, y reinó sobre el resto de Asia hasta Egipto. Su hijo sometió a Egipto y todas las partes de África en que pudo penetrar. Darío, el tercero, extendió los límites de su imperio hasta la Escitia, por las conquistas de su ejército de tierra y de sus flotas, que le hicieron dueños del mar de las islas. Nadie se atrevía a resistir, la esclavitud pesaba sobre las almas y el yugo de los persas se hacia sentir sobre las más poderosas y belicosas naciones. El mismo Darío, habiendo acusado a los eretrienses y a nosotros de haber tendido asechanzas a la ciudad de Sardes, tomó este pretexto para embarcar un ejército de quinientos mil soldados en buques de trasporte, acompañados de una flota de trescientas naves, y mandó a Datis, jefe de esta expedición, que no volviera sin llevar cautivos a los eretrienses y a los atenienses, respondiendo él con su cabeza del éxito del suceso. Datis se dirigió sobre Eretria, contra hombres que eran tenidos entonces por los más belicosos entre los griegos, y que formaban un número no escaso. Sin embargo, en tres días los sojuzgó, y para que ninguno se escapara, hizo una esmerada batida en todo el país de la manera siguiente. Colocados sus soldados en los confines de la Eretria, se extendieron de mar a mar, y recorrieron todo el territorio, dándose la mano para poder decir al rey, que ni uno solo se había escapado.[5] Con el mismo propósito partieron de Eretria, y desembarcaron en Maratón, persuadidos de que les sería fácil reducir a los atenienses a la misma suerte que a los eretrienses, y llevarlos igualmente cautivos. Después de la primera expedición y durante la segunda, ninguno de los pueblos griegos socorrió a los eretrienses ni a los atenienses, a excepción de los lacedemonios, pero que llegaron al día siguiente del combate. Todos los demás pueblos griegos, aterrorizados y sin pensar más que en su seguridad presente, se mantuvieron en expectativa.[6] Teniendo en cuenta todas estas circunstancias, es como puede graduarse el valor desplegado en Maratón por estos guerreros, que sostuvieron el ataque de los bárbaros, castigaron el insolente orgullo de toda el Asia, y, merced a estos primeros trofeos conseguidos sobre los bárbaros, enseñaron a los griegos que el poder de los persas no era invencible, y que no hay ni número de hombres, ni riqueza, que no cedan al valor. Así es que a estos héroes los miro, no solo como autores de nuestros días, sino como padres de nuestra libertad y de la de todos los griegos de este continente; porque echando una mirada sobre esta gloriosa jornada, es como los griegos, discípulos de los guerreros de Maratón, no temieron después combatir y defenderse.

A estos guerreros corresponde la primera palma; la segunda pertenece a los vencedores en las jornadas navales de Salamina y de Artemisio. ¡Cuántos hechos gloriosos de estos hombres podrían referirse!, ¡cuántos peligros arrostraron por mar y tierra, saliendo siempre vencedores! Pero me limitaré a recordar el más bello título de su gloria, que fue el complemento de la obra comenzada en Maratón. Los vencedores de Maratón enseñaron a los griegos, que un puñado de hombres libres basta

para rechazar por tierra a una multitud de bárbaros, pero no estaba probado que fuera esto posible por mar, y los persas pasaban por invencibles en el mar por su multitud, sus riquezas, su habilidad y su valor. Merecen, pues, nuestros elogios estos bravos marineros que libraron a los griegos del terror que inspiraban las armadas persas, y consiguieron que sus buques fueran tan poco temibles como sus soldados. A los vencedores de Maratón y de Salamina deben los griegos el verse instruidos y acostumbrados a despreciar a los bárbaros por mar y tierra.

El tercer hecho de la independencia griega, en data y en valor, es la batalla de Platea, la primera cuya gloria fue común a lacedemonios y atenienses. La coyuntura era crítica, el peligro inminente, y el triunfo completo. Tanto heroísmo merece nuestros elogios y los de la posteridad.

Sin embargo, gran número de ciudades griegas estaban aún en poder de los bárbaros, y al mismo tiempo se anunciaba que el gran rey proyectaba una nueva expedición contra los griegos, y es justo recordar a los que dieron fin y cabo a lo que los primeros comenzaron y aseguraron nuestra libertad, purgando los mares de bárbaros. Esto hicieron los que combatieron por mar a Eurimedón,[7] desembarcaron en Chipre,[8] pasaron a Egipto[9] y llevaron sus armas a otras muchas regiones. Recordemos tributando nuestro reconocimiento, que obligaron al gran rey a temer por sí mismo, y a pensar solo en su propia seguridad, lejos de meditar ya en la conquista de la Grecia.

Esta guerra fue sostenida por Atenas con todas su fuerzas, y no solo por ella, sino por todos los que hablaban la misma lengua; pero cuando después de la paz se vio grande y respetada, experimentó la suerte de todo lo que prospera; primero despertó la envidia, bien pronto la envidia produjo el odio, y Atenas se vio precisada, a pesar suyo, a volver sus armas contra los griegos. Comenzada la guerra, combatió en Tanagra[10] contra los lacedemonios por la libertad de los beocios. Esta primera acción no tuvo resultado, pero una segunda fue decisiva, porque los demás aliados de los beocios los abandonaron y se retiraron, pero los nuestros, después de haber vencido al tercer día en Oinófita,[11] restituyeron a su patria a los beocios injustamente desterrados. Éstos fueron los primeros atenienses, que, después de la guerra pérsica, defendieron contra griegos la libertad de otros griegos, libertaron generosamente a los que socorrían, y fueron los primeros que con honor han sido depositados en este monumento en nombre de la república.

Entonces se encendió una terrible guerra; todos los griegos invadieron y arrasaron el Ática, y pagaron a Atenas con culpable ingratitud. Pero los nuestros los vencieron por mar. Los lacedemonios, que se habían puesto a la cabeza de sus enemigos, en lugar de exterminar a nuestros prisioneros en Sfagia, como hubieran podido hacerlo, los perdonaron, los entregaron y concluyeron la paz. Creían que a los bárbaros era preciso hacerles una guerra de exterminio, pero que tratándose de hombres de un origen común, solo debía combatirse por la victoria, porque nunca era justo, por el resentimiento particular de una ciudad, arruinar la Grecia entera. ¡Honor a los valientes que sostuvieron esta guerra y descansan ahora en este monumento! Si alguno pudiera suponer que en la guerra contra los bárbaros hubo un pueblo más valiente o más hábil que los atenienses, ellos han probado cuán falsa es esta suposición. Lo han probado por su superioridad en los combates, en medio de las divisiones de la Grecia, puesto que triunfaron de los pueblos de más nombradía, y que vencieron con sus solas fuerzas a los mismos que habían concurrido con ellos para vencer a los bárbaros.

Después de esta paz, una tercera guerra se encendió, tan inesperada como terrible. Muchos buenos ciudadanos perecieron en ella, que descansan aquí, así como en Sicilia gran número de ellos, después de haber conseguido en aquel punto muchos triunfos por la libertad de los leontinos que habían ido a socorrer en virtud de tratados. Pero lo largo del camino y el apuro en que entonces se hallaba Atenas, impidieron el socorrerlos, y, perdida por ellos toda esperanza, sucumbieron; pero sus enemigos se condujeron con ellos con más moderación y generosidad que la que en muchas ocasiones habían mostrado los amigos.[12] Muchos perecieron en los combates sobre el Helesponto, después de haberse apoderado en un solo día de toda la flota del enemigo, y después de otras muchas victorias. Pero lo que tuvo de terrible y de inesperado esta guerra, como ya dije, fue el exceso de rivalidad

que desplegaron los demás griegos contra Atenas. No se avergonzaron de implorar, por medio de embajadores, la alianza del gran rey, nuestro implacable enemigo, y de conducir ellos mismos contra griegos al bárbaro que nuestros esfuerzos comunes había arrojado de aquí. En una palabra, no se avergonzaron de reunir todos los griegos y todos los bárbaros contra esta ciudad.[13] Pero entonces fue cuando Atenas desplegó toda su fuerza y su valor. Se la creía ya perdida; nuestra flota estaba encerrada cerca de Mitilene;[14] un socorro de sesenta naves llega; la tripulación es lo más escogido de nuestros guerreros; baten al enemigo y libran a sus hermanos; mas, víctimas de una suerte injusta, fueron sumidos por las olas.[15] Pero descansa aquí su memoria, como un objeto eterno de nuestros recuerdos y de nuestras alabanzas; porque su valor nos aseguró, no solo el triunfo de esta jornada, sino también el de toda la guerra. Ellos han creado la idea de que nuestra ciudad jamás puede sucumbir, aunque todos los pueblos de la tierra se reúnan contra ella, y esta reputación no ha sido vana, porque si hemos sucumbido ha sido por nuestras propias disensiones, pero jamás por las armas de los enemigos; aun hoy día podemos despreciar sus esfuerzos; pero nos vemos vencidos y derrotados por nosotros mismos.

Aseguradas la paz y la tranquilidad exterior, nos entregamos a disensiones intestinas; y fueron tales, que si la discordia es una ley inevitable del destino, cualquiera debe desear para su país que no experimente semejantes turbaciones. ¡Con qué interés y con qué afecto cordial los ciudadanos del Pireo y los de la ciudad se reunieron para resistir el ataque de los demás griegos! ¡Con qué moderación cesaron las hostilidades contra los de Eleusis! No busquemos en otra parte la causa de todos estos sucesos sino en la mancomunidad de origen, que produce una amistad durable y fraternal, fundada en hechos y no en palabras. Es igualmente justo recordar la memoria de los que perecieron en esta guerra los unos a manos de los otros, y puesto que estamos reconciliados nosotros mismos, procuremos reconciliarlos igualmente en estas solemnidades, en cuanto de nosotros depende, con oraciones y sacrificios, dirigiendo nuestros votos a los que ahora les gobiernan; porque no fueron la maldad ni el odio lo que les puso en pugna, sino una fatalidad desgraciada, y nosotros somos una prueba de ello, nosotros que vivimos aún. Procedentes de su misma sangre, nos perdonamos recíprocamente, por lo que hemos hecho y por lo que hemos sufrido.

Restablecida la paz en todos rumbos, Atenas, perfectamente tranquila, perdonó a los bárbaros que no habían hecho más que aprovechar oportunamente la ocasión de vengarse de los males que ella les había causado; pero estaba profundamente resentida e indignada contra los griegos. Atenas recordaba con qué ingratitud habían pagado sus beneficios los que se unieron a los bárbaros, los que destruyeron los buques a que habían debido antes su salvación, los que derruyeron sus muros, cuando había impedido ella la ruina de los suyos. Resolvió, pues, no consagrarse a la defensa de la libertad de los griegos, ni contra otros griegos, ni contra los bárbaros, y realizó su resolución. Durante este acuerdo, los lacedemonios, creyendo a los atenienses, estos defensores de la libertad, como abatidos, juzgaron que ya nada les impedía esclavizar a toda la Grecia. Mas ¿para qué contar los sucesos que sobrevinieron?; no son tan lejanos, ni pertenecena otra generación. Nosotros mismos hemos visto los primeros pueblos de Grecia, los argivos, los beocios, los corintios, venir como aterrados e implorar el socorro de la república; y lo que es más maravilloso, hemos visto al gran rey reducido al punto de no poder esperar su salvación sino de esta misma ciudad, para cuya destrucción había trabajado tanto. Y ciertamente la única tacha merecida que se podría echar en cara a esta ciudad sería el haber sido siempre demasiado compasiva y demasiado llevada a socorrer al más débil. Entonces no supo resistir y perseverar en su resolución de no socorrer nunca la libertad de los que la habían ultrajado. Se dejó vencer, suministró socorros y libró a los griegos de la servidumbre, y permanecieron libres hasta que ellos mismos se sometieron a la coyunda. En cuanto al rey, no se atrevió a socorrerle por respeto a los trofeos de Maratón, de Salamina y de Platea, pero, permitiendo a los expatriados y a los voluntarios entrar a su servicio, ella le salvó incontestablemente.

Después de haber levantado sus murallas y reconstruido sus buques, Atenas, preparada de esta manera, aguardó la guerra, y cuando se vio precisada a hacerla, defendió a los parios contra los lacedemonios. Pero el gran rey, comenzando a temer a Atenas desde que vio que Lacedemonia le cedió el imperio del mar, reclamó, como precio de los socorros que debía suministrar a nosotros y a los demás aliados, las ciudades griegas del continente de Asia, que los lacedemonios le habían en otro tiempo abandonado. Quería retirarse de la liga, y contando con una negativa, le servía de pretexto para conseguirlo. Los otros aliados engañaron su esperanza. Los argivos, los corintios, los beocios y los demás estados comprendidos en la alianza, consintieron en entregarle los griegos del Asia por una suma de dinero, y se comprometieron a ello por la fe del juramento. Solo nosotros no nos atrevimos a abandonarlos ni a empeñar nuestra palabra; tan arraigada e inalterable es entre nosotros esta disposición generosa que quiere la libertad y la justicia y este odio innato a los bárbaros, porque somos de un origen puramente griego y sin mezcla con ellos. Entre nosotros no hay nada de Pélope, ni de Cadmo, ni de Egipto, ni de Dánao, ni de tantos otros verdaderos bárbaros de origen, y griegos solamente por la ley. La sangre pura griega corre por nuestras venas sin mezcla alguna de sangre bárbara, y de aquí el odio incorruptible que se inocula en las entrañas mismas de la república a todo lo que es extranjero. Nos vimos, pues, abandonados de nuevo por no haber querido cometer la acción vergonzosa e impía de entregar griegos a los bárbaros. Pero, aunque reducidos al mismo estado que en otro tiempo nos había sido funesto, con la ayuda de los dioses la guerra se terminó esta vez más felizmente, porque al ajuste de la paz nosotros conservábamos nuestros buques, nuestros muros y nuestras colonias; tan ansioso estaba el enemigo de que terminara la guerra.[16] Sin embargo, esta lucha nos privó aún de bravos soldados, ya en Corinto por la desventaja de lugar, ya en Lequeo[17] por traición. Tan valientes eran como los que libertaron al rey de Persia y arrojaron a los lacedemonios del mar. Os hago este recuerdo y debéis unir vuestros votos a los míos, para alabar y celebrar a estos excelentes ciudadanos.

Os he trazado las acciones de los que aquí reposan y de todos los que han muerto por la patria. Acciones tan numerosas como magníficas en medio de las cuales no he hecho mención de muchas más brillantes, porque no bastarían muchas noches y muchos días para referirlas todas. Que todos los ciudadanos, henchida su alma de tan grandiosos hechos, exhorten a los descendientes de estos valientes, como pudieran hacerlo en un día de batalla, para no desmerecer de sus mayores, ni retroceder, ni echar el pie atrás cobarde y vergonzosamente. Hijos de estos hombres bravos, yo os exhorto en este día, y dondequiera que me encontrare os exhortaré y os excitaré, a fin de que despleguéis todos vuestros esfuerzos para que lleguéis a toda la altura a que podéis llegar. Por ahora, debo repetiros lo que vuestros padres, en el momento de entrar en acción, nos han encargado referir a sus hijos, si les sucediese alguna desgracia. Os diré lo que les he oído, y lo que no dejarían ellos de deciros si pudiesen, y lo creo así por los discursos que entonces pronunciaban. Suponed que oís de su propia boca lo que yo os digo. He aquí sus palabras.

Hijos, cuanto os rodea está diciendo la noble sangre de que procedéis. Pudimos vivir sin honor, pero hemos preferido una muerte honrosa antes que condenar a la infamia vuestros nombres y nuestra posteridad, y cubrir de vergüenza a nuestros padres y a nuestros mayores. Hemos creído que el que deshonra a los suyos no merece vivir, ni puede ser amado por los dioses, ni por los hombres, ni en este mundo, ni en el otro. Recordad siempre nuestras palabras, y no emprendáis nada sin que tengáis de vuestra parte la virtud, persuadidos de que sin ella todo lo que se adquiere, todo lo que se sabe, se convierte en mal e ignominia. Las riquezas no dan lustre a la vida de un hombre sin valor; es rico para los demás, pero no para sí mismo. La fuerza y la belleza del cuerpo no tienen ningún mérito en el hombre tímido y sin corazón; son prendas impropias que le ponen más en evidencia, y ponen más en claro su cobardía. El talento mismo, separado de la justicia y de la virtud, no es más que una despreciable habilidad y no la sabiduría. Que la herencia de honor que os dejamos nosotros y vuestros abuelos, sea objeto de vuestros primeros y últimos cuidados, y procuréis acrecentarla, porque de lo contrario, si os excedemos en virtud, esta victoria será un baldón vuestro, mientras que la derrota

sería nuestra felicidad. He aquí cómo podréis sobrepujarnos y vencernos; no abuséis de la gloria de vuestros padres, no la disipéis, y sabed que nada es más vergonzoso para un hombre, que tiene alguna idea de sí mismo, que presentar como un título a la estimación, no sus propios méritos, sino la nombradía de sus abuelos. La gloria de los padres es sin duda para sus descendientes el más bello, el más precioso tesoro, pero gozar de ella sin poder trasmitirla a sus hijos, y sin haberle añadido nada por sí mismo, es el colmo de la abyección. Si seguís mis consejos, cuando el destino haya marcado vuestro fin, vendréis a uniros con nosotros, y os recibiremos como los amigos reciben a sus amigos; pero si los despreciáis, si habéis degenerado, no esperéis de nosotros buena acogida. He aquí lo que tenemos que decir a nuestros hijos.

En cuanto a nuestros padres y a nuestras madres es preciso exhortarlos incesantemente soportar con paciencia cuantos acontecimientos sobrevengan, y no compartir sus lamentos. Bástales su desgracia, sin necesidad de provocar más su dolor. Para curar y calmar sus pesares, es preciso recordarles más bien, que de todos los votos que dirigían a los dioses han visto cumplido el más caro y precioso, porque no pedían hijos inmortales, sino hijos célebres y bravos; y esta petición, que es un bien verdadero, la han visto realizada. Que se les recuerde igualmente, cuán difícil es que durante la vida salgan al hombre las cosas a medida de su deseo. Si soportan con valor su desgracia, harán conocer que son padres dignos de hijos valientes, y que no les ceden en valor; pero si se amilanan, harán dudar si verdaderamente fueron nuestros padres, o si las alabanzas que se nos prodigan son verdaderas. Lejos de esto, a ellos es a quienes corresponde encargarse de nuestro elogio, haciendo ver con su conducta, que valientes ellos, han engendrado hijos valientes. Ha pasado siempre por precepto de la sabiduría este antiguo dicho: *nada en demasía*; y en verdad es una palabra llena de sentido. El hombre que saca de sí mismo todo lo que conduce a la felicidad o que por lo menos se aproxima a ella, que no hace depender su suerte de los demás hombres, y que no pone su destino a merced de su buena o mala estrella; el que llena todas estas condiciones tiene perfectamente arreglada su vida, es un sabio, es un modelo de hombre firme y prudente. Que la suerte le dé riquezas e hijos o que se las quite, poco importa; siga el sabio el precepto mencionado y el exceso de alegría y el exceso de pesar le serán igualmente extraños, porque solo en sí mismo tendrá confianza. Tales creemos que son nuestros padres; tales queremos y pretendemos que lo sean; tales nos los representamos en nosotros mismos, sin pesar, sin terror, porque se haya de abandonar la vida desde este mismo momento, si es preciso. Suplicamos, pues, a nuestros padres y a nuestras madres, que acaben de tan digna manera el resto de sus días. Que tengan entendido, que ni con gemidos, ni con gritos, probarán su ternura, y que si después de la muerte queda algún sentimiento de lo que pasa entre los vivos, el mayor disgusto que nos podrían causar sería el que se atormentasen y se dejasen abatir, porque nosotros gustaríamos más de verlos tranquilos, moderados y dignos. En efecto, la muerte que experimentamos es la mejor a que pueden aspirar los hombres, y lejos de quejarnos, es preciso que nos felicitemos de ello. ¡Qué cuiden a nuestras mujeres y a nuestros hijos, qué los asistan, y que se consagren por entero a cumplir este deber! Por este medio verán borrarse poco a poco el recuerdo de su infortunio, su vida será más virtuosa y más digna, y para nosotros más agradable. He aquí lo que por nuestra parte tenemos que decir a nuestros padres.

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

Padres e hijos de estos muertos, he aquí lo que nos encargaron que os dijéramos, y que yo os digo con toda la energía de que soy capaz. Os conjuro en su nombre a vosotros, hijos, a imitar a vuestros padres; y a vosotros, padres, a sufrir con resignación vuestra suerte, seguros de que la solicitud pública y privada sostendrá y cuidará vuestra ancianidad, y no os faltará a ninguno de vosotros. En cuanto a la república, no ignoráis el punto a que en esta materia lleva sus cuidados. Ella ha hecho leyes de protección a favor de los hijos y de los padres de los que mueren en la guerra. Ha encargado

particularmente al primer magistrado que vigile para que sus padres y sus madres no sufran ninguna injusticia. Respecto a los hijos, los educa en común a sus expensas y hace todo lo posible para que olviden su cualidad de huérfanos. Mientras están en la menor edad, la república les sirve de padre; llegados a la mayor edad los restituye a sus hogares con una armadura completa para recordarles con estos instrumentos a la vista el valor paterno, los deberes del padre de familia, y al mismo tiempo para que esta primera entrada del joven armado en el hogar doméstico sea un presagio favorable de la autoridad enérgica que habrá de ejercer allí. Con respecto a los muertos, la república no cesa jamás de honrarlos; tributa cada año en nombre del estado los mismos honores que cada familia rinde a los suyos respectivos en el interior de su casa. A esto añade ella los juegos gimnásticos y ecuestres, y los combates en todos los géneros de música; y, en una palabra, hace todo cuanto hay que hacer por todos y por siempre; ocupa el lugar del heredero y del hijo para los padres que han perdido sus hijos; de padre para los huérfanos; de tutor para los parientes y personas aproximadas. La idea de veros libres de todos estos cuidados debe haceros soportar con más resignación la desgracia, y de esta manera apareceréis más aceptables a los vivos y a los muertos, y se harán más asequibles vuestros deberes y los de los demás.

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

He aquí, Menéxeno, la oración fúnebre de Aspasia de Mileto.

MENÉXENO. —¡Por Zeus!, Sócrates, bien afortunada es tu Aspasia, si en su calidad de mujer es capaz de componer discursos semejantes.

SÓCRATES. —¿No me crees? No tienes más que seguirme y la oirás hablar a ella misma.

MENÉXENO. —Más de una vez he encontrado a Aspasia y sé de lo que es capaz.

SÓCRATES. —¡Y bien!, ¿es que no la admiras ni te muestras agradecido a ella por este discurso?

MENÉXENO. —Estoy infinitamente agradecido, Sócrates, por este discurso a aquella o a aquel, sea el que sea, que te lo ha referido; pero estoy aún más agradecido al que acaba de pronunciarle.

SÓCRATES. —Muy bien. Pero supongo que no me denunciarás, si quiero referirte otros muchos bellos discursos sobre objetos políticos, compuestos por ella.

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

SÓCRATES. —Cumpliré mi palabra.

ION

Argumento del *Ion*[1] por Patricio de Azcárate

Sócrates, en una de las calles de Atenas, se encuentra con el rapsodista Ion de Éfeso, que venía de Epidauro, donde había conseguido, en los juegos de Asclepio, el primer premio de canto en un concurso de rapsodistas. Conversa con él sobre el favor universal y belleza de su arte, que tiene el privilegio de conocer a fondo y derramar las obras de todos los grandes poetas. Pero Ion rehúsa tanto honor, y confiesa, con una modestia aparente, que si se considera sin igual entre los rapsodistas para la inteligencia de Homero, nada entiende ni de Hesíodo, ni de Arquíloco, ni de ningún otro poeta. Sócrates se sorprende, y no puede comprender que se entienda a Homero, con exclusión de los demás, puesto que Homero ha cantado en sus versos las mismas artes y los mismos objetos que Hesíodo, Arquíloco y los demás poetas, y alaba la excesiva modestia de Ion, pues si entiende bien uno, es claro que los entiende todos. O más bien, y ésta era la opinión de Sócrates, Ion se hace grandes ilusiones sobre sí mismo y sobre su talento. La verdad es que no comprende mejor a Homero que a los demás poetas, y que la industria de los rapsodistas no es en el fondo, ni una ciencia, ni un arte. ¿Pues entonces, qué es? Una inspiración semejante a la que pone al poeta en delirio. Sócrates explica su idea en una comparación ingeniosa y clara, que llena la página más bella de este diálogo. La inspiración divina, que anima al poeta, se comunica del poeta al rapsodista, del rapsodista a la multitud, y se forma así una cadena inspirada, como el imán que atrae al hierro trasmite al hierro su virtud, y de anillo en anillo se forma una cadena tocada del imán. De esta manera los poetas no son más que los intérpretes de los dioses, los rapsodistas lo son de los poetas, intérpretes de intérpretes, como los llama Sócrates, y ocupan el medio de una cadena inspirada, en la que la multitud misma es el último anillo. Esto es lo que explica la diversidad de los genios y de los géneros poéticos. Cada poeta canta lo que el Dios le inspira, el uno himnos tales como los de Peán, otro yambos como Arquíloco, otro versos épicos como Homero. Esto explica igualmente por qué cada poeta tiene su rapsodista, al que comunica la inspiración de sus cantos, y cómo Ion, por ejemplo, inspirado por Homero, jamás lo ha sido por los demás poetas. Cada uno de estos tiene un género propio y cada rapsodista un poeta, porque así lo quiere la inspiración, que nunca se divide. Y así el talento del rapsodista no es en manera alguna resultado del arte, como no lo es la poesía misma, sometida también al mismo anatema. En vano clama Ion, y propone, para probar su ciencia, explicar todo Homero desde el principio al fin. Sócrates le demuestra que es incapaz de ello, porque Homero, obedeciendo al entusiasmo divino, ha hablado en sus versos de mil clases de artes que no conocía. ¿Y las conoce Ion? ¿Sabe la medicina, la adivinación, el mando de los ejércitos? Si fuera gran general, valdría más para él y para los griegos, dice irónicamente Sócrates, que, en vez de recitar versos, quisiera conducir ejércitos y ganar batallas; y si no conoce todas estas artes, no es más sabio que Homero, ni podría tampoco explicarlo. En fin, es preciso decidirse: o Ion es un embaucador que se alaba de una falsa ciencia, o Ion es un hombre inspirado, y su talento no es más que un grado del éxtasis poético. El diálogo se termina por la sumisión inevitable de Ion, quedándose por vencido, arrastra tras sí a los rapsodistas, a Homero, a los poetas y a la poesía misma en una común derrota.

El pensamiento de Platón, cuando con mano ligera escribe este pequeño diálogo, ¿era hacer el proceso a la poesía? Esta pregunta no dejará de disonar a los lectores de Platón que retengan en la memoria la impresión que haya podido causarles las elocuentes páginas del *Fedro*, donde, por boca de Sócrates, ensalza tanto la inspiración poética, que la pone por encima de las facultades humanas y la identifica con los dioses. Los que estén en este caso no creerán, por lo menos al pronto, que el mismo escritor que ha sentido tan bien, que tan magníficamente ha alabado e imitado tantas veces el genio de los poetas en estos mitos profundos, en los que se complace en ocultar la verdad con el velo de las ficciones, haya sido el enemigo declarado de los poetas. Será preciso, para quitarles la ilusión, recordarles por lo pronto que, en el *Fedro* mismo, Platón llama a la poesía un delirio, y al poeta un

alma fuera de sí misma, y que en medio de esta jerarquía tan original de las almas humanas creada por él, que marchan, después de las de los dioses, en un orden de mérito imaginado y marcado por él mismo, no concede al poeta sino el noveno lugar entre el alma del iniciado y la del artista.

El puesto de honor, el primero después de los dioses mismos, se lo ha dado al filósofo. La distancia sorprendente en que se encuentran el filósofo y el poeta da en qué pensar, y habrá de confesarse que la poesía debía perder mucho a sus ojos, cuando la miraba bajo cierto punto de vista.

El fondo de su pensamiento no deja ni la más pequeña duda, si del *Fedro*, favorable en cierto sentido a la poesía y a los poetas, pasamos a la República, donde les declara abiertamente la guerra. Allí, en el vasto plan de un orden social completo, donde Platón da el derecho de ciudadanía a las profesiones y a las artes de todas clases, no encontró sitio para colocar a los representantes de la poesía. Desterró positivamente la poesía de su república ideal, y con ella a los poetas y a Homero, el más grande de todos.

Para resolver esta aparente contradicción, es preciso observar que en Platón hay siempre dos hombres, el artista y el filósofo.

Artista, se muestra sensible, cuanto puede serlo, a las bellezas de la poesía; gusta, alaba, hace sentir y admirar la armonía, el brillo, el poder, la grandeza épica y lírica, y cuando quiere, por prudencia o por arte, encubrir el atrevimiento de ciertas ideas, toma de ella sus ficciones, sobrehaz ligera y encantadora, y su lengua inspirada. Ésta es para él la forma y la expresión sublime de la imaginación.

Filósofo y moralista, la ve ya con otros ojos. Olvida su belleza, y se fija ante todo en su utilidad. Se pregunta si la poesía es una ciencia o un arte capaz de instruir y de mejorar, si el poeta puede hacerse maestro de verdad o de virtud, y si para los ciudadanos es más bien un peligro que un beneficio. Aquí está encerrada toda la cuestión, lo mismo respecto a la política que a la moral, y Platón, por razones muy graves si no decisivas, la resuelve francamente contra la poesía y contra los poetas. La poesía, en efecto, no es una ciencia, porque ningún hombre puede adquirirla, ningún hombre puede enseñarla; es una inspiración que es el secreto de los dioses. Tampoco es un arte, porque todo arte tiene sus reglas, ¿y quién arreglará la inspiración?, ¿quién habrá de gobernar al poeta, este «ser ligero, alado, sagrado», este eco de la musa, este inspirado, en fin? Bien que el poeta llegue a anunciar la verdad, no por eso es un sabio, ni un artista, en el verdadero sentido de la palabra, porque nada inventa, y al salir del éxtasis en que el Dios le ha sumido, pierde el sentido profundo de los versos que recita, y no los entiende ya. Es la visión de un sueño que se borra en el acto de despertar, y que todo el arte del mundo no podría reproducir, y menos aún crear. Sin inventar nada por sí, sin saber nada de sí mismo, el poeta no puede enseñar nada a nadie, es un ser inútil, y es una carga para el Estado. Hay una ciencia, hija de la razón, ciencia que tiene su método, sus reglas, sus medios seguros de distinguirlo verdadero, de rechazar el error, de ilustrar los espíritus disipando las dudas, ciencia que se adquiere, se trasmite de hombre a hombre, y derrama la luz más lejos y con más seguridad que la poesía, y esta ciencia se llama la dialéctica. He aquí el arte que Platón prefiere a todos los dones de la imaginación. Platón es filósofo ante todo.

Pero hay más; si el poeta no fuese más que inútil, Platón no le cerraría con tanto rigor todo acceso en el Estado. Pero puede hacerse peligroso y entonces es cuando, en lugar de trasmitir como un eco el pensamiento del Dios que le inspira, toma sus propias visiones por el delirio divino, y celebra delante de la multitud la mentira y no la verdad, la superstición y no la religión, los tiranos y no los héroes. La poesía entonces se hace en su boca un instrumento de corrupción, tanto más temible, cuanto vestida con el atractivo de los versos y del canto, derrama el error sin dejar de ser bello. Hechicera funesta y semejante a las sirenas, atrae y seduce con su canto a los incautos para devorarlos.

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

Ion[1] o de la poesía

SÓCRATES — ION DE ÉFESO[2]

SÓCRATES. —¡Zeus te salve, Ion! ¿De dónde vienes hoy? ¿De tu casa de Éfeso?

ION. —Nada de eso, Sócrates; vengo de Epidauro y de los juegos de Asclepio.

SÓCRATES. —¿Los de Epidauro han instituido en honor de su dios un combate de rapsodistas?

ION. —Así es, y de todas las demás partes de la música.

SÓCRATES. —¿Y bien, has diputado el premio?, ¿cómo has salido?

ION. —He conseguido el primer premio, Sócrates.

SÓCRATES. —Me alegro y ánimo, porque es preciso tratar de salir vencedor también en las fiestas Panateneas.

ION. —Así lo espero, si Dios quiere.

SÓCRATES. —Muchas veces, mi querido Ion, os he tenido envidia a los que sois rapsodistas, a causa de vuestra profesión. Es, en efecto, materia de envidia la ventaja que ofrece el veros aparecer siempre ricamente vestidos en los más espléndidos saraos, y al mismo tiempo el veros precisados a hacer un estudio continuo de una multitud de excelentes poetas, principalmente de Homero, el más grande y más divino de todos, y no solo aprender los versos, sino también penetrar su sentido. Porque jamás será buen rapsodista el que no tenga conocimiento de las palabras del poeta, puesto que para los que le escuchan, es el intérprete del pensamiento de aquel; función que le es imposible desempeñar, si no sabe lo que el poeta ha querido decir. Y todo esto es muy de envidiar.

ION. —Dices verdad, Sócrates. Es la parte de mi arte que me ha costado más trabajo, pero me lisonjeo de explicar a Homero mejor que nadie. Ni Metrodoro de Lámpsaco, ni Estesímbroto de Taso, ni Glaucón, ni ninguno de cuantos han existido hasta ahora, está en posición de decir sobre Homero tanto, ni cosas tan bellas, como yo.

SÓCRATES. —Me encantas, Ion, tanto más, cuanto que no podrás rehusarme el demostrar tu ciencia.

ION. —Verdaderamente, Sócrates, merecen bien ser escuchados los comentarios que he sabido dar a Homero, y creo merecer de los partidarios de este poeta el que coloquen sobre mi cabeza una corona de oro.

SÓCRATES. —Me congratularé de que se me presente ocasión más adelante para escucharte; pero en este momento solo quiero que me digas si tu habilidad se limita a la inteligencia de Homero, o si se extiende igualmente a la de Hesíodo y Arquíloco.

ION. —De ninguna manera; yo me he limitado a Homero, y me parece que basta.

SÓCRATES. —¿No hay ciertos asuntos sobre los que Homero y Hesíodo dicen las mismas cosas?

ION. —Yo pienso que sí, y en muchas ocasiones.

SÓCRATES. —¿Podrías tú explicar mejor lo que dice Homero sobre estos objetos que lo que dice Hesíodo?

ION. —Los explicaría perfectamente en todos aquellos puntos en que hablan de las mismas cosas.

SÓCRATES. —¿Y en aquellos que no dicen las mismas cosas? Por ejemplo, Homero y Hesíodo, ¿no hablan del arte divinatorio?

ION. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Y qué, ¿estarás tú en estado de explicar mejor que un buen adivino lo que estos dos poetas han dicho de una manera igual o de una manera diferente sobre el arte divinatorio?

ION. —No.

SÓCRATES. —Pero si fueses adivino, ¿no es cierto que si podías explicar los pasajes en que están de acuerdo, en igual forma podrías explicar aquellos en que están en desacuerdo?

ION. —Eso es evidente.

SÓCRATES. —¿Por qué razón estás versado en las obras de Homero y no lo estás en las de Hesíodo, ni en las de los demás poetas? ¿Homero trata de distintos objetos que todos los demás poetas? ¿No habla principalmente de la guerra, de las relaciones que tienen entre sí los hombres, sean buenos o malos, sean particulares u hombres públicos, de la manera que los dioses conversan entre sí y con los hombres, de lo que pasa en el cielo y en los infiernos, de la genealogía de los dioses y de los héroes? ¿No es ésta la materia que constituye las poesías de Homero?

ION. —Tienes razón, Sócrates.

SÓCRATES. —Pero qué, ¿los demás poetas no tratan las mismas cosas?

ION. —Sí, Sócrates, pero no como Homero.

SÓCRATES. —¿Por qué?, ¿hablan peor?

ION. —Sin comparación.

SÓCRATES. —¿Y Homero habla mejor?

ION. —Sí, ciertamente.

SÓCRATES. —Pero, mi querido Ion, cuando muchas personas hablan sobre números, y una entre ellas habla excelentemente, ¿no reconocerá alguno de los demás que efectivamente habla bien?

ION. —Sin contradicción.

SÓCRATES. —¿Y esa misma persona será la que reconozca a los que hablan mal; o será otra distinta?

ION. —La misma ciertamente.

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

ION. —Sí.

SÓCRATES. —Cuando muchas personas hablan de alimentos buenos para la salud y hay entre ellas una que habla perfectamente, ¿serán dos personas diferentes las que distingan, la una al que habla bien, y la otra al que habla mal, o bien será una misma persona?

ION. —Es claro que será la misma.

SÓCRATES. —¿Quién es?, ¿cómo se llama?

ION. —El médico.

SÓCRATES. —En suma, cuando se habla de unos mismos objetos, será siempre el mismo hombre el que dará cuenta de los que hablan bien y de los que hablan mal; y es evidente que si no distingue el que habla mal, no distinguirá tampoco el que habla bien; se entiende respecto al mismo objeto.

ION. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —El mismo hombre, por consiguiente, está en estado de juzgar lo uno y lo otro.

ION. —Sí.

SÓCRATES. —¿No dices que Homero y los otros poetas, entre quienes se cuentan Hesíodo y Arquíloco, tratan de los mismos objetos, pero no de la misma manera, y que Homero habla bien y los otros menos bien?

ION. —Sí, y nada he dicho que no sea verdadero.

SÓCRATES. —Si, pues, conoces tú al que habla bien, debes conocer igualmente a los que hablan mal.

ION. —Así parece.

SÓCRATES. —Así, mi querido Ion, no podemos engañarnos, si decimos que Ion está versado en el conocimiento de Homero igualmente que en el de los demás poetas, puesto que confiesa que un mismo hombre es juez competente de todos los que hablan de los mismos objetos, y que todos los poetas tratan poco más o menos las mismas cosas.

ION. —Pero entonces, Sócrates, ¿me dirás por qué, cuando se me habla de cualquier otro poeta, no puedo fijar la atención, ni puedo decir nada que valga la pena, y en realidad me considero como dormido; y por el contrario, cuando se me cita a Homero, despierto en el acto, presto la mayor atención, y las ideas se me presentan profusamente?

SÓCRATES. —No es difícil, mi querido amigo, adivinar la razón. Es evidente, que tú no eres capaz de hablar sobre Homero, ni por el arte, ni por la ciencia. Porque si pudieses hablar por el arte, estarías en estado de hacer lo mismo respecto todos los demás poetas. En efecto, la poesía es un solo y mismo arte, que se llama poética; ¿no es así?

ION. —Sí.

SÓCRATES. —¿No es cierto, que cuando se abraza un arte en toda su extensión, una misma crítica sirve para juzgar de todas las demás artes? ¿Quieres, Ion, que te explique cómo entiendo esto?

ION. —Con el mayor placer, Sócrates; gusto mucho en oíros, porque es oír a un sabio.

SÓCRATES. —Quisiera mucho que dijeras verdad, Ion; pero ese título de sabio solo pertenece a vosotros los rapsodistas, a los actores y a aquellos cuyos versos cantáis. Con respecto a mí, no sé más que decir sencillamente la verdad, cual conviene a un hombre de poco talento. Júzgalo por la pregunta que te acabo de hacer, y ya ves que es trivial y común, como que lo que he dicho está al alcance de cualquiera, esto es que la crítica es la misma en cualquier arte que se considere, con tal de que sea uno. Tomemos un ejemplo. La pintura en su conjunto, ¿no es un solo y mismo arte?

ION. —Sí.

SÓCRATES. —¿No hay y ha habido gran número de pintores buenos y malos?

ION. —Ciertamente.

SÓCRATES. —¿Has visto tú alguno que, siendo capaz de discernir lo bien o mal pintado en los cuadros de Polignoto,[3] hijo de Aglaofón, no pueda hacer lo mismo respecto a los otros pintores? ¿Que cuando se le presentan las obras de estos se duerma, se vea embarazado, y no sepa qué juicio formar? ¿Mientras que cuando se trata de dar su dictamen sobre los cuadros de Polignoto, o de cualquier otro pintor particular que sea de su agrado, se despierte, preste su atención, y se explique con la mayor facilidad?

ION. —No ciertamente, yo no lo he visto.

SÓCRATES. —Pero qué, ¿en materia de escultura has visto alguno que esté en actitud de decidir sobre el mérito de las obras de Dédalo, hijo de Metión, o de Epeio, hijo de Panopeo, o de Teodoro de Samos, o de cualquier otro estatuario, y que se vea dormido, embarazado y sin saber qué decir de las obras de los demás escultores?

ION. —No, ¡por Zeus!, no he visto a nadie en este caso.

SÓCRATES. —No has visto, me figuro, a nadie, sea con relación al arte de tocar la flauta o el laúd, o de acompañar con el laúd al canto, o sea con relación a la rapsodia, que esté en estado de pronunciar su juicio sobre el mérito de Olimpo, de Támiras, de Orfeo, de Femio, el rapsodista de Ítaca, y que tratándose de juzgar del mérito de Ion de Éfeso, se viese en el mayor embarazo, y se considerase incapaz de decidir, en qué es bueno o mal rapsodista.

ION. —Nada tengo que oponer a lo que dices, Sócrates. Sin embargo, puedo asegurar, que soy yo, entre todos los hombres, el que habla mejor y con más facilidad sobre Homero, y que cuantos me escuchan convienen en lo bien que hablo, mientras que nada puedo decir sobre los demás poetas. Dime, yo te lo suplico, de dónde puede proceder esto.

SÓCRATES. —Eso es lo que quiero examinar, y quiero exponerte mi pensamiento. Ese talento, que tienes, de hablar bien sobre Homero, no es en ti un efecto del arte, como decía antes, sino que es no sé qué virtud divina que te trasporta, virtud semejante a la piedra que Eurípides ha llamado magnética, y que los más llaman piedra de Heraclea. Esta piedra, no solo atrae los anillos de hierro, sino que les comunica la virtud de producir el mismo efecto y de atraer otros anillos, de suerte que se ve algunas veces una larga cadena de trozos de hierro y de anillos suspendidos los unos de los otros, y todos estos anillos sacan su virtud de esta piedra. En igual forma, la musa inspira a los poetas,

estos comunican a otros su entusiasmo, y se forma una cadena de inspirados. No es mediante el arte, sino por el entusiasmo y la inspiración, que los buenos poetas épicos componen sus bellos poemas. Lo mismo sucede con los poetas líricos. Semejantes a los coribantes, que no danzan sino cuando están fuera de sí mismos, los poetas no están con la sangre fría cuando componen sus preciosas odas, sino que desde el momento en que toman el tono de la armonía y el ritmo, entran en furor, y se ven arrastrados por un entusiasmo igual al de las bacantes, que en sus movimientos y embriaguez sacan de los ríos leche y miel, y cesan de sacarlas en el momento en que cesa su delirio. Así es que el alma de los poetas líricos hace realmente lo que estos se alaban de practicar. Nos dicen que, semejantes a las abejas, vuelan aquí y allá por los jardines y vergeles de las musas, y que recogen y extraen de las fuentes de miel los versos que nos cantan. En esto dicen la verdad, porque el poeta es un ser alado, ligero y sagrado, incapaz de producir mientras el entusiasmo no le arrastra y le hace salir de sí mismo. Hasta el momento de la inspiración, todo hombre es impotente para hacer versos y pronunciar oráculos. Como los poetas no componen merced al arte, sino por una inspiración divina, y dicen sobre diversos objetos muchas cosas y muy bellas, tales como las que tú dices sobre Homero, cada uno de ellos solo puede sobresalir en la clase de composición a que le arrastra la musa. Uno sobresale en el ditirambo, otro en los elogios, este en las canciones destinadas al baile, aquél en los versos épicos, y otro en los yambos, y todos son medianos fuera del género de su inspiración, porque es esta y no el arte la que preside a su trabajo. En efecto, si supiesen hablar bien, gracias al arte, en un solo género, sabrían igualmente hablar bien de todos los demás. El objeto que Dios se propone al privarles del sentido, y servirse de ellos como ministros, a manera de los profetas y otros adivinos inspirados, es que, al oírles nosotros, tengamos entendido que no son ellos los que dicen cosas tan maravillosas, puesto que están fuera de su buen sentido, sino que son los órganos de la divinidad que nos habla por su boca. Tinnico de Cálcide es una prueba bien patente de ello. No tenemos de él más pieza en verso, que sea digna de tenerse en cuenta, que su Peán[4] que todo el mundo canta, la oda más preciosa que se ha hecho jamás, y que, como dice él mismo, es realmente una producción de las musas. Me parece, que la divinidad nos ha dejado ver en él un ejemplo patente, para que no nos quede la más pequeña duda de que si bien estos bellos poemas son humanos y hechos por la mano del hombre, son, sin embargo, divinos y obra de los dioses, y que los poetas no son más que sus intérpretes, cualquiera que sea el dios que los posea. Para hacernos conocer esta verdad, el dios ha querido cantar con toda intención la oda más bella del mundo por boca del poeta más mediano. ¿No crees tú que tengo razón, mi querido Ion?

ION. —Sí, ¡por Zeus!, tus discursos, Sócrates, causan en mi alma una profunda impresión, y me parece que los poetas, por un favor divino, son para con nosotros los intérpretes de los dioses.

SÓCRATES. —¿Y vosotros los rapsodistas no sois los intérpretes de los poetas?

ION. —También es cierto.

SÓCRATES. —Luego sois vosotros los intérpretes de los intérpretes.

ION. —Sin contradicción.

SÓCRATES. —Vamos, respóndeme Ion, y no me ocultes nada de lo que te voy a preguntar. Cuando recitas, como conviene, ciertos versos heroicos, y conmueves el alma de los espectadores, ya cantando a Odiseo en el momento en que lanzándose al umbral de su palacio, se da a conocer, a los amantes de Penélope y derrama a sus pies una multitud de flechas,[5] o ya a Aquiles arrojándose sobre Héctor,[6] o cualquier otro pasaje conmovedor de Andrómaca, de Hécuba, o de Príamo,[7] ¿te dominas, o estás fuera de ti mismo?, ¿llena tu alma de entusiasmo?, ¿no te imaginas estar presente en las acciones que recitas, y que te encuentras en Ítaca o delante de Troya, en una palabra, en el lugar mismo donde pasa la escena?

ION. —¡La prueba que me pones a la vista es patente, Sócrates! Porque si he de hablarte con franqueza, te aseguro, que cuando declamo algún pasaje patético, mis ojos se llenan de lágrimas, y que cuando recito algún trozo terrible o violento, se me erizan los cabellos y palpita mi corazón.

SÓCRATES. —Pero qué, Ion, ¿diremos que un hombre está en su sano juicio, cuando, vestido con un traje de diversos colores y llevando una corona de oro, llora en medio de los sacrificios y de las fiestas, aunque no haya perdido ninguno de sus adornos, o cuando, en compañía de más de veinte mil amigos, se le ve sobrecogido de terror, a pesar de no despojarle ni hacerle nadie ningún daño?

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

SÓCRATES. —¿Sabes tú si transmitís los mismos sentimientos al alma de vuestros espectadores?

ION. —Lo sé muy bien. Desde la tribuna, donde estoy colocado, los veo habitualmente llorar, dirigir miradas amenazadoras, y temblar como yo con la narración de lo que oyen. Y necesito estar muy atento a los movimientos que en ellos se producen, porque si los hago llorar, yo me reiré y cogeré el dinero; mientras que si los hago reír, yo lloraré y perderé el dinero que esperaba.

SÓCRATES. —¿Ves ahora cómo el espectador es el último de estos anillos, que como yo decía, reciben los unos de los otros la virtud que les comunica la piedra de Heraclea? El rapsodista, tal como tú, el actor, es el anillo intermedio, y el primer anillo es el poeta mismo. Por medio de estos anillos el dios atrae el alma de los hombres, por donde quiere, haciendo pasar su virtud de los unos a los otros, y lo mismo que sucede con la piedra imán, está pendiente de él una larga cadena de coristas, de maestros de capilla de sub-maestros, ligados por los lados a los anillos que van directamente a la musa. Un poeta está ligado a una musa, otro poeta a otra musa, y nosotros decimos a esto estar poseído, dominado, puesto que el poeta no es *sui iuris*, sino que pertenece a la Musa. A estos primeros anillos, quiero decir, a los poetas, están ligados otros anillos, los unos a este, los otros a aquel, e influidos todos por diferentes entusiasmos. Unos se sienten poseídos por Orfeo, otros por Museo, la mayor parte por Homero. Tú eres de estos últimos, Ion, y Homero te posee. Cuando se cantan en tu presencia los versos de algún otro poeta, tú te haces el soñoliento, y tu espíritu no te suministra nada; pero cuando se te recita algún pasaje de este poeta, despiertas en el momento, tu alma entra, por decirlo así, en movimiento, y se te ocurre abundantemente de qué hablar. Porque no es en virtud del arte, ni de la ciencia, el que hables tú de Homero como lo haces, sino por una inspiración y una posesión divinas. Y lo mismo que los coribantes no sienten ninguna otra melodía que la del dios que los posee, ni olvidan las figuras y palabras que corresponden a este aire, sin fijar su atención en todos los demás, de la misma manera tú, Ion, cuando se hace mención de Homero, apareces sumamente afluyente, mientras que permaneces mudo tratándose de los demás poetas. Me preguntas cuál es la causa de esta facilidad de hablar cuando se trata de Homero, y de esta infecundidad cuando se trata de los demás, y es que el talento, que tienes para alabar a Homero, no es en ti efecto del arte, sino de una inspiración divina.

ION. —Muy bien dicho, Sócrates. Sin embargo, sería para mí una sorpresa, si tus razones fuesen bastante poderosas para persuadirme de que cuando hago el elogio de Homero, estoy poseído y fuera de mí mismo. Creo que tú mismo no lo creerías, si me oyeses discurrir sobre este poeta.

SÓCRATES. —Pues bien, quiero escucharte; pero antes responde a esta pregunta. Entre tantas cosas como Homero trata, ¿sobre cuáles hablas tú bien? Porque sin duda tú no puedes hablar bien sobre todas.

ION. —Vive seguro, Sócrates, de que no hay una sola de la que no esté en estado de hablar bien.

SÓCRATES. —Probablemente no de las cosas que tú ignoras, y que Homero trata.

ION. —¿Cuáles son las cosas que Homero trata y yo ignoro?

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

ION. —Yo los sé; voy a decírtelos.

SÓCRATES. —Recítame, pues, las palabras de Néstor a su hijo Antíloco, cuando le da consejos sobre las precauciones que debe tomar para evitar el tocar a la meta en la carrera de carros, en los funerales de Patroclo.

ION. —Inclínate —le dice—, bien preparado, sobre tu carro a la izquierda; al mismo tiempo con el látigo y la voz apura al caballo de la derecha, aflojándole las riendas; haz que el caballo de la izquierda se aproxime a la meta, de manera que el cubo de la rueda, hecho con arte, parezca tocar en ella, y que sin embargo evite tropezarla.[8]

SÓCRATES. —Basta. ¿Quién juzgará mejor, Ion, si Homero habla bien o mal en estos versos, un médico o un cochero?

ION. —El cochero sin duda.

SÓCRATES. —¿Es porque conoce el arte que corresponde a todas estas cosas o por otra razón?

ION. —No, sino porque conoce este arte.

SÓCRATES. —Dios ha atribuido a cada arte la facultad de juzgar sobre las materias que a cada uno correspondan, porque no juzgamos mediante la medicina las mismas cosas que conocemos por el pilotaje.

ION. —Verdaderamente no.

SÓCRATES. —Ni por el arte de carpintería lo que conocemos por la medicina.

ION. —De ninguna manera.

SÓCRATES. —¿No sucede lo mismo con todas las demás artes? Lo que nos es conocido por la una, no nos es conocido por la otra. Pero antes de responder a esto, dime: ¿no reconoces que las artes difieren unas de otras?

ION. —Sí.

SÓCRATES. —En cuanto puede conjeturarse, digo, que una es diferente de otra, porque ésta es la ciencia de un objeto y aquélla de otro. ¿Piensas tú lo mismo?

ION. —Sí.

SÓCRATES. —Porque si fuese la ciencia de los mismos objetos, ¿qué razón tendríamos para hacer diferencia entre un arte y otro arte, puesto que ambos conducían al conocimiento de las mismas cosas? Por ejemplo, yo sé que éstos son cinco dedos, y tú lo sabes como yo. Si yo te preguntase, si lo sabemos ambos por la aritmética, o lo sabemos tú por un arte y yo por otro, dirías sin dudar que por un mismo arte, la aritmética.

ION. —Sí.

SÓCRATES. —Responde ahora a la pregunta que estaba a punto de hacerte antes, y dime, si crees, con relación a todas las artes sin excepción, que es necesario que el mismo arte nos haga conocer los mismos objetos, y otro arte objetos diferentes.

ION. —Así me parece.

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

ION. —Dices verdad.

SÓCRATES. —Con relación a los versos que acabas de citar, ¿juzgarás tú mejor que el cochero, si Homero habla bien o mal?

ION. —El cochero juzgará mejor.

SÓCRATES. —Porque tú eres rapsodista y no eres cochero.

ION. —Sí.

SÓCRATES. —¿El arte del rapsodista es distinto que el del cochero?

ION. —Sí.

SÓCRATES. —Puesto que es distinto, tiene que ser la ciencia de otros objetos.

ION. —Sí.

SÓCRATES. —Pero qué, cuando Homero dice, que Hecamede, concubina de Néstor, dio a Macaón, que estaba herido, un brebaje y se expresa así:[9] «lo echó en vino pramnio,[10] sobre el que raspó queso de cabra con un cuchillo de metal, y mezcló con ello cebolla para excitar la sed», ¿pertenece al médico o al rapsodista juzgar si Homero habló bien o mal?

ION. —Y la medicina.

SÓCRATES. —¿Y cuando Homero dice:[11] «Ella se lanzó en el abismo, como el plomo que, atado al asta de un buey salvaje, se precipita en el fondo de las aguas, llevando la muerte a los peces voraces», diremos que corresponde al pescador, más bien que al rapsodista, el calificar estos versos, y si lo que expresan está bien o mal hecho?

ION. —Es evidente, Sócrates, que esto corresponde al arte del pescador.

SÓCRATES. —Mira ahora si tú me presentarías la cuestión siguiente: —Sócrates, puesto que encuentras en Homero los objetos, cuyo juicio pertenece a cada uno de estos diferentes artes, busca en igual forma en este poeta los objetos que pertenecen a los adivinos y al arte adivinatorio, y dime si Homero se ha expresado bien o mal en sus poesías en este punto. Ve ahora con qué facilidad y con qué verdad yo te respondería. Homero habla de estos objetos en muchos pasajes de su *Odisea*, por ejemplo, en aquel en que el divino Teoclímeno, nacido de la raza de Melampo, dirige estas palabras a los amantes de Penélope:[12] «¡Desgraciados, cuán horrible suerte os espera! Vuestras cabezas, vuestras fisonomías, vuestros miembros, se verán rodeados de tinieblas. Oigo vuestros gemidos incesantes, y veo vuestras mejillas anegadas en lágrimas. El vestíbulo y atrio del palacio están llenos de fantasmas que se precipitan al Erebo en medio de las sombras. El sol ha desaparecido del firmamento, y una fatídica nube cubre el universo». Homero en muchos pasajes habla de esta manera, como cuando describe el ataque del campamento de los griegos, donde se leen estos versos:[13] «En el momento de ir a salvar el foso, un ave apareció a la izquierda del ejército; era un águila de remontado vuelo, que llevaba en sus garras una enorme serpiente ensangrentada, aún viva y palpitante, que hacía esfuerzos para defenderse. Habiéndose inclinado hacia atrás, hirió cerca del cuello el pecho del águila, obligando a esta a soltarla a causa de la violencia del dolor, y dejándola caer en medio de los soldados, voló por el espacio, a placer de los vientos, dando terribles quejidos». Éstos, te diría, y otros semejantes, son los pasajes cuyo examen y juicio pertenecen al adivino.

ION. —En eso no dirías más que la verdad.

SÓCRATES. —Tu respuesta no es menos verdadera, Ion. Lo mismo que te he señalado en la *Odisea* y en la *Ilíada* pasajes que pertenecen, unos al adivino, otros al médico, otros al pescador, desígname tú ahora, Ion, tú que conoces mejor que yo a Homero, los pasajes que son del resorte de la rapsodia, y que te corresponde examinar y juzgar con preferencia a los demás hombres.

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

SÓCRATES. —Pero eso no lo decías hace poco. ¿Cómo tienes tan mala memoria? No es propio de un rapsodista ser tan olvidadizo.

ION. —¿Pues qué es lo que yo he olvidado?

SÓCRATES. —¿No te acuerdas haber dicho que el arte del rapsodista es distinto que el del cochero?

ION. —Sí, me acuerdo.

SÓCRATES. —¿No has confesado que, siendo distinto, tiene que conocer de otros objetos?

ION. —Sí.

SÓCRATES. —El arte del rapsodista, según lo que tú dices, no conocerá todas las cosas, como no las conocerá el rapsodista.

ION. —Quizá es preciso exceptuar esta clase de objetos, Sócrates.

SÓCRATES. —Pero tú entiendes por esta clase de objetos todo lo que pertenece a las otras artes. Por consiguiente, ¿qué objetos habrás de conocer tú como rapsodista, puesto que no puedes conocerlos todos?

ION. —Conoceré, creo yo, los discursos que se ponen en boca del hombre y de la mujer, de los esclavos y de las personas libres, de los que obedecen y de los que mandan.

SÓCRATES. —¿Quieres decir que el rapsodista sabrá mejor que el piloto de qué manera debe hablar el que manda una nave batida por la tempestad?

ION. —No; para esto será mejor el piloto.

SÓCRATES. —¿El rapsodista sabrá mejor que el médico los discursos de los que habrán de valerse los que dirigen a enfermos?

ION. —No, lo confieso.

SÓCRATES. —¿Quieres hablar de los discursos que convienen a un esclavo?

ION. —Sí.

SÓCRATES. —Por ejemplo, ¿pretendes que el rapsodista, y no el vaquero, sabrá lo que es preciso decir para amansar las bestias cuando están irritadas?

ION. —No.

SÓCRATES. —¿Y sabrá mejor que un trabajador en lana lo tocante a su trabajo?

ION. —No.

SÓCRATES. —¿Sabrá mejor los discursos de que un general debe valerse para inspirar ánimo a sus soldados?

ION. —Sí, he aquí lo que el rapsodista debe conocer.

SÓCRATES. —Pero qué, ¿el arte del rapsodista es el mismo que el arte de la guerra?

ION. —Por lo menos yo sé muy bien cómo debe hablar un general de ejército.

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

ION. —Te respondería que como picador.

SÓCRATES. —En igual forma, si conocieses los que tocan bien el laúd, ¿no confesarías que este discernimiento lo hacías como tocador de laúd y no como picador?

ION. —Sí.

SÓCRATES. —Pues bien, puesto que entiendes el arte militar, ¿tienes este conocimiento como hombre de guerra o como buen rapsodista?

ION. —Importa poco, a mi parecer, en qué concepto.

SÓCRATES. —¿Cómo dices que importa poco? ¿El arte del rapsodista es el mismo, a juicio tuyo, que el arte de la guerra, o son dos artes diferentes?

ION. —Yo creo que es el mismo arte.

SÓCRATES. —De manera, que el que es buen rapsodista ¿es también buen general de ejército?

ION. —Sí, Sócrates.

SÓCRATES. —Por esta razón, ¿el que es buen general de ejército es igualmente buen rapsodista?

ION. —Por la misma razón no lo creo.

SÓCRATES. —Por lo menos crees que un excelente rapsodista es igualmente un excelente capitán.

ION. —Ciertamente.

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

ION. —Sin comparación, Sócrates.

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

ION. —Yo te lo garantizo, Sócrates; he aprendido el oficio en Homero.

SÓCRATES. —En nombre de los dioses, Ion, ¿cómo, siendo tú el mejor capitán y el mejor rapsodista de Grecia, andas de ciudad en ciudad recitando versos y no estás al frente de los ejércitos? ¿Piensas que los griegos tienen gran necesidad de un rapsodista con su corona de oro, y que para nada necesitan un general?

ION. —Nuestra ciudad, Sócrates, está sometida a vuestra dominación; vosotros mandáis nuestras tropas y no necesitamos de ningún general. En cuanto a vuestra ciudad y a la de Lacedemonia, no me elegirán para conducir sus ejércitos, porque os creéis vosotros con capacidad para hacerlo.

SÓCRATES. —Mi querido Ion, ¿no conoces a Apolodoro de Cícico?

ION. —¿Quién es?

SÓCRATES. —El que los atenienses han puesto muchas veces a la cabeza de sus tropas, aunque extranjero; ¿y a Fanóstenes de Andros y a Heráclides de Clazomenes que nuestra república ha elevado al grado de generales y a los primeros puestos a pesar de ser extranjeros, porque han dado pruebas de su mérito? ¿Y no escogerá para mandar sus ejércitos y no colmará de honores a Ion de Éfeso, si le considera digno de ello? Pues qué, ¿vosotros los efesios no sois atenienses de origen, y Éfeso no es una ciudad que no cede en nada a ninguna otra? Si dices la verdad, Ion; si es al arte y a la ciencia a lo que debes tu buena inteligencia de Homero, entonces obras mal conmigo, porque después de haberte alabado por las bellezas que sabes de Homero y haberme prometido que me harías partícipe de ellas, veo ahora que me engañas, porque no solo no me haces partícipe, sino que tampoco quieres decirme cuáles son esos conocimientos en que sobresales, por más que te he apurado; y, semejante a Proteo, giras en todos sentidos, tomas toda clase de formas, y para librarte de mí, concluyes por transformarte en general, para que yo no pueda ver a qué punto llega tu habilidad en la inteligencia de Homero. Por último, si es al arte al que debes esta habilidad y comprometido como estás a mostrármela, faltas a tu palabra, entonces tu procedimiento es injusto. Si por el contrario, no al arte sino a una inspiración divina se debe el que digas tan bellas cosas sobre Homero, por estar tú poseído y sin ninguna ciencia, como te dije antes, en este caso no tengo motivo para quejarme de ti. Por lo tanto mira si quieres pasar a mis ojos por un hombre injusto o por un hombre divino.

ION. —La diferencia es grande, Sócrates; es mucho mejor pasar por un hombre divino.

SÓCRATES. —En este caso, Ion, te conferimos el precioso título de celebrar a Homero por inspiración divina y no en virtud del arte.

LISIS

Argumento del *Lisis*[1] por Patricio de Azcárate

El objeto de este diálogo es la Amistad, título lleno de esperanzas, que Platón no satisface completamente, puesto que con intención deja cubierto con un velo lo que piensa de la amistad. Pero por lo menos combate una a una con mucha fuerza todas las falsas teorías sostenidas antes de él, y al mismo tiempo deja adivinar al final su pensamiento, después de una discusión muy rápida y muy interesante, cuya severidad se halla templada por la gracia.

Sócrates refiere, que, yendo de la Academia al Liceo, encontró cerca de una palestra, nuevamente construida a las puertas de la ciudad, un numeroso grupo de jóvenes atenienses, y entre ellos a Hipótales, amigo del hermoso Lisis, y a Ctesipo, primo y amigo de Menéxeno. Fue invitado a permanecer con ellos, y, después de dejarse rogar, entra al fin en la palestra que animaban con sus juegos enjambres de jóvenes adornados con preciosos trajes y coronados de flores para celebrar la fiesta de Hermes. Toda esta juventud le rodea y él se hace bien pronto escuchar empeñando una conversación con Lisis, joven de encantador semblante y de espíritu felizmente dotado, y a quien Hipótales constantemente persigue, como todos los amantes, con sus inagotables adulaciones en prosa y verso. Para enseñarle de qué manera conviene conversar con el que se ama, Sócrates, con su arte profundo de atraer los espíritus, hace que salgan de la boca de su joven interlocutor verdades morales, que son otros tantos cargos abrumadores para el pretendido amigo, que sofoca indebidamente esta naturaleza admirable, en lugar de desarrollarla. La lección indirecta que resulta de este preámbulo, que tiene todo él un perfume de juventud y de frescura, es que la verdadera belleza, la belleza digna de que se la busque y de que se la ame, no es la del cuerpo, sino esa belleza del alma, cuyo culto ennoblece a la vez al amante y al amado.

Sócrates se dirige en seguida a Menéxeno, el compañero favorito de Lisis, y le suplica, puesto que tiene la fortuna de experimentar y hacer que otro experimente el sentimiento de la amistad, que le explique lo que es un amigo. Aquí comienza la discusión.

¿Es el amigo el que ama o el que es amado? El lenguaje popular, expresión del sentido común, que no es escrupuloso en materia de exactitud, da el nombre de amigo lo mismo al que lo experimenta, que al que motiva en otro el sentimiento de la amistad. La filosofía quiere más precisión, va al fondo de las cosas; bajo el doble sentido del nombre popular de amigo descubre dos definiciones distintas, que se rechazan entre sí, porque carecen ambas del carácter simple y universal de toda buena definición. Helas aquí. —El amigo es aquel que ama. —El amigo es aquel que es amado. —Se ve por el pronto que se excluyen. Además, cada una de ellas, tomada separadamente, es incompleta y no resiste al examen.

En efecto, decir absolutamente que el amigo es aquel que ama, es lo mismo que decir, que basta amar a alguno para ser su amigo. Sin embargo, el hombre que ama a otro puede no ser correspondido; más aún, puede ser odioso al que ama, cosa que se ve comúnmente en la vida. No cabe amistad entre dos hombres, cuyas inclinaciones y afectos no son recíprocos, porque por ambos lados, sin esta reciprocidad, falta algo a la amistad. Si allí donde la amistad no existe no hay amigo, se sigue que amigo no es el que ama. La segunda definición: que el amigo es aquel que es amado, está expuesta necesariamente a las mismas objeciones. El hecho de ser amado, si no se ama, no constituye amistad. Platón se apoya en diversos ejemplos que conducen a una conclusión negativa. Ya tenemos descartadas dos teorías. Las que combate en seguida, están apoyadas en la autoridad de algún filósofo ilustre.

De acuerdo con el verso del poeta: «Dios quiere que lo semejante encuentre y ame su semejante», Empédocles ha sostenido que la amistad descansa toda en la semejanza. Dos objeciones se hacen a esta teoría. Por el pronto, de hecho, no es siempre cierto que lo semejante sea amigo de lo semejante, puesto que no hay amistad posible del hombre malo con el malo. En segundo lugar, si

la amistad existe entre dos hombre de bien, ¿es la semejanza la que los hace amigos? No, porque un amigo debe ser útil a su amigo. Y un hombre de bien no puede ser útil a otro hombre de bien, por lo mismo que le es absolutamente semejante, puesto que nada puede pedirle que no pueda sacar de sí mismo, como del hombre que le es en todo semejante. Y si se basta a sí mismo, es independiente de cualquier otro, vive en todo en sí y para sí, y es él su propio amigo y no el amigo de otro. Y así la semejanza no solo no engendra, sino que impide la amistad.

De aquí parece resultar que Heráclito estaba en lo verdadero, cuando pretendía que lo contrario es el amigo de lo contrario. ¡Cuántos ejemplos presenta la naturaleza entera! Lo seco es amigo de lo húmedo, lo amargo de lo dulce, el enfermo del médico, el pobre del rico. ¡Cuán útil también es el uno al otro, y cómo el uno por naturaleza y por interés debe ligarse al otro! Sin duda; pero en el terreno de los ejemplos los hay aún más decisivos, que no permiten sentar sobre ellos una definición absoluta. ¿Qué cosas más contrarias, en efecto, que el odio y la amistad, lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo? Y sin embargo, ¿qué cosas menos amigas, o más bien, qué cosas más enemigas? Ahora, al parecer, se ve que Heráclito está más lejos de la verdad que Empédocles. Platón ha tenido la complacencia de refutar al uno con el otro, y es preciso admitir con él estas dos conclusiones negativas, que ni la semejanza, ni la contradicción, constituyen la amistad.

Como si la impugnación de estas cuatro teorías hubiese agotado la discusión regular, Sócrates finge a la ventura, y como conjeturando, que lo que no es bueno, ni malo, es quizá el amigo de lo bueno, y que siendo lo bueno al mismo tiempo lo bello, el que ama lo bueno y lo bello no puede ser, ni lo uno, ni lo otro. Prosigue su idea a tientas en cierta manera; le parece que todos los seres deben tener uno de estos tres caracteres: ser buenos, o ser malos, o no ser, ni buenos, ni malos. Pero si se reflexiona que lo que es bueno no puede ser amigo de lo bueno, su semejante, ni el amigo de lo malo, su contrario, y que lo malo por su naturaleza no puede jamás excitar la amistad; lo que no es, ni bueno, ni malo, es lo único sobre lo que puede recaer la cuestión, y si ama alguna cosa, no puede menos de amar lo bueno. Justificada de esta manera la conjetura, se presenta bajo la forma de una definición nueva, a saber: que la amistad consiste en el afecto de lo que no es ni bueno, ni malo, por lo que es bueno. De esta manera nuestro cuerpo, colocado entre la salud, que es un bien, y la enfermedad, que es un mal, no es por sí mismo ni malo, ni bueno, y se ve precisado a amar lo que le es bueno, la medicina, por ejemplo. Pero si lo ama, no es tanto en sí mismo como a causa de lo que es para él malo, por ejemplo, la enfermedad. En el fondo de todo esto hay una idea muy verdadera, porque estos términos: ni bueno, ni malo, no deben tomarse aquí absolutamente, a la letra, so pena de no designar más que un ser imposible de determinar, sin carácter ninguno, como sería un hombre sin vicio y sin virtud. Sócrates quiere hablar de un ser que, no siendo absolutamente bueno, tiene necesidad de otro mejor que él para conservarse o agrandarse, y de un ser que al no ser absolutamente malo, pueda aún aspirar al bien. Bien entendido esto, se sigue, generalizando, que lo que no es ni bueno ni malo, ama lo que es bueno a causa de lo que es malo; conclusión que parece fundada en la observación y en el razonamiento.

Sócrates, sin embargo, no se detiene aquí. De repente vuelve en sí, como quien sale de un sueño, y reconoce que ser amigo de lo bueno es amar lo que es útil, es decir, lo que es amigo, esto es, su semejante, lo que parecía antes imposible. Además, amar lo que es bueno constituye un solo caso de amistad absoluta, y en todos los demás casos un principio de amistad solamente. En efecto, un bien no es amado nunca sino en vista de otro bien, la medicina en vista de la salud, la salud en vista de otro bien aún, y siempre lo mismo hasta el infinito, a menos que después de haberse elevado por grados de un bien a otro que le sea superior, la amistad encuentre un bien que ella ame por sí mismo, del que todos los demás bienes no son más que una manifestación, un solo bien digno de ser amado, principio y fin de la amistad.

He aquí una nueva idea, idea grande y verdadera: que existe un ser supremo que no es amado en vista de ningún otro bien, un bien que es nuestro verdadero amigo, puesto que a él es adonde va a parar en definitiva toda amistad. Más para quitar toda duda, Sócrates tiene necesidad de volver a la

suposición precedente, de que el bien es amado en previsión del bien y a causa del mal. Porque si el mal engendra nuestra amistad por el bien, el bien no tiene existencia sino en relación con el mal, del cual es remedio. Supongamos por un momento que el mal llega a desaparecer; el bien entonces no tiene ya razón de ser, se hace inútil, desaparece y arrastra consigo la amistad. Para salvar el uno y el otro, es preciso admitir que el bien no es amado a causa del mal, sino en sí y por sí. Entonces la ausencia del mal no lleva consigo la del bien, y la amistad es siempre posible, con tal, sin embargo, de que con el mal no desaparezcan todo apetito y todo deseo; porque la amistad sin ellos no se comprendería ya.

El deseo, considerado como origen de la amistad, es el que va a conducir a Sócrates a su última conclusión. ¿Qué desea aquel que desea? Evidentemente aquello de que tiene necesidad. ¿Y de qué tiene necesidad? Evidentemente también de lo que está privado, es decir, de lo que le conviene. Aquí, sin que Sócrates lo establezca directamente, está la clave del problema de la amistad. Un ser encuentra en la naturaleza de otro ser alguna cosa que le conviene, el carácter, las costumbres o la persona misma, y por su parte encuentra en su propia naturaleza alguna cosa que conviene al otro. El deseo arrastra el uno hacia el otro, una atracción mutua los aproxima, y de esta manera nacen el amor y la amistad que los ligan. Si se trata de averiguar por qué Sócrates no se detiene en esta solución, que representa ciertamente el verdadero pensamiento de Platón, porque en vez de asentarla sobre razones incontestables, apenas la indica y vuelve rápidamente a las objeciones, se conocerá, a mi entender, que si pasa y no se detiene es porque entra en su plan científico. No quiere traspasar su objeto, que es el combatir las falsas teorías y no establecer la verdadera, y de este modo se mantiene fiel a la forma y a las proporciones de un diálogo pura y simplemente refutatorio. Le basta mantener los espíritus en guardia contra la confusión de lo conveniente y de lo semejante, preguntándose si son idénticos y si no hay aquí una mala inteligencia de palabras; y después, sin concluir explícitamente sobre este punto, abandona al lector a sus reflexiones, dejando a su cargo juzgar si la discusión gira en un círculo vicioso, o si está a punto de llegar a su final solución.

Sin embargo, de este diálogo deben sacarse conclusiones importantes. La primera, que es general, es que todas las definiciones propuestas del amigo y de la amistad pecan igualmente por falta de extensión. Platón las ha rechazado, no como absolutamente falsas, sino más bien como incompletas. Ha probado sucesivamente que el amigo no puede ser, ni simplemente aquel que ama, ni simplemente aquel que es amado, ni lo semejante en sí, ni lo contrario en sí, ni el bien relativo, ni el bien absoluto, fuera del deseo, ni lo conveniente solo. Pero éstos no son más que términos aislados, violentamente arrancados de su relación natural por teorías exclusivas, en las que retiene cada una en cierta manera una mitad de la amistad, una mitad de la verdad, sin que ninguna por consiguiente abrace toda la amistad, ni toda la verdad, Platón no tiene necesidad de decir que es preciso restablecer estos términos en su afinidad mutua para encontrar la justa relación, y que basta hundir todas estas falsas teorías para establecer la verdadera, porque esta idea resalta de la discusión misma. Ésta solo ha puesto en evidencia el exceso de las pretensiones y el defecto de las proporciones; al lector corresponde establecer el equilibrio.

El *Lisis* es uno de los diálogos en que Platón hace conocer mejor el juego de su dialéctica, método complicado que solo avanza paulatinamente hacia la verdad, destruyendo a derecha e izquierda mil errores. No hay que echarle en cara que solo camina causando ruinas, porque estas ruinas son las de los sistemas falsos, como, por ejemplo, las teorías de Empédocles y Heráclito sobre la amistad. Este método lento e indirecto es el de los espíritus descontentadizos, que tienen necesidad de ver claro en todas las cosas, y de no aceptar nada sin examen bajo la fe de otro. Descartes, después de Platón, hará otro tanto; su duda metódica será el hermano segundón de la dialéctica. Los procedimientos numerosos y diversos de este método tienen casi todos su papel en la discusión precedente, como son: la definición, que presenta bajo una forma general y concisa el elemento característico de cada teoría; la división, que distingue y aísla una teoría de otra; el ejemplo, que, en apoyo de cada afirmación importante, ofrece la prueba sensible y popular de una aplicación tomada de los fenómenos y de los seres de la naturaleza; la hipótesis, que presenta al estado de conjetura las

teorías probables que, para ser entendidas, tienen necesidad del socorro de la demostración; en fin, la inducción y la deducción, que conduciendo el espíritu perpetuamente de las ideas particulares a los principios, y de los principios a las aplicaciones, aclaran con una doble luz las opiniones cuestionables. Estos procedimientos, que en este resumen no han podido ser indicados sino ligeramente, se presentan en la lectura del Lisis en todo su desarrollo, y dan una idea de la abundancia y de la fuerza de los medios que Platón, después de Sócrates, ha puesto a disposición de la filosofía.

Lisis o de la amistad

SÓCRATES — HIPÓTALES — CTESIPO — MENÉXENO — LISIS

SÓCRATES. —Iba de la Academia al Liceo por el camino de las afueras a lo largo de las murallas, cuando al llegar cerca de la puerta pequeña que se encuentra en el origen del Panoplo, encontré a Hipótales, hijo de Jerónimo (Hierónymus), y a Ctesipo del pueblo de Peanía,[1] en medio de un grupo numeroso de jóvenes. Hipótales, que me había visto venir, me dijo:

—¿Adónde vas, Sócrates, y de dónde vienes?

—Vengo derecho —le dije— de la Academia al Liceo.

—¿No puedes venir con nosotros —dijo—, y desistir de tu proyecto? La cosa, sin embargo, vale la pena.

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

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

—Pero ¿qué recinto es ese, y de qué ejercicios me hablas?

—Es una palestra —me respondió—, en un edificio recién construido, donde nos ejercitamos la mayor parte del tiempo pronunciando discursos, en los que tendríamos un placer que tomaras parte.

—Muy bien —le dije—, pero ¿quién es el maestro?

—Es uno de tus amigos y de tus partidarios —dijo—, es Miccos.

—¡Por Zeus!, ¡no es un necio; es un hábil sofista!

—¡Y bien!, ¿quieres seguirme y ver la gente que está allí dentro?

—Sí, pero quisiera saber lo que allí tengo que hacer, y cuál es el joven más hermoso de los que allí se encuentran.

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

—Pero tú, Hipótales, dime, ¿cuál es tu inclinación?

Entonces él se ruborizó.

—Hipótales, hijo de Hierónimo —le dije—, no tengo necesidad de que me digas si amas o no amas; me consta, no solo que tú amas, sino también que has llevado muy adelante tus amores. Es cierto que en todas las demás cosas soy un hombre inútil y nulo, pero Dios me ha hecho gracia de un don particular que es el de conocer a primer golpe de vista el que ama y el que es amado.

Al oír estas palabras, se ruborizó mucho más.

—¡Vaya una cosa singular! Hipótales —dijo Ctesipo—. Te ruborizas delante de Sócrates y tienes reparo en descubrir el nombre que quiere saber, cuando por poco tiempo que permanezca cerca de ti, se fastidiará hasta la saciedad de oírtelo repetir. Sí, Sócrates, nos tiene llenos y hasta ensordecidos con el nombre de Lisis; y sobre todo, cuando se excede algo en la bebida, se nos figura, al despertar al día siguiente, que estamos oyendo el nombre de Lisis. Y todavía es disimulable cuando solo lo hace en prosa en la conversación, pero no se limita a esto, sino que nos inunda con sus piezas en verso. Y lo intolerable es el oírle cantar en loor de su querido con una voz admirable; sin embargo, nos precisa a escucharle. Y ahora viene ruborizándose al oír tus preguntas.

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

—En efecto, solo se le conoce con el nombre de su padre, que todos saben quién es. Pero debes conocerle de vista, porque para esto basta haberle visto una vez.

—Dime, ¿de quién es hijo?

—Es el hijo mayor de Demócrates, del demo de Exoné.

—Tus amores, Hipótales, son nobles, y te honran en todos conceptos. Pero explícate ahora, como lo hacías delante de tus camaradas, porque quiero saber si conoces el lenguaje que conviene

tener sobre amores delante de la persona que se ama, ya estando solos, ya estando delante de otras personas.

—Sócrates —me dijo—, ¿crees todo lo que te ha referido Ctesipo?

—¿Quieres decir que no amas al que ha citado?

—No —dijo—, pero no he hecho versos, ni escrito nada sobre mis amores.

—Ha perdido el buen sentido —dijo Ctesipo—; divaga y está fuera de sí.

—Hipótales —le dije—, no tengo deseos de oír tus cánticos, ni tus versos, si realmente los has compuesto para ese joven; pero sí querría saber el sentido en que están, para asegurarme de tus disposiciones respecto a la persona amada.

—Ctesipo te lo dirá mejor —respondió—, porque debe saberlos perfectamente, puesto que dice tener aturdidos ya los oídos con la historia de mis amores.

—Sí, ¡por los dioses! —exclamó Ctesipo—, lo sé perfectamente, y es cosa sumamente graciosa. Hipótales es el amante más atento y más preocupado del mundo, y sin embargo, nada dice de sus amores, que otro joven no pueda decir tan bien como él. ¡Esto es muy singular! Él nos canta y nos repite todo lo que se repite y se canta en la ciudad sobre Demócrates y sobre Lisis, abuelo suyo, y sobre todos sus antepasados, sus riquezas, sus corceles sin número, sus victorias en Delfos, en el Istmo, en Nemea, en la carrera de los carros y carrera de caballos, y otras historias más viejas aún. Últimamente, Sócrates, nos cantó una pieza sobre la hospitalidad que Heracles había merecido a uno de los abuelos de Lisis, pariente del mismo Heracles, y que había nacido de Zeus y de la hija del que fundó el barrio de Exoné; leyendas referidas por todas las viejas, que él rebusca, canta, y nos obliga a que se las escuchemos.

—Hipótales —dije yo entonces—, ¡vaya una cosa singular!, ¿compones y cantas tu propio elogio antes de haber vencido?

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

—Por lo menos —le respondí yo—, tú no lo crees.

—¿Qué quiere decir eso, Sócrates?

—Es —le dije— que si eres dichoso con tales amores, tus versos y tus cantos redundarán en honor tuyo, es decir, en alabanza del amante que haya tenido la fortuna de conseguir tan gran victoria. Pero si la persona que amas te abandona, cuantas más alabanzas le hayas prodigado, cuanto más hayas celebrado sus grandes y bellas cualidades, tanto más quedarás en ridículo, porque todo ello ha sido inútil. Un amante más prudente, querido mío, no celebraría sus amores antes de haber conseguido la victoria, desconfiando del porvenir, tanto más cuanto que los jóvenes hermosos, cuando se los alaba y se los ensalza, se llenan de presunción y de vanidad. ¿No piensas tú así?

—Sí, verdaderamente —dijo.

—Y cuanto más presuntuosos son, ¿no son más difíciles de atraer?

—Es cierto.

—¿Qué juicio formarías de un cazador que espantase la caza, imposibilitándose así de cogerla?

—Es evidente que sería un loco.

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

—Que ésa es mi opinión.

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

—No, ¡por Zeus! —exclamó—; ésa sería una gran locura. Por otra parte, Sócrates, yo estoy de acuerdo contigo en todo lo que has dicho, y si tienes algún otro consejo que darme, lo tomaré con gusto, cual conviene a un hombre que se propone hablar y obrar, para salir airoso en sus amores.

—Eso no es difícil —le respondí—, pero si pudieras conseguir que tu querido Lisis conversara conmigo, quizá podría darte un ejemplo de la clase de conversación que deberías tener con él, en lugar de esas piezas y esos himnos que dicen que le diriges.

—Nada más fácil; no tienes más que entrar allí con Ctesipo, sentarte y ponerte a conversar; y como se celebra hoy la fiesta de Hermes,[2] y los jóvenes y los adultos se reúnen todos en ese sitio, no dejará Lisis de acercarse a ti. Si no, Lisis está muy ligado con Ctesipo por medio de su primo Menéxeno, que es su compañero favorito, y si de suyo no lo Lace, Menéxeno le llamará.

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

Cuando llegamos, la función había terminado, y encontramos allí los jóvenes que habían asistido al sacrificio,[3] todos con trajes de fiesta y jugando a la taba. Los más estaban entregados a sus juegos en el atrio exterior; unos jugaban a pares y nones en un rincón del cuarto del vestuario con gran número de tabas, que sacaban de unos cestillos; y otros, manteniéndose en pie alrededor de ellos, hacían el papel de espectadores. Entre los primeros estaba Lisis, de pie, en medio de jóvenes de todas edades, con su corona en la cabeza, y dejaba ver en su semblante la belleza asociada a cierto aire de virtud. Nosotros fuimos a colocarnos frente a aquel punto, donde había algunos asientos, y nos pusimos a hablar unos con otros. Lisis, volviendo la cabeza, dirigía muchas veces sus miradas hacia nosotros, y era evidente que deseaba aproximarse, pero por timidez no se atrevía a hacerlo solo; cuando Menéxeno entró, retozando, desde el atrio al local donde nosotros estábamos, y viéndonos a Ctesipo y a mí, se aproximó para sentarse con nosotros. Lisis, conociendo su intención, le siguió, y se colocó a su lado, y los demás concurrieron igualmente. Hipótales, advirtiendo entonces que el grupo en torno nuestro engrosaba, vino a su vez a ocultarse detrás de los otros, puesto de pie y colocado de manera que no pudiese ser visto por Lisis por temor de serle importuno. En esta actitud escuchó nuestra conversación.

Me dirigí a Menéxeno, y le dije:

—Hijo de Demofón, ¿cuál de vosotros dos es de más edad?

—No estamos de acuerdo en este punto —dijo.

—¿Disputáis también acerca de cuál es el más noble?

—Sí, ciertamente.

—¿También disputaréis sobre cuál es el más hermoso?

Ambos se echaron a reír.

—No os preguntaré —repliqué yo— cuál de los dos es más rico, porque sois amigos; ¿no es así?

—Sí —dijeron ambos.

—Y entre amigos se dice que todos los bienes son comunes, de suerte que no hay ninguna diferencia entre vosotros, si realmente sois amigos, como decís.

Acto continuo iba a preguntarle cuál era el más justo y el más sabio; pero llegó uno, que obligó a Menéxeno a marcharse, so pretexto de que el maestro de palestra le llamaba, porque creo que estaba encargado de la vigilancia del sacrificio. Luego que se retiró Menéxeno,[4] me dirigí a Lisis.

—Dime, Lisis, tu padre y tu madre te quieren mucho; ¿no es así?

—Mucho —me dijo.

—Por consiguiente, ¿querrán hacerte lo más feliz del mundo?

—¿Puede ser otra cosa?

—Y ¿consideras dichoso al que es esclavo y no es libre de hacer lo que quiere?

—No, ¡por Zeus!, no es dichoso.

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

—Es claro.

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

—¡Por Zeus!, sucede todo lo contrario; me impiden hacer muchas cosas, Sócrates.

—¿Cómo así? ¿Quieren que seas dichoso, y te impiden hacer tu voluntad? Dime; ¿si quisieses montar en uno de los carros de tu padre, y tomar las riendas cuando hay alguna lucha, te lo permitiría tu padre o te lo prohibiría?

—Ciertamente que no me lo permitiría.

—Y ¿a quién lo encomienda?

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

—¿Qué dices?, ¿permite a un mercenario mejor que a ti hacer lo que quiere de los caballos, y le da además un salario?

—¿Por qué no? —dijo.

—¿Pero se te permite conducir la yunta de mulas y castigarlas con el látigo cuando te acomode?

—¿Cómo quieres que se me permita eso?

—Entonces nadie puede castigarlas.

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

—¿Es libre o esclavo?

—Esclavo.

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

—¿Cómo me lo habían de permitir?

—¿Pues quién te guía?

—Mi pedagogo, que ahí está.

—¿Es esclavo?

—Sí, y propiedad nuestra.

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

—Me lleva a casa del maestro.

—Y tus maestros ¿mandan sobre ti igualmente?

—Sí, y mucho.

—¡Vaya un hombre rodeado de maestros y pedagogos por la voluntad de su padre! Pero cuando vuelves a casa y estás cerca de tu madre, ¿te deja esta hacer lo que quieres para que seas dichoso? Por ejemplo, ¿te deja revolver la lana y tocar el telar mientras ella teje, o antes bien te prohíbe tocar la lanzadera, el peine y los demás instrumentos de trabajo?

Lisis echándose a reír,

—¡Por Zeus!, Sócrates —me dijo—, no solo me lo prohíbe, sino que me pega en los dedos si llego a tocar.

—¡Por Heracles! —exclamé yo—, ¿has hecho alguna ofensa a tu padre o a tu madre?

—No, ¡por Zeus!, no les he ofendido en nada —me respondió.

—Pues ¿de dónde nace que te impiden ser dichoso y hacer lo que quieras, obligándote todos los instantes del día a ser obediente, y, para decirlo de una vez, a reducirte a la condición de no hacer nada por tu voluntad, puesto que de todas estas riquezas ninguna está a tu disposición, como que todo el mundo las administra excepto tú, y tu cuerpo mismo, a pesar de ser tan hermoso, note presta ningún uso, toda vez que otro, distinto que tú, lo cuida y lo gobierna? En definitiva, tú, Lisis, ni haces ni diriges nada a tu voluntad.

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

—Mira, hijo de Demócrates, que acaso la edad no sea la verdadera razón, porque hay cosas, tan importantes como las que hemos referido, que a mi parecer tus padres te dejarán ejecutar sin reparar en tus pocos años. Por ejemplo, cuando quieren que se les lea o se les escriba alguna cosa, es seguro que serás tú el primero a quien se dirijan en casa, ¿no es así?

—Sí —respondió.

—Y cuando escribes, ¿no eres libre de trazar esta letra la primera y aquella la segunda y leerlas en seguida en el mismo orden? Asimismo, cuando coges la lira, ¿te impiden tus padres aflojar o apretar las cuerdas que quieres puntear o tocar con el plectro?

—No.

—¿Por qué razón te permiten unas cosas y te prohíben otras, según hemos dicho?

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

—Bien, excelente joven. Luego, no es la edad la que espera tu padre para permitirte hacer todas las cosas, porque el día que te crea más hábil que él, ese día te confiará todos sus bienes y hasta su persona.

—Así lo pienso —dijo.

—Bien, pero dime; ¿tu vecino no hará contigo lo mismo que tu padre, y no crees que te entregará su casa para gobernarla, más bien que para administrarla, el día en que te crea más hábil que él?

—Creo que me la confiará.

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

—Sí, ciertamente.

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

—A nosotros, evidentemente.

—Más aún; no permitiría que su hijo se mezclara en nada, y a nosotros nos dejaría obrar, aun cuando quisiéramos echar la sal a puñados.

—Sin duda alguna.

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

—Se lo impediría.

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

—Tienes razón.

—¿Y no sucedería lo mismo en cuantas ocasiones parezcamos nosotros más hábiles que su hijo?

—Necesariamente, Sócrates.

—Ya ves lo que sobre esto pasa, mi querido Lisis, en las cosas en que nos hemos hecho hábiles, se fía de nosotros todo el mundo, los griegos, los bárbaros, los hombres, las mujeres, y nadie nos impide obrar como mejor nos parezca; y no solo nos gobernamos a nosotros mismos, sino que gobernamos a los demás, y guardamos a la vez el uso y el provecho de todo lo que les pertenece. Pero en las cosas en que no tenemos ninguna experiencia, nadie querrá dejarse conducir a gusto nuestro; no habrá uno que no ponga obstáculos, y no solo los extraños, sino también nuestro padre, nuestra madre, y cualquier otro pariente más próximo, si pudiese haberle; seremos esclavos de los demás; y nuestros propios bienes no serán nuestros, puesto que no nos serán de ninguna utilidad. ¿Me concedes todo esto?

—Sí.

—¿Amaremos y seremos amados con relación a las cosas en que no podamos ser de alguna utilidad?

—No —dijo.

—¿Así es que tu padre no te amará respecto a las cosas en que no le seas útil, y lo mismo sucederá con todos los hombres, los unos respecto de los otros?

—Yo lo creo así.

—Si te haces hábil, querido mío, todo el mundo te amará, todo el mundo se unirá a ti por cariño, porque serás un hombre útil y bueno. Si no, no tendrás un amigo; ni tu padre, ni tu madre, ni tus parientes, ni ningún hombre, te amarán. Y dime, ¿es posible ser orgulloso cuando no se sabe nada, Lisis?

—Eso no puede ser.

—Y si tienes necesidad de un maestro, es prueba de que no sabes mucho.

—Sí.

—Por consiguiente, tú no eres orgulloso, puesto que no eres un sabio.

—No, ¡por Zeus! —respondió—, no creo serlo.

En este momento dirigí una mirada a Hipótales, y poco faltó para darle cara, porque vino a mi mente la idea de decirle:

—He aquí, Hipótales, cómo conviene hablar a la persona que se ama; he aquí cómo es bueno enseñarle modestia y humildad, en vez de corromperle, como tú haces con tus adulaciones. Pero viéndole muy inquieto y muy turbado por nuestra conversación, recordé que se había puesto detrás de los demás para ocultarse de Lisis. Contuve, pues, mi lengua, y guardé mis reflexiones. Menéxeno volvió y tomó asiento junto a Lisis. Entonces éste, con su gracia infantil, y sin dar cuenta a Menéxeno, me dijo por lo bajo: —Sócrates, repite ahora delante de Menéxeno todo lo que acabas de decirme.

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

—Mucha, en efecto.

—Trata de recordar nuestra conversación para repetírsela, y si se te ha olvidado algo, me lo preguntas la primera vez que nos veamos.

—No dejaré de hacerlo, Sócrates, y vive persuadido de ello. Pero pregunta por lo menos a Menéxeno, sobre cualquier otro objeto, porque querría no dejar de escucharte hasta la hora de volver a casa.

—De acuerdo, puesto que lo exiges; pero es preciso que estés dispuesto a venir en mi auxilio, si Menéxeno me hace objeciones, porque ya sabes que es un gran disputador.

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

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

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

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

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

—Razonemos; también yo lo quiero.

Como cuchicheábamos entre nosotros, Ctesipo dijo:

—¿Por qué habláis bajo, y no nos hacéis partícipes de la conversación?

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

—¿Por qué no preguntarle?

—Es lo que voy a hacer. Menéxeno, dije yo entonces, responde, te lo suplico, a la pregunta que te voy a hacer. Hay una cosa que yo deseo desde mi infancia, así como cada hombre tiene sus caprichos; uno quiere tener caballos; otro, perros; otro, oro; otro, honores. Para mí todo esto es indiferente, y no conozco cosa más envidiable en el mundo que tener amigos, y querría más tener un buen amigo que la mejor codorniz,[5] el mejor gallo, y lo que es más, ¡por Zeus!, el más hermoso caballo y el más precioso perro del mundo; sí, ¡por el Perro!, yo preferiría un amigo a todo el oro de Darío, y a Darío mismo; ¡tan apetecible y tan digna me parece la amistad! Y me llama la atención una cosa, y es que, siendo Lisis y tú tan jóvenes, hayáis tenido la fortuna de adquirir tan pronto un bien tan grande; tú, Menéxeno, inspirando a Lisis un afecto tan vivo y tan precoz; y tú, Lisis, que a tu vez has sabido conquistar a Menéxeno. Con respecto a mí, estoy tan distante de tal fortuna, que

ni sé cómo un hombre se hace amigo de otro hombre. Aquí tienes la razón por la que te lo pregunto y te lo pregunto a ti, que tienes que saberlo.

»Dime, pues, Menéxeno, cuando un hombre ama a otro, ¿cuál de los dos se hace amigo del otro? ¿El que ama se hace amigo de la persona amada, o la persona amada se hace amigo del que ama, o no hay entre ellos ninguna diferencia?

—Ninguna a mis ojos —respondió.

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

—Sí, a mi parecer.

—¿Pero no puede suceder que el hombre que ama a otro no sea correspondido?

—Verdaderamente sí.

—Y asimismo que sea aborrecido, como se cuenta de aquellos amantes que se creen aborrecidos por las personas que aman. Entre los más apasionados, ¡cuántos hay que no se creen correspondidos, y cuántos que se creen aborrecidos por esos mismos!, ¿no es verdad?, dime.

—Es muy cierto —dijo.

—En este caso el uno ama y el otro es amado.

—Sí.

—Y bien, ¿cuál de los dos es el amigo? ¿Es el hombre que ama a otro, sea o no correspondido, y si cabe aborrecido? ¿Es el hombre que es amado? ¿O bien no es ni el uno ni el otro, puesto que no se aman ambos recíprocamente?

—Ni el uno, ni el otro, a mi parecer.

—Pero entonces sentamos una opinión diametralmente opuesta a la precedente; porque, después de haber sostenido que si uno de los dos amase al otro, ambos eran amigos, decimos ahora que no hay amigos allí donde la amistad no es recíproca.

—En efecto, estamos a punto de contradecirnos.

—Así, aquel que no corresponde o no paga amistad con amistad no es amigo de la persona que le ama.

—Así parece.

—Por consiguiente, no son amigos de los caballos aquellos que no se ven correspondidos por los caballos, como no lo son de las codornices, ni de los perros, ni del vino, ni de la gimnasia, ni tampoco de la sabiduría, a menos que la sabiduría no les corresponda con su amor; y así, aunque cada uno de ellos ame todas estas cosas, no por eso es su amigo. Pero entonces falta a la verdad el poeta que ha dicho:

«Dichoso aquel que tiene por amigos a sus hijos, caballos ligeros para las carreras, perros para la caza y un hospedaje en países lejanos».[6]

—No me parece que se equivoca.

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

—Sí.

—En este caso, Menéxeno, el que es amado es el amigo del que le ama, sea que le corresponda o sea que le aborrezca, como los niños que no advierten ningún género de afección, y, si cabe, aborrecen a sus padres cuando se les corrige, y que en ningún momento están más predispuestos en contra de estos que cuando los manifiestan estos mismos mayor cariño.

—Ésa es también mi opinión.

—Luego el amigo no es aquel que ama sino el que es amado.

—Así parece.

—¿Por este principio es enemigo aquel que aborrece, y no aquel que es aborrecido?

—Así parece.

—En este concepto muchos son amados por sus enemigos y aborrecidos por sus amigos, puesto que el amigo es aquel que es amado, y no aquel que ama. Pero parece increíble, Menéxeno, o más bien imposible que uno sea «amigo de su enemigo y enemigo de su amigo».

—Eso es cierto, Sócrates.

—Si esto es imposible, ¿el que ama es naturalmente amigo del que es amado?

—Así parece.

—¿Y el que aborrece, es enemigo del que es aborrecido?

—Necesariamente.

—Henos aquí otra vez con la opinión que manifestamos antes: que muchos son amigos de los que no son sus amigos, y muchas veces de sus enemigos, cuando aman a quien no los ama o los aborrece. Además, muchas veces somos enemigos de gentes que no son enemigos nuestros, y que quizá son nuestros amigos, como cuando aborrecemos a quien no nos aborrece, y quizá nos ama.

—Eso es probable.

—Si el amigo no es el que ama, ni lo es el que es amado, ni tampoco el hombre que a la vez ama y es amado, ¿qué es lo que debemos deducir de aquí? ¿Existen entre los hombres otras relaciones, de las que pueda deducirse la amistad?

—Yo, Sócrates, no veo ninguna.

—¿Quizá, Menéxeno, al comenzar nuestra indagación, tomamos mal camino?

—Así es, Sócrates —exclamó Lisis, ruborizándose al pronunciar esta palabra, que me pareció habérsele escapado, efecto de la mucha atención que prestaba a lo que estábamos diciendo, y que se advertía claramente en su semblante.

Queriendo, pues, dar alguna tregua a Menéxeno, encantado como estaba yo del deseo de instruirse que manifestaba Lisis, emprendí con este la conversación.

—Lisis —le dije—, creo que tienes razón, y que si hubiéramos dirigido mejor nuestra indagación, no nos habríamos extraviado, como ha sucedido. Dejemos, pues, este camino; porque para mí una indagación se parece a una especie de camino. Vale más volver al que los poetas nos han abierto, porque los poetas hasta cierto punto son nuestros padres y nuestros guías en cuanto a sabiduría. Quizá no han hablado a la ligera cuando han dicho, con motivo de la amistad, que es Dios mismo el que hace los amigos y que atrae los unos hacia los otros. He aquí, poco más o menos, a mi entender, cómo se explican: —Un Dios conduce el semejante hacia su semejante,[7] y se lo hace conocer. ¿No oíste nunca este dicho vulgar?

—No —dijo.

—¿Pero no ignoras la opinión de los sabios, que han dicho en los mismos términos, poco más o menos, que es de toda necesidad que lo semejante sea amigo de lo semejante? Probablemente son los mismos que han escrito y razonado sobre la naturaleza y sobre el universo.

—Tienes razón —respondió.

—Pero, dime, ¿han dicho la verdad?

—Quizá.

—Quizá la mitad de la verdad, y quizá la verdad toda entera, respondí a mi vez; pero nosotros no la comprendemos. El hombre malo se nos figura que es enemigo de otro hombre malo, y es tanto más malo, cuanto más se traten y se aproximen, porque encuentra más facilidad de causarle daño. Es imposible que los seres dañinos y los que están expuestos a sus tiros, puedan jamás hacerse amigos. ¿Es esta tu opinión?

Sí, verdaderamente.

—He aquí, ya, que la mitad de lo que dicen esos sabios es una falsedad, porque el hombre malo es semejante al hombre malo.

—Eso es cierto.

—Pero quizá han querido decir, que solo los hombres de bien son semejantes a los hombres de bien y son amigos entre sí, mientras que los malos, como se ha pretendido también, no se parecen en manera alguna, ni entre ellos, ni en sí mismos, porque son mudables y variables. En este caso no puede sorprender que lo que es diferente de sí mismo no se parezca nunca a nada, ni sea amigo de nada. He aquí lo que yo creo; ¿y tú?

—Yo lo mismo.

—Por lo tanto, mi querido amigo, esto es probablemente lo que significan estas palabras: que lo semejante es amigo de lo semejante, que equivale a decir, que solo el bueno es amigo del bueno, y que el malo es incapaz de una amistad verdadera, ni con el hombre de bien ni con otro malo. ¿Me concedes esto?

Lo concedió.

—Ahora ya sabemos quiénes son los verdaderos amigos, porque de este razonamiento resulta, que los verdaderos amigos son los hombres de bien.

—Ése es mi dictamen —respondió.

—Y el mío —repliqué yo—; pero encuentro, sin embargo, alguna dificultad. Veamos pues, ¡por Zeus!, y comprobemos mis sospechas. ¿Lo semejante es el amigo de lo semejante, en tanto que es semejante, y que a título de tal le es útil? O más bien, examinemos la cosa bajo otro punto de vista. ¿Lo semejante ofrece a su semejante alguna ventaja, que no pueda sacar de sí mismo, o causarle un daño, que no pueda de suyo experimentar? ¿O de otra manera, lo semejante puede esperar de su semejante alguna cosa, que no pueda esperar igualmente de sí mismo? Si así es, ¿para qué seres semejantes han de aproximarse el uno al otro, no debiendo sacar de ello ninguna utilidad? ¿Es esto posible?

—No, es imposible.

—¿Y el hombre que no habrá necesidad de buscar, el hombre que no es amado, no será nunca un amigo?

—De ninguna manera.

—¿Pero si el semejante no puede ser amigo del semejante, quizá el bueno será amigo del bueno, no en tanto que semejante, sino en tanto que bueno?

—Quizá.

—Sí, ¿pero el bueno no se basta a sí mismo, en tanto que bueno?

—Sin duda.

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

—No.

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

—En efecto.

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

—No, ciertamente.

—Y si no ama a nadie, él mismo no será amado.

—No lo creo.

—¿Cómo los buenos pueden ser amigos de los buenos, cuando, estando los unos separados de los otros, no se desean mutuamente, puesto que se bastan a sí mismos, y que estando los unos inmediatos a los otros, no se sirven para nada recíprocamente? ¿Cuál es el medio de que tales gentes se puedan estimar entre sí?

—Imposible —dijo.

—Pero si no se estiman, ¿no serán amigos?

—Dices verdad.

—Mira, Lisis, el chasco que nos hemos llevado. ¿No ves ahora que nuestro engaño ha sido completo?

—¿Pues cómo?

—He oído en una ocasión ciertas palabras que ahora recuerdo, y son, que lo semejante es lo más hostil posible de lo semejante, y los hombres de bien los más hostiles de los hombres de bien. El que me lo decía tomaba por testigo a Hesíodo, y citaba este verso: «El ollero es por envidia enemigo del ollero, el cantor del cantor, y el pobre del pobre».[8] Y añadía, que en todas las cosas los seres, que se parecen más, son los más envidiosos, los más rencorosos y los más hostiles entre sí; mientras que

los que más se diferencian, son necesariamente más amigos. El pobre lo es del rico, el débil del fuerte, a causa de los socorros que esperan, como lo es el enfermo del médico. El ignorante por la misma razón busca y ama al sabio. La misma persona sostenía su tesis con abundancia de razones, diciendo que tan distante está que lo semejante sea amigo de lo semejante, que sucede todo lo contrario, puesto que todo ser desea, no el ser que se le parece, sino el que es opuesto a su naturaleza. Así, lo seco es amigo de lo húmedo, lo frío de lo caliente, lo amargo de lo dulce, lo agudo de lo obtuso, lo vacío de lo lleno, lo lleno de lo vacío, y así de todo lo demás, porque lo contrario ofrece un alimento a su contrario, mientras que lo semejante nada puede aprovechar de lo semejante.[9] Y esto lo sostenía con mucha soltura y en lenguaje agradable. ¿Qué juicio formáis vosotros dos?

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

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

—Sí.

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

—Necesariamente.

—Nos dirán entonces: «¿Es cierto que el odio es amigo de la amistad, o la amistad amiga del odio?».

—Ni lo uno, ni lo otro.

—¿Y el justo es amigo del injusto, el moderado del inmoderado, el bueno del malo?

—Yo no lo creo.

—Me parece, sin embargo, que si la desemejanza engendrase la amistad, estas cosas contrarias deberían ser amigas.

—Necesariamente.

—Por consiguiente, lo semejante no es el amigo de lo semejante, ni lo contrario el amigo de lo contrario.

—No es posible.

—Pasemos a otro punto. Puesto que la amistad no se encuentra en ninguno de los principios que acabamos de examinar, veamos si lo que no es bueno, ni malo, podría ser por casualidad el amigo de lo que es bueno.

—¿Qué quieres decir con eso?

—¡Por Zeus!, yo ya no sé qué decir, porque experimento una especie de vértigo al ver la incertidumbre de nuestros razonamientos. Creo ver también, conforme al antiguo adagio, que la amistad reside quizá en la belleza.[10] Pero nuestro objeto es como los fantasmas delicados, ligeros e incoercibles, y he aquí por qué tenemos tanta dificultad en deslindarlo. En fin, digo que lo bueno es bello. ¿Y tú qué piensas?

—Yo lo creo también.

—Asimismo digo, por adivinación, que lo que no es ni bueno ni malo, es amigo de lo bueno y de lo bello. Escucha ahora sobre qué fundo mis conjeturas. Me parece que existen tres géneros: lo bueno, de una parte; después lo malo; y, por último, lo que no es, ni bueno, ni malo. ¿Qué te parece?

—Estoy conforme.

—Igualmente me parece, después de nuestras precedentes indagaciones, que lo bueno no puede ser amigo de lo bueno, ni lo malo de lo malo, ni lo bueno de lo malo. Resta, pues, para que la amistad sea posible entre dos géneros, que lo que no es ni bueno ni malo sea el amigo de lo bueno, o de una cosa que se le aproxime, porque con respecto a lo malo no puede nunca excitar la amistad.

—Eso es cierto.

—Lo semejante, como ya lo hemos dicho, no puede ser tampoco el amigo de lo semejante, ¿no es así?

—Sí.

—Y lo que no es, ni bueno, ni malo, no amará a lo que se le parece.

—No es posible.

—Luego lo que no es ni bueno ni malo, no puede amar más que lo bueno.

—Necesariamente, a mi parecer.

—Veamos ahora, mis queridos amigos —dije yo—, si este razonamiento nos conduce al término que deseamos. Fijémonos, por ejemplo, en el cuerpo. Cuando está sano, no tiene ninguna necesidad de medicina, porque se basta a sí mismo, y el hombre sano jamás amará al médico sino en razón de su salud; ¿no es así?

—Jamás.

—Yo creo que es el enfermo el que ama al médico a causa de la enfermedad.

—Sin duda.

—Pero la enfermedad es un mal, mientras que la medicina es un bien muy útil.

—Sí.

—En cuanto al cuerpo como cuerpo, no es, ni malo, ni bueno.

—No.

—Y a causa de la enfermedad, ¿el cuerpo está obligado a buscar y amar la medicina?

—Evidentemente.

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

—Así me lo parece.

—Pero evidentemente, si es amigo de lo bueno, es antes que la presencia del mal lo haya hecho malo; porque si el cuerpo estuviese malo, jamás desearía ni amaría lo bueno, por la imposibilidad, reconocida ya por nosotros, de que lo malo pueda ser amigo de lo bueno.

—En efecto, eso es imposible.

—Fijad bien la atención en lo que voy a decir. Digo que ciertas cosas son las mismas que lo que se encuentra en ellas, y otras cosas no. Por ejemplo, si se quiere teñir de este o de aquel color un objeto cualquiera, digo que el color se encontrará con el objeto.

—Ciertamente.

—Pero en esté caso, el objeto colorado ¿será el mismo en cuanto al color que lo que es en sí mismo?

—No te entiendo —dijo.

—Veamos, le respondí, otra explicación. Si se tiñesen de albayalde tus cabellos, naturalmente rubios, ¿serían blancos en realidad o en apariencia?

—En apariencia.

—Sin embargo, ¿la blancura se encontraría en los cabellos?

—Sí.

—Y no por esto serían blancos. De suerte que en este caso, a pesar de la blancura que se encuentra en ellos, tus cabellos no son, ni blancos, ni negros.

—Eso es cierto.

—Pero, amigo mío, cuando la vejez les haya hecho tomar este mismo color, ¿no serán de hecho semejantes a lo que se encontrará en ellos, es decir, verdaderamente blancos por la presencia de la blancura?

—No puede ser de otra manera.

—He aquí ahora la cuestión que te propongo: cuando una cosa se encuentra con otra, ¿se hace la misma que esta otra? ¿Sucede esto cuando se la une de una cierta manera, y no cuando se la une de una manera diferente?

—Esto ya lo entiendo mejor —dijo.

—Así pues, lo que no es ni bueno ni malo, ¿así puede no hacerse malo por la presencia del mal, como puede hacerse?

—Sí, ciertamente.

—Por consiguiente, cuando, a pesar de la presencia del mal, lo que no es malo, ni bueno, no se hace malo, es porque la presencia misma del mal le hace desear el bien; pero si se ha hecho malo, la presencia del mal igualmente le separa a la vez del deseo y del amor del bien, puesto que en este caso ya no es el ser que no es ni bueno ni malo, sino que es un ser malo incapaz de amar el bien.

—En efecto.

—Conforme a esto, podríamos decir que los que son ya sabios, sean dioses u hombres, no pueden amar la sabiduría, así como no pueden amarla los que, a fuerza de ignorar el bien, se han hecho malos, porque ni los ignorantes ni los malos aman la sabiduría. Restan aquellos que, no estando absolutamente exentos, ni de mal, ni de ignorancia, no están, sin embargo, pervertidos hasta el punto de no tener conciencia de su estado, y que son aún capaces de dar razón de lo que no saben. Éstos, que no son ni buenos ni malos, aman la sabiduría, mientras que los que son del todo buenos o del todo malos no pueden amarla. En efecto, hemos demostrado antes que lo contrario no es amigo de su contrario, ni lo semejante de lo semejante, ¿lo recordaréis?

—Perfectamente.

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

Ambos lo confesaron, y convinieron en que así era absolutamente. Yo mismo me consideré dichoso y me di por satisfecho, como el cazador que asegura su presa; más después, yo no sé cómo, concebí una terrible sospecha de que no habíamos descubierto la verdad. Y como de repente y turbado, dije:

—¡Ah!, Lisis y Menéxeno, gran riesgo corremos de que lo dicho no sea más que un precioso sueño.

—¿Por qué? —me preguntó Menéxeno.

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

—¿Cómo?

—Lo vamos a ver bien pronto; el que ama, ¿ama alguna cosa o no?

—Necesariamente alguna cosa.

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

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

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

—No puedo seguirte —me dijo.

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

—Sí.

—Si ama al médico, es a causa de la enfermedad y en vista de la salud.

—Sí.

—Pero la enfermedad es un mal.

—¿Cómo no?

—Y la salud ¿es un bien o un mal, o no es ni lo uno ni lo otro?

—Un bien —dijo.

—Ya hemos dicho, me parece, que el cuerpo que no es ni bueno ni malo en sí, ama la medicina a causa de la enfermedad, es decir, a causa de un mal; mientras que la medicina es un bien, y además se ama la medicina en vista de la salud. Y la salud es un bien, ¿no es así?

—Sí.

—¿La salud es amiga o enemiga?

—Amiga.

—¿Y la enfermedad es enemiga?

—De hecho lo es.

—Luego lo que en sí no es ni malo ni bueno, ama lo que le es bueno, a causa de lo que le es malo, y en vista de lo que es bueno.

—Me parece bien.

—El que ama, por consiguiente, ¿ama lo que le es amigo a causa de lo que le es enemigo?

—Así parece.

—Bien; pero ahora, queridos míos, tengamos cuidado de no dejarnos engañar. No insisto sobre este punto de que el amigo se ha hecho el amigo del amigo y lo semejante amigo de su semejante, por más que lo creyéramos imposible; examinemos más bien si hay algún error en lo que acabamos de sentar. La medicina, hemos dicho, se la ama en vista de la salud.

—Sí.

—Luego se ama la salud.

—Ciertamente.

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

—Sí.

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

—Sin duda.

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

—Sí.

—Prosiguiendo así indefinidamente, es necesario que lleguemos a un principio que no suponga ninguna otra cosa amada, a un primer principio de amistad, el mismo en cuya virtud decimos que amamos todas las demás cosas.

—Necesariamente.

—Digo ahora, que es preciso tener presente que todas las demás cosas que nosotros amamos, en vista de esta primera, no nos causen ilusión, porque no son más que imágenes, mientras que ese primer principio es el único y primer bien, a decir verdad, que nosotros amamos. He aquí cómo es preciso entenderlo. Cuando se da un gran valor a una cosa, como un padre que prefiere un hijo, por ejemplo, a todos los demás bienes, ¿no habrá otro objeto al que este padre dé también un gran valor como resultado de su amor al hijo? Si le dicen que su hijo bebió la cicuta, ¿no dará un gran valor al vino, si cree que el vino puede salvarle?

—Ciertamente.

—¿No se lo dará también a la vasija que contenga el vino?

—Ciertamente.

—¿No hará entonces más caso de una copa de barro o de tres medidas de vino que de su hijo? Y así es preciso decir, que lo que amamos no son estas cosas que buscamos en vista de otra, sino que amamos esta cosa misma, en cuya vista ansiamos las otras cosas; y aunque se diga que amamos el oro y el dinero, nada hay menos verdadero, porque lo que amamos es aquello en cuya vista damos valor al oro y al dinero y a otros bienes igualmente. ¿No es cierto esto?

—Muy cierto.

—Apliquemos este razonamiento a la amistad, y digamos que todas las cosas que llamamos amigas, amándolas en vista de otra cosa, no merecen este nombre; no hay más amigo que ese principio a que se refieren todas nuestras pretendidas amistades.

—Bien puede suceder que así sea.

—Por consiguiente, el amigo verdadero jamás es amado en vista de otro amigo.

—Eso es cierto.

—He aquí lo que resulta probado: el amigo no es amado en vista de otro amigo. ¿Pero no amamos lo bueno?

—Me parece que sí.

—¿Lo bueno es amado a causa de lo malo? Si, por ejemplo, de nuestros tres géneros: lo bueno, lo malo y lo que no es malo ni bueno, no quedasen más que dos, y el tercero, el mal, llegase a desaparecer, y no atacase ni al cuerpo ni al alma, ni a ninguna de estas cosas que hemos llamado, ni buenas, ni malas ¿no es cierto que lo bueno no nos serviría de nada, y que se nos haría inútil? No existiendo nada que nos perjudicase, ninguna necesidad tendríamos del socorro de lo bueno. En este concepto sería del todo evidente que a causa del mal únicamente es como nosotros buscaríamos el bien, y que no le amaríamos sino como remedio del mal, siendo el mal nuestra enfermedad, porque, cuando no existe el mal, no hay necesidad de remedios. Digo, pues, que lo bueno es de tal naturaleza, que nosotros que estamos entre el bien y el mal, no podemos amarlo sino a causa del mal, y que en sí mismo no es de ninguna utilidad.

—Me parece bien que sea así.

—Por lo tanto, este amigo, al que se refieren todas nuestras pretendidas amistades por las cosas que amamos en vista de otra, en nada se parece a estas cosas. A estas las llamaremos amigas en vista de otra cosa amiga. Pero el amigo verdadero es de una naturaleza del todo opuesta. No existe en efecto, como ya dijimos, sino con relación a lo que es enemigo nuestro; si este enemigo llegara a desaparecer, el amigo igualmente cesará de existir para nosotros.

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

—¡Por Zeus! —dije yo—, ¿si se destruyera el mal no habría hambre, ni sed, ni ningún otro de estos apetitos?, o, más bien, aun cuando los hombres y los animales fuesen distintos que como son hoy día, la sed ¿no existiría sin ser dañosa? ¿O bien crees tú que la sed, el hambre y los demás apetitos quedarían los mismos al no existir el mal? Quizá es ridículo hablar de lo que sucedería en semejante caso, ni quién puede saberlo. Pero lo seguro es que, en el estado actual, la sed unas veces es un bien, otras un mal para el que la satisface; ¿no es así?

—En efecto.

—Luego el hombre que tiene sed o que satisface cualquier otro deseo, unas veces se encuentra bien, otras mal y otras ni bien ni mal.

—Sí, verdaderamente.

—Y si el mal desapareciese, dime; lo que no es naturalmente un mal, ¿debería desaparecer con él?

—No.

—Luego los deseos que no son ni buenos ni malos, ¿subsistirían en ausencia del mal?

—Así me parece.

—Pero el que desea y el que ama, ¿puede no amar el objeto de sus deseos y de su amor?

—Yo no lo creo.

—Habría por lo tanto amistades posibles, suponiendo todos los males destruidos.

—Sí.

—Si el mal diese origen a la amistad, una vez destruido el mal, la amistad no podría existir, porque cuando la causa cesa es imposible que el efecto subsista.

—Es exacto.

—¿No estamos acordes en que el que ama debe amar a causa de alguna cosa, y no hemos dado por sentado que lo que en sí no es, ni bueno, ni malo, debe amar lo bueno a causa del mal?

—Sí.

—Con lo expuesto creo haber encontrado otra razón de amar y de ser amado.

—Me parece bien.

—Pero en verdad, ¿el deseo será la causa de la amistad? El que desea, ¿ama el objeto de sus deseos por todo el tiempo que lo desea? En este caso, todo lo que hemos dicho sobre la amistad no es más que un discurso de fantasía, como si fuera un largo poema.

—Podría suceder que así fuera.

—En efecto, el que desea, dime, ¿no desea aquello de que tiene necesidad?

—Sin duda.

—El que tiene necesidad, ¿ama aquello de que tiene necesidad?

—Sí.

—Y el que tiene necesidad ¿no es porque le falta aquello que necesita?

—Sí.

—Me parece, por consiguiente, que lo conveniente debe ser el objeto del amor, de la amistad y del deseo; ¿qué decís a esto, Menéxeno y Lisis?

Ambos convinieron en ello.

—Si los dos sois amigos, el uno del otro, es porque existe entre vosotros una conveniencia natural.

—Sí, muy grande —dijeron ambos.

—Por lo tanto, mis queridos jóvenes, si alguno desea o ama a otro, jamás podría ni desearle, ni amarle, ni buscarle, si no encontrase entre él y el objeto de su amor alguna conveniencia o afinidad de alma, de carácter o de exterioridad.

—Es cierto —dijo Menéxeno. Lisis guardó silencio.

—Amar lo que nos conviene naturalmente nos parece cosa necesaria.

—Sí.

—¿Y es también una necesidad el ser amado por aquel que verdadera y sinceramente se ama?

Lisis y Menéxeno apenas hicieron signo de asentimiento; pero Hipótales, lleno de gozo, mudaba cada instante de color. Queriendo yo poner en claro esta opinión, dije entonces:

—Si lo conveniente difiere de lo semejante, me parece, Lisis y Menéxeno, que hemos encontrado la última palabra de la amistad. Pero si lo conveniente y lo semejante resultan ser una misma cosa, no nos será fácil sustraernos a la objeción propuesta ya, de que lo semejante es inútil a lo semejante, a causa de su misma identidad; y por otra parte sostener que el amigo no es útil, es un absurdo. ¿Queréis, para no alucinamos con nuestros propios discursos, que demos por concedido, que lo conveniente y lo semejante son diferentes entre sí?

—Sí, lo queremos.

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

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

—He aquí, mis queridos jóvenes, que hemos vuelto a las primeras opiniones sobre la amistad, a las que ya hemos rechazado, porque lo injusto se hace amigo de lo injusto, como lo malo de lo malo, y lo bueno de lo bueno.

—En efecto.

—Pero qué, si lo bueno y lo conveniente no son más que una misma cosa, solo lo bueno puede ser amigo de lo bueno.

—Ciertamente.

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

—Nos acordamos.

—Entonces, ¿para qué razonar más?

—¿No es claro que a nada conduce? Me limitaré, pues, como hacen los abogados hábiles en sus defensas, a resumir todo lo que hemos dicho. Si el amigo no es el que ama, ni el que es amado, ni el semejante, ni el contrario, ni lo bueno, ni lo malo, ni ninguna de las demás cosas a que hemos

pasado revista, porque por su mucho número no puedo recordarlas todas, si ninguna de estas cosas, repito, es el amigo, entonces nada tengo que decir.

En este acto me vino la idea de provocar a alguno de más edad, pero en el mismo momento, dirigiéndose a nosotros como demonios los pedagogos de Lisis y Menéxeno, con los hermanos de estos, los llamaron para volver a casa, porque era ya tarde. Desde luego, todos los que estábamos allí presentes quisimos retenerlos, pero bien pronto, sin hacer aprecio de nosotros, se pusieron furiosos, y continuaron llamando los jóvenes en su lenguaje semi-bárbaro; y como parecía que habían bebido con algún exceso a causa de las fiestas, y no estaban por lo tanto en disposición de escucharnos, cedimos al fin, y cortamos la conversación.

Cuando se marchaban, dije a Lisis y Menéxeno, que nos habíamos puesto quizá en ridículo ellos y yo, viejo como ya soy, porque los que presenciaron la conversación irán diciendo, que pensábamos ser amigos, y yo lo soy vuestro, y no hemos podido descubrir lo que es el amigo.

FEDRO

Argumento del *Fedro*[1] por Patricio de Azcárate

Según una tradición, que no tenemos necesidad de discutir, el *Fedro* es obra de la juventud de Platón. En este diálogo hay, en efecto, todo el vigor impetuoso de un pensamiento que necesita salir fuera, y un aire de juventud que nos revela la primera expansión del genio. Platón viste con colores mágicos todas las ideas que afectan a su juvenil inteligencia, todas las teorías de sus maestros, todas las concepciones del cerebro prodigioso que producirá un día la República y las Leyes. Tradiciones orientales, ironía socrática, intuición pitagórica, especulaciones de Anaxágoras, protestas enérgicas contra la enseñanza de los sofistas y de los rectores, que negaban la verdad inmortal y despojaban al hombre de la ciencia de lo absoluto, todo esto se mezcla sin confusión en esta obra, donde el razonamiento y la fantasía aparecen reconciliados, y donde encontramos en germen todos los principios de la filosofía platónica. Esta embriaguez del joven sabio, este arrobamiento que da a conocer la verdad entrevista por primera vez, el autor del *Fedro* la llama justamente un delirio enviado por los dioses; pero estos dioses que invoca no son las divinidades de Atenas, buenas a lo más para inspirar al artista o al poeta; es Pan, la vieja divinidad pelásgica; son las ninfas de los arroyos y de las montañas; es el espíritu mismo de la naturaleza, revelando al alma atenta y recogida los secretos del universo.

¿Cuál es el objeto del diálogo? Nos parece imposible reducir a la unidad una obra tan compleja. Lo propio del genio de Platón es abordar a la vez las cuestiones más diversas, y a la vez resolverlas; como lo propio del genio de Aristóteles es distinguir todas las partes de la ciencia humana, que Platón había confundido. Un tratado de Aristóteles presenta un orden riguroso, porque el objeto, por vasto que sea, es siempre único. Un diálogo de Platón abraza, en su multiplicidad, la psicología y la ontología, la ciencia de lo bello y la ciencia del bien.

En el *Fedro* pueden distinguirse dos partes: en la primera, Sócrates inicia a su joven amigo en los misterios e la eterna belleza; le invita a contemplar con él aquellas ciencias, cuya visita llena nuestras almas de una celestial beatitud, cuando, aladas y puras de toda mancha terrestre, se lanzan castamente al cielo en pos de Zeus y de los demás dioses; le enseña a despreciar esos placeres groseros que le harían andar errante durante mil años por tierras de proscripción; le enseña igualmente a alimentar su inteligencia con lo verdadero, lo bello y lo bueno, para merecer un día tomar sus alas y volar de nuevo a la patria de las almas; le dice, en fin, que si el amor de los sentidos nos rebaja al nivel de las bestias, la pura unión de las inteligencias, el amor verdaderamente filosófico, por la contemplación de las bellezas imperfectas de este mundo, despierta en nosotros el recuerdo de la esencia misma de la belleza, que irradiaba en otro tiempo a nuestros ojos en los espacios infinitos, y que, purificándonos, abrevia el tiempo que debemos pasar en los lugares de prueba.

En la segunda parte intenta sentar los verdaderos principios del arte de la palabra, que los Tisias y los Gorgias habían convertido en arte de embuste y en instrumento de codicia y de dominación. A la retórica siciliana, que enseña a sus discípulos a corromperse, a engañar a la multitud, a dar a la injusticia las apariencias del derecho, y a preferir lo probable a lo verdadero, Platón opone la dialéctica, que, por medio de la definición y la división, penetra desde luego en la naturaleza de las cosas, proponiéndose mirar como objeto de sus esfuerzos, no la opinión con que se contenta el vulgo, sino la ciencia absoluta, en la que descansa el alma del filósofo.

Sin embargo, existe un lazo entre estas dos partes del diálogo. El discurso de Lisias contra el amor y los dos discursos de Sócrates son como la materia del examen reflexivo sobre la falsa y la verdadera retórica, que llena toda la segunda parte.

Nada hay que decir sobre el arte con que Platón hace hablar a sus personajes, sin que en el conjunto de su obra se desmienta jamás, ni una sola vez, su carácter. Los tipos de los diálogos son tan vivos como los de las tragedias de Sófocles y Eurípides. Nada hay más verdadero que el carácter de

Fedro; de este joven, tan apasionado por los discursos, tan amante de todos los bellos conocimientos, tan pronto a ofenderse de las burlas de Sócrates contra su amigo Lisias, y, sin embargo, tan respetuoso para con la sabiduría de su venerado maestro. Nada más encantador que la curiosidad inocente con que pregunta a Sócrates si cree en el robo de la ninfa Oritía; o la franqueza generosa que le hace reconocer la vanidad de su curiosidad y confesar su ignorancia, sus preocupaciones y sus errores.

Esta conversación, en que Sócrates pasa alternativamente de las sutilezas de la dialéctica a los trasportes de la oda, se prolonga durante todo un día de verano; los dos amigos reposan muellemente acostados en la espesura de la hierba, a la sombra de un plátano, y sumergidos sus pies en las aguas del Iliso; el cielo puro del Ática irradia sobre sus cabezas; las cigarras, amantes de las musas, los entretienen con sus cantos; y las ninfas, hijas de Aqueloo, prestan su atención, embelesadas con las palabras de aquel que posee a la vez el amor de la ciencia y la ciencia del amor.

Fedro o de la belleza

SÓCRATES — FEDRO

SÓCRATES: —Mi querido Fedro, ¿adónde vas y de dónde vienes?

FEDRO. —Vengo, Sócrates, de casa de Lisias,[1] hijo de Céfalo, y voy a pasearme fuera de muros; porque he pasado toda la mañana sentado junto a Lisias, y siguiendo el precepto de Acúmeno, tu amigo y mío, me paseo por las vías públicas, porque dice que proporcionan mayor recreo y salubridad que las carreras en el gimnasio.

SÓCRATES. —Tiene razón, amigo mío; pero Lisias, por lo que veo, estaba en la ciudad.

FEDRO. —Sí, en casa de Epícrates, en la casa Moriquia, que está próxima al templo de Zeus Olímpico.[2]

SÓCRATES. —¿Y cuál fue vuestra conversación? Sin dudar, Lisias te regalaría algún discurso.

FEDRO. —Tú lo sabrás, si no te apura el tiempo, y si me acompañas y me escuchas.

SÓCRATES. —¿Qué dices?, ¿no sabes, para hablar como Píndaro, que no hay negocio que yo no abandone por saber lo que ha pasado entre tú y Lisias?

FEDRO. —Pues adelante.

SÓCRATES. —Habla pues.

FEDRO. —En verdad, Sócrates, el negocio te afecta, porque el discurso, que nos ocupó por tan largo espacio, no sé por qué casualidad rodó sobre el amor. Lisias supone un hermoso joven, solicitado, no por un hombre enamorado, sino, y esto es lo más sorprendente, por un hombre sin amor, y sostiene que debe conceder sus amores más bien al que no ama, que al que ama.

SÓCRATES. —¡Oh!, es muy amable. Debió sostener igualmente que es preciso tener mayor complacencia con la pobreza que con la riqueza, con la ancianidad que con la juventud, y lo mismo con todas las desventajas que tengo yo y tienen muchos otros. Sería esta una idea magnífica y prestaría un servicio a los intereses populares.[3] Así es que yo ardo en deseos de escucharte, y ya puedes alargar tu paseo hasta Megara, y, conforme al método de Heródico,[4] volver de nuevo después de tocar los muros de Atenas, que yo no te abandonaré.

FEDRO. —¿Qué dices, bondadoso Sócrates? Un discurso que Lisias, el más hábil de nuestros escritores, ha trabajado por despacio y en mucho tiempo, ¿podré yo, que soy un pobre hombre, dártelo a conocer de una manera digna de tan gran orador? Estoy bien distante de ello, y, sin embargo, preferiría este talento a todo el oro del mundo.

SÓCRATES. —Fedro, si no conociese a Fedro, no me conocería a mí mismo; pero le conozco. Estoy bien seguro de que, oyendo un discurso de Lisias, no ha podido contentarse con una primera lectura, sino que volviendo a la carga, habrá pedido al autor que comenzara de nuevo, y el autor le habrá dado gusto, y, no satisfecho aún con esto, concluiría por apoderarse del papel, para volver a leer los pasajes que más llamaran su atención. Y después de haber pasado toda la mañana inmóvil y atento a este estudio, fatigado ya, había salido a tomar el aire y dar un paseo, y mucho me engañaría, ¡por el Perro! Si no sabe ya de memoria todo el discurso, a no ser que sea de una extensión excesiva. Se ha venido fuera de muros para meditar sobre él a sus anchas, y encontrando un desdichado que tenga una pasión furiosa por discursos, complacerse interiormente en tener la fortuna de hallar a uno a quien comunicar su entusiasmo y precisarle a que le siga. Y como el encontradizo, llevado de su pasión por discursos, le invita a que se explique, se hace el desdeñoso, y como si nada le importara; cuando si no le quisiera oír, sería capaz de obligarle a ello por la fuerza. Así, pues, mi querido Fedro, mejor es hacer por voluntad lo que habría de hacerse luego por voluntad o por fuerza.

FEDRO. —Veo que el mejor partido que puedo tomar es repetirte el discurso como me sea posible, porque tú no eres de condición tal que me dejes marchar, sin que hable bien o mal.

SÓCRATES. —Tienes razón.

FEDRO. —Pues bien, doy principio… Pero verdaderamente.

Sócrates, yo no puedo responder de darte a conocer el discurso palabra por palabra. A pesar de todo me acuerdo muy bien de todos los argumentos que Lisias hace valer para preferir el amigo frío al amante apasionado; y voy a referírtelos en resumen y por su orden. Comienzo por el primero.

SÓCRATES. —Muy bien, querido amigo; pero enséñame, por lo pronto, lo que tienes en tu mano izquierda bajo la capa. Sospecho que sea el discurso. Si he adivinado, vive persuadido de lo mucho que te estimo; pero, dado que tenemos aquí a Lisias mismo, no puedo ciertamente consentir que seas tú materia de nuestra conversación. Veamos, presenta ese discurso.

FEDRO. —Basta de broma, querido Sócrates; veo que es preciso renunciar a la esperanza que había concebido de ejercitarme a tus expensas; pero ¿dónde nos sentamos para leerlo?

SÓCRATES. —Marchémonos por este lado y sigamos el curso del Iliso, y allí escogeremos algún sitio solitario para sentarnos.

FEDRO. —Me viene perfectamente haber salido de casa sin calzado, porque tú nunca lo gastas.[5] Podemos seguir la corriente, y en ella tomaremos un baño de pies, lo cual es agradable en esta estación y a esta hora del día.

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

FEDRO. —¿Ves este plátano de tanta altura?

SÓCRATES. —¿Y qué?

FEDRO. —Aquí, a su sombra, encontraremos una brisa agradable y hierba donde sentarnos, y, si queremos, también para acostarnos.

SÓCRATES. —Adelante, pues.

FEDRO. —Dime, Sócrates, ¿no es aquí, en cierto punto de las orillas del Iliso, donde Bóreas robó, según se dice, la ninfa Oritía?

SÓCRATES. —Así se cuenta.

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

SÓCRATES. —No es precisamente aquí, sino un poco más abajo, a dos o tres estadios, donde está el paso del río para el templo de Artemis Cazadora. Por este mismo rumbo hay un altar a Bóreas.

FEDRO. —No lo recuerdo bien, pero dime ¡por Zeus!, ¿crees tú en esta maravillosa aventura?

SÓCRATES. —Si dudase como los sabios, no me vería en conflictos; podría agotar los recursos de mi espíritu, diciendo que el viento del Norte la hizo caer de las rocas vecinas donde ella jugaba con Farmacia, y que esta muerte dio ocasión a que se dijera que había sido robada por Bóreas;[6] y aun podría trasladar la escena sobre las rocas del Areópago, porque según otra leyenda ha sido robada sobre esta colina y no en el paraje donde nos hallamos. Yo encuentro que todas estas explicaciones, mi querido Fedro, son las más agradables del mundo, pero exigen un hombre muy hábil, que no ahorre trabajo y que se vea reducido a una penosa necesidad; porque, además de esto, tendrá que explicar la forma de los hipocentauros y la de la quimera, y en seguida de estos las gorgonas, los pegasos y otros mil monstruos aterradores por su número y su rareza. Si nuestro incrédulo pone en obra su sabiduría vulgar, para reducir cada uno de ellos a proporciones verosímiles, tiene entonces que tomarlo por despacio. En cuanto a mí, no tengo tiempo para estas indagaciones, y voy a darte la razón. Yo no he podido aún cumplir con el precepto de Delfos, conociéndome a mí mismo; y dada esta ignorancia me parecería ridículo intentar conocer lo que me es extraño. Por esto es que renuncio a profundizar todas estas historias, y en este punto me atengo a las creencias públicas.[7] Y como te decía antes, en lugar de intentar explicarlas, yo me observo a mí mismo; quiero saber si yo soy un monstruo más complicado y más furioso que Tifón, o un animal más dulce, más sencillo, a quien la naturaleza le ha dado parte de una chispa de divina sabiduría. Pero, amigo mío, con nuestra conversación hemos llegado a este árbol, adonde querías que fuésemos.

FEDRO. —En efecto, es el mismo.

SÓCRATES. —¡Por Hera!, ¡precioso retiro! ¡Qué copudo y elevado es este plátano! Y este agnocasto, ¡qué magnificencia en su estirado tronco y en su frondosa copa! Parece como si floreciera con intención para perfumar estos preciosos sitios. ¿Hay nada más encantador que el arroyo que corre al pie de este plátano? Nuestros pies sumergidos en él, acreditan su frescura. Este sitio retirado está sin duda consagrado a algunas ninfas y al río Aqueloo, si hemos de juzgar por las figurillas y estatuas que vemos. ¿No te parece que la brisa que aquí corre tiene cierta cosa de suave y perfumado? Se advierte en el canto de las cigarras un no sé qué de vivo, que hace presentir el estío. Pero lo que más me encanta son estas hierbas, cuya espesura nos permite descansar con delicia, acostados sobre un terreno suavemente inclinado. Mi querido Fedro, eres un guía excelente.

FEDRO. —Maravilloso Sócrates, eres un hombre extraordinario. Porque al escucharte se te tendría por un extranjero, a quien se hacen los honores del país, y no por un habitante del Ática. Probablemente tú no habrás salido jamás de Atenas, ni traspasado las fronteras, ni aun dado un paseo fuera de muros.

SÓCRATES. —Perdona, amigo mío. Así es, pero es porque quiero instruirme. Los campos y los árboles nada me enseñan, y solo en la ciudad puedo sacar partido del roce con los demás hombres. Sin embargo, creo que tú has encontrado recursos para curarme de este humor casero. Se obliga a un animal hambriento a seguirnos, mostrándole alguna rama verde o algún fruto; y tú, enseñándome ese discurso y ese papel que lo contiene, podrías obligarme a dar una vuelta al Ática y a cualquier parte del mundo, si quisieras. Pero, en fin, puesto que estamos ya en el punto elegido, yo me tiendo en la hierba. Escoge la actitud que te parezca más cómoda para leer, y puedes comenzar.

FEDRO. —Escucha.

«Conoces todos mis sentimientos, y sabes que miro la realización de mis deseos como provechosa a ambos. No sería justo rechazar mis votos, porque no soy tu amante. Porque los amantes, desde el momento en que se ven satisfechos, se arrepienten ya de todo lo que han hecho por el objeto de su pasión. Pero los que no tienen amor no tienen jamás de qué arrepentirse, porque no es la fuerza de la pasión la que les ha movido a hacer a su amigo todo el bien que han podido, sino que han obrado libremente, juzgando que servían así a sus más caros intereses. Los amantes consideran el daño causado por su amor a sus negocios, alegan sus liberalidades, traen a cuenta las penalidades que han sufrido, y después de tiempo creen haber dado pruebas positivas de su reconocimiento al objeto amado. Pero los que no están enamorados, no pueden, ni alegar los negocios que han abandonado, ni citar las penalidades sufridas, ni quejarse de las querellas que se hayan suscitado en el interior de la familia; y no pudiendo pretextar todos estos males, que no han llegado a conocer, solo les resta aprovechar con decisión cuántas ocasiones se presenten de complacer a su amigo.

»Se alegará quizá en favor del amante, que su amor es más vivo que una amistad ordinaria, que está siempre dispuesto a decir o hacer lo que puede ser agradable a la persona que ama, y arrostrar por ella el odio de todos; pero es fácil conocer lo falaz de este elogio, puesto que, si su pasión llega a mudar de objeto, no dudará en sacrificar sus antiguos amores a los nuevos, y, si el que ama hoy se lo exige, hasta perjudicar al que amaba ayer.

»Racionalmente no se pueden conceder tan preciosos favores a un hombre atacado de un mal tan crónico, del cual ninguna persona sensata intentará curarlo, porque los mismos amantes confiesan que su espíritu está enfermo y que carecen de buen sentido. Saben bien, dicen ellos, que están fuera de sí mismos y que no pueden dominarse. Y entonces si llegan a entrar en sí mismos, ¿cómo pueden aprobar las resoluciones que han tomado en un estado de delirio?

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

»Si temes la opinión pública, si temes tener que avergonzarte de tus relaciones ante tus conciudadanos, ten presente, que lo más natural es que un amante que desea que le envidien su suerte,

creyéndola envidiable, sea indiscreto por vanidad, y tenga por gloria publicar por todas partes que no ha perdido el tiempo ni el trabajo. Aquel que, dueño de sí mismo, no se deja extraviar por el amor, preferirá la seguridad de su amistad al placer de alabarse de ella. Añade a esto que todo el mundo conoce a un amante, viéndole seguir los pasos de la persona que ama; y llegan al punto de no poder hablarse, sin que se sospeche que una relación más íntima los une ya, o va bien pronto a unirlos. Pero los que no están enamorados, pueden vivir en la mayor familiaridad, sin que jamás induzcan a sospecha; porque se sabe que son lícitas estas asociaciones, formadas amistosamente por la necesidad, para encontrar alguna distracción.

»¿Tienes algún otro motivo para temer? ¿Piensas que las amistades son rara vez durables, y que un rompimiento, que siempre es una desgracia para ambos, te será funesto, sobre todo después del sacrificio que has hecho de lo más precioso que tienes? Si así sucede, es al amante a quien debes sobre todo temer. Un nada le enoja, y cree que lo que se hace es para perjudicarle. Asíes que quiere impedir al objeto de su amor toda relación con todos los demás, teme verse postergado por las riquezas de uno, por los talentos de otro, y siempre está en guardia contra el ascendiente de todos aquellos que tienen sobre él alguna ventaja. El te cizañará para ponerte mal con todo el mundo y reducirte a no tener un amigo; o si pretendes manejar tus intereses y ser más entendido que tu celoso amante, acabarás por un rompimiento. Pero el que no está enamorado, y que debe a la estimación que inspiran sus virtudes los favores que desea, no se cela de aquellos que viven familiarmente con su amigo; aborrecería más bien a los que huyesen de su trato, porque vería en este alejamiento una señal de desprecio, mientras que aplaudiría todas aquellas relaciones, cuyas ventajas conociese. Parece natural, que dadas estas condiciones, la complacencia afiance la amistad, y que no pueda producir resentimientos. Por otro lado, la mayor parte de los amantes se enamoran de la belleza del cuerpo, antes de conocer la disposición del alma y de haber experimentado el carácter, y así no puede asegurarse si su amistad debe sobrevivir a la satisfacción de sus deseos. Los que no se ven arrastrados por el amor y están ligados por la amistad antes de obtener los mayores favores, no podrán ver en estas complacencias un motivo de enfriamiento, sino más bien un gaje de nuevos favores para lo sucesivo.

»¿Quieres hacerte más virtuoso cada día? Fíate de mí antes que de un amante. Porque un amante alabará todas tus palabras y todas tus acciones sin curarse de la verdad ni de la bondad de ellas, ya por temor de disgustarte, ya porque la pasión le ciega; porque tales son las ilusiones del amor. El amor desgraciado se aflige, porque no excita la compasión de nadie; pero cuando es dichoso, todo le parece encantador, hasta las cosas más indiferentes. El amor es mucho menos digno de envidia que de compasión. Por el contrario, si cedes a mis votos, no me verás buscar en tu intimidad un placer efímero, sino que vigilaré por tus intereses durables, porque, libre de amor, yo seré dueño de mí mismo. No me entregaré por motivos frívolos a odios furiosos, y aun con los más graves motivos dudaré en concebir un ligero resentimiento. Seré indulgente con los daños involuntarios que se me causen, y me esforzaré en prevenir las ofensas intencionadas. Porque tales son los signos de una amistad que el tiempo no puede debilitar.

»Quizá crees tú que la amistad sin el amor es débil y flaca; y, si fuera así, seríamos indiferentes con nuestros hijos y con nuestros padres y no podríamos estar seguros de la felicidad de nuestros amigos, a quienes un dulce hábito, y no la pasión, nos liga con estrecha amistad. En fin, si es justo conceder sus favores a los que los desean con más ardor, sería preciso en todos los casos obligar, no a los más dignos, sino a los más indigentes, porque libertándolos de los males más crueles, se recibirá por recompensa el más vivo reconocimiento. Así pues, cuando quieras dar una comida, deberás convidar, no a los amigos, sino a los mendigos y a los hambrientos, porque ellos te amarán, te acompañarán a todas partes, se agolparán a tu puerta experimentando la mayor alegría, vivirán agradecidos y harán votos por tu prosperidad. Pero tú debes por el contrario favorecer, no a aquellos cuyos deseos son más violentos, sino a los que mejor te atestigüen su reconocimiento; no a los más enamorados, sino a los más dignos; no a los que solo aspiran a explotar la flor de la juventud, sino a los que en tu vejez te hagan partícipe de todos sus bienes; no a los que se alabarán por todas partes

de su triunfo, sino a los que el pudor obligue a una prudente reserva; no a los que se muestren muy solícitos pasajeramente, sino a aquellos cuya amistad, siempre igual, solo concluirá con la muerte; no a los que, una vez satisfecha su pasión, buscarán un pretexto para aborrecerte, sino a los que, viendo desaparecer los placeres con la juventud, procuren granjearse tu estimación.

»Acuérdate, pues, de mis palabras, y considera que los amantes están expuestos a los consejos severos de sus amigos, que rechazan pasión tan funesta. Considera, también, que nadie es reprensible por no ser amante, ni se le acusa de imprudente por no serlo.

»Quizá me preguntarás, si te aconsejo que concedas tus favores a todos los que no son tus amantes; y te responderé, que tampoco un amante te aconsejará la misma complacencia para todos los que te aman. Porque favores prodigados de esta manera no tendrían el mismo derecho al reconocimiento, ni tampoco podrías ocultarlos, aunque quisieras. Es preciso que nuestra mutua relación, lejos de dañarnos, nos sea a ambos útil.

»Creo haber dicho bastante; pero si aún te queda alguna duda, si es cosa que no he resuelto todas tus objeciones, habla; yo te responderé».

¿Qué te parece? Sócrates; ¿no es admirable este discurso bajo todos aspectos y sobre todo por la elección de las palabras?

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

FEDRO. —¡Vaya!, quieres reírte.

SÓCRATES. —¿Crees que me burlo y que no hablo seriamente?

FEDRO. —No, en verdad, Sócrates. Pero dime con franqueza, ¡por Zeus, que preside a la amistad!, ¿piensas que haya entre todos los griegos un orador capaz de tratar el mismo asunto con más nobleza y extensión?

SÓCRATES. —¿Qué dices? Quieres que me una a ti para alabar un orador por haber dicho todo lo que puede decirse, o solo por haberse expresado en un lenguaje claro, preciso y sabiamente aplicado. Si reclamas mi admiración por el fondo mismo del discurso, solo por consideración a ti puedo concedértelo; porque la debilidad de mi espíritu no me ha dejado apercibir este mérito, y solo me he fijado en el lenguaje. En este concepto no creo que Lisias mismo pueda estar satisfecho de su obra. Me parece, mi querido Fedro, a no juzgar tú de otra manera, que repite dos y tres veces las cosas, como un hombre poco afluente; pero quizá se ha fijado poco en esta falta, y ha querido hacernos ver que era capaz de expresar un mismo pensamiento de muchas maneras diferentes, y siempre con la misma fortuna.

FEDRO. —¿Qué dices, Sócrates? Lo más admirable de su discurso consiste en decir precisamente todo lo que la materia permite; de manera que sobre lo mismo no es posible hablar, ni con más afluencia, ni con mayor exactitud.

SÓCRATES. —En ese punto yo no soy de tu dictamen. Los sabios de los tiempos antiguos, hombres y mujeres, que han hablado y escrito sobre esta materia, me convencerían de impostura, si tuviera la debilidad de ceder sobre este punto.

FEDRO. —¿Y cuáles son esos sabios?, ¿o has encontrado otra cosa más acabada?

SÓCRATES. —En este momento no podré decírtelo; sin embargo, alguno recuerdo, y quizá en la bella Safo, o en el sabio Anacreonte, o en algún otro prosista encontrará ejemplos. Y lo que me compromete a hacer esta conjetura es que desborda mi corazón, y que me siento capaz de pronunciar sobre el mismo objeto un discurso que competiría con el de Lisias. Conozco bien que no puedo encontrar en mí mismo todo ese cúmulo de bellezas, porque no lo permite la medianía de mi ingenio; pero quizá los pensamientos que salgan de mi alma, como de un vaso lleno hasta el borde, procedan de orígenes extraños. Pero soy tan indolente que no sé cómo, ni de dónde, me vienen.

FEDRO. —Verdaderamente, mi noble amigo, me agrada lo que dices. Te dispenso de que me digas quiénes son esos sabios, ni de dónde aprendiste sus lecciones. Pero cumple lo que me acabas de prometer; pronuncia un discurso tan largo como el de Lisias, que sostenga la comparación, sin tomar nada de él. Por mi parte me comprometo, como los nueve arcontes, a consagrar en el templo de Delfos mi estatua en oro de talla natural, y también la tuya.[8]

SÓCRATES. —Tú eres, mi querido Fedro, el que vales lo que pesas de oro, si tienes la buena fe de creer que en el discurso de Lisias nada hay que rehacer y que yo pudiera tratar el mismo asunto sin contradecir en nada lo que él ha dicho. En verdad esto sería imposible hasta al más adocenado escritor. Por ejemplo, puesto que Lisias ha intentado probar que es preciso favorecer al amigo frío, más bien que al amigo apasionado, si me impides alabar la sabiduría del uno y reprender el delirio del otro, si no puedo hablar de estos motivos esenciales, ¿qué es lo que me queda? Hay necesidad de consentir estos lugares comunes al orador, y de esta manera puede mediante el arte de la forma suplir la pobreza de invención. No es porque, cuando se trata de razones menos evidentes, y por lo tanto más difíciles de encontrar, no se una al mérito de la composición el de la invención.

FEDRO. —Hablas en razón. Puedes sentar por principio que el que no ama tiene sobre el que ama la ventaja de conservar su buen sentido, y esto te lo concedo. Pero si en otra parte puedes encontrar razones más numerosas y más fuertes que los motivos alegados por Lisias, quiero que tu estatua de oro macizo[9] figure en Olimpia cerca de la ofrenda de los Cipsélides.[10]

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

FEDRO. —He aquí, mi querido Sócrates, que has incurrido en los mismos defectos que yo; pero tú hablarás, quieras o no quieras, en cuanto alcances. Procura que no se renueve una escena muy frecuente en las comedias, y me fuerces a volverte tus burlas repitiendo tus mismas palabras: «Sócrates, si no conociese a Sócrates, no me conocería a mí mismo; ardía en deseos de hablar, pero se hacía el desdeñoso, como si no le importara». Ten entendido, que no saldremos de aquí, sin que hayas dado expansión a tu corazón, que según tú mismo se desborda. Estamos solos, el sitio es retirado, y soy el más joven y más fuerte de los dos. En fin, ya me entiendes; no me obligues a hacerte violencia, y habla por buenas.

SÓCRATES. —Pero, amigo mío, sería muy ridículo oponer a una obra maestra de tan insigne orador la improvisación de un ignorante.

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

SÓCRATES. —Te suplico que no recurras.

FEDRO. —No, no. Escucha. Esta palabra mágica es un juramento. Juro, pero ¿por qué dios?, si quieres, por este plátano, y me comprometo por juramento a que si en su presencia no hablas en este acto, jamás te leeré, ni te recitaré, ningún otro discurso de quienquiera que sea.

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

FEDRO. —Y bien, ¿tienes todavía algún mal pretexto que alegar?

SÓCRATES. —¡Oh dios!, no; después de tal juramento, ¿cómo podría imponerme una privación semejante?

FEDRO. —Habla, pues.

SÓCRATES. —¿Sabes lo que voy a hacer antes?

FEDRO. —Veámoslo.

SÓCRATES. —Voy a cubrirme la cabeza[11] para concluir lo más pronto posible, porque el mirar tu semblante me llena de turbación y de confusión.

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

SÓCRATES. —Venid, musas [ligias], nombre que debéis a la dulzura de vuestros cantos,[12] o a la pasión de los ligienses (ligur)[13] por vuestras divinas melodías; yo os invoco, sostened mi debilidad en este discurso, que me arranca mi buen amigo, sin duda para añadir un nuevo título, después de otros muchos, a la gloria de su querido Lisias. «Había un joven, o más bien un adolescente, en la flor de su juvenil belleza, que contaba con gran número de adoradores. Uno de ellos, más astuto, pero no menos enamorado que los demás, había conseguido persuadirle de que no le tenía amor. Un día que solicitaba sus favores, intentó probarle que era preciso acceder a su indiferencia, primero que a la pasión de los demás. He aquí su discurso:

»En todas las cosas, querido mío, para tomar una sabia resolución es preciso comenzar por averiguar sobre qué se va a tratar, porque de no ser así se incurriría en mil errores. La mayor parte de los hombres ignoran la esencia de las cosas, y en su ignorancia, de la que apenas se aperciben, desprecian desde el principio plantear la cuestión. Así es que, avanzando en la discusión, les sucede necesariamente no entenderse, ni con los demás, ni consigo mismos. Evitemos este defecto, que echamos en cara a los demás; y puesto que se trata de saber si debe uno entregarse al amante o al que no lo es, comencemos por fijar la definición del amor, su naturaleza y sus efectos, y refiriéndonos sin cesar a estos principios y estrechando a ellos la discusión, examinemos si es útil o dañoso.

»Que el amor es un deseo, es una verdad evidente; así como es evidente que el deseo de las cosas bellas no es siempre el amor. ¿Bajo qué signo distinguiremos al que ama y al que no ama? Cada uno de nosotros debe reconocer que hay dos principios que le gobiernan, que le dirigen, y cuyo impulso, cualquiera que sea, determina sus movimientos: el uno es el deseo instintivo del placer, y el otro el gusto reflexivo del bien. Tan pronto estos dos principios están en armonía, tan pronto se combaten, y la victoria pertenece indistintamente, ya a uno, ya a otro. Cuando el gusto del bien, que la razón nos inspira, se apodera del alma entera, se llama sabiduría; cuando el deseo irreflexivo que nos arrastra hacia el placer llega a dominar, recibe el nombre de intemperancia. Pero la intemperancia muda de nombre, según los diferentes objetos sobre que se ejercita y de las formas diversas que viste, y el hombre dominado por la pasión, según la forma particular bajo la que se manifiesta en él, recibe un nombre que no es bueno ni honroso llevar. Así, cuando el ansia de manjares supera a la vez al gusto del bien, inspirado por la razón y a los demás deseos, se llama glotonería, y los entregados a esta pasión se les da el epíteto de glotones. Cuando es el deseo de la bebida el que ejerce esta tiranía, ya se sabe el título injurioso que se da al que a él se abandona. En fin, lo mismo sucede con todos los deseos de esta clase, y nadie ignora los nombres degradantes que suelen aplicarse a los que son víctimas de su tiranía. Ya es fácil adivinar la persona a la que voy a parar después de este preámbulo; sin embargo, creo que debo explicarme con toda claridad. Cuando el deseo irracional, sofocando en nuestra alma este gusto del bien, se entrega por entero al placer que promete la belleza, y cuando se lanza con todo el enjambre de deseos de la misma clase solo a la belleza corporal, su poder se hace irresistible, y sacando su nombre de esta fuerza omnipotente, se le llama amor».

Y bien, mi querido Fedro, ¿no te parece, como a mí, que estoy inspirado por alguna divinidad?

FEDRO. —En efecto, Sócrates, las palabras corren con una afluencia inusitada.

SÓCRATES. —Silencio, y escúchame, porque en verdad este lugar tiene algo de divino, y si en el curso de mi exposición las ninfas de estas riberas me inspirasen algunos rasgos entusiastas, no te sorprendas. Ya me considero poco distante del tono del ditirambo.

FEDRO. —Nada más cierto.

SÓCRATES. —Tú eres la causa. Pero escucha el resto de mi discurso, porque la inspiración podría abandonarme. En todo caso, esto corresponde al Dios que me posee, y nosotros continuemos hablando de nuestro joven.

«Pues bien, amigo mío, ya hemos determinado el objeto que nos ocupa, y hemos definido su naturaleza. Pasemos adelante, y sin perder de vista nuestros principios, examinemos las ventajas o los inconvenientes de las deferencias que se pueden tener, sea para con un amante, sea para con un amigo libre de amor. El que está poseído por un deseo y dominado por el deleite, debe necesariamente

buscar en el objeto de su amor el mayor placer posible. Un espíritu enfermo encuentra su placer en abandonarse por completo a sus caprichos, mientras que todo lo que le contraría o le provoca le es insoportable. El hombre enamorado verá con impaciencia a uno que le sea superior o igual para con el objeto de su amor, y trabajará sin tregua en rebajarlo y humillarlo hasta verlo debajo. El ignorante es inferior al sabio, el cobarde al valiente, el que no sabe hablar al orador brillante y fácil, el de espíritu tardo al de genio vivo y desenvuelto. Estos defectos, y aun otros más vergonzosos, regocijarán al amante si los encuentra en el objeto de su amor, y en el caso contrario, procurará hacerlos nacer en su alma, o sufrirá mucho en la prosecución de sus placeres efímeros. Pero, sobre todo, será celoso; prohibirá al que ama todas las relaciones que puedan hacerle más perfecto, más hombre; le causará un gran perjuicio, y en fin, le hará un mal irreparable, alejándole de lo que podría ilustrar su alma; quiero decir, de la divina filosofía; el amante querrá necesariamente desviar de este estudio al que ama, por temor de hacerse para él un objeto de desprecio. Por último, se esforzará en todo y por todo en mantenerle en la ignorancia, para obligarle a no tener más ojos que los del mismo amante, y le será tanto más agradable cuanto más daño se haga a sí mismo. Por consiguiente, bajo la relación moral, no hay guía más malo, ni compañero más funesto, que un hombre enamorado.

»Veamos ahora lo que los cuidados de un amante, cuya pasión precisa a sacrificar lo bello y lo honesto a lo agradable, harán del cuerpo que posee. Se le verá rebuscar un joven delicado y sin vigor, educado a la sombra y no a la claridad del sol, extraño a los varoniles trabajos y a los ejercicios gimnásticos, acostumbrado a una vida muelle de delicias, supliendo con perfumes y artificios la belleza que ha perdido, y en fin, no teniendo nada en su persona y en sus costumbres que no corresponda a este retrato. Todo esto es evidente, y es inútil insistir más en ello. Observaremos solamente, resumiendo, antes de pasar a otras consideraciones, que en la guerra y en las demás ocasiones peligrosas, este joven afeminado solo podrá inspirar audacia a sus enemigos y temor a sus amigos y a sus amantes. Pero, repito, dejemos estas reflexiones, cuya verdad es manifiesta.

»También debemos examinar, en qué el trato y la influencia de un amante pueden ser útiles o dañosos, no al alma y al cuerpo, sino a los bienes del objeto amado. Es claro para todo el mundo, sobre todo para el mismo amante, que nada hay que desee tanto como ver a la persona que ama privada de lo más precioso, más estimado y más sagrado que tiene. Lo vería con gusto perder su padre, su madre, sus parientes, sus amigos, que mira como censores y como obstáculos a su dulce comercio. Si la persona amada posee grandes bienes en dinero o en tierras, sabe que le será más difícil seducirle y que le encontrará menos dócil después de seducido. La fortuna del que ama le incomoda, y se regocijará con su ruina, En fin, deseará verle todo el tiempo posible sin mujer, sin hijos, sin hogar doméstico, para alargar el momento en que habrá de cesar de gozar de sus favores.

»Un dios ha mezclado a la mayor parte de los males que afligen a la humanidad un goce fugitivo. Así la adulación, esta bestia cruel, este funesto azote, nos hace gustar algunas veces un placer delicado. El comercio con una cortesana, tan expuesto a peligros, y todas las demás relaciones y hábitos semejantes no carecen de ciertas dulzuras pasajeras. Pero no basta que el amante dañe al objeto amado, sino que la asidua comunicación en todos los momentos debe llegar a ser desagradable. Un antiguo proverbio dice, que los que son de una misma edad se atraen naturalmente. En efecto, cuando las edades son las mismas, la conformidad de gustos y de humor, que de ello resulta, predispone la amistad, y, sin embargo, semejantes relaciones tienen también sus disgustos. En todas las cosas, se dice, la necesidad es un yugo pesado, pero lo es sobre todo en la sociedad de un amante, cuya edad se aleja de la de la persona amada. Si es un viejo que se enamora de uno más joven, no le dejará día y noche; una pasión irresistible, una especie de furor, le arrastrará hacia aquel, cuya presencia le encanta sin cesar por el oído, por la vista, por el tacto, por todos los sentidos, y encuentra un gran placer en servirse de él sin tregua, ni descanso; y en compensación del fastidio mortal que causa a la persona amada por su importunidad, ¿qué goces, qué placeres, esperan a este desgraciado? El joven tiene a la vista un cuerpo gastado y marchitado por los años, afligido de los achaques de la edad, de que no puede librarse; y con más razón no podrá sufrir el roce, al que sin cesar se verá amenazado, sin una extrema

repugnancia. Vigilado con suspicaz celo en todos sus actos, en todas sus conversaciones, oye de boca de su amante tan pronto imprudentes y exageradas alabanzas como reprensiones insoportables que le dirige cuando está en su buen sentido; porque cuando la embriaguez de la pasión llega a extraviarle, sin tregua y sin miramiento lo llena de ultrajes, que lo cubren de vergüenza.

»El amante, mientras su pasión dura, será un objeto tan repugnante como funesto; cuando la pasión se extinga, se mostrará sin fe, y venderá a aquel que sedujo con sus promesas magníficas, con sus juramentos y con sus súplicas, y a quien solo la esperanza de los bienes prometidos pudo con gran dificultad decidir a soportar relación tan funesta. Cuando llega el momento de verse libre de esta pasión, obedece a otro dueño, sigue otro guía, es la razón y la sabiduría las que reinan en él, y no el amor y la locura; se ha hecho otro hombre sin conocimiento de aquel de quien estaba enamorado. El joven exige el precio de los favores de otro tiempo, le recuerda todo lo que ha hecho, lo que ha dicho, como si hablase al mismo hombre. Éste, lleno de confusión, no quiere confesar el cambio que ha sufrido, y no sabe cómo sacudirse de los juramentos y promesas que prodigó bajo el imperio de su loca pasión. Sin embargo, ha entrado en sí mismo y es ya bastante capaz para no dejarse llevar de iguales extravíos, y para no volver de nuevo al antiguo camino de perdición. Se ve precisado a evitar a aquel que amaba en otro tiempo, y vuelta la concha,[14] en vez de perseguir, es él el que huye. Al joven no le queda otro partido que sufrir bajo el peso de sus remordimientos por haber ignorado desde el principio que valía más conceder sus favores a un amigo frío y dueño de sí mismo, que a un hombre, cuyo amor necesariamente ha turbado la razón.

»Obrando de otra manera, es lo mismo que abandonarse a un dueño pérfido, incómodo, celoso, repugnante, perjudicial a su fortuna, dañoso a su salud, y sobre todo, funesto al perfeccionamiento de su alma, que es y será en todos tiempos la cosa más preciosa a juicio de los hombres y de los dioses. He aquí, joven querido, las verdades que debes meditar sin cesar, no olvidando jamás que la ternura de un amante no es una afección benévola, sino un

apetito grosero que quiere saciarse:
Como el lobo ama al cordero,
El amante ama al amado.

»He aquí todo lo que tenía que decirte, mi querido Fedro; no me oirás más, porque mi discurso está terminado.

FEDRO. —Creía que lo que has dicho era solo la primera parte, y que hablarías en seguida del hombre no enamorado, para probar que se le debe favorecer con preferencia, y para presentar las ventajas que ofrece su amistad.

SÓCRATES. —¿No has notado, mi querido amigo, que, sin remontarme al tono del ditirambo, ya mi lenguaje ha sido poético, cuando solo se trata de criticar? ¿Qué será si yo emprendo el hacer el panegírico del amigo sabio? ¿Quieres, después de haberme expuesto a la influencia de las ninfas, acabar de extraviar mi razón? Digo, pues, resumiendo, que en el trato del hombre sin amor se encuentran tantas ventajas, como inconvenientes en el del hombre apasionado. ¿Habrá necesidad de largos discursos? Bastante me he explicado sobre ambos aspirantes. Nuestro hermoso joven hará de mis consejos lo que quiera, y yo repasaré el Iliso, como quien dice, huyendo, antes que venga a tu magín hacer conmigo mayores violencias.

FEDRO. —No, Sócrates, aguarda a que el calor pase. ¿No ves que apenas es medio día, y que es la hora en que el sol parece detenerse en lo más alto del cielo? Permanezcamos aquí algunos instantes conversando sobre lo que venimos hablando, y cuando el tiempo refresque, nos marcharemos.

SÓCRATES. —Tienes, querido amigo, una maravillosa pasión por los discursos, y en este punto no hallo palabras para alabarte; creo que de todos los hombres de tu generación, no hay uno que haya producido más discursos que tú, sea que los hayas pronunciado tú mismo, sea que hayas obligado a otros a componerlos, quisieran o no quisieran.

Sin embargo, exceptúo a Simmias el Tebano; pero no hay otro que pueda compararse contigo. Y ahora mismo me temo, que me vas a arrancar un nuevo discurso.

FEDRO. —No, ahora no eres tan rebelde como fuiste antes; veamos de qué se trata.

SÓCRATES. —Según me estaba preparando para pasar el río, sentí esa señal divina, que ordinariamente me da sus avisos, y me detiene en el momento de adoptar una resolución,[15] y he creído escuchar de este lado una voz que me prohibía partir antes de haber ofrecido a los dioses una expiación, como si hubiera cometido alguna impiedad. Es cierto que yo soy adivino, y en verdad no de los más hábiles, sino que a la manera de los que solo ellos leen lo que escriben, yo sé lo bastante para mi uso. Por lo tanto, adivino la falta que he cometido. Hay en el alma humana, mi querido amigo, un poder adivinatorio. En el acto de hablarte, sentía por algunos instantes una gran turbación y un vago terror, y me parecía, como dice el poeta Íbico, que los dioses iban a convertir en crimen un hecho que me hacía honor a los ojos de los hombres. Sí, ahora sé cuál es mi falta.

FEDRO. —¿Qué quieres decir?

SÓCRATES. —Tú eres doblemente culpable, mi querido Fedro, por el discurso que leíste, y por el que me has obligado a pronunciar.

FEDRO. —¿Cómo así?

SÓCRATES. —El uno y el otro no son más que un cúmulo de absurdos e impiedades. ¿Puede darse un atentado más grave?

FEDRO. —No, sin duda, si dices verdad.

SÓCRATES. —Pero qué, ¿no crees que el Amor es hijo de Afrodita, y que es un dios?

FEDRO. —Así se dice.

SÓCRATES. —Pues bien, Lisias no ha hablado de él, ni tú mismo, en este discurso que has pronunciado por mi boca, mientras estaba yo encantado con tus sortilegios. Sin embargo, si el amor es un dios o alguna cosa divina, como así es, no puede ser malo, pero nuestros discursos le han representado como tal, y por lo tanto son culpables de impiedad para con el Amor. Además, yo los encuentro impertinentes y burlones, porque por más que no se encuentre en ellos razón, ni verdad, toman el aire de aspirar a algo con lo que podrán seducir a espíritus frívolos y sorprender su admiración. Ya ves que debo someterme a una expiación, y para los que se engañan en teología hay una antigua expiación que Homero no ha imaginado, pero que Estesícoro ha practicado. Porque privado de la vista por haber maldecido a Helena, no ignoró, como Homero, el sacrilegio que había cometido; pero, como hombre verdaderamente inspirado por las musas, comprendió la causa de su desgracia, y publicó estos versos: No, esta historia no es verdadera; no, jamás entrarás en las soberbias naves de Troya, jamás entrarás en Pérgamo.

Y después de haber compuesto todo su poema, conocido con el nombre de Palinodia, recobró la vista sobre la marcha. Instruido por este ejemplo, yo seré más cauto que los dos poetas, porque antes que el Amor haya castigado mis ofensivos discursos, quiero presentarle mi Palinodia. Pero esta vez hablaré con cara descubierta,[16] y la vergüenza no me obligará a tapar mi cabeza como antes.

FEDRO. —No puedes, mi querido Sócrates, anunciarme una cosa que más me satisfaga.

SÓCRATES. —Debes conocer, como yo, toda la impudencia del discurso que he pronunciado, y del que tú has leído; si los hubiera oído alguno, tenido por persona decente y bien nacida, que estuviese cautivo de amor o que hubiese sido amado en su juventud, al oírnos sostener que los amantes conciben odios violentos por motivos frívolos, que atormentan a los que aman con sus sospechosos celos, y no hacen más que perjudicarles, ¿no crees que nos hubieran calificado de gentes criadas entre marineros que jamás oyeron hablar del amor a personas cultas? ¡Tan distante estaría de reconocer la verdad de los cargos que hemos formulado contra el amor!

FEDRO. —¡Por Zeus!, Sócrates, bien podría suceder.

SÓCRATES. —Así, pues, por respeto a este hombre, y por temor a la venganza del Amor, quiero que un discurso más suave venga a templar la amargura del primero. Y aconsejo a Lisias que componga lo más pronto posible un segundo discurso, para probar que es preciso preferir el amante apasionado que al amigo sin amor.

FEDRO. —Persuádete de que así sucederá; si tú pronuncias el elogio del amante apasionado, habrá necesidad de que Lisias se deje vencer por mí, para que escriba sobre el mismo objeto.

SÓCRATES. —Cuento con que le obligarás, a no ser que dejes de ser Fedro.

FEDRO. —Habla, pues, con confianza.

SÓCRATES. —Pero ¿dónde está el joven a quien yo me dirigía? Es preciso que oiga también este nuevo discurso, y que, escuchándome, aprenda a no apurarse a conceder sus favores al hombre sin amor.

FEDRO. —Este joven está cerca de ti, y estará siempre a tu lado por el tiempo que quieras.

SÓCRATES. —Figúrate, mi querido joven, que el primer discurso era de Fedro, hijo de Pítocles de Mirriúnte, y que el que voy a pronunciar es de Estesícoro de Hímera, hijo de Eufemo. He aquí, cómo es preciso hablar. No, no hay nada de verdadero en el primer discurso; no, no hay que desdeñar a un amante apasionado y abandonarse al hombre sin amor, por la sola razón de estar el uno delirante y el otro en su sano juicio. Esto sería muy bueno, si fuese evidente que el delirio es un mal; pero es todo lo contrario; al delirio inspirado por los dioses es al que somos deudores de los más grandes bienes. Al delirio se debe que la profetisa de Delfos y las sacerdotisas de Dodona hayan hecho numerosos y señalados servicios a las repúblicas de la Grecia y a los particulares. Cuando han estado a sangre fría, poco o nada se les debe. No quiero hablar de la Sibila, ni de todos aquellos, que habiendo recibido de los dioses el don de profecía, han inspirado a los hombres sabios pensamientos, anunciándoles el porvenir, porque sería extenderme inútilmente sobre una cosa que nadie ignora. Por otra parte, puedo invocar el testimonio de los antiguos, que han creado el lenguaje; no han mirado el delirio (μανία, manía) como indigno y deshonroso; porque no hubieran aplicado este nombre a la más noble de todas las artes, la que nos da a conocer el porvenir, y no la hubiera llamado μανική (maniké), y si le dieron este nombre fue porque pensaron que el delirio es un don magnífico cuando nos viene de los dioses. La actual generación, introduciendo indebidamente una t en esta palabra, han creado la de μαντική (mantiké). Por el contrario, la indagación del porvenir hecha por hombres sin inspiración, que observaban el vuelo de los pájaros y otros signos, se la llamó οἰονοϊστική, (oionoistiké), porque estos adivinos buscaban, con el auxilio del razonamiento, dar al pensamiento humano la inteligencia y el conocimiento; y los modernos, mudando la antigua o en su enfática ω han llamado este arte οἰωνιστικὴ (oionistiké). Por lo tanto, todo lo que la profecía tiene de perfección y de dignidad sobre el arte augural, tanto respecto del nombre como respecto de la cosa, otro tanto el delirio, que viene de los dioses, es más noble que la sabiduría que viene de los hombres; y los antiguos nos lo atestiguan.

Cuando los pueblos han sido víctimas de epidemias y de otros terribles azotes en castigo de un antiguo crimen, el delirio, apoderándose de algunos mortales y llenándoles de espíritu profético, los obligaban a buscar un remedio a estos males, y un refugio contra la cólera divina con súplicas y ceremonias expiatorias. Al delirio se han debido las purificaciones y los ritos misteriosos que preservaron de los males presentes y futuros al hombre verdaderamente inspirado y animado de espíritu profético, descubriéndole los medios de salvarse.

Hay una tercera clase de delirio y de posesión, que es la inspirada por las musas; cuando se apodera de un alma inocente y virgen aún, la trasporta y le inspira odas y otros poemas que sirven para la enseñanza de las generaciones nuevas, celebrando las proezas de los antiguos héroes. Pero todo el que intente aproximarse al santuario de la poesía, sin estar agitado por este delirio que viene de las musas, o que crea que el arte solo basta para hacerle poeta, estará muy distante de la perfección; y la poesía de los sabios se verá siempre eclipsada por los cantos que respiran un éxtasis divino.

Tales son las ventajas maravillosas que procura a los mortales el delirio inspirado por los dioses, y podría citar otras muchas. Por lo que guardémonos de temerle, y no nos dejemos alucinar por ese tímido discurso, que pretende que se prefiera un amigo frío al amante agitado por la pasión. Para que nos diéramos por vencidos por sus razones, sería preciso que nos demostrara, que los dioses que inspiran el amor no quieren el mayor bien, ni para el amante, ni para el amado. Nosotros probaremos, por el contrario, que los dioses nos envían esta especie de delirio para nuestra mayor

felicidad. Nuestras pruebas excitarán el desden de los falsos sabios, pero habrán de convencer a los sabios verdaderos.

Por lo pronto es preciso determinar exactamente la naturaleza del alma divina y humana por medio de la observación de sus facultades y propiedades.

Partiremos de este principio: toda alma es inmortal, porque todo lo que se mueve en movimiento continuo es inmortal. El ser que comunica el movimiento o el que lo recibe, en el momento en que cesa de ser movido, cesa de vivir; solo el ser que se mueve por sí mismo, sin poder dejar de ser el mismo, no cesa jamás de moverse; y aún más, es, para los otros seres que participan del movimiento, origen y principio del movimiento mismo. Un principio no puede ser producido; porque todo lo que comienza a existir debe necesariamente ser producido por un principio, y el principio mismo no ser producido por nada, porque, si lo fuera, dejaría de ser principio. Pero si nunca ha comenzado a existir, no puede tampoco ser destruido. Porque si un principio pudiese ser destruido, no podría él mismo renacer de la nada, ni nada tampoco podría renacer de él, si como hemos dicho, todo es producido necesariamente por un principio. Así, el ser que se mueve por sí mismo, es el principio del movimiento, y no puede ni nacer ni perecer, porque de otra manera el cielo entero y todos los seres, que han recibido la existencia, se postrarían en una profunda inmovilidad, y no existiría un principio que les volviera el movimiento, una vez destruido. Queda, pues, demostrado, que lo que se mueve por sí mismo es inmortal, y nadie temerá afirmar que el poder de moverse por sí mismo es la esencia del alma. En efecto, todo cuerpo que es movido por un impulso extraño, es inanimado; todo cuerpo que recibe el movimiento de un principio interior, es animado; tal es la naturaleza del alma. Si es cierto que lo que se mueve por sí mismo no es otra cosa que el alma, se sigue necesariamente, que el alma no tiene ni principio ni fin. Pero basta ya sobre su inmortalidad.

Ocupémonos ahora del alma en sí misma. Para decir lo que ella es sería preciso una ciencia divina y desarrollos sin fin. Para hacer comprender su naturaleza por una comparación, basta una ciencia humana y algunas palabras. Digamos, pues, que el alma se parece a las fuerzas combinadas de un tronco de caballos y un cochero; los corceles y los cocheros de las almas divinas son excelentes y de buena raza, pero, en los demás seres, su naturaleza está mezclada de bien y de mal. Por esta razón, en la especie humana, el cochero dirige dos corceles, el uno excelente y de buena raza, y el otro muy diferente del primero y de un origen también muy diferente; y un tronco semejante no puede dejar de ser penoso y difícil de guiar.

¿Pero cómo, entre los seres animados, unos son llamados mortales y otros inmortales? Esto es lo que conviene esclarecer. El alma universal rige la materia inanimada y hace su evolución en el universo, manifestándose bajo mil formas diversas. Cuando es perfecta y alada, campea en lo más alto de los cielos, y gobierna el orden universal. Pero cuando ha perdido sus alas, rueda en los espacios infinitos, hasta que se adhiere a alguna cosa sólida, y fija allí su estancia; y cuando ha revestido un cuerpo terrestre, que desde aquel acto, movido por la fuerza que le comunica, parece moverse por sí mismo, esta reunión de alma y cuerpo se llama un ser vivo, con el aditamento de ser mortal. En cuanto al nombre de inmortal, el razonamiento no puede definirlo, pero nosotros nos lo imaginamos; y sin haber visto jamás la sustancia, a la que este nombre conviene, y sin comprenderla suficientemente, conjeturamos que un ser inmortal es el formado por la reunión de un alma y de un cuerpo unidos de toda eternidad. Pero sea lo que Dios quiera, y dígase lo que se quiera, para nosotros basta que expliquemos, cómo las almas pierden sus alas. He aquí quizá la causa.

La virtud de las alas consiste en llevar lo que es pesado hacia las regiones superiores, donde habita la raza de los dioses, siendo ellas participantes de lo que es divino más que todas las cosas corporales: Es divino todo lo que es bello, bueno, verdadero, y todo lo que posee cualidades análogas, y también lo es lo que nutre y fortifica las alas del alma; y todas las cualidades contrarias como la fealdad, el mal, las ajan y echan a perder. El Señor omnipotente, que está en los cielos, Zeus, se adelanta el primero, conduciendo su carro alado, ordenando y vigilándolo todo. El ejército de los dioses y de los demonios le sigue, dividido en once tribus; porque de las doce divinidades supremas

solo Hestía (Ἑστία) queda en el palacio celeste; las once restantes, en el orden que les está prescrito, conducen cada una la tribu que preside. ¡Qué encantador espectáculo nos ofrece la inmensidad del cielo, cuando los inmortales bienaventurados realizan sus revoluciones llenando cada uno las funciones que les están encomendadas! Detrás de ellos marchan los que quieren y pueden seguirles, porque en la corte celestial está desterrada la envidia. Cuando van al festín y banquete que les espera, avanzan por un camino escarpado hasta la cima más elevada de la bóveda de los cielos. Los carros de los dioses, mantenidos siempre en equilibrio por sus corceles dóciles al freno, suben sin esfuerzo; los otros caminan con dificultad, porque el corcel malo pesa sobre el carro inclinado y lo arrastra hacia la tierra si no ha sido sujetado por su cochero. Entonces es cuando el alma sufre una prueba y sostiene una terrible lucha. Las almas de los que se llaman inmortales, cuando han subido a lo más alto del cielo, se elevan por encima de la bóveda celeste y se fijan sobre su convexidad; entonces se ven arrastradas por un movimiento circular, y contemplan durante esta evolución lo que se halla fuera de esta bóveda, que abraza el universo.

Ninguno de los poetas de este mundo ha celebrado nunca la región que se extiende por encima del cielo; ninguno la celebrará jamás dignamente. He aquí, sin embargo, lo que es, porque no hay temor de publicar la verdad, sobre todo, cuando se trata de la verdad. La esencia sin color, sin forma, impalpable, no puede contemplarse sino por la guía del alma, la inteligencia; en torno de la esencia está la estancia de la ciencia perfecta que abraza la verdad toda entera. El pensamiento de los dioses, que se alimenta de inteligencia y de ciencia sin mezcla, como el de toda alma ávida del alimento que le conviene, gusta ver la esencia divina de la que hacía tiempo estaba separado, y se entrega con placer a la contemplación de la verdad, hasta el instante en que el movimiento circular la lleve al punto de su partida. Durante esta revolución, contempla la justicia en sí, la sabiduría en sí, no esta ciencia que está sujeta a cambio y que se muestra diferente según los distintos objetos, que nosotros, mortales, queremos llamar seres, sino la ciencia, que tiene por objeto el ser de los seres. Y cuando ha contemplado las esencias y está completamente saciado, se sume de nuevo en el cielo y entra en su estancia. Apenas ha llegado, el cochero conduce los corceles al establo, en donde les da ambrosía para comer y néctar para beber. Tal es la vida de los dioses.

Entre las otras almas, la que sigue a las almas divinas con paso más igual y que más las imita, levanta la cabeza de su cochero hasta las regiones superiores, y se ve arrastrada por el movimiento circular; pero, molestada por sus corceles, apenas puede entrever las esencias. Hay otras, que tan pronto suben, como bajan, y que arrastradas acá y allá por sus corceles, aperciben ciertas esencias y no pueden contemplarlas todas. En fin, otras almas siguen de lejos, aspirando como las primeras a elevarse hacia las regiones superiores, pero sus esfuerzos son impotentes; están como sumergidas y errantes en los espacios inferiores, y, luchando con ahínco por ganar terreno, se ven entorpecidas y completamente abatidas; entonces ya no hay más que confusión, combate y lucha desesperada; y por la poca maña de sus cocheros, muchas de estas almas se ven lisiadas, y otras ven caer una a una las plumas de sus alas; todas, después de esfuerzos inútiles e impotentes para elevarse hasta la contemplación del ser absoluto, desfallecen, y en su caída no les queda más alimento que las conjeturas de la opinión. Este tenaz empeño de las almas por elevarse a un punto desde donde puedan descubrir la llanura de la verdad, nace de que solo en esta llanura pueden encontrar un alimento capaz de nutrir la parte más noble de sí mismas, y de desarrollar las alas que llevan al alma lejos de las regiones inferiores. Es una ley de Adrasto, que toda alma que ha podido seguir al alma divina y contemplar con ella alguna de las esencias, esté exenta de todos los males hasta un nuevo viaje, y si su vuelo no se debilita, ignorará eternamente sus sufrimientos. Pero cuando no puede seguir a los dioses, cuando por un extravío funesto, llena del impuro alimento del vicio y del olvido, se entorpece y pierde sus alas, entonces cae en esta tierra; una ley quiere que en esta primera generación y aparición sobre la tierra no anime el cuerpo de ningún animal.

El alma que ha visto, lo mejor posible, las esencias y la verdad, deberá constituir un hombre, que se consagrará a la sabiduría, a la belleza, a las musas y al amor; la que ocupa el segundo lugar

será un rey justo o guerrero o poderoso; la de tercer lugar, un político, un financiero, un negociante; la del cuarto, un atleta infatigable o un médico; la del quinto, un adivino o un iniciado; la del sexto, un poeta o un artista; la del séptimo, un obrero o un labrador; la del octavo, un sofista o un demagogo; la del noveno, un tirano. En todos estos estados, a todo el que ha practicado la justicia, le espera después de su muerte un destino más alto; el que la ha violado cae en una condición inferior. El alma no puede volver a la estancia de donde ha partido, sino después de un destierro de diez mil años; porque no recobra sus alas antes, a menos que haya cultivado la filosofía con un corazón sincero o amado a los jóvenes con un amor filosófico. A la tercera revolución de mil años, si ha escogido tres veces seguidas este género de vida, recobra sus alas y vuela hacia los dioses en el momento en que la última, a los tres mil años, se ha realizado. Pero las otras almas, después de haber vivido su primera existencia, son objeto de un juicio: y una vez juzgadas, las unas descienden a las entrañas de la tierra para sufrir allí su castigo; otras, que han obtenido una sentencia favorable, se ven conducidas a un paraje del cielo, donde reciben las recompensas debidas a las virtudes que hayan practicado durante su vida terrestre. Después de mil años, las unas y las otras son llamadas para un nuevo arreglo de las condiciones que hayan de sufrir, y cada una puede escoger el género de vida que mejor le parezca. De esta manera el alma de un hombre puede animar una bestia salvaje, y el alma de una bestia animar un hombre, con tal de que este haya sido hombre en una existencia anterior. Porque el alma que no ha vislumbrado la verdad, no puede revestir la forma humana. En efecto, el hombre debe comprender lo general; es decir, elevarse de la multiplicidad de las sensaciones a la unidad racional. Esta facultad no es otra cosa que el recuerdo de lo que nuestra alma ha visto, cuando seguía al alma divina en sus evoluciones; cuando, echando una mirada desdeñosa sobre lo que nosotros llamamos seres, se elevaba a la contemplación del verdadero Ser. Por esta razón es justo que el pensamiento del filósofo tenga solo alas, pensamiento que se liga siempre cuanto es posible por el recuerdo a las esencias, a que Dios mismo debe su divinidad. El hombre que sabe servirse de estas reminiscencias está iniciado constantemente en los misterios de la infinita perfección, y solo se hace él mismo verdaderamente perfecto. Desprendido de los cuidados que agitan a los hombres, y curándose solo de las cosas divinas, el vulgo pretende sanarle de su locura y no ve que es un hombre inspirado.

A esto tiende todo este discurso sobre la cuarta especie de delirio. Cuando un hombre apercibe las bellezas de este mundo y recuerda la belleza verdadera, su alma toma alas y desea volar; pero sintiendo su impotencia, levanta, como el pájaro, sus miradas al cielo, desprecia las ocupaciones de este mundo, y se ve tratado como insensato. De todos los géneros de entusiasmo éste es el más magnífico en sus causas y en sus efectos para el que lo ha recibido en su corazón, y para aquel a quien ha sido comunicado; y el hombre que tiene este deseo y que se apasiona por la belleza, toma el nombre de amante. En efecto, como ya hemos dicho, toda alma humana ha debido necesariamente contemplar las esencias, pues de no ser así, no hubiera podido entrar en el cuerpo de un hombre. Pero los recuerdos de esta contemplación no se despiertan en todas las almas con la misma facilidad; una no ha hecho más que entrever las esencias; otra, después de su descenso a la tierra, ha tenido la desgracia de verse arrastrada hacia la injusticia por asociaciones funestas, y olvidar los misterios sagrados que en otro tiempo había contemplado. Un pequeño número de almas son las únicas que conservan con alguna claridad este recuerdo. Estas almas, cuando aperciben alguna imagen de las cosas del cielo, se llenan de turbación y no pueden contenerse, pero no saben lo que experimentan, porque sus percepciones no son bastante claras. Y es que la justicia, la sabiduría y todos los bienes del alma, han perdido su brillantez en las imágenes que vemos en este mundo. Entorpecidos nosotros mismos con órganos groseros, apenas pueden algunos, aproximándose a estas imágenes, reconocer ni aun el modelo que ellas representan. Nos estuvo reservado contemplar la belleza del todo radiante, cuando, mezclados con el coro de los bienaventurados, marchábamos con las demás almas en la comitiva de Zeus y de los demás dioses, gozando allí del más seductor espectáculo; e iniciados en los misterios, que podemos llamar divinos, los celebrábamos exentos de la imperfección y de los males que en el porvenir nos esperaban, y éramos admitidos a contemplar estas esencias perfectas,

simples, llenas de calma y de beatitud, y las visiones que irradiaban en el seno de la más pura luz; y, puros nosotros, nos veíamos libres de esta tumba que llamamos nuestro cuerpo, y que arrastramos con nosotros, como la ostra sufre la prisión que la envuelve.

Deben disimularse estos rodeos, debidos al recuerdo de una felicidad que no existe y que echamos de menos. En cuanto a la belleza, ella brilla, como ya he dicho, entre todas las demás esencias, y en nuestra estancia terrestre, donde lo eclipsa todo con su brillantez, la reconocemos por el más luminoso de nuestros sentidos. La vista es, en efecto, el más sutil de todos los órganos del cuerpo. No puede, sin embargo, percibir la sabiduría, porque sería increíble nuestro amor por ella, si su imagen y las imágenes de las otras esencias, dignas de nuestro amor, se ofreciesen a nuestra vista, tan distintas y tan vivas como son. Pero al presente solo la belleza tiene el privilegio de ser a la vez un objeto tan sorprendente como amable. El alma que no tiene un recuerdo reciente de los misterios divinos, o que se ha abandonado a las corrupciones de la tierra, tiene dificultad en elevarse de las cosas de este mundo hasta la perfecta belleza por la contemplación de los objetos terrestres, que llevan su nombre; antes bien, en vez de sentirse movida por el respeto hacia ella, se deja dominar por el atractivo del placer, y, como una bestia salvaje, violando el orden eterno, se abandona a un deseo brutal, y en su comercio grosero no teme, no se avergüenza de consumar un placer contra naturaleza. Pero el hombre, que ha sido perfectamente iniciado, que contempló en otro tiempo el mayor número de esencias, cuando ve un semblante que remeda la belleza celeste o un cuerpo que le recuerda por sus formas la esencia de la belleza, siente por lo pronto como un temblor, y experimenta los terrores religiosos de otro tiempo; y fijando después sus miradas en el objeto amable, le respeta como a un dios, y si no temiese ver tratado su entusiasmo de locura, inmolaría víctimas al objeto de su pasión, como a un ídolo, como a un dios. A su vista, semejante a un hombre atacado de la fiebre, muda de semblante, el sudor inunda su frente, y un fuego desacostumbrado se infiltra en sus venas;[17] en el momento en que ha recibido por los ojos la emanación de la belleza siente este dulce calor que nutre las alas del alma; esta llama hace derretir la cubierta, cuya dureza las impedía hacía tiempo desarrollarse. La afluencia de este alimento hace que el miembro, raíz de las alas, cobre vigor, y las alas se esfuerzan por derramarse por toda el alma, porque primitivamente el alma era toda alada. En este estado, el alma entra en efervescencia e irritación; y esta alma, cuyas alas empiezan a desarrollarse, es como el niño, cuyas encías están irritadas y embotadas por los primeros dientes. Las alas, desarrollándose, le hacen experimentar un calor, una dentera, una irritación del mismo género. En presencia de un objeto bello recibe las partes de belleza que del mismo se desprenden y emanan, y que han hecho dar al deseo el nombre de ἵμερος (hímeros), experimenta un calor suave, se reconoce satisfecho y nada en la alegría. Pero cuando está separada del objeto amado, el fastidio la consume, los poros del alma por donde salen las alas se desecan, se cierran, de suerte que no tienen ya salida. Presa del deseo y encerradas en su prisión, las alas se agitan, como la sangre se agita en las venas; hacen empuje en todas direcciones, y el alma, aguijoneada por todas partes se pone furiosa y fuera de sí de tanto sufrir, mientras el recuerdo de la belleza la inunda de alegría. Estos dos sentimientos la dividen y la turban, y en la confusión a que la arrojan tan extrañas emociones, se angustia, y en su frenesí no puede, ni descansar de noche, ni gozar durante el día de alguna tranquilidad; y, antes bien, llevada por la pasión, se lanza a todas partes donde cree encontrar su querida belleza. Ha vuelto a verla; ha recibido de nuevo sus emanaciones; en el momento se vuelven a abrir los poros que estaban obstruidos, respira y no siente ya el aguijón del dolor, y gusta durante estos cortos instantes el placer más encantador. Asíes que el amante no quiere separarse de la persona que ama, porque nada le es más precioso que este objeto tan bello; madre, hermano, amigos, todo lo olvida; pierde su fortuna abandonada sin experimentar la menor sensación; deberes, atenciones que antes tenía complacencia en respetar, nada le importan; consiente ser esclavo y adormecerse, con tal de que se vea cerca del objeto de sus deseos; y si adora al que posee la belleza, es porque solo en él encuentra alivio a los tormentos que sufre.

A esta afección, precioso joven, los hombres la llaman amor; los dioses la dan un nombre tan singular, que quizá te haga sonreír. Algunos homéridas nos citan, según creo, dos versos de su poeta, que han conservado, uno de los cuales es muy injurioso al amor y verdaderamente poco conveniente.

«Los mortales le llaman Eros, el dios alado;

los inmortales le llaman el Pteros, el que da alas».

Se puede admitir o desechar la autoridad de estos dos versos; siempre es cierto que la causa y la naturaleza de la afección de los amantes son tales como yo las he descrito.

Si el hombre enamorado ha sido uno de los que antes siguieron a Zeus, tiene más fuerza para resistir al dios alado que ha venido a caer sobre él; los que han sido servidores de Marte y le han seguido en su revolución alrededor del cielo, cuando se ven invadidos por el amor, y se creen ultrajados por el objeto de su pasión, se ven arrastrados por un furor sangriento, que los lleva a inmolarse con su ídolo. Así es que cada cual honra al dios cuya comitiva seguía, y le imita en su vida tanto cuanto está en su poder, por lo menos, durante la primera generación y mientras no está corrompido; y esta imitación la lleva a cabo en sus intimidades amorosas y en todas las demás relaciones. Cada hombre escoge un amor según su carácter, le hace su dios, le levanta una estatua en su corazón, y se complace en engalanarla, como para rendirle adoración y celebrar sus misterios. Los servidores de Zeus buscan un alma de Zeus en aquel que adoran, examinan si gustan de la sabiduría y del mando, y cuando le han encontrado tal como lo desean y le han consagrado su amor, hacen los mayores esfuerzos por desarrollar en él tan nobles inclinaciones. Si no se han entregado desde luego por entero a las ocupaciones que corresponden a esto, se dedican, sin embargo, y trabajan en perfeccionarse mediante las enseñanzas de los demás y los esfuerzos propios. Intentan descubrir en sí mismos el carácter de su dios, y lo consiguen, porque se ven forzados a volver sin cesar sus miradas del lado de este dios; y cuando lo han conseguido por la reminiscencia, el entusiasmo los trasporta, y toman de él sus costumbres y sus hábitos, tanto, por lo menos, cuanto es posible al hombre participar de la naturaleza divina. Como atribuyen este cambio dichoso a la influencia del objeto amado, le aman más; y si Zeus es el origen divino de donde toman su inspiración, semejantes a las bacantes, la derraman sobre el objeto de su amor, y en cuanto pueden le hacen semejante a su dios. Los que han viajado en la comitiva de Hera buscan un alma regia, y desde que la han encontrado, obran para con ella de la misma manera. En fin, todos aquellos que han seguido a Apolo o a los otros dioses, arreglando su conducta sobre la base de la divinidad que han elegido, buscan un joven del mismo natural; y cuando lo poseen, imitando su divino modelo, se esfuerzan en persuadir a la persona amada a que haga otro tanto, y de esta manera lo amoldan a las costumbres de su dios, y lo comprometen a reproducir este tipo de perfección en cuanto les es posible. Lejos de concebir sentimientos de envidia y de baja malevolencia contra él, todos sus deseos, todos sus esfuerzos, tienden solo a hacerle semejante a ellos mismos y al dios al que rinden culto. Tal es el celo de que se ven animados los verdaderos amantes, y si consiguen buena acogida para su amor, su victoria es una iniciación; y la persona amada, que se deja subyugar por un amante que ama con delirio, se abandona a una pasión noble, que es para él un origen de felicidad. Su derrota tiene lugar de esta manera.

Hemos distinguido en cada alma tres partes diferentes por medio de la alegoría de los corceles y del cochero. Sigamos, pues, con la misma figura. Uno de los dos corceles, decíamos, es de buena raza, el otro es vicioso. Pero ¿de dónde nace la excelencia del uno y el vicio del otro? Esto es lo que no hemos dicho, y lo que vamos a explicar ahora. El primero tiene soberbia planta, formas regulares y bien desenvueltas, cabeza erguida y acarnerada; es blanco con ojos negros; ama la gloria con sabio comedimiento; tiene pasión por el verdadero honor; obedece, sin que se le castigue, a las exhortaciones y a la voz del cochero. El segundo tiene los miembros contrahechos, toscos, desaplomados, la cabeza gruesa y aplastada, el cuello corto; es negro, y sus ojos verdes y ensangrentados; no respira sino furor y vanidad; sus oídos velludos están sordos a los gritos del cochero, y con dificultad obedece a la espuela y al látigo.

A la vista del objeto amado, cuando el cochero siente que el fuego del amor penetra su alma toda y que el aguijón del deseo irrita su corazón, el corcel dócil, dominado ahora y siempre por las leyes del pudor, se contiene, para no insultar al objeto amado; pero el otro corcel no atiende al látigo ni al aguijón, da botes, se alborota, y entorpeciendo a la vez a su guía y a su compañero, se precipita violentamente sobre el objeto amado para disfrutar en él de placeres sensuales. Por lo pronto, el guía y el compañero se resisten, se indignan contra esta violencia odiosa y culpable; pero al fin, cuando el mal no tiene límites, se dejan arrastrar, ceden al corcel furioso, y prometen consentirlo todo. Se aproximan al objeto bello, y contemplan esta aparición en todo su resplandor. A su vista, el recuerdo del cochero se fija en la esencia de la belleza; y se figura verla, como en otro tiempo, en la estancia de la pureza, colocada al lado de la sabiduría. Esta visión le llena de un terror religioso, se echa atrás, y esto le obliga a tirar de las riendas con tanta violencia, que los dos corceles se encabritan al mismo tiempo, el uno de buena gana, porque no está acostumbrado a hacer resistencia, el otro de mala porque siempre tiende a la violencia y a la rebelión. Mientras reculan, el uno, lleno de pudor y de arrobamiento, inunda el alma toda de sudor; el otro, insensible ya a la impresión del freno y al dolor de su caída, apenas tomó aliento, prorrumpió en gritos de furor, vertiendo injurias contra su guía y su compañero, echándoles en cara el haber abandonado por cobardía y falta de corazón su puesto y tratándoles de perjuros. Los estrecha, a pesar de ellos, a volver a la carga, y, accediendo a sus súplicas, les concede algunos instantes de plazo. Terminada esta tregua, ellos fingen no haber pensado en esto; pero el corcel malo, recordándoles su compromiso, haciéndoles violencia y relinchando con furor, los arrastra y los fuerza a renovar sus tentativas para con el objeto amado. Apenas se aproximan, el corcel malo se echa, se estira, y, entregándose a movimientos libidinosos, muerde el freno y se atreve a todo con desvergüenza. Pero entonces el cochero experimenta más fuertemente aún la impresión de antes, se echa atrás, como el jinete que va a tocar la barrera, y tira con mayor fuerza de las riendas del corcel indómito, rompe sus dientes, magulla su lengua insolente, ensangrienta su boca, le obliga a sentar en tierra sus piernas y muslos y le hace pasar mil angustias. Cuando, a fuerza de sufrir, el corcel vicioso ha visto abatido su furor, baja la cabeza y sigue la dirección que desea el cochero, y al percibir el objeto bello se muere de terror. Entonces solamente es cuando el amante sigue con modestia y pudor al que ama.

Sin embargo, el joven que se ve servido y honrado al igual que un dios por un amante que no finge amor, sino que está sinceramente apasionado, siente despertarse en él la necesidad de amar. Si antes sus camaradas u otras personas han denigrado en su presencia este sentimiento, diciendo que es cosa fea tener una relación amorosa, y si semejantes discursos han hecho que rechazara a su amante, el tiempo trascurrido, la edad, la necesidad de amar y de ser amado le obligan bien pronto a recibirle en su intimidad. Porque no puede estar en los decretos del destino, que se amen dos hombres malos, ni que dos hombres de bien no puedan amarse. Cuando la persona amada ha acogido al que ama y ha gozado de la dulzura de su conversación y de su sociedad, se ve como arrastrado por esta pasión, y comprende que la afección de todos sus amigos y de todos sus parientes no es nada, cotejada con la que le inspira su amante. Cuando han mantenido esta relación por algún tiempo y se han visto y han estado en contacto en los gimnasios o en otros puntos, la corriente de estas emanaciones que Zeus, enamorado de Ganímedes, llamó deseo, se dirige a oleadas hacia el amante, entra en su interior en parte, y cuando ha penetrado así, lo demás se manifiesta al exterior; y, como el aire o un sonido reflejado por un cuerpo liso o sólido, las emanaciones de la belleza vuelven al alma del bello joven por el canal de los ojos, y abriendo a las alas todas sus salidas las nutren y las desprenden y llenan de amor el alma de la persona amada. Ama, pues, pero no sabe qué; no comprende lo que experimenta, ni tampoco podría decirlo; se parece al hombre que por haber contemplado por mucho tiempo en otros ojos enfermos, sintiese que su vista se oscurecía; no conoce la causa de su turbación, y no se apercibe de que se ve en su amante como en un espejo. Cuando está en su presencia, siente en sí mismo que se aplacan sus dolores; cuando ausente, le echa de menos cuanto puede echarse; y siente una afección que es como la imagen del amor, y a la cual no da el nombre de amor, sino que la llama

amistad. Sin embargo, desea como su amante, aunque con menos ardor, verle, tocarle, abrazarle y participar de su lecho, y sin duda no tardará en satisfacer este deseo. Mientras duermen en un mismo lecho, al corcel indócil le ocurre mucho que decir al cochero, y por premio de tantos sufrimientos pide un instante de placer. El corcel del joven amado no tiene nada que decir, pero experimentando algo que no comprende, estrecha a su amante entre sus brazos, y le prodiga los más expresivos besos, y mientras permanezcan tan inmediatos el uno al otro, no tendrá fuerza para rehusar los favores que su amante exija. Pero el otro corcel y el cochero lo resisten en nombre del pudor y de la razón.

Si la parte mejor del alma es la más fuerte y triunfa y los guía hacia una vida ordenada, siguiendo los preceptos de la sabiduría, pasan ellos sus días en este mundo felices y unidos. Dueños de sí mismos viven como hombres honrados, porque han subyugado lo que llevaba el vicio a su alma, y dado un vuelo libre a lo que engendra la virtud. Al morir, alados y aliviados de todo peso grosero, salen vencedores en uno de los tres combates que se pueden llamar verdaderamente olímpicos; y es tan grande este bien, que ni la sabiduría humana, ni el delirio que viene de los dioses, pueden proporcionar otro mejor al hombre. Si, por el contrario, han adoptado un género de vida más vulgar y contrario a la filosofía, aunque sin violar las leyes del honor, en medio de la embriaguez, en un momento de olvido y de extravío, sucederá sin duda que los corceles indómitos de los dos amantes, sorprendiendo sus almas, los conducirán hacia un mismo fin; escogerán entonces el género de vida más lisonjero a los ojos del vulgo, y se precipitarán a gozar. Cuando se han saciado, aún gustan de los mismos placeres, pero no con profusión, porque no los aprueba decididamente el alma. Tienen el uno para el otro una afección verdadera, pero menos fuerte que la de los puros amantes, y cuando su delirio ha cesado, creen haberse dado las prendas más preciosas de una fe recíproca; y creerían cometer un sacrilegio si rompieran los lazos que les ligan, para abrir sus corazones al aborrecimiento. Al fin de su vida, sin alas aún, pero ya impacientes por tomarlas, sus almas abandonan sus cuerpos, de suerte que su delirio amoroso recibe una gran recompensa. Porque la ley divina no permite que los que han comenzado su viaje celeste, sean precipitados en las tinieblas subterráneas, sino que pasan una vida brillante y dichosa en eterna unión, y, cuando reciben alas, las obtienen juntos, a causa del amor que les ha unido sobre la tierra.

Tales son, mi querido joven, los maravillosos y divinos bienes que te procurará la afección de un amante; pero la amistad de un hombre sin amor, que solo cuenta con una sabiduría mortal, y que vive entregado por entero a los vanos cuidados del mundo, no puede producir, en el alma de la persona que ama más que una prudencia de esclavo, a la que el vulgo da el nombre de virtud, pero que le hará andar errante, privado de razón en la tierra y en las cavernas subterráneas durante nueve mil años.

Aquí tienes, ¡oh Amor!, la mejor y más bella palinodia que he podido cantarte en expiación de mi crimen. Si mi lenguaje ha sido demasiado poético, Fedro es el responsable de tales extravíos. Perdóname por mi primer discurso y recibe este con indulgencia; echa sobre mí una mirada de benevolencia y benignidad; no me arrebates; ni disminuyas en mí por cólera, este arte de amar, cuyo presente me has hecho tú mismo; concédeme que, ahora más que nunca, esté ciegamente apasionado por la belleza. Si Fedro y yo te hemos ultrajado al principio groseramente, no acuses más que a Lisias, origen de este discurso; haz que renuncie a esas composiciones frívolas, y llámale hacia la filosofía, que su hermano Polemarco ha abrazado ya, con el fin de que su amante, que me escucha, libre de la incertidumbre que ahora le atormenta, pueda consagrar, sin miras secretas, su vida entera al amor dirigido por la filosofía.

FEDRO. —Me uno a ti, mi querido Sócrates, para pedir a los dioses que sigan ambos tu consejo por ellos y por mí. Pero en verdad, yo no puedo menos de alabar tu discurso, cuya belleza me ha hecho olvidar el primero. Temo que Lisias parezca muy inferior, si intenta luchar contigo en un nuevo discurso. Por lo demás, ahora, recientemente, uno de nuestros hombres de estado le echaba en cara, en términos ofensivos, el escribir mucho, y en toda su diatriba le llamaba fabricante de discursos. Quizá el amor propio le impedirá responderte.

SÓCRATES. —Yaya una idea singular, mi querido joven; poco conoces a tu amigo, si crees que se asusta con tan poco ruido. ¿Has podido creer que el que así le criticaba hablaba seriamente?

FEDRO. —Las trazas eran de eso, Sócrates, y tú mismo sabes, que los hombres más poderosos y de mejor posición en nuestras ciudades se avergüenzan de componer discursos y de dejar escritos, temiendo pasar por sofistas a los ojos de la posteridad.

SÓCRATES. —No entiendes nada, mi querido Fedro, de los repliegues de la vanidad; y no ves que los más entonados de nuestros hombres de estado son los que más ansían componer discursos y dejar obras escritas. Desde el momento en que han dado a luz alguna cosa están tan deseosos de adquirir aura popular, que se apuran a inscribir en su publicación los nombres de sus admiradores.

FEDRO. —¿Qué es lo que dices?, yo no te comprendo.

SÓCRATES. —¿No comprendes que a la cabeza de los escritos de un hombre de estado aparecen siempre los nombres de los que les han prestado su aprobación?

FEDRO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —El senado o el pueblo o ambos, en vista de la proposición de tal… han tenido a bien… Y aquí se nombra sí mismo, y hace su propio elogio. En seguida, para demostrar su ciencia a sus adoradores, hace de todo esto un largo comentario. Y, dime ¿No es éste un verdadero escrito?

FEDRO. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —Si triunfa el escrito, el autor sale del teatro lleno de gozo; si se le desecha, queda privado del honor de que se le cuente entre los escritores y autores de discursos, y así se desconsuela y sus amigos se afligen con él.

FEDRO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Es evidente que, lejos de desdeñar este oficio, le tienen en gran estimación.

FEDRO. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —Pero qué, cuando un orador o un rey, revestido del poder de un Licurgo, de un Solón, de un Darío, se inmortaliza en un estado, como autor de discursos, ¿no se mira a sí mismo, como un semidiós durante su vida, y la posteridad no tiene de él la misma opinión, en consideración a sus escritos?

FEDRO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —¿Crees tú, que ningún hombre de estado, cualesquiera que sean su carácter y su prevención contra Lisias, pretenda hacerle ruborizar por su título de escritor?

FEDRO. —No es probable, conforme a lo que dices, porque sería a mi parecer difamar su propia pasión.

SÓCRATES. —Por lo tanto, es evidente que nadie puede avergonzarse de componer discursos.

FEDRO. —Conforme.

SÓCRATES. —Pero, en mi opinión, lo vergonzoso no es el hablar y escribir bien, sino el hablar y escribir mal.

FEDRO. —Es claro.

SÓCRATES. —¿Pero en qué consiste el escribir bien o el escribir mal? ¿Deberemos, mi querido Fedro, interrogar sobre esto a Lisias o a alguno de los que han escrito o escribirán sobre un objeto político o sobre materias privadas en verso, como un poeta, o en prosa, como el común de los escritores?

FEDRO. —¿Es posible que me preguntes si debemos? ¿De qué serviría la vida, si no se gozase de los placeres de la inteligencia? Porque no son los goces, a los que precede el dolor como condición necesaria, los que dan precio a la vida; y esto es lo que pasa con casi todos los placeres del cuerpo, por lo que con razón se les ha llamado serviles.

SÓCRATES. —Creo que tenemos tiempo. Lo que me parece es que las cigarras, que cantan sobre nuestras cabezas, y conversan entre sí, como lo hacen siempre con este calor sofocante, nos observan. Si nos viesen en lugar de mantener una conversación, dormir la siesta como el vulgo, en esta hora del mediodía al arrullo de sus cantos, sin ocupar nuestro entendimiento, se reirían de nosotros,

y harían bien; creerían ver esclavos que habían venido a dormir a esta soledad, como los ganados que sestean alrededor de una fuente. Si por el contrario, nos ven conversar y pasar cerca de ellas, como el sabio cerca de las sirenas, sin dejarnos sorprender, nos admirarán y quizá nos darán parte del beneficio que los dioses les han permitido conceder a los hombres.

FEDRO. —¿Qué beneficio es ese? Me parece que nunca he oído hablar de él.

SÓCRATES. —No parece bien que un amigo de las musas ignore estas cosas. Se dice que las cigarras eran hombres antes del nacimiento de las musas. Cuando éstas nacieron, y el canto con ellas, hubo hombres, que de tal manera se arrebataron al oír sus acentos, que la pasión de cantar les hizo olvidar la de comer y beber, y pasaron de la vida a la muerte, sin apercibirse de ello. De estos hombres nacieron las cigarras, y las musas les concedieron el privilegio de no tener necesidad de ningún alimento, sino que, desde que nacen hasta que mueren, cantan sin comer ni beber; y además de esto van a anunciar a las musas cuál es, entre los mortales, el que rinde homenaje a cada una de ellas. Así es que, haciendo conocer a Terpsícore los que la honran en los coros, hacen que esta divinidad sea más propicia a sus favorecidos. A Eratón dan cuenta de los nombres de los que cultivan la poesía erótica; y a las otras musas hacen conocer los que las conceden la especie de culto que conviene a los atributos de cada una; a Calíope, que es la de mayor edad, y a Urania, la de menor, dan a conocer a los que dedicados a la filosofía cultivan las artes que les están consagradas. Estas dos musas, que presiden a los movimientos de los cuerpos celestes y a los discursos de los dioses y de los hombres, son aquellas cuyos cantos son melodiosos. He aquí materia para hablar y no dormir en esta hora del día.

FEDRO. —Pues bien, hablemos.

SÓCRATES. —Nos propusimos antes examinar lo que constituye un buen o mal discurso, escrito o improvisado. Comencemos este examen, si gustas.

FEDRO. —Muy bien.

SÓCRATES. —¿No es necesario para hablar bien conocer la verdad sobre aquello de que se intenta tratar?

FEDRO. —He oído decir con este motivo, mi querido Sócrates, que el que ha de ser orador no necesita saber lo que es verdaderamente justo, sino lo que parece tal a la multitud encargada de decidir; ni tampoco lo que es verdaderamente bueno y bello, sino lo que tiene las apariencias de la bondad y de la belleza. Porque es la verosimilitud, no la verdad, la que produce la convicción.

SÓCRATES. —No hay que desechar las palabras de los sabios,[18] mi querido Fedro, pero también es preciso examinar lo que ellas significan. Y lo que acabas de decir debe llamar toda nuestra atención.

FEDRO. —Tienes razón.

SÓCRATES. —Procedamos de esta manera.

FEDRO. —Veamos.

SÓCRATES. —Si yo te aconsejase que compraras un caballo para servirte de él en los combates, y ni tú ni yo hubiéramos visto caballos, pero supiese yo, que Fedro llama caballo al que mejor oído tiene entre los animales domésticos…

FEDRO. —Quieres reírte, Sócrates.

SÓCRATES. —Aguarda. La cosa sería mucho más ridícula, si, queriendo persuadirte seriamente, compusiese un discurso, en el que hiciese el elogio del asno, dándole el nombre de caballo, y si dijese que es un animal muy útil para la casa y para el ejército, que puede cualquiera defenderse montado en él, y que es muy cómodo para la conducción de efectos y bagajes.

FEDRO. —Sí, eso sería el colmo del ridículo.

SÓCRATES. —Pero ¿no vale más ser ridículo, pero inofensivo, que peligroso y dañino?

FEDRO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Cuando un orador, ignorando la naturaleza del bien y del mal, encuentra a sus conciudadanos en la misma ignorancia, y les persuade, no a tomar por caballo la sombra de un asno,[19] sino el mal por el bien; cuando, apoyado en el conocimiento que tiene de las preocupaciones

de la multitud, la arrastra por malas sendas, ¿qué frutos podrá recoger la retórica de lo que haya sembrado?

FEDRO. —Frutos bien malos.

SÓCRATES. —Pero quizá, mi querido amigo, hemos tratado el arte oratorio con poco respeto, y quizá nos podría responder que de nada sirven todos nuestros razonamientos, que él no fuerza a nadie a aprender a hablar, sin conocer la naturaleza de la verdad, pero que si se le da crédito, es conveniente conocerla antes de recibir sus lecciones, si bien no duda en proclamar muy alto que, sin sus lecciones de bien hablar, de nada sirve el conocimiento de la verdad para persuadir.

FEDRO. —Y ¿no tendría razón para hablar así?

SÓCRATES. —Yo convendría en ello si las voces que se levantan por todas partes, confesasen que la retórica es un arte. Pero se me figura oír a algunos que protestan en contra y que afirman que no es un arte, sino un pasatiempo y una rutina frívola. «No hay, dice un laconio,[20] verdadero arte de la palabra, fuera de la posesión de la verdad, ni lo habrá jamás».

FEDRO. —También yo oigo esos rumores, mi querido Sócrates. Haz comparecer estos adversarios de la retórica, y veamos lo que dicen.

SÓCRATES. —Venid, apreciables jóvenes, cerca de mi querido Fedro, padre de los demás jóvenes que se os parecen; venid a persuadirle de que, sin conocer a fondo la filosofía, nunca será capaz de hablar bien sobre ningún objeto. Que Fedro os responda.

FEDRO. —Interrogad.

SÓCRATES. —En general, la retórica ¿no es el arte de conducir las almas por la palabra, no solo en los tribunales y en otras asambleas públicas, sino también en las reuniones particulares, ya se trate de asuntos ligeros, ya de grandes intereses? ¿No es esto lo que se dice?

FEDRO. —No, ¡por Zeus!, no es precisamente eso; el arte de hablar y de escribir sirve, sobre todo, en las defensas del foro, y también en las arengas políticas. Pero no he oído que se extienda a más.

SÓCRATES. —Tú no conoces más que los tratados de retórica de Néstor y de Odiseo, que compusieron en momentos de ocio durante el sitio de Ilión. ¿Nunca has oído hablar de la retórica de Palamedes?

FEDRO. —No, ¡por Zeus!, ni tampoco las retóricas de Néstor y Odiseo, a menos que tu Néstor sea Gorgias, y tu Odiseo Trasímaco o Teodoro.

SÓCRATES. —Quizá, pero dejémoslos. Dime, en los tribunales, ¿qué hacen los adversarios? ¿No sostienen el pro y el contra? ¿Qué dices a esto?

FEDRO. —Nada más cierto.

SÓCRATES. —¿Pelean y abogan por lo justo y lo injusto?

FEDRO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Por consiguiente, el que sabe hacer esto con arte hará parecer la misma cosa y a las mismas personas justa o injusta, según él quiera.

FEDRO. —¿Y qué?

SÓCRATES. —Y cuando hable al pueblo, sus conciudadanos juzgarán las mismas cosas ventajosas o funestas a gusto de su elocuencia.

FEDRO. —Sí.

SÓCRATES. —¿No sabemos que el Palamedes de Elea[21] hablaba con tanto arte que presentaba a sus oyentes las mismas cosas semejantes y desemejantes, simples y múltiples, en reposo y en movimiento?

FEDRO. —Ya lo sé.

SÓCRATES. —El arte de sostener las proposiciones contradictorias no es solo del dominio de los tribunales y de las asambleas populares, sino que, al parecer, si hay un arte que tiene por objeto el perfeccionamiento de la palabra, abraza toda clase de discursos, y hace capaz al hombre

para confundir siempre todo lo que puede ser confundido, y de distinguir todo lo que el adversario intenta confundir y oscurecer.

FEDRO. —¿Cómo lo entiendes tú?

SÓCRATES. —Creo que la cuestión se ilustrará si tú sigues este razonamiento. ¿Se producirá más fácilmente esta ilusión en las cosas muy diferentes o en las que se diferencian muy poco?

FEDRO. —En estas últimas, evidentemente.

SÓCRATES. —Si mudas de lugar y quieres hacerlo sin que se aperciban de ello, ¿deberás desviarte poco a poco o alejarte a paso largo?

FEDRO. —La respuesta no es dudosa.

SÓCRATES. —El que se propone engañar a los demás, sin tenerse él mismo por engañado, ¿será capaz de reconocer exactamente las semejanzas y diferencias de las cosas?

FEDRO. —Es de toda necesidad que las reconozca.

SÓCRATES. —¿Pero es posible, cuando se ignora la verdadera naturaleza de cada cosa, reconocer lo que en las otras cosas se parece poco o mucho a aquella que se ignora?

FEDRO. —Eso es imposible.

SÓCRATES. —¿No es evidente que toda opinión falsa procede solo de ciertas semejanzas que existen entre los objetos?

FEDRO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —¿Y que no se puede poseer el arte de hacer pasar poco a poco a sus oyentes de semejanza en semejanza, de la verdadera naturaleza de las cosas a su contraria, evitando por su propia cuenta semejante error, si no se sabe a qué atenerse sobre la esencia de cada cosa?

FEDRO. —Eso no puede ser.

SÓCRATES. —Por consiguiente, el que pretende poseer el arte de la palabra sin conocer la verdad, y se ha ocupado tan solo de opiniones, toma por un arte lo que no es más que una sombra risible.

FEDRO. —Gran riesgo corre de ser así.

SÓCRATES. —En el discurso de Lisias, que tienes en la mano, y en los que nosotros hemos pronunciado, ¿quieres ver qué diferencia hacemos entre el arte y lo que solo tiene la apariencia de tal?

FEDRO. —Con mucho gusto, tanto más cuanto que nuestros razonamientos tienen algo de vago, no apoyándose en algún ejemplo positivo.

SÓCRATES. —En verdad es una fortuna la casualidad de haber pronunciado dos discursos muy acomodados para probar que el que posee la verdad puede, mediante el juego de palabras, deslumbrar a sus oyentes. Yo, mi querido Fedro, no dudo en achacarlos a las divinidades que habitan estos sitios; quizá también los cantores inspirados por las musas[22] que habitan por encima de nuestras cabezas, nos han comunicado su inspiración; porque he sido siempre absolutamente extraño al arte oratorio.

FEDRO. —Pase, puesto que te place decirlo; pero pasemos al examen de los dos discursos.

SÓCRATES. —Lee el principio del discurso de Lisias.

FEDRO. —«Conoces todos mis sentimientos, y sabes que miro la realización de mis deseos como provechosa a ambos. No sería justo rechazar mis votos, porque no soy tu amante. Porque los amantes desde el momento en que se ven satisfechos…»

SÓCRATES. —Detente. Es preciso examinar en qué se engaña Lisias y en qué carece de arte; ¿no es cierto?

FEDRO. —Sí.

SÓCRATES. —¿No es cierto que estamos siempre de acuerdo sobre ciertas cosas, y que sobre otras estamos siempre discutiendo?

FEDRO. —Creo comprender lo que dices, pero explícamelo más claramente.

SÓCRATES. —Por ejemplo, cuando delante de nosotros se pronuncian las palabras hierro o plata, ¿no tenemos todos la misma idea?

FEDRO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Pero que se nos hable de lo justo y de lo injusto y estas palabras despiertan ideas diferentes, y nos ponemos en el momento en desacuerdo con los demás y con nosotros mismos.

FEDRO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Luego hay cosas sobre las que todo el mundo conviene, y otras sobre las que todo el mundo disputa.

FEDRO. —Es cierto.

SÓCRATES. —¿Cuáles son las materias en que más fácilmente podemos extraviarnos, y en las que la retórica tiene la mayor influencia?

FEDRO. —Evidentemente en las cosas inciertas y dudosas.

SÓCRATES. —El que se propone abordar el arte oratorio, deberá haber hecho antes metódicamente esta distinción, y haber aprendido a distinguir, según sus caracteres diferentes, las cosas sobre las que fluctúa naturalmente la opinión del vulgo, y sobre las que la duda es imposible.

FEDRO. —El que sepa hacer esta distinción será un hombre hábil.

SÓCRATES. —Hecho esto, yo creo que antes de tratar un objeto particular, debe ver con ojo penetrante, y evitando toda confusión, a qué especie pertenece este objeto.

FEDRO. —Sin dada.

SÓCRATES. —Y el amor ¿es de las cosas sujetas a disputa o no?

FEDRO. —Es de las cosas disputables, ciertamente. De no ser así, ¿hubieras podido hablar como hablaste, sosteniendo tan pronto que el amor es un mal para el amante y para el objeto amado, como que es el más grande de los bienes?

SÓCRATES. —Perfectamente. Pero dime (porque en el furor divino que me poseía he perdido el recuerdo), ¿comencé mi discurso definiendo el amor?

FEDRO. —¡Por Zeus!, sí; no pudo ser mejor la definición.

SÓCRATES. —¿Qué dices?, las ninfas hijas de Aqueloo y Pan, hijo de Hermes[23] ¿son más hábiles en el arte de la palabra que Lisias, hijo de Céfalo? ¿O bien yo me engaño, y Lisias, comenzando su discurso sobre el amor nos ha precisado a aceptar una definición a la que ha referido toda la trabazón de su discurso y la conclusión misma? ¿Quieres que volvamos a leer el principio?

FEDRO. —Como quieras. Sin embargo, lo que buscas no se halla allí.

SÓCRATES. —Lee sin parar. Quiero oírle no obstante.

FEDRO. —«Conoces todos mis sentimientos, y sabes que miro la realización de mis deseos como provechosa a ambos.

»No sería justo rechazar mis votos, porque no soy tu amante. Porque los amantes, apenas se ven satisfechos, cuando sienten ya todo lo que han hecho por el objeto de su pasión».

SÓCRATES. —Estamos muy distantes de encontrar lo que buscábamos. No comienza por el principio, sino por el fin, como un hombre que nada de espaldas contra la corriente. El amante, que se dirige a la persona que ama, ¿no comienza por dónde debería concluir, o me engaño yo, Fedro, mi muy querido amigo?

FEDRO. —Ten presente, Sócrates, que no ha querido hacer más que el final de un discurso.

SÓCRATES. —Sea así; ¿pero no ves que sus ideas aparecen hacinadas confusamente? Lo que dice en segundo lugar, ¿debe estar en el punto que ocupa, o más bien en otro lugar de su discurso? Yo, si bien confieso mi ignorancia, creo, que el autor, muy a la ligera, ha arrojado sobre el papel cuanto le ha venido al espíritu. ¿Pero tú has descubierto, en su composición, un plan, según el que ha debido disponer todas las partes en el orden en que se encuentran?

FEDRO. —Me haces demasiado favor al creerme en estado de penetrar todos los artificios de la elocuencia de un Lisias.

SÓCRATES. —Por lo menos me concederás, que todo discurso debe, como un ser vivo, tener un cuerpo que le sea propio, cabeza y pies y medio y extremos exactamente proporcionados entre sí y en exacta relación con el conjunto.

FEDRO. —Eso es evidente.

SÓCRATES. —¡Y bien!, examina un poco el discurso de tu amigo, y dime si reúne todas estas condiciones. Confesarás que se parece mucho a la inscripción que dicen se puso sobre la tumba de Midas, rey de Frigia.

FEDRO. —¿Qué epitafio es ese, y qué tiene de particular?

SÓCRATES. —Helo aquí:

Soy una virgen de bronce, colocada sobre la tumba de Midas;
Mientras las aguas corran y los árboles reverdezcan,
De pie sobre esta tumba, regada de lágrimas,
Anunciaré a los pasajeros que Midas reposa en este sitio.[24]

Ya ves que se puede leer indiferentemente esta inscripción, comenzando por el primer verso que por el último.

FEDRO. —Tú te burlas de nuestro discurso, Sócrates.

SÓCRATES. —Dejémosle, pues, para que no te enfades, aunque en mi opinión encierra gran número de ejemplos útiles, que deben estudiarse, para huir a todo trance de imitarlos. Hablemos de los demás discursos. En ellos encontraremos enseñanzas, que podrán aprovechar al que quiera instruirse en el arte oratorio.

FEDRO. —¿Qué quieres decir?

SÓCRATES. —Estos dos discursos se contradicen; porque el uno tendía a probar que se deben conceder sus favores al hombre enamorado, y el otro al no enamorado.

FEDRO. —El pro y el contra son sostenidos con calor.

SÓCRATES. —Creía que ibas a usar de la palabra propia que es «con furor». Ésta es la palabra que yo esperaba; ¿no hemos dicho, en efecto, que el amor era una especie de furor?

FEDRO. —Sí.

SÓCRATES. —Hay dos especies de furor o de delirio: el uno, que no es más que una enfermedad del alma; el otro, que nos hace traspasar los límites de la naturaleza humana por una inspiración divina.

FEDRO. —Conforme.

SÓCRATES. —Hemos distinguido cuatro especies de delirio divino, según los dioses que lo inspiran, atribuyendo la inspiración profética a Apolo, la de los iniciados a Dionisio, la de los poetas a las Musas, y en fin, la de los amantes a Afrodita y a Eros; y hemos dicho, que el delirio del amor es el más divino de todos. Inspirados nosotros por el soplo del dios del amor, tan pronto aproximándonos como alejándonos de la verdad, y formando un discurso plausible, yo no sé cómo hemos llegado a componer, como por vía de diversión, un himno, decoroso sí, pero mitológico al Amor, mi dueño, como lo es tuyo, Fedro, que es el dios que preside a la belleza.

FEDRO. —Yo estuve encantado al oírlo.

SÓCRATES. —Sirvámonos de este discurso para ver cómo se puede pasar de la censura al elogio.

FEDRO. —Veamos.

SÓCRATES. —Todo lo demás no es en efecto más que un juego de niños. Pero hay dos procedimientos que la casualidad nos ha sugerido sin duda, pero que convendrá comprender bien y en toda su extensión al aplicarlos al método.[25]

FEDRO. —¿Cuáles son esos procedimientos?

SÓCRATES. —Por lo pronto deben abrazarse de una ojeada todas las ideas particulares desparramadas acá y allá, y reunirlas bajo una sola idea general, para hacer comprender, por una definición exacta, el objeto que se quiere tratar. Así es como dimos antes una definición del amor, que podrá ser buena o mala, pero que por lo menos ha servido para dar a nuestro discurso la claridad y el orden.

FEDRO. —¿Y cuál es el otro procedimiento?

SÓCRATES. —Consiste en saber dividir de nuevo la idea general en sus elementos, como otras tantas articulaciones naturales, guardándose, sin embargo, de mutilar ninguno de estos elementos primitivos, como acostumbra un mal cocinero cuando trincha. Así es como en nuestros dos discursos dimos primeramente una idea general del delirio; en seguida, a la manera que la unidad de nuestro cuerpo comprende bajo una misma denominación los miembros que están a la izquierda y los que están a la derecha, en igual forma nuestros dos discursos han deducido de esta definición general del delirio dos nociones distintas: el uno ha distinguido todo lo que estaba a la izquierda, y no se rehizo para dar una nueva división sino después de haberse encontrado con un desgraciado amor, que él mismo ha llenado de injurias bien merecidas; el otro ha tomado a la derecha, y se ha encontrado con otro amor, que tiene el mismo nombre, pero cuyo principio es divino; y tomándolo por materia de sus elogios, lo ha alabado como origen de los mayores bienes.

FEDRO. —Dices verdad.

SÓCRATES. —Yo, mi querido Fedro, gusto mucho de esta manera de descomponer y componer de nuevo por su orden las ideas;[26] es el medio de aprender a hablar y a pensar. Cuando creo hallar un hombre capaz de abarcar a la vez el conjunto y los detalles de un objeto, sigo sus pasos como si fueran los de un dios.[27] Los que tienen este talento, sabe Dios si tengo o no razón para darles este nombre, pero en fin, yo les llamo dialécticos. Pero, a los que se han formado en tu escuela y en la de Lisias, ¿cómo los llamaremos? ¿Nos acogeremos a ese arte de la palabra, mediante el que Trasímaco y otros se han hecho hábiles parlantes, y que enseñan, recibiendo dones, como los reyes, por precio de su enseñanza?[28]

FEDRO. —Son, en efecto, reyes, pero ignoran ciertamente el arte del que hablas. Por lo demás, quizá tengas razón en dar a este arte el nombre de dialéctica, pero me parece que hasta ahora no hemos hablado de la retórica.

SÓCRATES. —¿Qué dices? ¿Puede haber en el arte de la palabra alguna parte importante distinta de la dialéctica? Verdaderamente guardémonos bien de desdeñarla, y veamos en qué consiste esta retórica de que no hemos hablado.

FEDRO. —No es poco, mi querido Sócrates, lo que se encuentra en los libros de retórica.

SÓCRATES. —Me lo recuerdas muy a tiempo. Lo primero es el exordio, porque así debemos llamar el principio del discurso. ¿No es éste uno de los refinamientos del arte?

FEDRO. —Sí, sin duda.

SÓCRATES. —Después la narración,[29] luego las deposiciones de los testigos, en seguida las pruebas, y por fin las presunciones. Creo que un entendido discursista, que nos ha venido de Bizancio, habla también de la confirmación y de la sub-confirmación.

FEDRO. —¿Hablas del ilustre Teodoro?

SÓCRATES. —Sí, de Teodoro. Nos enseña también cuál debe ser la refutación y la sub-refutación en la acusación y en la defensa. Oigamos igualmente al hábil Éveno de Paros, que ha inventado la insinuación y las alabanzas recíprocas. Se dice también que ha puesto en versos mnemónicos la teoría de los ataques indirectos; en fin, es un sabio. ¿Dejaremos dormir a Tisias y Gorgias? Éstos han descubierto que la verosimilitud vale más que la verdad, y saben, por medio de su palabra omnipotente, hacer que las cosas grandes parezcan pequeñas, y pequeñas las grandes; dar un aire de novedad a lo que es antiguo, y un aire de antigüedad a lo que es nuevo; en fin, han encontrado el medio de hablar indiferentemente sobre el mismo objeto de una manera concisa o de una manera difusa.

Un día que yo hablaba a Pródico, se echó a reír, y me aseguró que solo él estaba en posesión del buen método, que era preciso evitar la concisión y los desarrollos ociosos, conservándose siempre en un término medio.

FEDRO. —Perfectamente, Pródico.[30]

SÓCRATES. —¿Qué diremos de Hipias? Porque pienso que el natural de Elis debe ser del mismo dictamen.

FEDRO:

¿Por qué no?

SÓCRATES. —¿Qué diremos de Polo con sus consonancias, sus repeticiones, su abuso de sentencias y de metáforas, y estas palabras que ha tomado de las lecciones de Licimnio, para adornar sus discursos?

FEDRO. —Protágoras,[31] mi querido Sócrates, ¿no enseñaba artificios del mismo género?

SÓCRATES. —Su manera, mi querido joven, era notable por cierta propiedad de expresión unida a otras bellas cualidades. En el arte de excitar a la compasión, en favor de la ancianidad o de la pobreza, por medio de exclamaciones patéticas, nadie se puede comparar con el poderoso retórico de Calcedonia.[32] Es un hombre que lo mismo agita que aquieta a la multitud, a manera de encantamiento, de lo que él mismo se alaba. Es tan capaz para acumular acusaciones, como para destruirlas, sin importarle el cómo. En cuanto al fin de sus discursos, en todos es el mismo, ya le llame recapitulación o le dé cualquier otro nombre.

FEDRO. —¿Quieres decir el resumen, que se hace al concluir un discurso, para recordar a los oyentes lo que se ha dicho?

SÓCRATES. —Eso mismo. ¿Crees que me haya olvidado de alguno de los secretos del arte oratorio?

FEDRO. —Es tan poco lo olvidado que no merece la pena de hablar de ello.

SÓCRATES. —Pues bien, no hablemos más de eso, y tratemos ahora de ver de una manera patente lo que valen estos artificios, y dónde brilla el poder de la retórica.

FEDRO. —Es, en efecto, un arte poderoso, Sócrates, por lo menos en las asambleas populares.

SÓCRATES. —Es cierto. Pero mira, mi excelente amigo, si no adviertes, como yo, que estas sabias composiciones descubren la trama en muchos pasajes.

FEDRO. —Explícate más.

SÓCRATES. —Dime, si alguno encontrase a tu amigo Erixímaco o a su padre Acúmeno y les dijese: —Yo sé, mediante la aplicación de ciertas sustancias, calentar o enfriar el cuerpo a mi voluntad, provocar evacuaciones por todos los conductos, y producir otros efectos semejantes; y con esta ciencia puedo pasar por médico, y me creo capaz de convertir en médicos a las personas a quienes comunique mi ciencia. A tu parecer, ¿qué responderían tus ilustres amigos?

FEDRO. —Ciertamente le preguntarían si sabe además a qué enfermos es preciso aplicar estos remedios, en qué casos y en qué dosis.

SÓCRATES. —Él les respondería que de eso no sabe nada, pero que con seguridad el que reciba sus lecciones sabrá llenar todas estas condiciones.

FEDRO. —Creo que mis amigos dirían que nuestro hombre estaba loco, y que habiendo abierto por casualidad un libro de medicina u oído hablar de algunos remedios, se imagina con solo esto ser médico, aunque no entienda una palabra.

SÓCRATES. —Y si alguno, dirigiéndose a Sófocles o a Eurípides, les dijese: —Yo sé presentar, sobre el objeto más mezquino, los desarrollos más extensos, y tratar brevemente la más vasta materia, sé hacer discursos indistintamente patéticos, terribles o amenazadores; poseo además otros conocimientos semejantes, y me comprometo, enseñando este arte a alguno, a ponerlo en estado de componer una tragedia.

FEDRO. —Estos dos poetas, Sócrates, podrían con razón echarse a reír de este hombre, que se imaginaba hacer una tragedia de todas estas partes reunidas a la casualidad, sin acuerdo, sin proporciones y sin idea del conjunto.

SÓCRATES. —Pero se guardarían bien de burlarse de él groseramente. Si un músico encontrase a un hombre que cree saber perfectamente la armonía, porque sabe sacar de una cuerda el sonido más agudo o el sonido más grave, no le diría bruscamente: —Desgraciado, tú has perdido la

cabeza. Sino que, como digno favorito de las musas, le diría con dulzura: —Querido mío, es preciso saber lo que tú sabes para conocer la armonía; sin embargo, se puede estar a tu altura sin entenderla; tú posees las nociones preliminares del arte, pero no el arte mismo.

FEDRO. —Eso sería hablar muy sensatamente.

SÓCRATES. —Lo mismo diría Sófocles a su hombre, que posee los elementos del arte trágico, pero no el arte mismo; y Acúmeno diría al suyo, que conocía las nociones preliminares de la medicina, pero no la medicina misma.

FEDRO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Pero ¿qué dirían Adrasto, el de la elocuencia dulce como la miel, o Pericles, si nos hubiesen oído hablar antes de los bellos preceptos del arte oratorio, del estilo conciso o figurado, y de todos los demás artificios que nos propusimos examinar con toda claridad? ¿Tendrían ellos, como tú y yo, la grosería de dirigir insultos de mal tono, a los que imaginaron estos preceptos, y los dan a sus discípulos por el arte oratorio, o, más sabios que nosotros, a nosotros sería a quienes dirigirían sus cargos con más razón? —¡Oh Fedro! ¡Oh Sócrates!, dirían, en vez de enfadaros, deberíais perdonar a los que, ignorando la dialéctica, no han podido, como resultado de su ignorancia, definir el arte de la palabra; ellos poseen nociones preliminares de la retórica y se figuran con esto saber la retórica misma; y cuando enseñan todos estos detalles a sus discípulos, creen enseñarles perfectamente el arte oratorio; pero, en cuanto al arte de ordenar todos estos medios, con la mira de producir el convencimiento y dar forma a todo el discurso, creyendo ser esto cosa demasiado fácil, dejan a sus discípulos el cuidado de gobernarse por sí mismos, cuando tengan que componer una arenga.

FEDRO. —Podrá suceder que tal sea el arte de la retórica que estos hombres tan célebres enseñan en sus lecciones y en sus tratados, y creo que en este punto tú tienes razón. Pero la verdadera retórica, el arte de persuadir, ¿cómo y dónde puede adquirirse?

SÓCRATES. —La perfección en las luchas de la palabra está sometida, a mi parecer, a las mismas condiciones que la perfección en las demás clases de lucha. Si la naturaleza te ha hecho orador, y si cultivas estas buenas disposiciones mediante la ciencia y el estudio, llegarás a ser notable algún día; pero si te falta alguna de estas condiciones, jamás tendrás sino una elocuencia imperfecta. En cuanto al arte, existe un método que debe seguirse; pero Tisias y Trasímaco no me parecen los mejores guías.

FEDRO. —¿Cuál es ese método?

SÓCRATES. —Pericles pudo haber sido el hombre más consumado en el arte oratorio.

FEDRO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Todas las grandes artes se inspiran en estas especulaciones ociosas e indiscretas que pretenden penetrar los secretos de la naturaleza;[33] sin ellas no puede elevarse el espíritu ni perfeccionarse en ninguna ciencia, cualquiera que sea.[34] Pericles desarrolló mediante estos estudios trascendentales su talento natural; tropezó, yo creo, con Anaxágoras, que se había entregado por entero a los mismos estudios y se nutrió cerca de él con estas especulaciones. Anaxágoras le enseñó la distinción de los seres dotados de razón y de los seres privados de inteligencia, materia que trató muy por extenso, y Pericles sacó de aquí para el arte oratorio todo lo que le podía ser útil.

FEDRO. —¿Qué quieres decir?

SÓCRATES. —Con la retórica sucede lo mismo que con la medicina.

FEDRO. —Explícate.

SÓCRATES. —Estas dos artes piden un análisis exacto de la naturaleza, uno de la naturaleza del cuerpo, otro de la naturaleza del alma; siempre que no tomes por única guía la rutina y la experiencia, y que reclames al arte sus luces, para dar al cuerpo salud y fuerza por medio de los remedios y el régimen, y dar al alma convicciones y virtudes por medio de sabios discursos y útiles enseñanzas.

FEDRO. —Es muy probable, Sócrates.

SÓCRATES. —¿Piensas que se pueda conocer suficientemente la naturaleza del alma, sin conocer la naturaleza universal?

FEDRO. —Si hemos de creer a Hipócrates, el descendiente de los hijos de Asclepio, no es posible, sin este estudio preparatorio, conocer la naturaleza del cuerpo.

SÓCRATES. —Muy bien, amigo mío; sin embargo, después de haber consultado a Hipócrates, es preciso consultar la razón, y ver si está de acuerdo con ella.

FEDRO. —Soy de tu dictamen.

SÓCRATES. —Examina, pues, lo que Hipócrates y la recta razón dicen sobre la naturaleza. ¿No es así como debemos proceder en las reflexiones que hagamos sobre la naturaleza de cada cosa? Lo primero que debemos examinar, es el objeto que nos proponemos y que queremos hacer conocer a los demás, si es simple o compuesto; después, si es simple, cuáles son sus propiedades, cómo y sobre qué cosas obra, y de qué manera puede ser afectado; si es compuesto, contaremos las partes que puedan distinguirse, y sobre cada una de ellas haremos el mismo examen que hubiésemos hecho sobre el objeto reducido a la unidad, para determinar así todos las propiedades activas y pasivas.

FEDRO. —Ese procedimiento es quizá el mejor.

SÓCRATES. —Todo el que siga otro se lanza por un camino desconocido. No es obra de un ciego, ni de un sordo, tratar un objeto cualquiera conforme a las reglas del método. El que, por ejemplo, siga en todos sus discursos un orden metódico, explicará exactamente la esencia del objeto a que se refieren todas sus palabras, y este objeto no es otro que el alma.

FEDRO. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿No es, en efecto, por este rumbo por donde debe dirigir todos sus esfuerzos? ¿No es el alma el asiento de la convicción? ¿Qué te parece de esto?

FEDRO. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —Es evidente, que Trasímaco o cualquier otro que quiera enseñar seriamente la retórica, describirá por lo pronto el alma con exactitud, y hará ver si es una sustancia simple e idéntica, o si es compuesta como el cuerpo. ¿No es esto explicar la naturaleza de una cosa?

FEDRO. —Sí.

SÓCRATES. —En seguida describirá sus facultades y las diversas maneras como puede ser afectada.

FEDRO. —Sin duda.

SÓCRATES. —En fin, después de haber hecho una clasificación de las diferentes especies de discursos y de almas, dirá cómo puede obrarse sobre ellas, apropiando cada género de elocuencia a cada auditorio; y demostrará cómo ciertos discursos deben persuadir a ciertos espíritus y no tendrán influencia sobre otros.

FEDRO. —Tu método me parece maravilloso.

SÓCRATES. —Por lo tanto, amigo mío, lo que se enseñe o componga de otra manera no puede serlo con arte, ya recaiga sobre esta materia o ya sobre cualquier otra. Pero los que en nuestros días han escrito tratados de retórica, de que has oído hablar, han hecho farsas con las que disimulan el exacto conocimiento que sus autores tienen del alma humana. Mientras no hablen y escriban de la manera dicha, no creamos que poseen el arte verdadero.

FEDRO. —¿Cuál es esa manera?

SÓCRATES. —Es difícil encontrar términos exactos para hacerte la explicación. Pero ensayaré, en cuanto me sea posible, decirte el orden que se debe seguir en un tratado redactado con arte.

FEDRO. —Habla.

SÓCRATES. —Puesto que el arte oratorio no es más que el arte de conducir las almas, es preciso que el que quiera hacerse orador sepa cuántas especies de almas hay. Hay cierto número de ellas y tienen ciertas cualidades, de donde procede que los hombres tienen diferentes caracteres.

Sentada esta división, es preciso distinguir también cada especie de discursos por sus cualidades particulares.

Así es que hay hombres a quienes persuadirán ciertos discursos en determinadas circunstancias por tal o cual razón, mientras que los mismos argumentos moverán muy poco a otros espíritus. En seguida es preciso que el orador, que ha profundizado suficientemente estos principios, sea capaz de hacer la aplicación de ellos en la práctica de la vida, y de discernir con una ojeada rápida el momento en que es preciso usar de ellos; de otra manera nunca sabrá más de lo que sabía al lado de los maestros. Cuando esté en posición de poder decir mediante qué discursos se puede llevar la convicción a las almas más diversas; cuando, puesto en presencia de un individuo, sepa leer en su corazón y pueda decirse a sí mismo: «He aquí el hombre, he aquí el carácter que mis maestros me han pintado; él está delante de mí; y para persuadirle de tal o cual cosa deberé usar de tal o cual lenguaje»; cuando él posea todos estos conocimientos; cuando sepa distinguir las ocasiones en que es preciso hablar y en las que es preciso callar; cuando sepa emplear o evitar con oportunidad el estilo conciso, las quejas lastimeras, las amplificaciones magníficas y todos los demás giros que la escuela le haya enseñado; solo entonces poseerá el arte de la palabra. Pero cualquiera que en sus discursos, sus lecciones o sus obras, olvide alguna de estas reglas, nosotros no le creeremos, si pretende que habla con arte. —¡Y bien!, Sócrates, ¡y bien!, Fedro, nos dirá quizá el autor de nuestra retórica, ¿es así o de otra manera, a juicio vuestro, como debe concebirse el arte de la palabra?

FEDRO. —No es posible formar del asunto una idea diferente, mi querido Sócrates; pero no es poco emprender tan extenso estudio.

SÓCRATES. —Dices verdad. Por lo tanto examinemos en todos sentidos todos los discursos, para ver si se encuentra un camino más llano y más corto, y no empeñarnos temerariamente en un sendero tan difícil y lleno de revueltas, cuando podemos dispensarnos de ello. Si Lisias o cualquier otro orador nos puede servir de algo, es llegado el caso de recordarte sus lecciones y de repetírmelas.

FEDRO. —No es por falta de voluntad, pero nada recuerda mi espíritu.

SÓCRATES. —¿Quieres que te refiera ciertos discursos, que oí a los que se ocupan de estas materias?

FEDRO. —Ya escucho.

SÓCRATES. —Se dice, mi querido amigo, que es justo abogar hasta en defensa del lobo.

FEDRO. —¡Y bien!, atempérate a ese proverbio.

SÓCRATES. —Los retóricos nos dicen, que no hay para qué alabar tanto nuestra dialéctica, y que con todo este aparato metódico nos vemos privados de movernos libremente. Añaden, como decía yo al comenzar esta discusión, que es inútil, para hacerse un gran orador, conocer la naturaleza de lo bueno y de lo justo, ni las cualidades naturales o adquiridas de los hombres; que, sobre todo, ante los tribunales debe cuidarse poco de la verdad, sino solamente de la persuasión; que a persuadir deben dirigirse todos los esfuerzos, cuando se quiere hablar con arte; que hay casos en que debe evitarse exponer los hechos como pasaron, si lo verdadero cesa de ser probable, para presentarlos de una manera plausible sea en la acusación o en la defensa; que, en una palabra, el orador no debe tener otro norte que la apariencia, sin cuidarse para nada de la realidad. He aquí, dicen ellos, los artificios, que, aplicándose a todos los discursos, constituyen la retórica entera.

FEDRO. —Has expuesto muy bien, Sócrates, las opiniones de los que se suponen hábiles en el arte oratorio; recuerdo en efecto, que precedentemente hemos hablado algo sobre esto; estos famosos maestros miran este sistema como el colmo del arte.

SÓCRATES. —Conoces a fondo a tu amigo Tisias; que él mismo nos diga si por verosimilitud entiende otra cosa que lo que parece verdadero a la multitud.

FEDRO. —¿Podría definírsela de otra manera?

SÓCRATES. —Habiendo descubierto esta regla tan sabia, que es el principio del arte, Tisias ha escrito que un hombre débil y valiente que es llevado ante el tribunal por haber apaleado a un hombre fuerte y cobarde, y por haberle robado la capa o cualquier otra cosa, no deberá decir palabra

de verdad, lo mismo que hará el robado. El cobarde no confesará que ha sido apaleado por un hombre más valiente que él; el acusado probará que estaban solos, y se aprovechará de esta circunstancia para razonar así: —Débil como soy, ¿cómo era posible que yo me las hubiera con un hombre tan fuerte? Éste, replicando, no confesará su cobardía, pero buscará algún otro subterfugio, que dará quizá ocasión a confundir a su adversario. Todo lo demás es por este estilo, y he aquí lo que ellos llaman hablar con arte. ¿No es así? Fedro.

FEDRO. —Así es.

SÓCRATES. —En verdad, para descubrir un arte tan misterioso, ha sido preciso un hombre muy hábil, ya se llame Tisias o de cualquier otro modo, y cualquiera que sea su patria; pero, amigo mío, ¿no podríamos dirigirle estas palabras?

FEDRO. —¿Qué palabras?

SÓCRATES. —Antes que tú, Tisias, hubieses tomado la palabra, sabíamos nosotros que la multitud se deja seducir por la verosimilitud a causa de su relación con la verdad, y ya antes habíamos dicho que el que conoce la verdad sabrá también en todas circunstancias encontrar lo que se le aproxima. Si tienes alguna otra cosa que decirnos sobre el arte oratorio, estamos dispuestos a escucharte; si no, nos atendremos a los principios que hemos sentado, y si el orador no ha hecho una clasificación exacta de los diferentes caracteres de sus oyentes, si no sabe analizar los objetos, y reducir en seguida las partes que haya distinguido a la unidad de una noción general, no llegará jamás a perfeccionarse en el arte oratorio, en cuanto cabe en lo humano. Pero este talento no le adquirirá sin un inmenso trabajo, al cual no se someterá el sabio por miramiento a los hombres, ni por dirigir sus negocios, sino con la esperanza de agradar a los dioses con todas sus palabras y con todas sus acciones en la medida de las fuerzas humanas. No, Tisias, y en esto puedes creer a hombres más sabios que nosotros, no es a sus compañeros de esclavitud a quienes el hombre dotado de razón debe esforzarse en agradar, como no sea de paso, sino a sus amos celestes y de celeste origen. Cesa, pues, de sorprenderte, si el circuito es grande, porque el término adonde conduce es muy distinto que el que tú imaginas. Por otra parte, la razón nos dice que por un esfuerzo de nuestra libre voluntad podemos aspirar, por la senda que dejamos indicada, a resultado tan magnífico.

FEDRO. —Muy bien, mi querido Sócrates; pero ¿será dado a todos tener esta fuerza?

SÓCRATES. —Cuando el fin es sublime, todo lo que se sufre para conseguirlo no lo es menos.

FEDRO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Basta ya lo dicho sobre el arte y la falta de arte en el discurso.

FEDRO. —Sea así.

SÓCRATES. —Pero nos resta examinar la conveniencia o inconveniencia que pueda haber en lo escrito. ¿No es cierto?

FEDRO. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿Sabes cuál es el medio de hacerte más acepto a los ojos de Dios por tus discursos escritos o hablados?

FEDRO. —No, ¿y tú?

SÓCRATES. —Puedo referirte una tradición de los antiguos, que conocían la verdad. Si nosotros pudiésemos descubrirla por nosotros mismos, ¿nos inquietaríamos aún de que los hombres hayan pensado antes que nosotros?

FEDRO. —¡Donosa cuestión! Refiéreme, pues, esa antigua tradición.

SÓCRATES. —Me contaron que cerca de Náucratis,[35] en Egipto, hubo un dios, uno de los más antiguos del país, el mismo a que está consagrado el pájaro que los egipcios llaman Ibis. Este dios se llamaba Tot.[36] Se dice que inventó los números, el cálculo, la geometría, la astronomía, así como los juegos del ajedrez y de los dados, y, en fin, la escritura.

El rey Thamos reinaba entonces en todo aquel país, y habitaba la gran ciudad del alto Egipto, que los griegos llaman Tebas egipcia, y que está bajo la protección del dios que ellos llaman Ammón. Tot se presentó al rey y le manifestó las artes que había inventado, y le dijo lo conveniente que era

extenderlas entre los egipcios. El rey le preguntó de qué utilidad sería cada una de ellas, y Tot le fue explicando en detalle los usos de cada una; y según que las explicaciones le parecían más o menos satisfactorias, Thamos aprobaba o desaprobaba. Se dice que el rey alegó al inventor, en cada uno de los inventos, muchas razones en pro y en contra, que sería largo enumerar. Cuando llegaron a la escritura:

«¡Oh rey!, le dijo Tot, esta invención hará a los egipcios más sabios y servirá a su memoria; he descubierto un remedio contra la dificultad de aprender y retener.[37] —Ingenioso Tot, respondió el rey, el genio que inventa las artes no está en el caso que la sabiduría, que aprecia las ventajas y las desventajas que deben resultar de su aplicación. Padre de la escritura y entusiasmado con tu invención, le atribuyes todo lo contrario de sus efectos verdaderos. Ella no producirá sino el olvido en las almas de los que la conozcan, haciéndoles despreciar la memoria; fiados en este auxilio extraño abandonarán a caracteres materiales el cuidado de conservar los recuerdos, cuyo rastro habrá perdido su espíritu. Tú no has encontrado un medio de cultivar la memoria, sino de despertar reminiscencias; y das a tus discípulos la sombra de la ciencia y no la ciencia misma. Porque cuando vean que pueden aprender muchas cosas sin maestros, se tendrán ya por sabios, y no serán más que ignorantes, en su mayor parte, y falsos sabios insoportables en el comercio de la vida».

FEDRO. —Mi querido Sócrates, tienes especial gracia para pronunciar discursos egipcios, y lo mismo los harías de todos los países del universo, si quisieras.

SÓCRATES. —Amigo mío, los sacerdotes del santuario de Zeus en Dodona decían que los primeros oráculos salieron de una encina. Los hombres de otro tiempo, que no tenían la sabiduría de los modernos, en su sencillez consentían escuchar a una encina o a una piedra,[38] con tal de que la piedra o la encina dijesen verdad. Pero tú necesitas saber el nombre y el país del que habla, y no te basta examinar si lo que dice es verdadero o falso.

FEDRO. —Tienes razón en reprenderme, y creo que es preciso juzgar la escritura como el tebano.

SÓCRATES. —El que piensa trasmitir un arte, consignándolo en un libro, y el que cree a su vez tomarlo de este, como si estos caracteres pudiesen darle alguna instrucción clara y sólida, me parece un gran necio; y ciertamente ignora el oráculo de Ammón, si piensa que un escrito pueda ser más que un medio de despertar reminiscencias en aquel que conoce ya el objeto de que en él se trata.

FEDRO. —Lo que acabas de decir es muy exacto.

SÓCRATES. —Éste es, mi querido Fedro, el inconveniente así de la escritura como de la pintura; las producciones de este último arte parecen vivas, pero interrogadlas, y veréis que guardan un grave silencio. Lo mismo sucede con los discursos escritos; al oírlos o leerlos creéis que piensan; pero pedidles alguna explicación sobre el objeto que contienen y os responden siempre la misma cosa. Lo que una vez está escrito rueda de mano en mano, pasando de los que entienden la materia a aquellos para quienes no ha sido escrita la obra, y sin saber, por consiguiente, ni con quién debe hablar, ni con quién debe callarse. Si un escrito se ve insultado o despreciado injustamente, tiene siempre necesidad del socorro de su padre; porque por sí mismo es incapaz de rechazar los ataques y de defenderse.

FEDRO. —Tienes también razón.

SÓCRATES. —Pero consideremos los discursos de otra especie, hermana legítima de esta elocuencia bastarda; veamos cómo nace y cómo es mejor y más poderosa que la otra.

FEDRO. —¿Qué discurso es y cuál es su origen?

SÓCRATES. —El discurso que está escrito con los caracteres de la ciencia en el alma del que estudia, es el que puede defenderse por sí mismo, el que sabe hablar y callar a tiempo.

FEDRO. —Hablas del discurso vivo y animado, que reside en el alma del que está en posesión de la ciencia, y al lado del cual el discurso escrito no es más que un vano simulacro.

SÓCRATES. —Eso mismo es. Dime: un jardinero inteligente que tuviese semillas que estimara en mucho y que quisiese ver fructificar, ¿las plantaría juiciosamente en estío en los jardines de

Adonis,[39] para tener el gusto de verlas convertidas en preciosas plantas en ocho días?, o más bien, si tal hiciera, ¿podría ser por otro motivo que por pura diversión o con ocasión de una fiesta? Mas con respecto a tales semillas, seguiría indudablemente las reglas de la agricultura, y las sembraría en un terreno conveniente, contentándose con verlas fructificar a los ocho meses de sembradas.

FEDRO. —Ciertamente, mi querido Sócrates, él se ocuparía de las unas seriamente, y respecto a las otras lo miraría como un recreo.

SÓCRATES. —Y el que posee la ciencia de lo justo, de lo bello y de lo bueno, ¿tendrá, según nuestros principios, menos sabiduría que el jardinero en el empleo de sus semillas?

FEDRO. —Yo no lo creo.

SÓCRATES. —Después de depositarlas en agua negra, no irá a sembrarlas con el auxilio de una pluma y con palabras incapaces de defenderse a sí mismas e incapaces de enseñar suficientemente la verdad.

FEDRO. —No es probable.

SÓCRATES. —No, ciertamente; pero si alguna vez escribe, sembrará sus conocimientos en los jardines de la escritura para divertirse; y formando un tesoro de recuerdos para sí mismo, llegado que sea a la edad en que se resienta la memoria, y lo mismo para todos los demás que lleguen a la vejez, se regocijará viendo crecer estas tiernas plantas; y mientras los demás hombres se entregarán a otras diversiones, pasando su vida en orgías y placeres semejantes, él recreará la suya con la ocupación de que acabo de hablar.

FEDRO. —Es en efecto, Sócrates, un honroso entretenimiento, si se le compara con esos vergonzosos placeres, el ocuparse de discursos y alegorías[40] sobre la justicia y demás cosas de que tú has hablado.

SÓCRATES. —Sí, mi querido Fedro. Pero es aún más noble ocuparse seriamente, auxiliado por la dialéctica y tropezando con un alma bien preparada, en sembrar y plantar con la ciencia discursos capaces de defenderse por sí mismos y defender al que los ha sembrado, y que, en vez de ser estériles, germinarán y producirán en otros corazones otros discursos que, inmortalizando la semilla de la ciencia, darán a todos los que la posean la mayor de las felicidades de la tierra.

FEDRO. —Sí, esa ocupación es de más mérito.

SÓCRATES. —Ahora que ya estamos conformes en los principios, podemos resolver la cuestión.

FEDRO. —¿Cuál?

SÓCRATES. —Aquella, cuyo examen nos ha conducido al punto que ocupamos, a saber: si los discursos de Lisias merecían nuestra censura, y cuáles son en general los discursos hechos con arte o sin arte. Me parece que hemos explicado suficientemente cuándo se siguen las reglas del arte, y cuándo de ellas se separan.

FEDRO. —Lo creo, pero recuérdame las conclusiones.

SÓCRATES. —Antes de conocer la verdadera naturaleza del objeto sobre el que se habla o escribe; antes de estar en disposición de dar una definición general y de distinguir los diferentes elementos, descendiendo hasta sus partes indivisibles; antes de haber penetrado por el análisis en la naturaleza del alma, y de haber reconocido la especie de discursos que es propia para convencer a los distintos espíritus; dispuesto y ordenado todo de manera que a un alma compleja se ofrezcan discursos llenos de complejidad y de armonía, y a un alma sencilla discursos sencillos, es imposible manejar perfectamente el arte de la palabra, ni para enseñar ni para persuadir, como queda bien demostrado en todo lo que precede.

FEDRO. —En efecto, tal ha sido nuestra conclusión.

SÓCRATES. —¿Pero qué?, ¿sobre la cuestión de si es lícito o vergonzoso pronunciar o escribir discursos, y bajo qué condiciones este título de autor de discursos puede convertirse en un ultraje, lo que hemos dicho hasta aquí, no nos ha ilustrado suficientemente?

FEDRO. —Explícate.

SÓCRATES. —Hemos dicho, que si Lisias o cualquier otro ha compuesto o llega a componer un escrito sobre un objeto de interés público o privado, si ha redactado leyes, que son, por decirlo así, escritos políticos, y si piensa que hay en ellos mucha solidez y mucha claridad, no sacará otro fruto que la vergüenza que tendrá, dígase lo que se quiera. Porque ignorar, sea dormido, sea despierto, lo que es justo o injusto, bueno o malo, ¿no sería la cosa más vergonzosa, aun cuando la multitud toda entera nos cubriera de aplausos?

FEDRO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Pero supóngase un hombre que piensa que en todo discurso escrito, no importa sobre qué objeto, hay mucho de superfluo; que ningún discurso escrito o pronunciado, sea en verso, sea en prosa, debe mirársele como un asunto serio (a la manera de aquellos trozos que se recitan sin discernimiento y sin ánimo de instruir y con el solo objeto de agradar), y que, en efecto, los mejores discursos escritos no son más que una ocasión de reminiscencia para los hombres que ya saben; supóngase que también cree que los discursos destinados a instruir, escritos verdaderamente en el alma, que tienen por objeto lo justo, lo bello, lo bueno, son los únicos donde se encuentran reunidas claridad, perfección y seriedad, y que tales discursos son hijos legítimos de su autor; primero, los que él mismo produce, y luego los hijos o hermanos de los primeros, que nacen en otras almas sin desmentir su origen; y supóngase, en fin, que tal hombre no reconoce más que estos y desecha con desprecio todos los demás; este hombre podrá ser tal, que Fedro y yo desearíamos ser como él.

FEDRO. —Sí, yo lo deseo, y así lo pido a los dioses.

SÓCRATES. —Basta de diversión sobre el arte de hablar; y tú vas a decir a Lisias, que habiendo bajado al arroyo de las ninfas y al asilo de las musas, hemos oído discursos ordenándonos que fuésemos a decir a Lisias y a todos los autores de discursos, después a Homero y a todos los poetas líricos o no líricos, y, en fin, a Solón y a todos los que han escrito discursos del género político, bajo el nombre de leyes, que si, componiendo estas obras, alguno de ellos está seguro de poseer la verdad, y si es capaz de defender lo que ha dicho, cuando se le someta a un serio examen, y de superar sus escritos con sus palabras, no deberá llamarse autor de discursos, sino tomar su nombre de la ciencia a la que se ha consagrado por completo.

FEDRO. —¿Qué nombre quieres darles?

SÓCRATES. —El nombre de sabios, mi querido Fedro, me parece que solo conviene a dios; mejor les vendría el de amigos de la sabiduría, y estaría más en armonía con la debilidad humana.

FEDRO. —Lo que dices es muy racional.

SÓCRATES. —Pero el que no tiene cosa mejor que lo que ha escrito y compuesto con despacio,[41] atormentando su pensamiento y añadiendo y quitando sin cesar, nosotros les dejaremos los nombres de poetas, y de autores de leyes y de discursos.

FEDRO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Cuéntaselo todo esto a tu amigo.

FEDRO. —¿Pero tú qué piensas hacer?, porque tampoco es justo que te olvides de tu amigo.

SÓCRATES. —¿De quién hablas?

FEDRO. —Del precioso Isócrates, ¿qué le dirás?, ¿o qué diremos de él?

SÓCRATES. —Isócrates es aún joven, mi querido Fedro; sin embargo, quiero participarte lo que siento respecto a él.

FEDRO. —Veamos.

SÓCRATES. —Me parece que tiene demasiado ingenio, para comparar su elocuencia con la de Lisias, y tiene un carácter más generoso. No me sorprenderá, que, adelantando en años, sobresalga en la facultad que cultiva, hasta el punto de que sus predecesores parecerán niños a su lado,[42] y que poco contento de sus adelantos, se lance a ocupaciones más altas por una inspiración divina. Porque hay en su alma una disposición natural a las meditaciones filosóficas.[43] He aquí lo que yo tengo que

anunciar de parte de los dioses de estas riberas a mi amado Isócrates. Haz tú otro tanto respecto a tu querido Lisias.

FEDRO. —Lo haré, pero marchémonos, porque el aire ha refrescado.

SÓCRATES. —Antes de marchar, dirijamos una plegaria a estos dioses.

FEDRO. —Lo apruebo.

SÓCRATES. —¡Oh Pan y demás divinidades de estas ondas!, dadme la belleza interior del alma, y haced que el exterior en mí esté en armonía con esta belleza espiritual. Que el sabio me parezca siempre rico; y que yo posea solo la riqueza que un hombre sensato puede tener y emplear.

¿Tenemos que hacer algún otro ruego más? Yo no tengo más que pedir.

FEDRO. —Haz los mismos votos por mí; entre amigos todo es común.

SÓCRATES. —Partamos.

DIÁLOGOS POLÉMICOS

FILEBO

Argumento del *Filebo*[1] por Patricio de Azcárate

Desde las primeras páginas, aparece sentado en el *Filebo* con las diversas soluciones que puede tener el siguiente problema: ¿en qué consiste la felicidad del hombre? Filebo responde que en el placer, y Sócrates que en la sabiduría, o quizá en un género de vida superior a la sabiduría y al placer. Para ilustrar esta cuestión, es preciso estudiar sucesivamente, en su naturaleza y en sus elementos, el placer y la sabiduría, compararlos, y reconocer si el uno de los dos encierra el soberano bien; y en otro caso, si es preciso buscar este bien, sea fuera de la sabiduría y el placer, sea en cierta asociación del placer y de la sabiduría reunidos. En esta última idea, arrojada a propósito al principio de la conversación, se entrevé ya la opinión que la discusión va a dar de sí paulatinamente y poner en evidencia; opinión que será el término del diálogo al que Platón conduce al lector.

Sócrates sienta desde luego en principio que el soberano bien debe ser concebido como bastándose a sí mismo. Esta última condición ha de ser la de la vida del placer o la de la vida sabia, para convertirse la una o la otra en vida dichosa. Preguntémonos, en primer lugar, si el placer, el placer solo, y por sí solo, basta a la felicidad del hombre. La experiencia y la reflexión demuestran que es incapaz. ¿Qué hombre se considera dichoso, aun en medio de los placeres mayores y más vivos, viviendo sin inteligencia, sin memoria, sin ciencia de ninguna clase? No hay uno solo. Esto es en concepto de que, en los términos en que ha debido sentarse el problema de la felicidad realizada por el placer, este solo, sin ningún elemento extraño, es el que debe constituir la vida dichosa, la vida toda entera. Si es cosa que haya de entrar otro elemento, el placer ya no es el soberano bien, porque entonces no se basta a sí mismo. He aquí el primer razonamiento contra la identidad del soberano bien y del placer. Pero hay más. No solo el placer, reducido a sí mismo, no hace al hombre dichoso, sino que, examinándolo de cerca, se hace imposible, se desvanece y se anonada él mismo. En efecto, si el placer solo existe para nosotros con la conciencia de que lo tenemos, y si la idea de un placer, que experimentamos sin saberlo, equivale a la negación del placer mismo, evidentemente con el sentimiento de este se mezcla siempre un elemento de otra naturaleza, cuya exclusión lleva consigo la del placer mismo. Por lo tanto, el placer no se basta, y la vida que puede proporcionar no es apetecible, y si se quiere, ni aun posible, y así no constituye el soberano bien.

Otro tanto debe decirse de la sabiduría. Porque reducida solo a los bienes de la inteligencia y de la ciencia, por extensa que se la suponga, ningún hombre se consideraría dichoso sin placeres y sin dolores de clase alguna. La vida sabia, como la de placer, no se basta, y por consiguiente, tampoco constituye la felicidad.

Solo falta que la vida dichosa resulte de una mezcla de la sabiduría y del placer; pero ¿cuál de los dos será el elemento preponderante, y cuál debe mirarse, no como el bien mismo, sino como causa del bien? Filebo sostiene naturalmente la superioridad del placer; Sócrates está por la sabiduría, y no duda en afirmar que si el primer rango es debido necesariamente a un principio desconocido, que hace dichosa la vida mezclada de los dos elementos en cuestión, da el segundo rango, por corresponderle de derecho, a la inteligencia, porque tiene más afinidad que el placer con este principio de bien, y se ofrece a suministrar la prueba de esta proposición, que sienta en primer término.

La cuestión de preeminencia entre la inteligencia y el placer aparece aquí resuelta con razones metafísicas. Sócrates, volviendo a ideas que no había hecho más que indicar en el principio del *Filebo*, abraza, en cierta manera, de una mirada todos los seres del universo, y los divide en dos grandes grupos; comprendiendo en el primero los que participan del infinito, que es preciso entender aquí en el sentido de indeterminado, siendo de este número lo más y lo menos, lo fuerte y lo suave; en una palabra, todo lo que se resiste a una determinación precisa, y en el segundo, los seres finitos, es decir, determinados de una manera cualquiera, como lo igual y la igualdad, lo doble, etcétera. Después de estos dos primeros órdenes de existencia se concibe un tercero, en el que lo indeterminado

y lo determinado se combinan, estableciéndose un acuerdo entre lo finito y lo infinito, para producir seres mixtos, tales como la naturaleza sensible nos los presenta. Pero hay un principio de estas tres especies de seres; un principio distinto de las tres, como una causa es distinta de su efecto. Esta causa productora constituye evidentemente una cuarta especie, que completa la clasificación de todos los seres y de todas las maneras de ser posibles. Si ahora examinamos en qué clase es preciso colocar la vida mezclada de placer y de sabiduría, aceptada ya por una y otra parte como única capaz de constituir la felicidad, es claro que pertenece a esta manera de ser mixta, en la que lo finito y lo infinito se mezclan, porque es propio de la sabiduría y del placer ser a la vez infinitos e indeterminados, por su naturaleza, y finitos y determinados en la vida real. Y así esta existencia se coloca con razón en el tercer rango.

¿Pero a qué orden corresponde el placer, y a cuál la inteligencia, tomados cada uno en sí mismo? Éste es el secreto de la preeminencia del uno o del otro, según que por su naturaleza se aproximan o se alejan del primer rango de los seres, del Bien. Admitamos que el placer sea de la especie del infinito, que corresponde al segundo rango en el orden de las existencias; resta saber, si la sabiduría le es superior o no. Es claro, que si por su esencia está más próxima a la causa productora de toda existencia, necesariamente tiene la mayor parte en la mezcla del placer y de la sabiduría, que forma la vida dichosa, y que es más causa de la felicidad que el placer, siendo casi el placer mismo. Ésta es efectivamente la conclusión a la que llega Sócrates. No concibe un principio de las cosas desprovisto de sabiduría, de inteligencia y de razón; afirma, por el contrario, que este principio es a sus ojos una inteligencia suprema, una sabiduría absoluta, y la prueba la encuentra en el aspecto del universo. Lo compara al hombre, que es un compuesto de agua, de aire, de tierra y de fuego, estos cuatro elementos primordiales de los antiguos, unidos a un alma, fuerza vital y conservadora a la vez, que procede de la causa primera y creadora, y cree firmemente que el universo, que es también un cuerpo compuesto de los mismos elementos, pero más complicado aún y más admirable que el cuerpo humano, no puede menos de tener un alma que lo anime y que lo gobierne. Esta alma, que bajo tantos aspectos merece los nombres de sabiduría y de inteligencia, es de igual género que la misma causa primera. He aquí por lo tanto la sabiduría identificada con la causa primera, y colocada de hecho por encima del placer. Por lo tanto, en su mezcla con el placer, es la sabiduría verdaderamente el elemento predominante, es decir, el elemento determinante de la felicidad.

Después de esta argumentación, tan fuerte y tan elevada, en favor de la sabiduría, Sócrates, recurriendo a nuevos argumentos, propone estudiar en su lugar, en su origen, en sus caracteres y sus diferencias, la sabiduría y el placer; comenzando por este, sin olvidar el dolor, que está estrechamente unido a aquel.

He aquí los resultados de este estudio minucioso y delicado, modelo admirable de análisis psicológico, y que es quizá la parte más interesante del *Filebo*.

Las afecciones del placer y del dolor pertenecen a una naturaleza finita, dotada de un cuerpo y un alma, a un compuesto de elementos diversos, que aspiran a mantenerse en equilibrio y en una proporción perpetuamente movible y variable, cuyo restablecimiento produce el placer con el orden, y cuya dislocación produce el desorden con el dolor; afecciones que solo convienen al animal y al hombre, y de ninguna manera a la naturaleza divina, simple e infinita en sí, incapaz igualmente de gozar y de sufrir. Platón relega también al dominio de la fábula la vieja historia de los dioses, y hace concebir, acerca de la persona divina, una idea, que oscurecía aún el antropomorfismo, que en todos tiempos la ha falseado.

Ciertas afecciones solo tocan al cuerpo, pero el alma tiene también sus dolores y sus placeres, que le son comunes con el cuerpo, gracias a la memoria que guarda, por decirlo así, el recuerdo de todas nuestras modificaciones sensibles, ya de una manera espontánea, pero vaga e incompleta, ya por una reflexión voluntaria, debida clara y completamente al esfuerzo de la reminiscencia. Esta especie de memoria es aquella de la que nace el deseo que se encuentra también unido a la inteligencia.

La verdad y la falsedad son condiciones del placer y del dolor, lo mismo que de nuestras opiniones, tan pronto conformes con su objeto como disconformes; es un placer falso la alegría por un suceso irrealizable; es un dolor falso el temor de una desgracia imaginaria. El placer y el dolor verdaderos tienen siempre un objeto real.

El alma no está necesariamente en un estado continuo de placer o de pena, opinión que concuerda con la precedente: que ciertas afecciones solo interesan al cuerpo. En efecto, si el alma no tiene conciencia de todos los fenómenos de la sensibilidad, pueden concebirse momentos en que no tenga placer, ni pena.

Platón en este pasaje alude a la opinión, bien conocida en su tiempo en Grecia, de Antístenes y de sus secuaces sobre el placer y el dolor. Era esta la escuela de los cínicos, quienes, por horror al placer y a sus consecuencias, negaban que existiese un placer en sí mismo; y rehusándole todo carácter positivo y real, lo definían como la ausencia del dolor. Según ellos no hay placer verdadero. Alejándose de la escuela cínica, Platón toma de ella argumentos contra los sensualistas exagerados, y entre otros el siguiente: «Los placeres mayores y más vivos no son los mejores; primero, porque no se obtienen sino al precio de los deseos más violentos y de las necesidades más exigentes, es decir, al precio de los dolores inevitables; y segundo, porque no pertenecen a la vida del sabio, quien sostiene la prudente máxima: *nada en demasía*; sino que siguen al estragado, que se entrega al placer sin prudencia y sin freno». Otro argumento de la misma escuela: «Gran número de placeres y de dolores, tanto del cuerpo como del alma, propenden a una mezcla íntima de dolor y de placer, de tal modo confundidos, que es imposible excluir el uno sin el otro, por más que sea justo decir que tan pronto es el dolor el que predomina como es el placer».

Pero la existencia de estos placeres mezclados, no prueba nada contra la realidad de otros sin mezcla, aquellos que Platón llama placeres verdaderos. Éstos no tienen por objeto el espectáculo móvil y variable de las figuras, de los colores, de los sonidos, de las apariencias de todas clases, que nos ofrece el mundo sensible.

Filebo o del placer, la inteligencia y el bien

SÓCRATES — PROTARCO — FILEBO

SÓCRATES. —Mira, Protarco, qué parte de la opinión de Filebo quieres defender, y lo que te propones atacar de la mía, pues no están conformes con tu manera de pensar. ¿Quieres que hagamos un resumen de ambas opiniones?

PROTARCO. —Con mucho gusto.

SÓCRATES. —Filebo dice que el Bien para todos los seres animados consiste en la alegría, el placer, el recreo y todas las demás cosas de este género. Yo sostengo, por el contrario, que no es esto, sino que la sabiduría, la inteligencia, la memoria y todo lo que es de la misma naturaleza, la justa opinión y los razonamientos verdaderos son, para todos los que los poseen, mejores y más apreciables que el placer a la par que más ventajosos a todos los seres presentes y futuros, capaces de participar de ellos. ¿No es esto, Filebo, lo que uno y otro sostenemos?

FILEBO. —Eso es, Sócrates.

SÓCRATES. —Y bien, Protarco, ¿te encargas de este juicio que se pone en tus manos?

PROTARCO. —Necesariamente me he de encargar, puesto que el buen Filebo se ha acobardado.

SÓCRATES. —Es de absoluta necesidad que indaguemos lo que hay de cierto en esta materia.

PROTARCO. —Sí, es preciso sin duda.

SÓCRATES. —Pasemos adelante. Además de lo que se acaba de decir, convengamos en lo siguiente.

PROTARCO. —¿Y qué es?

SÓCRATES. —Que uno y otro nos propongamos explicar cuál es la manera de ser y la disposición del alma capaz de procurar a todos los hombres una vida dichosa. ¿No es éste nuestro objeto?

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —¿No decís Filebo y tú, que esta manera de ser consiste en el placer, y yo que consiste en la sabiduría?

PROTARCO. —Es cierto.

SÓCRATES. —¿Y qué resultaría, si descubriéramos algún otro medio preferible a estos dos?, ¿no es cierto que si nos encontramos con que este tercer medio tiene más afinidad con el placer, apareceremos en verdad tú y yo por debajo de este tercer medio, en que se unirán el placer y la sabiduría, pero quedando la vida del placer con mayor influencia sobre la vida de la sabiduría?

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y que si este tercer medio se aproxima más a la sabiduría, la sabiduría triunfará del placer, y será este vencido?, ¿estáis de acuerdo conmigo sobre esto?, ¿qué pensáis uno y otro?

PROTARCO. —A mí me parece que sí.

SÓCRATES. —Y a ti, Filebo, ¿qué te parece?

FILEBO. —Creo y creeré siempre, que la victoria está sin duda del lado del placer. Por lo demás, Protarco, tú mismo juzgarás.

PROTARCO. —Puesto que tú, Filebo, pones en nuestras manos la cuestión, no eres árbitro de conceder o negar nada a Sócrates.

FILEBO. —Tienes razón, y heme aquí fuera de la disputa; sea de ello testigo la diosa misma del placer.

PROTARCO. —Nosotros seremos ante ella testigos de lo que acabas de decir. Y ahora, Sócrates, tratemos de terminar esta discusión con beneplácito de Filebo, o de cualquiera manera que sea.

SÓCRATES. —Sí, y comencemos por esta misma diosa a la que se refiere Filebo, que es Afrodita, aunque su verdadero nombre es el Placer.

PROTARCO. —Muy bien.

SÓCRATES. —En todo tiempo, Protarco, mi temor, al pronunciar los nombres de los dioses, no es un temor humano, sino que está por encima de los mayores temores, y por esto doy en este acto a Afrodita el nombre que más debe agradarle. En cuanto al placer, creo que tiene más de una forma, y como ya he dicho, nos es preciso comenzar por él, examinando cuál es su naturaleza. Al oírlo nombrar, como nosotros hacemos, se le tomaría por una cosa simple. Sin embargo, toma formas de toda especie, y en ciertos conceptos desemejantes entre sí. En efecto, fija en ello tu atención. Podemos decir, que el hombre estragado encuentra placer en el libertinaje, y el hombre moderado en la templanza; que el insensato, lleno de opiniones y esperanzas locas, tiene placer, y que el sabio lo encuentra igualmente en la sabiduría. Pero si alguno se atreviera a decir que estas dos especies de placer son semejantes entre sí, ¿no pasaría con razón por un extravagante?

PROTARCO. —Es cierto, Sócrates, que estos placeres vienen de orígenes opuestos, pero no por esto se oponen el uno al otro. Porque ¿cómo el placer puede dejar de ser lo más parecido al placer, es decir, a sí mismo?

SÓCRATES. —Entonces el color, querido mío, en tanto que color no difiere en nada del color. Sin embargo, todos sabemos que lo negro, además de ser diferente de lo blanco, es de hecho opuesto a aquel. En igual forma, sin considerar más que el género, toda figura es lo mismo que otra figura; pero, si se comparan las especies, hay algunas enteramente opuestas y otras diversas entre sí hasta el infinito. Otras muchas cosas encontraremos, que están en el mismo caso. Por tanto, no puede darse fe a la razón que acabas de alegar, porque confundes en uno los objetos más contrarios. Sospecho que no descubriremos placeres contrarios a otros placeres.

PROTARCO. —Quizá los hay. Pero ¿qué perjudica esto a la opinión que yo defiendo?

SÓCRATES. —Es, diremos nosotros, porque siendo estos placeres desemejantes, no los llamas con el nombre que les es propio. Porque dices que todas las cosas agradables son buenas, y nadie, en verdad, negará que lo que es agradable no sea agradable; pero siendo la mayor parte de los placeres malos y algunos buenos, como nosotros pretendemos, tú das, sin embargo, a todos el nombre de buenos, aunque reconozcas que son desemejantes, si se te obliga a dar este voto en la discusión. ¿Qué cualidad común ves igualmente en los placeres buenos y malos, que te comprometa a comprenderlos todos bajo el nombre de Bien?

PROTARCO. —¿Cómo dices eso, Sócrates? ¿Crees que, después de haber sentado como principio que el placer es el bien, puedo concederte y dejate pasar que hay ciertos placeres que son buenos y otros que son malos?

SÓCRATES. —Por lo menos confesarás, que los hay desemejantes entre sí, y algunos contrarios.

PROTARCO. —De ninguna manera; sobre todo, en tanto que son placeres.

SÓCRATES. —Ya volvemos de nuevo al mismo tema de antes, Protarco. Diremos, por consiguiente, que un placer no difiere de otro placer, y que todos son semejantes; de nada nos servirán los ejemplos que antes alegué, y diremos lo que dicen los hombres más ineptos y extraños al arte de discutir.

PROTARCO. —¿Por qué?

SÓCRATES. —Si por imitarte y llevarte la contraria me propusiese sostener que hay una semejanza perfecta entre las cosas más desemejantes, podría hacer valer las mismas razones que tú. Por ese medio hubiéramos aparecido en la discusión más novicios que lo que conviene, y se nos escaparía de las manos el objeto que tratamos. Tomemos, pues, el verdadero hilo, y quizá siguiendo la misma dirección llegaremos a convenir en algún punto.

PROTARCO. —Dime cómo.

SÓCRATES. —Supón, Protarco, que me interrogas a tu vez.

PROTARCO. —¿Sobre qué?

SÓCRATES. —¿No es cierto que la sabiduría, la ciencia, la inteligencia y todas las demás cosas que he comprendido al principio en el orden de los bienes, cuando se me preguntaba qué es el Bien, se encontrarán en el mismo caso que tu placer?

PROTARCO. —¿Por dónde?

SÓCRATES. —Toda la ciencia, tomada en su conjunto, nos parecerá formada de muchas ciencias y algunas desemejantes entre sí. Y si por casualidad se encontrasen entre ellas ciencias opuestas, ¿merecería la pena que yo disputase contigo, si por temor de reconocer esta oposición, dijese yo que ninguna ciencia es diferente de otra, de suerte que nuestra conversación se disipase como un objeto frívolo, y que saliéramos de la dificultad por medio de un absurdo?

PROTARCO. —No, no hay necesidad de que esto nos suceda. Salgamos más bien del embarazo, poniéndonos de acuerdo sobre este punto común a tu opinión y a la mía: que hay muchos placeres y que son desemejantes; y muchas ciencias, y que también son diferentes.

SÓCRATES. —En este caso, Protarco, no disimularemos la diferencia que hay entre mi bien y el tuyo. Démosla a conocer resueltamente; quizá después de sometidos a discusión uno y otro bien, conoceremos si debe decirse que el placer es el bien o que lo es la sabiduría, o que es una tercera cosa, porque ahora no disputamos, sin duda, porque triunfe tu opinión o la mía rigurosamente, sino que es preciso que coincidamos ambos en lo más verdadero.

PROTARCO. —Así es; así es.

SÓCRATES. —Así, pues, fortifiquemos más este razonamiento por mutuas concesiones.

PROTARCO. —¿Qué razonamiento?

SÓCRATES. —El que causa grandes embarazos a todos los hombres, a unos por su voluntad, y a otros en ocasiones dadas y sin quererlo.

PROTARCO. —Explícate con más claridad.

SÓCRATES. —Hablo del razonamiento, que, como por incidente, se ha mezclado en nuestra conversación, y que es ciertamente de una condición extraordinaria. En efecto, es cosa muy singular que se diga que muchos son uno, y que uno es muchos; y es fácil disputar contra cualquiera, que en esta cuestión sostenga el pro o el contra.

PROTARCO. —¿Has tenido presente lo que se dice, que yo, Protarco, por ejemplo, soy uno por naturaleza, y en seguida que hay muchos *yos* contrarios los unos a los otros, y que el mismo hombre es grande y pequeño, pesado y ligero y otras mil cosas semejantes?

SÓCRATES. —Acabas de decir, Protarco, sobre *el uno y los muchos*, una de las maravillas conocidas por todo el mundo. Hoy día casi todos están de acuerdo, en que no es posible tocar semejantes cuestiones, tenidas por pueriles y triviales, y que sirven solo para embarazar una discusión. Tampoco se quiere que se entretenga nadie con otras como las siguientes: cuando alguno, habiendo distinguido por el discurso todos los miembros y todas las partes de una cosa, y reconocido que todo esto no es más que esta cosa, que es una, se burla en seguida de sí mismo y se refuta, como si se hubiera visto precisado a admitir quimeras, a saber, que uno es muchos y una infinidad, y que muchos no son más que uno.

PROTARCO. —¿Cuáles son las demás maravillas, Sócrates, de que querías hablarnos, que corren por el mundo, y sobre las que no hay acuerdo?

SÓCRATES. —Es, querido mío, cuando este *uno* no se toma entre las cosas sujetas a la generación y a la corrupción, como son estas de que acabamos de hablar. Porque en tal caso, y cuando se trata de esta especie de unidad, se conviene, como antes dijimos, en que no es preciso refutar a nadie. Pero cuando se supone un hombre en general, un buey, lo bello, lo bueno, sobre estas unidades y otras de la misma naturaleza es sobre lo que se acaloran, disputan y nunca se ponen de acuerdo.

PROTARCO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —En primer lugar, se disputa si debe admitirse esta suerte de unidades, como realmente existentes. Después se pregunta cómo siendo cada una de ellas siempre la misma, y no

siendo susceptible de generación, ni de muerte, puede, a pesar de esto, ser constantemente la misma unidad. En seguida, si es preciso decir que esta unidad existe en los seres sometidos a la generación e infinitos en número, dividida en porciones y hecha muchos; o si está toda entera, si bien fuera de sí misma, en cada uno; lo que al parecer, es la cosa más imposible del mundo, esto es que una sola y misma unidad exista a la vez en una y muchas cosas. Estas cuestiones, Protarco, sobre la manera de ser uno y muchos, dan origen a los mayores conflictos, cuando se dan falsas soluciones; así como esparcen la mayor claridad cuando se responde bien a ellas.

PROTARCO. —¿No es por aquí, Sócrates, por donde debemos entrar en materia?

SÓCRATES. —A mi parecer, sí.

PROTARCO. —Vive persuadido de que todos los que aquí estamos pensamos como tú en este punto. Respecto a Filebo, es preferible no consultar su dictamen, por temor, como se dice, a no dislocar la idea del bien.

SÓCRATES. —En buena hora. ¿Por dónde comenzamos esta controversia, que tiene muchas ramificaciones y muchas formas?, ¿no es por aquí?

PROTARCO. —¿Por dónde?

SÓCRATES. —Digo que estos *uno y muchos* se encuentran por todas partes y siempre, lo mismo hoy que en todo tiempo, en cada una de las cosas de que se habla.[1] Jamás dejará de existir, ni es cosa de hoy el haber dado principio a la existencia, sino que, en cuanto yo alcanzo, es una cualidad inherente a nuestros discursos, inmortal e incapaz de envejecer. El joven que emplea por primera vez esta fórmula, se regocija hasta el punto de creer que ha descubierto un tesoro de sabiduría; la alegría lo trasporta hasta el entusiasmo, y no hay discurso en que no salga a relucir, tan pronto estrechándolo y confundiéndolo con el uno, como desarrollándolo y dividiéndolo en trozos. Se arroja desde luego más que nadie a la dificultad y embaraza a todos los que se le aproximan, más jóvenes o más viejos, o de la misma edad que él; no da cuartel a padre ni a madre, ni a ninguno de los que le escuchan; ataca, no solo a los hombres, sino en cierta manera a los demás seres, y me atrevo a responder de que ni a los bárbaros perdonaría, si pudiera proporcionarse un intérprete.

PROTARCO. —¿No ves, Sócrates, que nosotros somos muchos y todos jóvenes?,[2] ¿no temes que uniéndonos a Filebo caigamos sobre ti, si nos insultas? Sea lo que quiera, porque nosotros comprendemos tu pensamiento; si hay algún medio de salir pacíficamente de toda esta confusión en que nos hallamos, y de encontrar un camino mejor que el que llevamos hasta ahora para llegar al término de nuestras indagaciones, haz un esfuerzo para entrar en él. Nosotros te seguiremos hasta donde alcancen nuestras fuerzas, porque la discusión presente, Sócrates, no es de poca importancia.

SÓCRATES. —Lo sé muy bien, hijos míos, como os llama Filebo. No hay ni puede haber un medio más precioso para las indagaciones que el que he adoptado en todos tiempos, pero me ha salido fallido un número crecido de veces, dejándome solo y en el mismo embarazo.

PROTARCO. —¿Cuál es?, dilo.

SÓCRATES. —No es difícil conocerlo, pero sí lo es seguirlo. Todos los descubrimientos hechos hasta ahora, en los que el arte entra por algo, han sido conocidos por este método que voy a darte a conocer.

PROTARCO. —Dilo, pues.

SÓCRATES. —En cuanto puedo yo juzgar, es un presente hecho a los hombres por los dioses, que nos ha sido enviado desde el cielo por algún Prometeo, en medio de brillante fuego. Los antiguos, que valían más que nosotros y estaban más cerca de los dioses, nos han trasmitido la tradición de que todas las cosas a las que se atribuye una existencia eterna, se componen de uno y muchos, y reúnen en sí por su naturaleza lo finito y lo infinito; y siendo tal la disposición de las cosas, es preciso, en la indagación de cada objeto, aspirar siempre al descubrimiento de una sola idea. Efectivamente se encontrará una, y una vez descubierta, es preciso examinar si después de ella hay dos o tres o cualquier otro número; en seguida, hacer lo mismo con relación a cada una de estas ideas, hasta que se vea, no solo que la primitiva es una y muchas y una infinidad, sino también las ideas que contiene en sí;

que no se debe aplicar a la pluralidad la idea del infinito, antes de haber fijado por el pensamiento el número determinado que hay en ella entre lo infinito y la unidad; y que solo entonces es cuando se puede dejar a cada individuo ir a perderse en el infinito.[3] Los dioses, como ya he dicho, nos han dado el arte de examinar, de aprender y de instruirnos los unos a los otros; pero los sabios de hoy día hacen uno a la aventura, y muchos más pronto o más tarde que lo que es conveniente. Después de la unidad pasan de repente al infinito, y los números intermedios se les escapan. Sin embargo, estos números intermedios son los que hacen la discusión clara y conforme a las leyes de la dialéctica, y que la diferencian de la que no es más que una disputa.

PROTARCO. —Me parece, Sócrates, que comprendo una parte de lo que dices; pero sobre algunos puntos tengo necesidad de una explicación más clara.

SÓCRATES. —Lo que he dicho, Protarco, se concibe claramente aplicándolo a las letras; atiende, pues, a lo que te han enseñado desde la infancia.

PROTARCO. —¿De qué manera?

SÓCRATES. —La voz, que sale de la boca, es una y al mismo tiempo infinita en número para todos y para cada uno.

PROTARCO. —Estoy de acuerdo.

SÓCRATES. —No somos por esto sabios; ni porque reconozcamos que la voz es infinita, ni porque reconozcamos que es una. Pero saber cuántos son los elementos distintos de cada una y cuáles son, es lo que nos hace gramáticos.

PROTARCO. —Eso es muy cierto.

SÓCRATES. —Lo mismo sucede con el músico.

PROTARCO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —La voz considerada con relación a este arte es una.

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Podemos considerarla de dos maneras: la una grave, la otra aguda y una tercera de tono uniforme, ¿no es así?

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —Si no sabes más que esto, no serás por eso hábil en la música; y si lo ignoras, no eres, por decirlo así, capaz de nada en este asunto.

PROTARCO. —No, ciertamente.

SÓCRATES. —Pero, mi querido amigo, solo cuando has aprendido a conocer el número de los intervalos de la voz, tanto para el sonido agudo como para el grave, la cualidad y los límites de estos intervalos, y los sistemas que de ellos resultan, que los antiguos han descubierto y trasmitido los a los que marchamos sobre sus huellas con el nombre de armonías; y que nos han enseñado las propiedades semejantes que se encuentran en el movimiento de los cuerpos, que, estando medidos por los números, deben llamarse ritmos y medidas; y al mismo tiempo cuando te hayas hecho cargo reflexivamente de que es preciso proceder de esta manera en todo lo que es uno y muchos; cuando hayas comprendido todo esto, entonces podrás llamarte sabio. Y cuando, siguiendo el mismo método, has llegado a conocer cualquier otra cosa, sea la que sea, entonces has adquirido la inteligencia de esta cosa. Pero la infinidad de los individuos y la multitud que se encuentra en ellos es causa de que estés por lo ordinario desprovisto de esta inteligencia de las cosas, y que no merezcas que se te estime ni que se te tenga por un hombre hábil, porque nunca te has fijado en ninguna cosa.

PROTARCO. —Me parece, Filebo, que lo que acaba de decir Sócrates está perfectamente dicho.

FILEBO. —Yo pienso lo mismo, pero ¿qué significa este discurso, y adónde quiere Sócrates llevarnos?

SÓCRATES. —Filebo nos hace esta pregunta muy a tiempo, Protarco.

PROTARCO. —Ciertamente; respóndele.

SÓCRATES. —Lo haré después de decir algunas palabras sobre esta materia. En la misma forma que cuando se ha tomado una unidad cualquiera, decimos que no debemos fijarnos desde luego sobre el infinito, sino sobre un cierto número; lo mismo cuando se ve uno forzado a dirigirse desde luego al infinito, tampoco se debe pasar de repente a la unidad, sino fijar sus miradas sobre cierto número, que encierre una cantidad de individuos, e ir a parar por fin a la unidad. Tratemos de concebir esto tomando de nuevo las letras como ejemplo.

PROTARCO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Descubrir que la voz es infinita fue la obra de un dios o de algún hombre divino, como se refiere en Egipto de un cierto Tot que fue el primero que apercibió en este infinito las vocales, viendo que eran, no una, sino muchas; después otras letras, que sin participar de la naturaleza de las vocales tienen, sin embargo, cierto sonido, y reconoció en ellas igualmente un número determinado; distinguió también una tercera especie de letras, que llamamos hoy día mudas; y después de estas observaciones, separó una a una las letras mudas o privadas de sonido; en seguida hizo otro tanto con las vocales y las medias, hasta que, habiendo descubierto el número de ellas, dio a todas y a cada una el nombre de elemento. Además, viendo que ninguno de nosotros podría aprender ninguna de estas letras aisladamente, sin aprenderlas todas, imaginó el enlace como una unidad, y representándose todo esto, como formando un solo todo, dio a este todo el nombre de gramática, considerándolo como un solo arte.

FILEBO. —He comprendido esto, Protarco, más claramente que lo que antes se había dicho, y lo uno me ha servido para concebir lo otro. Pero ahora, como antes, encuentro siempre la misma cosa para volver al mismo tema.

SÓCRATES. —¿No es, Filebo, saber la relación que todo esto tiene con nuestro objeto?

FILEBO. —Si, eso es lo que buscamos, hace mucho tiempo, Protarco y yo.

SÓCRATES. —En verdad que estáis a medio camino de lo que buscáis después de tanto tiempo; bien podéis decirlo.

FILEBO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Nuestra conversación ¿no tiene por objeto desde el principio la sabiduría y el placer, para saber cuál de los dos es preferible al otro?

FILEBO. —Así es.

SÓCRATES. —¿No dijimos que cada uno de ellos es uno?

FILEBO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Y bien, el discurso que acabáis de escuchar os demuestra cómo cada uno de ellos es uno y muchos, y cómo no son en seguida infinitos, sino que contienen el uno y la otra un cierto número antes de llegar al infinito.

PROTARCO. —Sócrates, después de mil rodeos, nos has metido en una cuestión que no es fácil resolver. Mira quién de nosotros dos ha de responderte. Quizá es ridículo que, habiendo ocupado tu lugar en esta discusión y habiéndome comprometido a sostenerla, te emplace a ti para que respondas, puesto que yo no tengo fuerzas para hacerlo. Pero pienso que sería más ridículo aún que no pudiéramos responder ni el uno ni el otro. Discurre ahora el partido que hemos de tomar. Me parece que Sócrates nos pregunta si el placer tiene especies o no, cuántas y cuáles son; y espera de nosotros la misma respuesta con relación a la sabiduría.

SÓCRATES. —Dices verdad, hijo de Calias. En efecto, si no pudiéramos satisfacer a esta cuestión sobre lo que es uno, semejante a sí y siempre lo mismo y sobre su contraria, ninguno de nosotros, como lo ha demostrado el discurso precedente, será nunca hábil en cosa alguna.

PROTARCO. —Sócrates, todas las apariencias son de que así sucederá. A la verdad, es muy bueno para un sabio conocerlo todo; pero me parece que en segundo término está el no desconocerse a sí mismo. Voy a decirte por qué hablo de esta manera. Nos has concedido esta entrevista, Sócrates, y te has entregado a nosotros, para descubrir juntos cuál es el más excelente de los bienes humanos. Habiendo dicho Filebo que es el placer, la alegría, el goce, has sostenido tú, por el contrario, que los

mejores bienes no son estos, sino los otros, cuyo recuerdo se repite en nosotros, y con razón, para que se grabe mejor en nuestra memoria, en vista del examen que haremos de todos. Decías, pues, a lo que me parece, que la inteligencia, la ciencia, la prudencia, el arte, son un bien de un orden superior al placer, y que es preciso trabajar para adquirir todos los bienes de este género, y no los otros. Habiéndose empeñado la discusión por ambas partes, te hemos amenazado, en tono de confianza, con no dejarte volver a casa hasta que no quede zanjada esta cuestión. Tú has consentido en ello, y en este concepto te has consagrado a nosotros. Ahora decimos como los niños, que no se puede quitar lo que ha sido bien dado. Por lo tanto, cesa de oponerte, en la forma que lo estás haciendo, a lo que se ha convenido.

SÓCRATES. —Pues ¿qué es lo que hago?

PROTARCO. —Nos pones obstáculos y nos suscitas cuestiones, a las que no podemos dar en el acto una respuesta satisfactoria. Porque no imaginamos que el objeto de esta conversación sea el reducirnos a no saber qué decir. Pero si llegamos a vernos en tal estado, tendrás tú que hacerlo, porque así nos lo has prometido. En este punto, delibera sobre si nos has de dar la división del placer y de la sabiduría en sus especies, o si lo dejas en tal estado, a calidad de que quieras y puedas explicarnos de otra manera el objeto de nuestra discusión.

SÓCRATES. —Después de lo que acabo de oír, no puedo temer nada malo de vuestra parte. Esta frase: si tú quieres, me pone a salvo de todo temor en este punto. Además, me parece, que un dios me ha traído ciertas cosas a la memoria.

PROTARCO. —¿Cómo y cuáles son?

SÓCRATES. —Me acuerdo ahora de haber oído en otro tiempo, no sé si en sueños o despierto, con motivo del placer y de la sabiduría, que ni el uno ni la otra son el bien, sino que este nombre pertenece a una tercera cosa, diferente de ellas y mejor que ambas. Si descubrimos con evidencia que es así, no queda al placer esperanza de victoria, porque el bien no será ya el placer: ¿no es así?

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —Ya en este caso no tenemos necesidad de dividir el placer en sus especies a mi parecer; el resultado de esta discusión lo probará más claramente.

PROTARCO. —Has comenzado muy bien; acaba igual.

SÓCRATES. —Convengamos antes en algunos puntos poco importantes.

PROTARCO. —¿Qué puntos?

SÓCRATES. —¿Es o no una necesidad que la condición del bien sea perfecta?

PROTARCO. —La más perfecta de todas, Sócrates.

SÓCRATES. —¡Pero cómo!, ¿es el bien suficiente por sí mismo?

PROTARCO. —Así es, y en eso estriba su diferencia respecto de todo lo demás.

SÓCRATES. —Lo que me parece más indispensable es afirmar del bien que todo el que lo conoce lo busca, lo desea, se esfuerza por conseguirlo y poseerlo, y le importan poco todas las demás cosas, menos aquellas que se adquieren con el bien mismo.

PROTARCO. —No puede menos de convenirse en todo eso.

SÓCRATES. —Examinemos ahora y juzguemos la vida del placer y la vida de la sabiduría, considerando cada una aparte.

PROTARCO. —¿Qué dices?

SÓCRATES. —Que la sabiduría no entre para nada en la vida del placer, ni el placer en la vida de la sabiduría. Porque si uno de los dos es el bien, es preciso que no haya absolutamente necesidad de nada más, y si el uno o el otro nos parece que necesita otra cosa, no es ya el verdadero bien que buscamos.

PROTARCO. —¿Cómo puede verificarse?

SÓCRATES. —¿Quieres que hagamos en ti mismo la prueba de ello?

PROTARCO. —Con mucho gusto.

SÓCRATES. —Respóndeme, pues.

PROTARCO. —Habla.

SÓCRATES. —¿Consentirías, Protarco, en pasar toda tu vida en el goce de los mayores placeres?

PROTARCO. —¿Por qué no?

SÓCRATES. —Si no te faltase nada por este rumbo, ¿creerías que tienes aún necesidad de alguna otra cosa?

PROTARCO. —De ninguna.

SÓCRATES. —Examina bien si no tendrías necesidad de pensar, ni de concebir, ni de razonar cuando fuera necesario, ni de nada semejante, ¿qué digo, ni aun de ver?

PROTARCO. —¿Para qué?, teniendo el sentimiento del placer, lo tendría todo.

SÓCRATES. —¿No es cierto que viviendo de esta suerte, pasarías los días en medio de los mayores placeres?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Pero como no tendrías inteligencia, ni memoria, ni ciencia, ni opinión, estarías privado de toda reflexión, y necesariamente ignorarías si tenías placer o no.

PROTARCO. —Eso es cierto.

SÓCRATES. —En igual forma, desprovisto de memoria, es también una consecuencia necesaria que no te acuerdes si has tenido placer en otro tiempo, y que no te quede el menor recuerdo del placer que sientes en el momento presente. Además, al no tener ninguna opinión verdadera, no crees sentir goce en el momento que lo sientes; y al estar destituido de razonamiento, serás incapaz de concluir que te regocijarás en el porvenir; en una palabra, que tu vida no es la de un hombre sino la de una esponja, o de esa especie de animales marinos que viven encerrados en conchas. ¿Es esto cierto?, ¿o podemos formarnos otra idea de este estado?

PROTARCO. —¿Y cómo podría formarse otra idea?

SÓCRATES. Y —bien, ¿es apetecible una vida semejante?

PROTARCO. —Ese razonamiento, Sócrates, me reduce a no saber qué decir.

SÓCRATES. —Aún no hay que desanimarse; pasemos a la vida de la inteligencia y considerémosla.

PROTARCO. —¿De qué vida hablas?

SÓCRATES. —Cualquiera de nosotros, ¿podría vivir teniendo sabiduría, inteligencia, ciencia, memoria, a condición de no sentir ningún placer, pequeño, ni grande, ni tampoco dolor alguno, y de no experimentar absolutamente sentimientos de esta naturaleza?

PROTARCO. —Ni una ni otra condición, Sócrates, me parecen envidiables, ni creo que puedan aparecer a nadie como tales.

SÓCRATES. —¿Y si se juntasen estas dos vidas, Protarco, y no formasen más que una, de manera que participase de la una y de la otra?

PROTARCO. —¿Hablas de una vida, en la que el placer, la inteligencia y la sabiduría entrasen a la par?

SÓCRATES. —Sí, de esa misma hablo.

PROTARCO. —No hay nadie que no la prefiera a cualquiera de las otras dos; no digo este o aquel, sino todo el mundo.

SÓCRATES. —¿Concebimos lo que resulta ahora de lo que se acaba de decir?

PROTARCO. —Sí, y es que de los tres géneros de vida que se han propuesto, hay dos que no son suficientes por sí mismos, ni apetecibles para ningún hombre, ni para ningún ser.

SÓCRATES. —Es ya evidente para lo sucesivo, respecto a estas dos vidas, que el bien no se encuentra en la una ni en la otra; puesto que si así fuese, sería cada una suficiente, perfecta, digna de ser elegida por todos los seres, plantas y animales, que tuviesen la capacidad requerida para vivir de la misma manera; y que si alguno de nosotros se sometiese a otra condición, esta elección sería

contra la naturaleza de lo que es verdaderamente apetecible, y un efecto involuntario de la ignorancia o de cualquiera otra falsa necesidad.

PROTARCO. —Parece, efectivamente, que la cosa es así.

SÓCRATES. —Hemos demostrado suficientemente, a mi parecer, que a la diosa de Filebo no debe mirársela como el Bien mismo.

FILEBO. —Tu inteligencia, Sócrates, tampoco es el bien, porque está sujeta a las mismas objeciones.

SÓCRATES. —La mía sí, quizá, Filebo; pero con respecto a la verdadera y a la vez divina inteligencia, pienso, que no es lo mismo, y hasta imagino que es otra cosa distinta. En la vida mixta no disputo la victoria en favor de la inteligencia, pero es preciso ver y examinar qué partido tomaremos con relación al que haya de ocupar el segundo puesto. Quizá diremos, yo que la inteligencia, tú que el placer, es la principal causa de la felicidad en esta condición mixta, y de esta manera, aunque ni la una ni la otra sean el bien, podrían ser miradas la una o la otra como si fueran la causa. Sobre este punto estoy dispuesto, como nunca, a sostener contra Filebo, que cualquiera que sea la cosa que haga apetecible y dichosa esta vida de combinación, la inteligencia tiene más afinidad y semejanza con ella que el placer. Y en esta suposición puede decirse con verdad, que el placer no tiene derecho a aspirar al primero ni al segundo puesto, y hasta lo considero lejano del tercero, si es preciso que deis fe por el momento a mi inteligencia.

PROTARCO. —Me parece, Sócrates, que el placer queda batido y por tierra, en cierta manera como herido por las razones que acabas de exponer, porque él aspiraba al primer puesto, y he aquí que resulta vencido. Pero según las apariencias, también es preciso decir que la inteligencia no tiene razón para aspirar a la victoria, puesto que está en el mismo caso. Si el placer se viese también privado del segundo puesto, sería una ignominia para él respecto de sus amantes, a cuyos ojos no aparecería ya igualmente bello.

SÓCRATES. —Pero qué, ¿no vale más dejarlo para en adelante tranquilo, en lugar de atormentarlo, haciéndole sufrir un examen riguroso y llevándolo hasta la exageración?

PROTARCO. —Eso es como si nada dijeras, Sócrates.

SÓCRATES. —Es porque he dicho: «atormentar el placer,» lo cual es una cosa imposible.

PROTARCO. —No solo por eso, sino porque no sabes que ninguno de nosotros te dejará partir sin que esta discusión se haya terminado enteramente.

SÓCRATES. —¡Oh dioses!, ¡cuán largo discurso nos espera aún, Protarco!; y añado que de ninguna manera es fácil en este momento. Porque si aspiramos al segundo puesto en favor de la inteligencia, veo que nos será preciso emplear otros medios, y por decirlo así, otras razones que las del discurso precedente, si bien aún hay algunas de las que podremos servirnos. ¿Hay que hacer esto?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Estemos, pues, muy en guardia, al sentar la base de este nuevo discurso.

PROTARCO. —¿Cuál es esa base?

SÓCRATES. —Dividamos en dos o más órdenes, si quieres en tres, todos los seres de este universo.

PROTARCO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Repitamos algo de lo que ya hemos dicho.

PROTARCO. —¿Qué?

SÓCRATES. —Hemos dicho, que Dios nos ha hecho conocer a los seres, los unos como infinitos, los otros como finitos.

PROTARCO. —Así es.

SÓCRATES. —Contamos, pues, dos especies de seres y reconocemos una tercera, la que resulta de la mezcla de aquellas dos. Pero ya veo que me voy a poner en ridículo con estas divisiones de especies y con la manera de contarlas.

PROTARCO. —¿Qué quieres decir con eso, querido amigo?

SÓCRATES. —Me parece que tengo necesidad de un cuarto género.

PROTARCO. —¿Cuál es?

SÓCRATES. —Coge con el pensamiento la causa de la mezcla de las dos primeras especies, ponla con las tres, y tendrás la cuarta.

PROTARCO. —¿No sería posible un quinto género, con el que se pudiese hacer la separación?

SÓCRATES. —Quizá; pero en este momento no lo creo conveniente. En todo caso si yo advirtiese la necesidad, no llevarías a mal que me fuese en busca de una quinta manera de ser.

PROTARCO. —No.

SÓCRATES. —De estas cuatro especies pongamos por lo pronto aparte tres; procuremos en seguida examinar las dos primeras, que tienen muchas ramas y divisiones; después comprendamos cada una bajo una sola idea, y tratemos de descubrir cómo en una y en otra se dan lo uno y lo mucho.

PROTARCO. —Si te explicas con más claridad en este punto, quizá podré seguirte. SÓCRATES. —Digo, que las dos especies, que he sentado por lo pronto, son la una infinita y la otra finita. Voy a esforzarme en probarte, que la infinita es en cierta manera muchos. En cuanto a lo finito, que nos espere.

PROTARCO. —Nos esperará.

SÓCRATES. —Fíjate, pues, porque lo que quiero que consideres es difícil y no exento de dudas, y así míralo bien. En primer lugar, examina si descubrirás algún límite en lo que es más caliente o más frío, o si el más o el menos que reside en esta especie de seres, en tanto que en ellos permanece, no les impide tener un límite; porque desde el momento en que un fin sobreviene ellos dejan de existir.

PROTARCO. —Eso es muy cierto.

SÓCRATES. —Lo más y lo menos, decimos, se encuentran siempre en lo más caliente y en lo más frío.

PROTARCO. —Sí, ciertamente.

SÓCRATES. —Por consiguiente, la razón nos hace siempre entender, que estas dos cosas no tienen fin, y, al no tener fin, necesariamente son infinitas.

PROTARCO. —Muy vigoroso estás, Sócrates.

SÓCRATES. —Has comprendido perfectamente mi pensamiento, mi querido Protarco, y me recuerdas que el término vigoroso de que acabas de valerte, y el de suave, tienen la misma propiedad que el más y el menos, porque en cualquier punto en que se encuentren, no consienten que la cosa tenga una cantidad determinada, sino que pasando siempre de lo más fuerte en relación a lo más suave, y recíprocamente, hacen que nazca el más y el menos, y obligan a que desaparezca el cuánto. En efecto, como ya se ha dicho, si no hiciesen desaparecer el cuánto, y lo dejasen ocupar el lugar de lo más y de lo menos, de lo fuerte y de lo suave, desde aquel acto no subsistirían en el punto que ellos ocupaban. Habiendo admitido el cuánto ya no serían más calientes, ni más fríos, porque lo más caliente crece siempre sin nunca detenerse, y lo mismo lo más frío, en lugar de lo cual el punto fijo es fijo, y cesa de serlo desde que marcha adelante. De donde se sigue que lo más caliente es infinito, lo mismo que su contrario.

PROTARCO. —Por lo menos la cosa parece así, Sócrates. Pero como decía antes, esto no es fácil de comprender. Quizá a fuerza de insistir en ello nos pondremos perfectamente de acuerdo, tú interrogando y yo respondiendo.

SÓCRATES. —Tienes razón, y es lo que procuraremos hacer. Por ahora, mira si admitimos ese carácter distintivo de la naturaleza del infinito, para no extendernos demasiado recorriéndolos todos.

PROTARCO. —¿De qué carácter hablas?

SÓCRATES. —Todo lo que nos parezca hacerse más o menos, consentir lo fuerte y lo suave y aun lo demasiado y demás cualidades semejantes, es preciso que lo reunamos en cierta manera en uno, colocándolo en la especie del infinito, según lo que hemos dicho antes de que, en la medida de lo posible, debíamos reunir las cosas separadas y divididas en muchas ramas y marcarlas con el sello de la unidad; ¿te acuerdas?

PROTARCO. —Sí, me acuerdo.

SÓCRATES. —Parece que obraremos bien si ponemos en la clase de lo finito lo que no admite estas cualidades y sí las contrarias, primeramente lo igual y la igualdad, en seguida lo doble, y todo lo que es como un número respecto a otro número, y una medida respecto a otra medida. ¿Qué piensas de esto?

PROTARCO. —Así debe ser, Sócrates.

SÓCRATES. —Sea así. ¿Bajo qué idea representaremos la tercera especie que resulta de la mezcla de las otras dos?

PROTARCO. —Yo espero que eso me lo enseñarás tú.

SÓCRATES. —No seré yo, sino un dios, si alguno se digna oír mis súplicas.

PROTARCO. —Suplica, pues, y reflexiona.

SÓCRATES. —Reflexiono, y me parece, Protarco, que alguna divinidad nos ha sido favorable en este momento.

PROTARCO. —¿Cómo dices eso, y qué medio tienes para conocerlo?

SÓCRATES. —Te lo diré; fija bien tu atención.

PROTARCO. —No tienes más que decir.

SÓCRATES. —Hablamos antes de lo caliente y de lo frío; ¿no es así?

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —Añadid lo más seco y lo más húmedo, lo más y lo menos NUMEROSO, lo más ligero y lo más lento, lo más grande y lo MÁS pequeño, y todo lo que hemos comprendido antes BAJO una sola especie, a saber, la que consiente el más y EL MENOS.

PROTARCO. —Hablas al parecer de la del infinito.

SÓCRATES. —Sí. Mezcla ahora con esta especie los caracteres de la del finito.

PROTARCO. —¿Qué caracteres?

SÓCRATES. —Los que debemos reunir bajo una sola idea, como lo hicimos respecto de los del infinito, pero que no llegamos a hacerlo. Quizá ahora llegaremos a lo mismo, porque, estando reunidas estas dos especies, la tercera se mostrará a nuestros ojos.

PROTARCO. —¿Cuál y cómo la entiendes?

SÓCRATES. —Entiendo la especie de lo igual, de lo doble, en una palabra, de lo que hace cesar la enemistad entre los contrarios, y produce entre ellos la proporción y el acuerdo por medio del número que ella introduce.

PROTARCO. —Lo concibo. Me parece que quieres decir, que si se mezclan estas dos especies, resultarán de cada mezcla ciertas generaciones.

SÓCRATES. —No te engañas.

PROTARCO. —Prosigue.

SÓCRATES. —¿No es cierto, que en las enfermedades la debida mezcla de lo finito con lo infinito engendra el estado de salud?

PROTARCO. —Así es.

SÓCRATES. —¿Y que la misma mezcla, cuando recae en lo que es agudo y grave, ligero y pesado, que pertenece a lo infinito, imprime en ello el carácter de lo finito, dando una forma perfecta a toda la música?

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —De igual modo, cuando tiene lugar respecto a lo frío y a lo caliente, quita él lo demasiado y lo infinito, sustituyéndolo con la medida y la proporción.

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Las estaciones y todo lo que hay de bello en la naturaleza, ¿no nace de esta mezcla de lo infinito y de lo finito?

PROTARCO. —Cierto.

SÓCRATES. —Paso en silencio una infinidad de cosas, tales como la belleza y la fuerza en la salud, y en las almas otras cualidades numerosas y muy bellas. En efecto, la diosa misma, mi buen Filebo, fijando su atención en el libertinaje y en la intemperancia de todos géneros, y viendo que los hombres no ponen ningún límite a los placeres y a la realización de sus deseos, ha hecho que penetraran en ellos la ley y el orden, que son del género finito. Tú pretendes que limitar el placer es destruirlo, y yo sostengo, por el contrario, que es conservarlo. Protarco, ¿qué te parece?

PROTARCO. —SOY completamente de tu dictamen, Sócrates.

SÓCRATES. —Te he explicado las tres primeras especies, y me comprendes bien.

PROTARCO. —Creo comprenderte. Distingues, a mi entender, en la naturaleza de las cosas una especie, que es el infinito; una segunda, que es el finito; pero con respecto a la tercera, no concibo bien lo que entiendes por ella.

SÓCRATES. —Eso nace, mi querido amigo, de que la multitud de las producciones de esta tercera especie te ha asustado. Sin embargo, el infinito nos ha mostrado también un gran número; pero como todas llevaban el sello del más y del menos, se nos han presentado bajo una sola idea.

PROTARCO. —Eso es cierto.

SÓCRATES. —En lo finito no se daban muchas producciones, y no hemos negado que fuese uno por su naturaleza.

PROTARCO. —¿Cómo hubiéramos podido negarlo?

SÓCRATES. —De ninguna manera. Di, pues, que comprendo en una tercera especie todo lo que es producido por la mezcla de las otras dos, y que la medida que acompaña a lo finito produce el paso a la generación de la esencia.[4]

PROTARCO. —Lo entiendo.

SÓCRATES. —Además de esos tres géneros, es preciso ver cuál es aquel que hemos dicho que es el cuarto. Vamos a hacer esta indagación juntos. Mira si te parece necesario, que todo lo que se produce sea producido en virtud de alguna causa.

PROTARCO. —Me parece que sí, porque ¿cómo podría suceder sin esto?

SÓCRATES. —¿No es cierto que la naturaleza de aquello que produce no difiere de la causa más que en el nombre, de suerte que puede decirse con razón, que la causa y aquello que produce son una misma cosa?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —En igual forma encontraremos, como antes, que entre lo que es producido y el efecto no hay diferencia sino en el nombre. ¿No es así?

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —Lo que produce, ¿no precede siempre por su naturaleza, y lo que es producido no marcha después, en tanto que efecto?

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Por consiguiente son dos cosas y no una misma; son la causa y lo que obedece a la causa en su tránsito a la existencia.

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Pero las cosas producidas y aquellas de que son producidas nos han suministrado tres especies de seres.

PROTARCO. —Sí, ciertamente.

SÓCRATES. —DIGAMOS, pues, que la causa productora de todos estos seres constituye una cuarta especie, y que está suficientemente demostrado, que difiere de las otras tres.

PROTARCO. —DIGÁMOSLO resueltamente.

SÓCRATES. —Para que las grabe cada cual mejor en su memoria, es conveniente contar por su orden estas cuatro especies así distinguidas.

PROTARCO. —Muy bien.

SÓCRATES. —Por lo tanto pongo, como primera, el infinito; como segunda, lo finito; después, como tercera, la existencia, producida por la mezcla de las dos primeras; y para la cuarta, la causa de esta mezcla y de esta producción. ¿Cometo al decir esto, alguna falta?

PROTARCO. —¿Por qué?

SÓCRATES. —Veamos. ¿Qué es lo que nos resta por decir, y cuál es el objeto que nos ha conducido hasta aquí? ¿No es éste?: indagábamos si el segundo puesto pertenece al placer o a la sabiduría; ¿no es verdad?

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —Ahora, una vez hechas todas estas distinciones, ¿no nos formaremos probablemente un juicio más seguro sobre el primero y el segundo puesto, con relación a los objetos sobre que se ha promovido esta discusión?

PROTARCO. —Probablemente.

SÓCRATES. —Hemos concedido la victoria a la vida mezclada de placer y de sabiduría. ¿No es así?

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —Vemos sin duda cuál es esta vida, y en qué especie es preciso comprenderla.

PROTARCO. —Así es.

SÓCRATES. —Diremos, me parece, que forma parte de la tercera especie; porque ésta no resulta de la mezcla de dos cosas particulares, sino de la de todos los finitos ligados por lo infinito. Por esto tenemos razón para decir que esta vida mezclada, a la que pertenece la victoria, forma parte de esta especie.

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —En buena hora. Y tu vida de placer que no tiene mezcla, Filebo, ¿en cuál de estas especies es preciso colocarla para señalarle su verdadero puesto? Pero antes de decirlo, respóndeme a lo siguiente.

FILEBO. —Habla.

SÓCRATES. —¿El placer y el dolor tienen límites, o son de las cosas susceptibles del más y del menos?

FILEBO. —Sí, son de este número, Sócrates. Porque el placer no sería el soberano bien si por su naturaleza no fuese infinito en número y en magnitud.

SÓCRATES. —Sin esto igualmente, Filebo, el dolor no sería el soberano mal. Por esto es preciso echar una mirada a otro punto que a la naturaleza del infinito, para descubrir lo que comunica al placer una parte del bien. Sea lo que quiera, pongámoslo en el número de las cosas infinitas. Pero en qué clase, Protarco y Filebo, ¿podemos, sin impiedad, colocar la sabiduría, la ciencia y la inteligencia? Me parece que no es poco arriesgado responder bien o mal a esta cuestión.

FILEBO. —Pones bien en alto tu diosa, Sócrates.

SÓCRATES. —Y tú no levantas menos la tuya, mi querido amigo. Pero no por eso puedes dejar de responderme a lo que yo he propuesto.

PROTARCO. —Sócrates, tienes razón; es preciso satisfacerte.

FILEBO. —¿No te has comprometido, Protarco, a discutir en lugar de mí?

PROTARCO. —Convengo en ello; pero me veo ahora en un conflicto, y te conjuro, Sócrates, para que quieras servirme de intérprete en este caso, a fin de no hacernos culpables de ninguna falta para con nuestra adversaria[5] no sea que se nos escape inadvertidamente alguna palabra inconveniente.

SÓCRATES. —Es preciso obedecerte, Protarco, tanto más cuanto que lo que exiges de mí no es difícil; pero verdaderamente he producido en ti una turbación, como ha dicho Filebo, cuando, poniendo a tanta altura la inteligencia y la ciencia, como en tono de chanza, he reclamado de ti que me digas a qué especie pertenecen.

PROTARCO. —Eso es cierto, Sócrates.

SÓCRATES. —Sin embargo, no era difícil responder, porque todos los sabios están conformes, y hasta de ello hacen alarde, en que la inteligencia es la reina del cielo y de la tierra, y quizá tienen razón. Examinemos, si quieres, de qué género es y hasta dónde se extiende.

PROTARCO. —Habla como te plazca, Sócrates, sin temer extenderte, porque por nuestra parte no lo sentiremos.

SÓCRATES. —Muy bien. Comencemos, pues, interrogándonos de esta manera.

PROTARCO. —¿De qué manera?

SÓCRATES. —¿Diremos, Protarco, que un poder, desprovisto de razón, temerario y que obra al azar, gobierna todas las cosas que forman lo que llamamos universo?, ¿o, por el contrario, hay, como han dicho los que nos han precedido, una inteligencia, una sabiduría admirable, que preside el gobierno del mundo?

PROTARCO. —¡Qué diferencia entre estas dos opiniones, divino Sócrates! Me parece que no puede sostenerse lo primero sin incurrir en culpa. Pero decir que la inteligencia lo gobierna todo es un sentimiento digno del aspecto de este universo, del sol, de la luna, de los astros y de todas las revoluciones celestes. No podría yo hablar ni pensar de otra manera sobre este punto.

SÓCRATES. —¿Quieres que, uniéndonos a los que han sentado antes que nosotros esta doctrina, sostengamos su certeza, y que, en lugar de limitarnos a exponer sin peligro las opiniones de otro, corramos el mismo riesgo, y participemos del mismo desdén, cuando un hombre hábil pretenda que el desorden reina en el universo?

PROTARCO. —¿Por qué no he de quererlo?

SÓCRATES. —Pues adelante, y examina la reflexión que sigue.

PROTARCO. —No tienes más que hablar.

SÓCRATES. —Con relación a la naturaleza de los cuerpos de todos los animales, vemos que el fuego, el agua, el aire y la tierra, como dicen los marinos de la tempestad, entran en su composición.

PROTARCO. —Es cierto. Estamos, en efecto, como en medio de una tempestad por el conflicto en que nos pone esta disputa.

SÓCRATES. —Además fórmate la idea siguiente, con motivo de cada uno de los elementos de que nos componemos.

PROTARCO. —¿Qué idea?

SÓCRATES. —Que no tenemos más que una pequeña y despreciable parte de cada uno, que no es pura en manera alguna ni en ninguno, y que la fuerza que ella despliega en nosotros no responde de ningún modo a su naturaleza. Tomemos un elemento en particular, y lo que de él digamos, apliquémoslo a todos los demás. Por ejemplo, hay fuego en nosotros, y lo hay igualmente en el universo.

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —El fuego que tenemos nosotros, ¿no es pequeño en cantidad, débil y despreciable, mientras que el del universo es admirable por la cantidad, la belleza y por toda la fuerza natural del fuego?

PROTARCO. —Es muy cierto.

SÓCRATES. —Pero qué, ¿el fuego del universo es formado, alimentado y dominado por el que está en nosotros, o, por el contrario, mi fuego, el tuyo, el de todos los animales proceden del fuego del universo?[6]

PROTARCO. —Esa pregunta no tiene necesidad de respuesta.

SÓCRATES. —Muy bien. Creo que lo mismo dirás de esta tierra que habitamos, y de la que se componen todos los animales que respecto de la que existe en el universo, así como de todas las demás cosas sobre las que hace un momento te interrogaba. ¿Responderás lo mismo?

PROTARCO. —¿Pasaría yo por un hombre sensato si respondiera otra cosa?

SÓCRATES. —No, ciertamente. Pero atiende a lo que voy a decir. ¿No es a la reunión de todos los elementos de los que acabo de hablar a la que hemos dado el nombre de cuerpo?

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —Figúrate, pues, que lo mismo sucede con lo que llamamos universo, porque, componiéndose de iguales elementos, es también por la misma razón un cuerpo.

PROTARCO. —Dices muy bien.

SÓCRATES. —Te pregunto ahora si nuestro cuerpo es nutrido por el del universo, o si este saca del nuestro su nutrimento, y si ha recibido y recibe de él lo que entra, según hemos dicho, en la composición del cuerpo.

PROTARCO. —Y esa pregunta, Sócrates, no hay para qué responder.

SÓCRATES. —Pero esta pregunta reclama otra; ¿qué piensas de esto?

PROTARCO. —Proponla.

SÓCRATES. —¿No diremos que nuestro cuerpo tiene un alma?

PROTARCO. —Evidentemente lo diremos.

SÓCRATES. —¿De dónde la ha sacado, mi querido Protarco, si el mismo cuerpo del universo no está animado [no tuviera alma], y si no tiene las mismas cosas que el nuestro y otras más bellas aún?

PROTARCO. —Es claro, Sócrates, que no ha podido salir de otra parte.

SÓCRATES. —Porque no nos fijamos sin duda, Protarco, en que de estos cuatro géneros, el finito, el infinito, el compuesto de uno y otro, y la causa, este cuarto elemento que se encuentra en todas las cosas, que nos da un alma, que sostiene el cuerpo, que cuando está enfermo lo vuelve la salud, y hace en miles de objetos otras combinaciones y reformas, recibe el nombre de sabiduría absoluta y universal, siempre presente bajo la infinita variedad de sus formas; y que el género más bello y excelente se halla en la extensa región de los cielos, en donde se encuentra todo lo que está en nosotros, pero más en grande y con una belleza y una pureza sin igual.

PROTARCO. —No; eso sería de todo punto inconcebible.

SÓCRATES. —Por lo tanto, puesto que no se puede usar este lenguaje, será mejor decir, siguiendo los mismos principios, lo que hemos dicho muchas veces: que en este universo hay mucho de infinito y una cantidad suficiente de finito, a los que preside una causa, no despreciable, que arregla y ordena los años, las estaciones, los meses y que merece con razón el nombre de sabiduría y de inteligencia.

PROTARCO. —Con mucha razón, ciertamente.

SÓCRATES. —Pero no puede haber sabiduría e inteligencia allí donde no hay alma.

PROTARCO. —No, ciertamente.

SÓCRATES. —Asíes que no tendrás reparo en asegurar, que en la naturaleza de Zeus, en su cualidad de causa, hay un alma real, una inteligencia real, y en los otros otras bellas cualidades que cada uno gusta que se le atribuyan.

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —No creas, Protarco, que hayamos hecho este discurso en vano, porque, en primer lugar, tiene por objeto apoyar la opinión de aquellos que en otro tiempo sentaron el principio de que la inteligencia preside siempre a este universo.

PROTARCO. —Es cierto.

SÓCRATES. —En segundo lugar, suministra la respuesta a mi pregunta; a saber: que la inteligencia es de la misma familia que la causa, que es una de las cuatro especies que hemos reconocido. Ahora ya sabes cuál es nuestra respuesta.

PROTARCO. —Si, lo concibo muy bien; sin embargo, al pronto no me había apercibido de que tú respondieses.

SÓCRATES. —Algunas veces, Protarco, el estilo festivo es un desahogo en las indagaciones serias.

PROTARCO. —Dices bien.

SÓCRATES. —Así, mi querido amigo, hemos demostrado suficientemente, para lo sucesivo, de qué género es la inteligencia, y cuál es su virtud.

PROTARCO. —Así es.

SÓCRATES. —En cuanto al placer, hace largo tiempo que hemos visto también a qué género pertenece.

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —Acordémonos, respecto de una y de otra, que la inteligencia tiene afinidad con la causa; que es poco más o menos del mismo género; que el placer es infinito por sí mismo, y que es de un género que no tiene, ni tendrá nunca en sí, ni por sí, principio ni medio ni fin.

PROTARCO. —Doy fe de que nos acordaremos.

SÓCRATES. —Después de esto, es preciso examinar en qué objeto el uno y la otra residen, y qué afección los hace nacer siempre que se producen. Veamos, por lo pronto, el placer; y como hemos comenzado por él a indagar el género, guardaremos aquí el mismo orden. Pero nunca podremos conocer a fondo el placer, sin hablar igualmente del dolor.

PROTARCO. —Marchemos por esta vía, puesto que es indispensable.

SÓCRATES. —¿Piensas lo mismo que yo sobre el nacimiento del uno y de la otra?

PROTARCO. —¿Cuál es tu dictamen?

SÓCRATES. —Me parece que, según el orden de la naturaleza, el dolor y el placer nacen del género mixto.

PROTARCO. —Recuérdanos, te lo suplico, mi querido Sócrates, cuál es, entre todos los géneros reconocidos, del que quieres hablar aquí.

SÓCRATES. —Es lo que voy a hacer con todas mis fuerzas, querido amigo.

PROTARCO. —Muy bien.

SÓCRATES. —Por el género mixto es preciso entender el que colocamos en tercer lugar entre los cuatro.

PROTARCO. —¿Es del que hiciste mención después del infinito y el finito, y en el que colocaste la salud, y aun creo que también la armonía?

SÓCRATES. —Exactamente. Préstame en adelante toda tu atención.

PROTARCO. —No tienes más que hablar.

SÓCRATES. —Digo, pues, que cuando la armonía se rompe en los *ANIMALES*, desde el mismo momento la naturaleza se disuelve, y el dolor nace.

PROTARCO. —Lo que dices es muy cierto.

SÓCRATES. —Que en seguida, cuando la armonía se restablece y entra en su estado natural, es preciso decir que el placer nace entonces, para expresarme en pocas palabras y lo más brevemente que es posible sobre objetos tan importantes.

PROTARCO. —Creo que hablas bien, Sócrates; intentemos, sin embargo, dar a este punto mayor claridad.

SÓCRATES. —¿No es fácil concebir estas afecciones ordinarias conocidas de todo el mundo?

PROTARCO. —¿Qué afecciones?

SÓCRATES. —El hambre, por ejemplo, es una disolución y un dolor.

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —Comer, por el contrario, es una repleción y un placer.

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —La sed es igualmente un dolor y una disolución; por el contrario, la cualidad de lo húmedo, que llena lo que seca, origina un placer. Lo mismo la sensación de un calor excesivo y contra naturaleza causa una separación, una disolución, un dolor; en lugar de lo cual, el restablecimiento al estado natural y el refresco son un placer.

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —El frío, que congela contra naturaleza lo húmedo del animal, es un dolor; en seguida los humores, tomando su curso ordinario y separándose, ocasionan un cambio conforme a la naturaleza, que es un placer. En una palabra, mira, si te parece razonable decir, con relación al

género animal formado naturalmente de la mezcla de lo infinito y de lo finito, como se dijo antes, que cuando el animal se corrompe, la corrupción es un dolor; que, por el contrario, el retroceso de cada cosa a su constitución primitiva es un placer.

PROTARCO. —Sea así. Me parece, en efecto, que esta explicación contiene una noción general.

SÓCRATES. —De esta manera contamos lo que pasa en estas dos suertes de afecciones por una especie de dolor y de placer.

PROTARCO. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —Considera ahora en el alma el espectáculo de estas dos sensaciones; espectáculo agradable y lleno de confianza cuando tiene el placer por objeto, lleno de doloroso sentimiento cuando tiene por objeto el temor.

PROTARCO. —Hay otra especie de placer y de dolor, en los que el cuerpo no tiene parte, y que el espectáculo solo del alma hace nacer.

SÓCRATES. —Has comprendido muy bien. En cuanto yo puedo juzgar, espero, que en estas dos especies puras y sin mezcla de placer y de dolor veremos claramente si el placer, tomado totalmente, es digno de ser buscado, o si es preciso atribuir esta ventaja a cualquier otro de los géneros de los que hemos hecho mención precedentemente; y si con el placer y el dolor sucede como con lo caliente y lo frío y otras cosas semejantes, que unas veces se buscan y otras se desechan, porque no son buenas por sí mismas, y que solamente algunas, en ciertos casos, participan de la naturaleza de los bienes.

PROTARCO. —Dices con razón que por este camino es por donde debemos marchar para el descubrimiento de lo que buscamos.

SÓCRATES. —Hagamos, pues, en primer lugar la observación siguiente. Si es cierto, como dijimos antes, que cuando la especie animal se corrompe siente dolor, y placer cuando se restablece, veamos con relación a cada animal, cuando no experimenta alteración, ni restablecimiento, cuál será en esta situación su manera de ser. Estate muy atento a lo que habrás de responder: ¿no es de toda necesidad que durante este intervalo el animal no sienta dolor ni placer alguno, ni pequeño ni grande?

PROTARCO. —Es una necesidad.

SÓCRATES. —He aquí, pues, un tercer estado para nosotros, diferente de aquel en que se tiene placer, y de aquel en que se experimenta dolor.

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Adelante; haz el mayor esfuerzo para acordarte; porque importa mucho tener presente en el espíritu este estado, cuando se trate de decidir la cuestión sobre el placer. Si te parece bien, digamos aún algo más.

PROTARCO. —¿Qué?

SÓCRATES. —¿Sabes que nada impide que viva de esta manera el que ha abrazado la vida sabia?

PROTARCO. —¿Hablas del estado que no está sujeto al goce ni al dolor?

SÓCRATES. —Hemos dicho, en efecto, en la comparación de los géneros de vida, que el que ha escogido vivir según la inteligencia y la sabiduría, no debe gustar nunca ningún placer, ni grande ni pequeño.

PROTARCO. —Es cierto; lo hemos dicho.

SÓCRATES. —Este estado, pues, es el suyo, y quizá no sería extraño que de todos los géneros de vida fuese el más divino.

PROTARCO. —Siendo así, hay trazas de que los dioses no estén sujetos a la alegría, ni a la afección contraria.

SÓCRATES. —No solo hay trazas, sino que es cierto, por lo menos, que hay un no sé qué de rebajado en una y otra afección. Pero examinaremos por extenso más adelante este punto, si conviene

para nuestra discusión, y tendremos cuenta de esta ventaja para el segundo puesto en favor de la inteligencia, si no podemos arribar al primero.

PROTARCO. —Muy bien dicho.

SÓCRATES. —Pero la segunda especie de placeres, que solo el alma percibe, como lo hemos dicho, debe enteramente su origen a la memoria.

PROTARCO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Me parece que es preciso explicar antes lo que es la memoria, y antes de la memoria, lo que es la sensación, si queremos formarnos una idea clara de la cosa de que se trata.

PROTARCO. —¿Qué dices?

SÓCRATES. —Da por sentado como cierto que entre las afecciones que nuestro cuerpo experimenta ordinariamente, unas se extinguen en el cuerpo mismo antes de pasar al alma, y la dejan sin ningún sentimiento; otras pasan del cuerpo al alma, y producen una especie de conmoción, que tiene alguna cosa de particular para el uno y para la otra, y de común a las dos.

PROTARCO. —Lo supongo.

SÓCRATES. —¿No tendremos razón para decir que las afecciones que no se comunican a los dos escapan al alma, y que las que van hasta ella las percibe?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Cuando digo que escapan al alma, no se crea que quiero hablar aquí del origen del olvido; porque el olvido es la pérdida de la memoria, y en el caso presente la memoria no tiene cabida; y es un absurdo decir que se puede perder lo que no existe, ni ha existido. ¿No es así?

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —*Cambia* en algo los términos.

PROTARCO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —En vez de decir que cuando el alma no siente las conmociones ocurridas en el cuerpo, estas conmociones se le escapan, llama insensibilidad a lo que llamabas olvido.

PROTARCO. —Entiendo.

SÓCRATES. —Pero cuando la afección es común al alma y al cuerpo, y ambos son conmovidos, no te engañarás en dar a este movimiento el nombre de sensación.

PROTARCO. —Nada más cierto.

SÓCRATES. —¿Comprendes ahora lo que entendemos por sensación?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Pero si se dice que la memoria es la conservación de la sensación, se hablará con exactitud, por lo menos a juicio mío.

PROTARCO. —Así lo pienso yo.

SÓCRATES. —¿No decimos que la reminiscencia es diferente de la memoria?

PROTARCO. —Quizá.

SÓCRATES. —¿Esta diferencia no consiste en lo siguiente?

PROTARCO. —¿En qué?

SÓCRATES. —Cuando el alma sin el cuerpo, y retirada en sí misma, recuerda lo que ha experimentado en otro tiempo con el cuerpo, llamamos a esto reminiscencia. ¿No es así?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Y cuando habiendo perdido el recuerdo, sea de una sensación, sea de un conocimiento, lo reproduce en sí misma, llamamos a todo esto reminiscencia y memoria.

PROTARCO. —Tienes razón.

SÓCRATES. —Lo que nos ha comprometido en todo este pormenor es lo siguiente.

PROTARCO. —¿Qué?

SÓCRATES. —Es concebir de la manera más perfecta y más clara lo que es el placer, que el alma experimenta sin el cuerpo, y al mismo tiempo lo que es el deseo; porque lo que se acaba de decir nos da a conocer lo uno y lo otro.

PROTARCO. —Veamos, Sócrates, lo que viene detrás.

SÓCRATES. —Según las apariencias, nos veremos obligados a entrar en la indagación de muchas cosas, para llegar al origen del placer y a todas las formas que él toma. En efecto, nos es preciso explicar antes lo que es el deseo, y cómo se forma.

PROTARCO. —Examinémoslo, que en ello nada perderemos.

SÓCRATES. —Por el contrario, Protarco, cuando hayamos encontrado lo que buscamos, desaparecerán nuestras dudas sobre estos objetos.

PROTARCO. —Tu réplica es justa, pero sigamos adelante.

SÓCRATES. —Hemos dicho que el hambre, la sed y otras muchas afecciones semejantes son especies de deseos.

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —¿Qué vemos de común en estas afecciones tan diferentes entre sí, que nos obliga a darles el mismo nombre?

PROTARCO. —¡Por Zeus!, quizá no es fácil explicarlo, Sócrates; es preciso, sin embargo, decirlo.

SÓCRATES. —Para eso tomemos el punto de partida desde aquí.

PROTARCO. —Si quieres, dime desde dónde.

SÓCRATES. —¿No se dice ordinariamente que se tiene sed?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Tener sed, ¿no es advertir un vacío?

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —La sed ¿no es un deseo?

PROTARCO. —Sí, de bebida.

SÓCRATES. —¿De bebida, o de verse saciado con la bebida?

PROTARCO. —Sí; de verse saciado, en mi opinión.

SÓCRATES. —De manera que desea, al parecer, lo contrario de lo que experimenta, porque, notando el vacío de la sed, desea que cese este vacío.

PROTARCO. —Es evidente.

SÓCRATES. —Y bien, ¿es posible que un hombre que se encuentra con este vacío por primera vez, llegue, sea por la sensación, sea por la memoria, a llenarlo de una cosa que no experimenta en el acto, y que no ha experimentado antes?

PROTARCO. —¿Cómo puede suceder eso?

SÓCRATES. —Sin embargo, todo hombre que desea, desea alguna cosa; decimos nosotros.

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —No desea lo que él experimenta, porque tiene sed; la sed es un vacío y desea llenarlo.

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —Es necesario que aquel que tiene sed, llegue a la repleción o la satisfaga por alguna parte de sí mismo.

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Es imposible que sea por el cuerpo, puesto que allí está el vacío.

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —Resta, pues, que el alma llegue a la repleción, y esto sucede por la memoria evidentemente.

PROTARCO. —Es claro y evidente.

SÓCRATES. —¿Por qué otro conducto, en efecto, podría conseguirlo?

PROTARCO. —Por ningún otro.

SÓCRATES. —¿Comprendemos lo que resulta de todo esto?

PROTARCO. —¿Qué?

SÓCRATES. —Este razonamiento nos hace conocer que no hay deseo del cuerpo.

PROTARCO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Esto nos demuestra que el esfuerzo de todo animal se dirige siempre hacia lo contrario de aquello que el cuerpo experimenta.

PROTARCO. —Eso es cierto.

SÓCRATES. —Este apetito, que le arrastra hacia lo contrario de lo que experimenta, prueba que hay en él una memoria de las cosas opuestas a las afecciones de su cuerpo.

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Esta reflexión nos hace ver que la memoria es la que lleva al animal hacia lo que él desea, y nos prueba al mismo tiempo que toda especie de apetito, todo deseo, tiene su principio en el alma, y que ella es la que manda en todo el animal.

PROTARCO. —Muy bien.

SÓCRATES. —La razón no permite en manera alguna que se diga que nuestro cuerpo tiene sed, tiene hambre, ni que experimenta otra cosa semejante.

PROTARCO. —Nada más cierto.

SÓCRATES. —Hagamos aún sobre el mismo objeto la observación siguiente. Me parece que el presente discurso nos descubre en esto una especie particular de vida.

PROTARCO. —¿En qué?, ¿y de qué vida hablas?

SÓCRATES. —En el vacío y en la repleción, y en todo aquello que pertenece a la conservación y a la alteración del animal, y cuando encontrándose alguno de nosotros en una o en otra de estas dos situaciones, experimentamos tan pronto dolor como placer, según que se pasa del uno al otro.

PROTARCO. —Así es, en efecto.

SÓCRATES. —¿Pero qué sucede cuando se está en una especie de término medio entre estas dos situaciones?

PROTARCO. —¿Cómo en un término medio?

SÓCRATES. —Cuando se siente dolor a causa de la manera con que el cuerpo se ve afectado, y se recuerdan las sensaciones halagüeñas que han tenido lugar y el dolor cesa, aunque el vacío no se ha llenado aún; ¿no diremos que en tal caso se está en un término medio con relación a tales situaciones?

SÓCRATES. —¿Es solo pura alegría? ¿Es solo puro dolor?

PROTARCO. —No ciertamente, pero se siente en cierta manera un dolor doble, en cuanto al cuerpo, por el estado de sufrimiento en que se halla, y en cuanto al alma, por la esperanza y el deseo.

SÓCRATES. —¿Cómo entiendes este doble dolor, Protarco? ¿No sucede algunas veces, que, notándose el vacío, se tiene una esperanza cierta de que se llenará, y otras que desespera absolutamente de conseguirlo?

PROTARCO. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —¿No encuentras que el que espera llenar el vacío, tiene un placer mediante la memoria, y que, al mismo tiempo, como el vacío existe, sufre un dolor?

PROTARCO. —Necesariamente.

SÓCRATES. —En este caso, el hombre y los demás animales experimentan a la vez dolor y alegría.

PROTARCO. —Así parece.

SÓCRATES. —Pero cuando, existiendo el vacío, se pierde la esperanza de que se llene, ¿no es entonces cuando se experimenta este doble sentimiento de dolor, que tú has creído, a primera vista, que tenía lugar en uno y en otro caso?

PROTARCO. —Es muy cierto, Sócrates.

SÓCRATES. —Apliquemos lo dicho a esta clase de afecciones.

PROTARCO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —¿Diremos de estos dolores y de estos placeres que todos son verdaderos o falsos, o que los unos son verdaderos y los otros falsos?

PROTARCO. —¿Cómo puede suceder, Sócrates, que haya placeres falsos y falsos dolores?

SÓCRATES. —¿En qué consiste, Protarco, que haya temores verdaderos y temores falsos, esperanzas verdaderas y esperanzas falsas, opiniones verdaderas y opiniones falsas?

PROTARCO. —Lo confieso respecto a opiniones, pero en todo lo demás lo niego.

SÓCRATES. —¿Cómo dices eso? Si no me engaño, vamos a provocar una cuestión que no es de escasa gravedad.

PROTARCO. —Es cierto.

SÓCRATES. —Pero es preciso ver, hijo de un hombre a quien yo honro, si esta cuestión tiene algún enlace con lo que se ha dicho.

PROTARCO. —En buena hora.

SÓCRATES. —Porque debemos renunciar absolutamente a todos los rodeos y discusiones, que nos separen de nuestro objeto.

PROTARCO. —Muy bien.

SÓCRATES. —Habla pues; porque estoy sorprendido en razón de las dificultades que se acaban de proponer.

PROTARCO. —¿Qué quieres decir?

SÓCRATES. —Y bien, ¿no hay unos placeres verdaderos y otros falsos?

PROTARCO. —¿Cómo puede ser eso?

SÓCRATES. —¿De manera que, según tu opinión, ninguno en el sueño ni en la vigilia ni en la locura ni en ninguna otra enajenación de espíritu, puede imaginarse que tiene placer, aunque no tenga ninguno, ni que siente dolor, aunque realmente no lo sienta?

PROTARCO. —Es cierto, Sócrates; todos creemos lo que tú dices.

SÓCRATES. —¿Pero es con razón?, ¿no hay necesidad de examinar, si hay o no motivo para hablar así?

PROTARCO. —Opino que debe examinarse.

SÓCRATES. —Expliquemos de una manera más clara lo que acabamos de decir con motivo del placer y de la opinión. Formarse una opinión, ¿no es cosa que pasa en nosotros? PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —¿Y disfrutar un placer?

PROTARCO. —Igualmente.

SÓCRATES. —El objeto de la opinión ¿no es también alguna cosa?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿Así como el objeto del placer que se siente?

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —¿No es cierto, que el que forma una opinión, sea *fundada* o infundada, no por eso deja de formarla?

PROTARCO. —¿Cómo no?

SÓCRATES. —En igual forma, ¿no es evidente que el que goza de una alegría, haya o no motivo para regocijarse, no por eso deja de regocijarse realmente?

PROTARCO. —Sin duda, y así sucede.

SÓCRATES. —¿Cómo es posible que estemos sujetos a tener opiniones, tan pronto verdaderas como falsas, y que nuestros placeres sean siempre verdaderos, mientras que el acto de formarse una opinión y la de regocijarse existen real e igualmente en uno y en otro caso?

PROTARCO. —Eso es lo que es preciso averiguar.

SÓCRATES. —Es decir, que la mentira y la verdad acompañan a *la* opinión, de suerte que no es simplemente una opinión sino tal o cual opinión, sea verdadera o falsa. ¿Es esto lo que tú quieres averiguar?

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —Además, ¿no es preciso examinar igualmente, si mientras que otras cosas están dotadas de ciertas cualidades, el placer y el dolor son únicamente lo que son, sin tener ninguna cualidad que los distinga?

PROTARCO. —*Evidentemente*; es preciso examinarlo.

SÓCRATES. —Pero no me parece difícil percibir que el placer y el dolor se ven igualmente afectados de ciertas cualidades. Porque ya hace rato que dijimos, que son, el uno y el otro, grandes y pequeños, fuertes y débiles.

PROTARCO. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —Si lo malo, Protarco, se une a alguna de estas cosas, ¿no diremos entonces que la opinión se hace mala, y lo mismo del placer?

PROTARCO. —¿Por qué no, Sócrates?

SÓCRATES. —Pero entonces, ¿si la rectitud o lo contrario de ella llegan a unirse, no diremos que la opinión es recta en el primer caso, y que lo mismo sucede con el placer?

PROTARCO. —Necesariamente.

SÓCRATES. —Y si la opinión se separa de lo verdadero, ¿no será preciso convenir en que la opinión, que camina a lo falso, no es recta?

PROTARCO. —¿Cómo podría serlo?

SÓCRATES. —¿Y qué sucederá si descubrimos, en igual forma, algún sentimiento de dolor o de placer que sea engañoso con relación a su objeto? ¿Daremos entonces a este sentimiento el nombre de recto, de bueno o cualquiera otra cualidad semejante?

PROTARCO. —Eso no puede ser, si es cierto que el placer puede engañarse.

SÓCRATES. —Me parece, sin embargo, que muchas veces el placer nace en nosotros como resultado, no de una opinión verdadera, sino de una falsa.

PROTARCO. —Lo confieso, y en este caso, Sócrates, hemos dicho que la opinión es falsa; pero nadie dirá nunca que el sentimiento del placer lo sea igualmente.

SÓCRATES. —Defiendes con calor, Protarco, el partido del placer.

PROTARCO. —Nada de eso; no hago más que repetir lo que oigo decir.

SÓCRATES. —¿No encontraremos ninguna diferencia, mi querido amigo, entre el placer unido a una opinión recta y a la ciencia, y el que nace muchas veces en nosotros de la mentira y de la ignorancia?

PROTARCO. —Al parecer la hay muy grande.

SÓCRATES. —Entremos un poco en el examen de esta diferencia.

PROTARCO. —Guíame como quieras.

SÓCRATES. —He aquí por dónde te conduciré.

PROTARCO. —¿Por dónde?

SÓCRATES. —Nuestras opiniones, decimos nosotros, unas son verdaderas, otras falsas.

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —El placer y el dolor, como decíamos antes, les siguen muchas veces, es decir, siguen a la opinión verdadera y a la falsa.

PROTARCO. —Conforme.

SÓCRATES. —La opinión y la acción de formarse una opinión, ¿no toman ordinariamente origen en nosotros en la memoria y en la sensación?

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —¿No debe pensarse que en este punto pasan las cosas de la manera siguiente?

PROTARCO. —¿De qué manera?

SÓCRATES. —¿Convienes conmigo en que muchas veces sucede que un hombre, por haber visto de lejos un objeto con poca claridad, quiere juzgar de aquello que él ve?

PROTARCO. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —¿No es cierto, que tal hombre en semejante caso se interrogará a sí mismo de la siguiente forma?

PROTARCO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —«¿Qué es lo que yo percibo allá abajo cerca de la roca, que parece estar en pie bajo de un árbol?». ¿No te parece que es este el lenguaje que debe dirigirse a sí mismo al ver ciertos objetos?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿En seguida este hombre, respondiendo a su pensamiento, no se dirá: «¡Aquél es un hombre!», juzgando al azar?

PROTARCO. —Sí, ciertamente.

SÓCRATES. —Después este hombre, aproximándose al objeto, se dice a sí mismo «Es una estatua», obra de algún pastor.

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Si en aquel momento estuviese alguno con él, y, tomando la palabra, le dijese lo mismo que él se decía a sí mismo interiormente, lo que antes llamábamos opinión se convertiría en razonamiento.

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —Si está solo, ocupado con este pensamiento, lo conserva algunas veces en su cabeza por mucho tiempo.

PROTARCO. —Es cierto.

SÓCRATES. —Pero qué, ¿no te parece lo mismo que a mí?

PROTARCO. —¿Qué?

SÓCRATES. —En este caso nuestra alma se parece a un libro.

PROTARCO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —La memoria y los sentidos, concurriendo al mismo objeto con las afecciones que de ellos dependen, escriben, por decirlo así, en nuestras almas ciertos razonamientos, y cuando aparece escrita allí la verdad, nace en nosotros una opinión verdadera como resultado de los razonamientos verdaderos, así como una opinión contraria a la verdad, cuando las cosas que este secretario interior escribe son falsas.

PROTARCO. —El mismo juicio formo yo, y admito lo que acabas de decir.

SÓCRATES. —Admite además a otro obrero que trabaja al mismo tiempo en nuestra alma.

PROTARCO. —¿Quién es?

SÓCRATES. —Un pintor, que, después del escritor, pinta en el alma la imagen de las cosas enunciadas.

PROTARCO. —¿Cómo y cuándo sucede esto?

SÓCRATES. —Cuando, sin el socorro de la vista o de ningún otro sentido, ve uno, en cierto modo en sí mismo, las imágenes de estos objetos, sobre los que se opinaba y se discurría. ¿No es esto lo que pasa en nosotros?

PROTARCO. —Es cierto.

SÓCRATES. —Las imágenes de las opiniones y de los discursos verdaderos ¿no son verdaderos?; y las de las opiniones y discursos falsos ¿no son igualmente falsos?

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Si todo esto está bien dicho, examinemos otra cosa.

PROTARCO. —¿Qué cosa?

SÓCRATES. —Veamos si es una necesidad para nosotros sentirnos afectados por el presente y por el pasado, pero no por el porvenir.

PROTARCO. —Es igual para todos los tiempos.

SÓCRATES. —¿No hemos dicho antes que los placeres y las penas de alma preceden a los placeres y a las penas del cuerpo, de suerte que sucede que nos regocijamos y nos entristecemos antes con relación al porvenir?

PROTARCO. —Es muy cierto.

SÓCRATES. —Esas letras y esas imágenes, que antes hemos supuesto que se escribían y pintaban dentro de nosotros mismos, ¿solo tienen lugar respecto al pasado y al presente, y de ninguna manera respecto al porvenir?

PROTARCO. —De ninguna manera.

SÓCRATES. —¿Quieres decir que todo esto no es más que la esperanza con relación al porvenir, esperanza que nos alimenta toda la vida?

PROTARCO. —Sí, eso mismo.

SÓCRATES. —Ahora, además de lo que acaba de decirse, respóndeme a lo siguiente.

PROTARCO. —¿Qué?

SÓCRATES. —El hombre justo, piadoso y bueno en todos conceptos, ¿no es querido por los dioses?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿No sucede todo lo contrario con el hombre injusto y malo?

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Todo hombre, como dijimos antes, está lleno de esperanzas.

PROTARCO. —¿Por qué no?

SÓCRATES. —Y lo que llamamos esperanzas son los razonamientos que cada uno se hace a sí mismo.

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —Y también las imágenes que se pintan en el alma; de manera que muchas veces se imagina tener gran cantidad de oro y con el oro placeres en abundancia. Más aún; se ve dentro de sí mismo, como si estuviera en el colmo de los goces.

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Aseguraremos, por lo tanto, que entre estas imágenes, las que se presentan a los hombres de bien son verdaderas en su mayor parte, porque son amadas por los dioses; y que comúnmente sucede lo contrario respecto a las que se presentan a los malos. ¿No sucede así?

PROTARCO. —No puede ser dudosa la respuesta.

SÓCRATES. —¿No es cierto que las imágenes de los placeres aparecen también en el alma de los hombres malos, pero que estos placeres son falsos?

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Los malos, de ordinario, solo gustan de placeres falsos, y los hombres virtuosos de placeres verdaderos.

PROTARCO. —Es una conclusión necesaria.

SÓCRATES. —Por lo tanto, según lo que acabamos de decir, hay en el alma de los hombres placeres falsos, que imitan ridículamente a los placeres verdaderos; y otro tanto digo de las penas.

PROTARCO. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —¿No puede suceder que al mismo tiempo que se tenga realmente una opinión, sea objeto de esta opinión una cosa que no exista, que no ha existido, y algunas veces que no existirá jamás?

PROTARCO. —Conforme.

SÓCRATES. —Esto es, a mi parecer, lo que hace que una opinión sea falsa, y que se formen falsas opiniones.

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —Y bien, ¿no debe reconocerse en los dolores y los placeres una manera de ser que corresponda a la de las opiniones?

PROTARCO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Diciendo que cualquiera que sea el objeto, aun siendo vano y fantasioso, puede suceder que realmente cause regocijo, por más que sea una cosa que ni esté presente, ni haya existido jamás, y muchas veces, quizá las más, aunque no haya de existir nunca.

PROTARCO. —Es una necesidad, Sócrates, que así suceda.

SÓCRATES. —¿No diremos asimismo, con respecto al temor, a la cólera y a otras pasiones semejantes, que son falsas algunas veces?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Pero qué, ¿podemos suponer otra causa de las malas opiniones que la falsedad?

PROTARCO. —Ninguna otra.

SÓCRATES. —Tampoco podemos concebir, a mi entender, que los placeres puedan ser malos de otra manera que porque son falsos.

PROTARCO. —Lo que dices, Sócrates, es muy diferente. Ordinariamente no es la falsedad la que decide si los dolores y los placeres son malos, sino otros grandes vicios a los que están sujetos.

SÓCRATES. —Dando por sentado esto, hablaremos más adelante de los placeres malos, y que lo son por cualquier otro vicio, si insistimos en esta opinión. Al presente, es preciso hablar de los placeres falsos que se encuentran y se forman de otra manera en nosotros frecuentemente y en gran número. Esto nos servirá quizá para el juicio que deberemos formar.

PROTARCO. —¿Cómo podemos menos de hablar de ellos, si es cierto que hay tales placeres?

SÓCRATES. —Pues los hay, Protarco, según mi opinión; y, si la admitimos, es imposible dejar de examinarla.

PROTARCO. —Muy bien.

SÓCRATES. —Así pues, abordemos esta cuestión, y probemos en ella nuestras fuerzas como atletas.

PROTARCO. —Abordémosla.

SÓCRATES. —Hemos dicho un poco más arriba, si mal no recuerdo, que cuando existe en nosotros lo que se llama deseo, las afecciones que experimenta el cuerpo nada tienen de común con las del alma.

PROTARCO. —Me acuerdo; así se dijo.

SÓCRATES. —¿No es cierto, que quien desea una manera de ser opuesta a la del cuerpo es el alma, y que el cuerpo es el que recibe el dolor o el placer, como consecuencia de la acción que experimenta?

PROTARCO. —Es cierto.

SÓCRATES. —Atiende ahora a lo que en tal caso sucede.

PROTARCO. —Habla.

SÓCRATES. —Sucede, pues, que el dolor y el placer están presentes en nosotros a la vez, y que el alma experimenta al mismo tiempo las sensaciones opuestas de estas afecciones que se combaten. Todo esto ya lo hemos visto.

PROTARCO. —Sí, en efecto.

SÓCRATES. —¿No hemos dicho también otra cosa en la que estamos acordes?

PROTARCO. —¿Cuál?

SÓCRATES. —Que el dolor y el placer admiten el más y el menos, y que pertenecen a la especie del infinito.

PROTARCO. —Así lo hemos dicho.

SÓCRATES. —¿De qué medio nos valdremos para juzgar con acierto sobre esto?

PROTARCO. —¿Por dónde y cómo?

SÓCRATES. —¿No queremos, en esta clase de cosas, juzgar ordinariamente por comparación cuál es la más grande y la más pequeña, la más fuerte y la más débil, oponiendo dolor a placer, dolor a dolor, placer a placer?

PROTARCO. —Sí, éste es efectivamente el objeto de todo juicio.

SÓCRATES. —Pero, con relación a la vista, la distancia demasiado grande o demasiado pequeña impide conocer la verdad de los objetos, y nos obliga a juzgar falsamente; ¿no sucede lo mismo respecto al placer y al dolor?

PROTARCO. —Mucho más aún, Sócrates.

SÓCRATES. —En este caso sucede todo lo contrario de lo que decíamos antes.

¿De qué hablas? Más arriba eran las opiniones las que, siendo en sí mismas falsas o verdaderas, comunicaban estas cualidades a los dolores y a los placeres.

PROTARCO. —Es muy cierto.

SÓCRATES. —Ahora son los dolores y los placeres los que, vistos de lejos o de cerca en sus alternativas continuas y puestos al mismo tiempo en paralelo, nos parecen los placeres más grandes y más fuertes que lo que son frente a frente del dolor, y los dolores, por el contrario, más pequeños y más débiles al lado de los placeres.

PROTARCO. —Es necesario que así sea.

SÓCRATES. —Si entonces, en proporción a que los unos y los otros parecen más grandes o más pequeños que lo que son verdaderamente, quitas del placer y del dolor lo que no es más que aparente, y que no tiene nada de real: nunca tendrás el atrevimiento de sostener que estas apariencias son una cosa real, ni que la porción de placer o de dolor que resulta de ellas es legítima y positiva.

PROTARCO. —No, sin duda.

SÓCRATES. —Acto seguido, descubriremos por el mismo método placeres y dolores más falsos aún que estos dolores y que estos placeres aparentes, que experimentan los seres animados.

PROTARCO. —¿Cuáles son esos placeres y esos dolores, y cómo lo entiendes?

SÓCRATES. —Hemos dicho muchas veces, que cuando la naturaleza del animal se altera por concreciones y disoluciones, repleciones y evacuaciones, aumentos y disminuciones, se sienten dolores, sufrimientos, penas y todo lo que tiene este nombre.

PROTARCO. —Sí, esto se ha dicho muchas veces.

SÓCRATES. —Y cuando se restablece a su primer estado, estamos de acuerdo en que este restablecimiento va acompañado de un sentimiento de placer.

PROTARCO. —Muy bien.

SÓCRATES. —¿Pero qué diremos, cuando nuestro cuerpo no experimenta nada semejante?

PROTARCO. —¿Cuándo puede suceder eso, Sócrates?

SÓCRATES. —La cuestión que provocas, Protarco, no afecta a nuestro objeto.

PROTARCO. —¿Por qué?

SÓCRATES. —Porque no puedes impedirme que te haga yo de nuevo la misma pregunta.

PROTARCO. —¿Qué pregunta?

SÓCRATES. —En caso de que el cuerpo no experimente nada semejante, yo preguntaré, Protarco, ¿cuál será su resultado necesario?

PROTARCO. —¿En el caso, dices, de que el cuerpo no se vea afectado de una manera, ni de otra?

SÓCRATES. —Sí.

PROTARCO. —Es evidente, Sócrates, que en tal caso no sentiría dolor, ni placer.

SÓCRATES. —Has respondido bien. Pero por lo que yo veo, tú crees que es necesario que experimentemos siempre algo semejante, como pretenden hombres entendidos, porque todo está en movimiento continuo en todos sentidos.

PROTARCO. —Eso es, en efecto, lo que ellos dicen, y sus razones no parecen despreciables.

SÓCRATES. —¿Cómo lo han de ser, si ellos mismos no lo son? Pero quiero separar este punto, que se ha intercalado en nuestra conversación, y he aquí cómo me propongo hacerlo, y para ello tú me auxiliarás.

PROTARCO. —Dime cómo.

SÓCRATES. —Sea como pretendéis, diremos a esos sabios. Pero tú, Protarco, dime si los seres animados tienen la sensación de todo lo que pasa en ellos; o si tenemos el sentimiento de los aumentos que tiene nuestro cuerpo, y de las afecciones de esta naturaleza a que está sujeto; o si, por el contrario, no percibimos nada de esto.

PROTARCO. —Ciertamente es todo lo contrario.

SÓCRATES. —¿Es decir, que no está bien dicho lo que dijimos antes: que los cambios que suceden en todos sentidos producen en nosotros dolores y placeres?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Hablemos mejor y de una manera más exacta.

PROTARCO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Diciendo, que los grandes cambios excitan en nosotros sentimientos de dolor y de placer; pero que los cambios, que se verifican poco a poco o que son de escasa consideración, no nos ocasionan absolutamente dolor, ni placer.

PROTARCO. —Esta manera de hablar es más propia que la otra, Sócrates.

SÓCRATES. —Pero entonces, el género de vida del que hacíamos mención aparece de nuevo.

PROTARCO. —¿Qué género de vida?

SÓCRATES. —El que hemos dicho que estaba exento de dolor y de placer.

PROTARCO. —Nada más cierto.

SÓCRATES. —En consecuencia de todo esto, admitamos tres clases de vida: una de placer, otra de dolor, y una tercera que no es lo uno ni lo otro. ¿Cuál es en este punto tu opinión?

PROTARCO. —Pienso, como tú, que es preciso admitir estas tres clases de vida.

SÓCRATES. —Por lo tanto, estar exento de dolor nunca puede ser lo mismo que sentir placer.

PROTARCO. —¿Cómo puede ser eso?

SÓCRATES. —Cuando oyes decir a alguno, que nada es tan agradable como pasar toda la vida sin dolor, ¿qué crees que significa este lenguaje?

PROTARCO. —Me parece significar que estar exento de dolor es una cosa agradable.

SÓCRATES. —Elijamos tres objetos a tu voluntad, y para servirnos de los de más valor, supongamos que el uno sea el oro, el otro la plata y el tercero, ni uno ni otro.

PROTARCO. —Sea así.

SÓCRATES. —¿Puede suceder que lo que no es oro ni plata, se haga lo uno o lo otro?

PROTARCO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Por esto mismo puede pensarse o decirse que la vida media es placentera o dolorosa, pero no se puede pensar ni decir con fundamento, si se consulta la sana razón.

PROTARCO. —No, sin duda.

SÓCRATES. —Sin embargo, mi querido amigo, conocemos personas que piensan y hablan de esta manera.

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Se imaginan que saborean el placer, cuando están exentos de dolor.

PROTARCO. —Por lo menos, así lo dicen.

SÓCRATES. —Se imaginan también que tienen placer, porque de otro modo no lo dirían.

PROTARCO. —Así parece.

SÓCRATES. —De manera que en este punto tienen una opinión falsa, si es cierto que la ausencia del dolor es diferente por su naturaleza del sentimiento del placer.

PROTARCO. —Son diferentes.

SÓCRATES. —¿Diremos, como antes, que son tres cosas con relación a nosotros, o que no hay más que dos; el dolor, que es un mal para los hombres, y la ausencia del dolor, que es un bien por sí mismo, y que se califica de placer?

PROTARCO. —¿A qué viene promover esta cuestión, Sócrates? Yo no encuentro la razón.

SÓCRATES. —Ya veo, Protarco, que tú no conoces a los enemigos de Filebo.

PROTARCO. —¿Quiénes son?

SÓCRATES. —Son hombres que pasan por muy entendidos en el conocimiento de la naturaleza, y que sostienen que no hay absolutamente placeres.[7]

PROTARCO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Dicen que lo que los partidarios de Filebo llaman placer, no es más que la carencia de dolor.

PROTARCO. —¿Nos aconsejas que sigamos su opinión? ¿Qué es lo que piensas, Sócrates?

SÓCRATES. —De ninguna manera. Solo quiero que los oigamos como si fueran adivinos de cierta clase, que no auguran según las reglas del arte, sino guiados por un natural generoso, y que sintiendo gran aversión a todo lo que tiene el carácter de placer, y persuadidos de que nada de bueno hay en él, toman lo que tiene de atractivo, no por un placer real, sino por una ilusión. Bajo este concepto es como quiero que escuches y examines los discursos que su aversión les inspira.[8] Ahora, en cuanto a la realidad de los placeres, yo te diré después mi pensamiento, a fin de que, sobre la base de estas dos opiniones, y cuando hayamos considerado bien cuál es la naturaleza del placer, formemos un juicio con conocimiento de causa.

PROTARCO. —Tienes razón.

SÓCRATES. —Sigamos, pues, el rastro de la aversión de estos hombres, de los que hemos hablado, como si combatieran con nosotros. He aquí, a mi parecer, lo que dicen, comenzando por un punto bastante elevado. Si quisiéramos conocer la naturaleza de cualquier cosa, sea la que sea, por ejemplo, de la dureza, ¿no la conoceríamos mejor, fijándonos en lo que hay de más duro, que entreteniéndonos en lo que solo tiene un cierto grado de dureza? Protarco, es preciso que respondas a estos hombres cavilosos y también a mí.

PROTARCO. —Así lo quiero yo; y digo, que para esto es preciso fijarse en las cosas más duras.

SÓCRATES. —Por consiguiente, si quisiéramos conocer el placer y su naturaleza, no deberíamos fijarnos en placeres de un grado inferior, sino en los que pasan por más grandes y más vivos.

PROTARCO. —No hay nadie que te niegue esto.

SÓCRATES. —Los placeres, cuyo goce nos es fácil, y que son al mismo tiempo los mayores, como se dice muchas veces, ¿no son los que se refieren al cuerpo?

PROTARCO. —Sin duda alguna.

SÓCRATES. —¿Son y se hacen más grandes respecto de los enfermos en sus enfermedades, que respecto de las personas sanas? Procuremos no dar un paso en falso, respondiendo sin reflexión.

PROTARCO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Diremos quizá que son mayores en los que están sanos.

PROTARCO. —Así parece.

SÓCRATES. —Pero entonces, ¿no son los placeres más vivos aquellos cuyos deseos son más violentos?

PROTARCO. —Es cierto.

SÓCRATES. —Los que están atormentados por la fiebre y otras enfermedades semejantes, ¿no tienen más sed, más frío, e igualmente otras afecciones, que experimentan por el intermedio del cuerpo? ¿No advierten más necesidades, y cuando las satisfacen, no experimentan un gran placer? ¿Dejaremos de confesar que esto es lo que pasa?

PROTARCO. —Ciertamente, me parece bien.

SÓCRATES. —Pero más aún; ¿no será hablar discretamente, si decimos que si se quiere conocer cuáles son los placeres más vivos, no es el estado de salud en el que debemos fijar nuestras miradas, sino en el estado de enfermedad? Guárdate por lo demás de pensar que yo te pregunte, si los enfermos tienen más placeres que los sanos, puesto que debes figurarte que busco la magnitud del placer, y que te pregunto dónde se encuentra de ordinario con más vehemencia; porque nuestro

objeto, decimos, es el descubrir la naturaleza del placer, y saber lo que piensan los que sostienen que él no existe por sí mismo.

PROTARCO. —Comprendo poco más o menos lo que quieres decir.

SÓCRATES. —Nos lo demostrarás mejor luego, cuando respondas, Protarco. ¿Adviertes en la vida estragada, no digo un mayor número, pero sí más grandes y considerables placeres, en cuanto a la vehemencia y vivacidad, que en una vida moderada? Fíjate bien en lo que me has de responder.

PROTARCO. —Entiendo tu pensamiento y noto una gran diferencia entre estas dos vidas. Los hombres templados, en efecto, se contienen por aquella máxima que se les repite de continuo: *nada en demasía*, máxima a la que ellos se conforman; mientras que los libertinos se entregan a los excesos del placer hasta perder la razón, y prorrumpir en gritos extravagantes.

SÓCRATES. —Muy bien. Si esto es así, es evidente, que los mayores placeres, como los mayores dolores, están ligados, no a una vida buena, sino a una mala disposición del alma y del cuerpo.

PROTARCO. —Lo confieso.

SÓCRATES. —Necesitamos escoger algunos y examinar en ellos lo que nos obliga a llamarlos los más grandes.

PROTARCO. —Necesariamente.

SÓCRATES. —Consideremos cuál es la naturaleza de los placeres que causan ciertas enfermedades.

PROTARCO. —¿Qué enfermedades?

SÓCRATES. —Los placeres de ciertas enfermedades vergonzosas, a las que tienen estos hombres austeros una extrema aversión.

PROTARCO. —¿Qué placeres?

SÓCRATES. —Por ejemplo, los que nacen de la curación de la lepra, por la fricción, y de males semejantes, que no tienen necesidad de otro remedio. En nombre de los dioses, ¿qué es lo que se experimenta en aquel acto, placer o dolor?

PROTARCO. —Me parece, Sócrates, que es una especie de dolor mezclado de placer.

SÓCRATES. —Nunca hubiera propuesto este ejemplo por miramiento a Filebo; pero, Protarco, si no examináramos a fondo estos placeres y todos los de la misma naturaleza, jamás llegaríamos a descubrir lo que buscamos.

PROTARCO. —Es preciso entrar en el examen de los placeres que tienen afinidad con estos.

SÓCRATES. —¿Hablas de los placeres que están mezclados?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —De estos, los unos, que pertenecen al cuerpo, se verifican en el cuerpo mismo; los otros, que tocan al alma, se verifican igualmente en el alma. También encontraremos ciertas mezclas de placeres y dolores, que pertenecen al mismo tiempo al cuerpo y al alma, a las que unas veces se da el nombre de placer y otras el de dolor.

PROTARCO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Cuando en el restablecimiento o alteración del organismo se experimentan al mismo tiempo dos sensaciones contrarias; si teniendo frío, por ejemplo, se calienta, o teniendo calor, se refresca, y se procura una de estas sensaciones para libertarse de la otra; entonces, mezclados lo dulce y lo amargo, como se dice, y no pudiendo separarse sino con mucha dificultad, causan en el alma un desorden y después un violento combate.

PROTARCO. —Es enteramente cierto.

SÓCRATES. —Esta especie de mezclas ¿no se forman de una dosis, ya igual, ya desigual, de dolor y de placer?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Entre las mezclas, en que el dolor supera al placer, coloca las sensaciones mixtas de la sarna y de otras comezones, cuando el humor que se inflama es interno, sin que la fricción y el movimiento, que no llegan hasta él, hagan otra cosa que suavizar el cutis, ya se valga del calor, ya

de agua fría, experimentando algunas veces placeres muy grandes en medio de un natural desasosiego; o bien, por el contrario, cuando el mal es externo, y se le obliga a producir en el interior, de una u otra manera, un placer mezclado de dolor, sea desparramando por fuerza los humores amontonados, sea reuniendo los humores esparcidos, produciéndose así a la vez placer y dolor.

PROTARCO. —Es muy cierto.

SÓCRATES. —¿No lo es, igualmente, que en tales ocasiones, cuando el placer entra y cuando tiene la mayor parte en la mezcla, el poco dolor que en ella se encuentra causa comezón y una irritación dulce, mientras que el placer derramándose en gran abundancia, contrae los miembros hasta obligarlos algunas veces a saltar, y que, haciendo tomar al semblante toda clase de colores, al cuerpo toda especie de actitudes y a la respiración toda suerte de movimientos, reduce al hombre a un estado de estupor y de locura, acompañado de grandes gritos?

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —El exceso de placer, mi querido amigo, llega hasta hacerle decir de sí mismo, y obligar a que los demás digan, que se muere en cierta manera en medio de estos placeres. Los busca siempre, tanto más cuanto es más intemperante o insensato. No conoce otros mayores y considera como el más dichoso de los hombres al que pasa la mayor parte de su vida en estos goces.

PROTARCO. —Has expuesto las cosas, Sócrates, tales como suceden a la mayor parte de los hombres.

SÓCRATES. —Sí, Protarco; así sucede en lo que toca a los placeres, que tienen lugar en las afecciones comunes del cuerpo, cuando la sensación exterior se mezcla con la interior. Pero en cuanto a las afecciones del alma y del cuerpo, cuando en ellas se suscitan sentimientos contrarios a lo que experimenta el cuerpo, colocado el dolor frente a frente del placer, y el placer frente a frente del dolor, de suerte que estos dos sentimientos se mezclan y se confunden, ya hemos manifestado más arriba que el alma, sintiéndose vacía, desea verse llena, y que siente al mismo tiempo alegría por la esperanza de que será satisfecha, mientras que sufre por no haber llegado aún esta satisfacción; pero ninguna prueba hemos dado para justificar este hecho. Por ahora nos limitamos a decir, que al no convenir el alma con el cuerpo en todas sus afecciones, cuyo número es infinito, resulta de todo esto una mezcla de dolor y de placer.

PROTARCO. —Me parece que tienes razón.

SÓCRATES. —Aún nos queda por examinar otra de estas mezclas de dolor y de placer.

PROTARCO. —¿Cuál es?

SÓCRATES. —Aquella que el alma produce en sí misma, como hemos dicho más de una vez.

PROTARCO. —¿Cómo entiendes eso?

SÓCRATES. —¿No convienes en que la cólera, el temor, el deseo, la tristeza, el amor, los celos, la envidia y otras pasiones semejantes, son especies de dolores del alma?

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —¿No proporcionan placeres inexplicables? Con respecto al resentimiento y a la cólera, ¿tendremos que recordar las palabras de Homero, que dice: la cólera más dulce que la miel, que corre del panal,[9] enardece algunas veces al sabio mismo; y recordar también los placeres mezclados con el dolor en nuestras quejas y pesares?

PROTARCO. —No es necesario recordarlo; confieso que las cosas suceden así y no de otra manera.

SÓCRATES. —También debes recordar lo que acontece en las representaciones trágicas, donde se llora al mismo tiempo que se ríe.

PROTARCO. —¿Por qué no?

SÓCRATES. —¿No sabes que en la comedia misma nuestra alma se ve afectada por una mezcla de placer y de dolor?

PROTARCO. —Yo no lo veo claramente.

SÓCRATES. —En verdad, Protarco, que el sentimiento, que se experimenta entonces, no es fácil de distinguir.

PROTARCO. —Por lo menos no lo es para mí.

SÓCRATES. —Tratemos, pues, de aclararlo, por lo mismo que es más confuso. Esto nos servirá para descubrir más fácilmente cómo el placer y el dolor se encuentran mezclados con otros sentimientos.

PROTARCO. —Habla.

SÓCRATES. —¿Miras como un dolor del alma lo que se llama envidia?

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —Sin embargo, vemos que el envidioso se regocija con el mal de su prójimo.

PROTARCO. —Y mucho.

SÓCRATES. —La ignorancia, y lo que se llama necedad, ¿no son un mal?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Sentado esto, ¿concibes bien cuál es la naturaleza del ridículo?

PROTARCO. —Tienes que decírmelo.

SÓCRATES. —Tomándolo en general, es una especie de vicio, un cierto hábito; y lo propio de este vicio es el producir en nosotros un efecto contrario a lo que prescribe la inscripción de Delfos.

PROTARCO. —¿Hablas, Sócrates, del precepto *conócete a ti mismo*?

SÓCRATES. —Sí; y es evidente, que la inscripción diría lo contrario si dijera: *no te conozcas en manera alguna*.

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Procura, Protarco, dividir esto en tres.

PROTARCO. —¿Cómo? Temo no poder hacerlo.

SÓCRATES. —Es decir, que quieres que yo haga esta división.

PROTARCO. —No solo lo quiero, sino que te lo suplico.

SÓCRATES. —¿No es indispensable, que los que no se conocen a sí mismos, estén en tal ignorancia con relación a una de estas tres cosas?

PROTARCO. —¿Qué cosas?

SÓCRATES. —En primer lugar, con relación a las riquezas, imaginándose ser más ricos que lo que son en realidad.

PROTARCO. —Muchos son los atacados de esta enfermedad.

SÓCRATES. —Hay también otros, que se creen más grandes y más bellos que lo que son realmente, y que se consideran dotados de todas las cualidades del cuerpo en un grado superior a la verdad.

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Pero el mayor número, a mi parecer, es el de los que se engañan respecto a las cualidades del alma, imaginándose que son mejores que lo que son. Ésta es la tercera especie de ignorancia.

PROTARCO. —Es cierto.

SÓCRATES. —Hablando de las virtudes, con respecto a la sabiduría, por ejemplo, ¿no es cierto, que la mayor parte, con pretensiones exageradas, no saben más que disputar, y que tienen de ella una falsa y mentirosa opinión?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Puede asegurarse con motivo que semejante disposición de espíritu es un mal.

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Protarco, necesitamos dividir aún esto en dos, si queremos conocer la envidia pueril y la mezcla singular que en ella tiene lugar de placer y de dolor.

PROTARCO. —¿Cómo lo dividiremos en dos? Dímelo.

SÓCRATES. —Sí. ¿No es una necesidad, que todos los que conciben locamente está falsa opinión de sí mismos, sean partícipes, como el resto de los hombres, los unos de la fuerza y del poder, y los otros de las cualidades contrarias?

PROTARCO. —Es una necesidad.

SÓCRATES. —Distínguelos, pues, así, y si llamas ridículos a los que, teniendo tal opinión de sí mismos, son débiles e incapaces de vengarse cuando se burlan de ellos, no dirás más que la verdad; así como tampoco te engañarás diciendo que los que tienen a mano la fuerza para vengarse son temibles, violentos y odiosos. La ignorancia, en efecto, en las personas poderosas es vergonzosa y aborrecible, porque es perjudicial al prójimo, ella y cuanto a ella se parece; mientras que la ignorancia acompañada de la debilidad es el lote de los personajes ridículos.

PROTARCO. —Muy bien dicho. Pero no descubro en esto la mezcla del placer y del dolor.

SÓCRATES. —Empieza antes por penetrar la naturaleza de la envidia.

PROTARCO. —Explícamela.

SÓCRATES. —¿No hay dolores y placeres injustos?

PROTARCO. —No puede negarse.

SÓCRATES. —No hay injusticia, ni envidia, en regocijarse con el mal de sus enemigos. ¿No es así?

PROTARCO. —No la hay.

SÓCRATES. —Pero cuando uno es testigo a veces de los males de sus amigos, ¿no es uno injusto al no afligirse, y más aún al regocijarse?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿No hemos dicho que la ignorancia es un mal, dondequiera que se encuentre?

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Y que con relación a la falsa opinión que nuestros amigos se formen de su sabiduría, de su belleza y demás cualidades de que hemos hablado, distinguiéndolas en tres especies, y añadiendo que en tales situaciones el ridículo se halla donde se encuentra la debilidad, y lo odioso donde se encuentra la fuerza, ¿no confesaremos, como dije antes, que esta disposición de nuestros amigos, cuando no daña a nadie, es ridícula?

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —¿No convinimos igualmente, en que, en tanto que ignorancia, es aquella un mal?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Cuando nos reímos de semejante ignorancia, ¿estamos gozosos o afligidos?

PROTARCO. —Es evidente que estamos gozosos.

SÓCRATES. —¿No hemos dicho que la envidia es la que produce en nosotros este sentimiento de alegría, en presencia de los males de nuestros amigos?

PROTARCO. —Necesariamente.

SÓCRATES. —De esta reflexión resulta que cuando nos reímos de la parte ridícula de nuestros amigos, mezclamos el placer con la envidia, y, por consiguiente, el placer con el dolor, puesto que ya hemos reconocido que la envidia es un dolor del alma, el reír un placer, y que estas dos cosas se encuentran juntas en tal caso.

PROTARCO. —Es cierto.

SÓCRATES. —Esto nos hace conocer que en las lamentaciones y tragedias, no solo del teatro, sino en la tragedia y comedia de la vida humana, el placer va mezclado con el dolor, así como en otras muchas cosas.

PROTARCO. —Es imposible dejar de convenir en ello, Sócrates, por más que se quiera sostener lo contrario.

SÓCRATES. —Hemos propuesto la cólera, el pesar, el temor, el amor, los celos, la envidia y demás pasiones semejantes, como otras tantas afecciones, donde encontraríamos mezcladas dos cosas que hemos repetido tantas veces; ¿no es así?

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —Esto ha sido ya explicado con relación a las quejas dolorosas, a la envidia y a la cólera.

PROTARCO. —Así es.

SÓCRATES. —¿No faltan aún muchas pasiones que considerar?

PROTARCO. —Sí, verdaderamente.

SÓCRATES. —¿Por qué razón principal crees tú que me he propuesto hacer patente esta mezcla en la comedia? ¿No es para persuadirte de que es fácil probar lo mismo en los temores, en los amores y en las demás pasiones, y para que, teniendo esto por evidente, me dejes en libertad y no me obligues a prolongar el discurso, probando que esto tiene lugar en todo lo demás, y que tú concibes generalmente que el cuerpo sin el alma, el alma sin el cuerpo, y ambos en común, experimentan mil afecciones, en las que el placer va mezclado con el dolor? Dime ahora si me darás libertad, o si me obligarás a continuar esta conversación hasta media noche. Dos palabras aún; espero obtener de ti que me dejes libre, comprometiéndome a darte mañana razón de todo esto. Por ahora mi designio es desarrollar lo que me resta por decir, para llegar al juicio que Filebo exige de mí.

PROTARCO. —Has hablado bien, Sócrates. Acaba como te agrade lo que te falta por decir.

SÓCRATES. —Según el orden natural de las cosas, después de los placeres mezclados, es necesario, hasta cierto punto, que consideremos a su vez los que no tienen mezcla.

PROTARCO. —Muy bien.

SÓCRATES. —Voy a intentar hacerte conocer su naturaleza, alterando *algún* tanto la opinión de los demás. Porque de ninguna manera soy del parecer de aquellos que pretenden que los placeres no son más que una cesación del dolor; pero, como he dicho, me valgo de su testimonio para probar que hay placeres, que se tienen por reales y no lo son, y que muchos otros, que pasan por muy vivos, se confunden con el dolor y con los intervalos de reposo, en medio de los sufrimientos más duros, en ciertas situaciones críticas del alma y del cuerpo.

PROTARCO. —¿Cuáles son los placeres, Sócrates, que con razón pueden tenerse por verdaderos?

SÓCRATES. —Son los que tienen por objeto los colores bellos y las bellas figuras, la mayor parte de los que nacen de los olores y de los sonidos, y todos aquellos, en una palabra, cuya privación no es sensible, ni dolorosa, y cuyo goce va acompañado de una sensación agradable, sin mezcla alguna de dolor.

PROTARCO. —¿Cómo hemos de entender eso, Sócrates?

SÓCRATES. —Puesto que no comprendes al vuelo lo que quiero decirte, es preciso tratar de explicártelo. Por la belleza de las figuras no entiendo lo que muchos se imaginan, por ejemplo, cuerpos hermosos, bellas pinturas; sino que entiendo por aquella lo que es recto y circular, y las obras de este género, planas y sólidas, trabajadas a torno, así como las hechas con regla y con escuadra; ¿concibes mi pensamiento? Porque sostengo, que estas figuras no son como las otras, bellas por comparación, sino que son siempre bellas en sí, por su naturaleza; y que procuran ciertos placeres que le son propios, y no tienen nada de común con los placeres producidos por los estímulos carnales. Otro tanto digo de los colores bellos que tienen una belleza del mismo género, y de los placeres que son del mismo tipo. ¿Me comprendes ahora?

PROTARCO. —Hago los esfuerzos posibles para ello, Sócrates; pero procura explicarte más claramente aún.

SÓCRATES. —Digo, pues, con relación a los sonidos, que los que son fluidos y claros, dando lugar a una pura melodía, no son simplemente bellos por comparación, sino por sí mismos, así como los placeres que son su resultado natural.

PROTARCO. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —La especie de placer, que resulta de los olores, tiene algo menos de divino, a decir verdad; pero los placeres en los que no se mezcla ningún dolor necesario, por cualquier camino o por cualquier sentido que lleguen hasta nosotros, los coloco todos en el género opuesto al de aquellos de que acabamos de hablar. Son, si lo comprendes, dos especies diferentes de placeres.

PROTARCO. —Lo comprendo.

SÓCRATES. —Añadamos aún los placeres que acompañan a la ciencia, si creemos que no están unidos a una especie de deseo de aprender y que en todo caso esta sed de ciencia no causa desde el principio ningún dolor.

PROTARCO. —Así lo creo.

SÓCRATES. —Pero entonces, henchida el alma de ciencia, si llega a perderla por el olvido, ¿resulta de esto algún dolor?

PROTARCO. —Ninguno por la naturaleza misma de la cosa; solo por la reflexión, al verse privado de una ciencia, es como cabe afligirse, a causa de la necesidad que de ella se tiene.

SÓCRATES. —Pero, querido mío, nosotros consideramos aquí las afecciones naturales en sí mismas, independientemente de toda reflexión.

PROTARCO. —Siendo así, dices con verdad que el olvido de las ciencias, a que estamos sometidos, no lleva consigo ningún dolor.

SÓCRATES. —Es preciso decir, por consiguiente, que los placeres ligados a las ciencias están exentos de dolor, y que no están hechos para todo el mundo, sino para un corto número de personas.

PROTARCO. —¿Cómo no lo hemos de decir?

SÓCRATES. —Ahora que hemos separado ya suficientemente los placeres puros y los que con razón pueden llamarse impuros, añadamos a esta reflexión que los placeres violentos son desmedidos, y que los otros, por el contrario, son comedidos. Digamos también que los primeros, que son grandes y fuertes, y se hacen sentir, ya muchas, ya raras veces, pertenecen a la especie del infinito, que obra con más o menos vivacidad sobre el cuerpo y sobre el alma; y que los segundos son de la especie finita.

PROTARCO. —Dices muy bien, Sócrates.

SÓCRATES. —Además de esto, hay todavía otra cosa que decidir con relación a ellos.

PROTARCO. —¿Qué cosa?

SÓCRATES. —¿Hay más afinidad entre la verdad y lo que es puro y sin mezcla, que entre la verdad y lo que es vivo, grande, considerable, numeroso?

PROTARCO. —¿Con qué intención haces esta pregunta, Sócrates?

SÓCRATES. —En lo que de mí dependa, Protarco, no quiero omitir nada en el examen del placer y de la pena, de lo que el uno y la otra pueden tener de puro y de impuro, a fin de que presentándose ambos a ti, a mí y a todos los presentes, desprendidos de todo lo que les es extraño, nos sea más fácil formar nuestro juicio.

PROTARCO. —Muy bien.

SÓCRATES. —Formémonos la idea siguiente de todas las cosas, que llamamos puras, y, antes de pasar adelante, comencemos fijándonos en una.

PROTARCO. —¿En cuál nos fijaremos?

SÓCRATES. —Consideremos, si quieres, la blancura.

PROTARCO. —Muy bien.

SÓCRATES. —¿Cómo y en qué consiste la pureza de la blancura?, ¿en la magnitud y en la cantidad?, ¿o consiste en aparecer sin mezcla, sin vestigio alguno de otro color?

PROTARCO. —Es evidente que consiste en estar perfectamente desprendido de toda mezcla.

SÓCRATES. —Muy bien. ¿No diremos, Protarco, que esta blancura es la más verdadera y al mismo tiempo la más bella de todas las blancuras, y no la que es mayor en cantidad y más grande?

PROTARCO. —Con mucha razón, sin duda.

SÓCRATES. —Si sostenemos que un poco de blanco sin mezcla es de hecho más blanco, más bello y más verdadero que mucho blanco mezclado, no diremos más que la pura verdad.

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —¿Y bien? Al parecer no tendremos necesidad de muchos ejemplos semejantes para hacer la aplicación al placer, y basta este para comprender que todo placer desprendido del dolor, aunque pequeño y en corta cantidad, es más agradable, más verdadero y más bello que otro, aunque sea más vivo y mayor en cantidad.

PROTARCO. —Convengo en ello, y este solo ejemplo es suficiente.

SÓCRATES. —¿Qué piensas de esto? ¿No hemos oído decir que el placer está siempre en camino de generación, y nunca en el estado de existencia? Es, en efecto, lo que ciertas personas hábiles intentan demostrarnos; y debemos estarles agradecidos.

PROTARCO. —¿Por qué razón?

SÓCRATES. —Discutiré este punto contigo, mi querido Protarco, por medio de preguntas.

PROTARCO. —Habla e interroga.

SÓCRATES. —¿No hay dos clases de cosas, la una la de las que existen por sí mismas y la otra la de las que aspiran sin cesar hacia otra cosa?

PROTARCO. —¿De qué cosas hablas?

SÓCRATES. —La una es muy noble por su naturaleza; la otra es inferior a aquella en dignidad.

PROTARCO. —Explícate más claramente aún.

SÓCRATES. —Hemos visto, sin duda, hermosos jóvenes, que tenían por amantes a hombres llenos de valor.

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —Pues bien, busca ahora dos cosas que se parezcan a estas dos, entre todas aquellas que están unidas entre sí por una relación, y que sea expresión de una tercera cosa.

PROTARCO. —Di, Sócrates, con más claridad lo que quieres expresar.

SÓCRATES. —No quiero remontarme, Protarco; pero la discusión parece que tiene gusto en entorpecernos. Quiere hacernos entender, que, de estas dos cosas, la una está siempre hecha en vista de alguna otra; y la otra es aquella, en cuya vista se hace ordinariamente lo que es hecho por otra cosa distinta.

PROTARCO. —Yo he tenido mucha dificultad en comprenderlo a fuerza de hacerlo repetir.

SÓCRATES. —Quizá, querido mío, lo comprenderás mejor aún a medida que avancemos en la discusión.

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Consideremos ahora otras dos cosas.

PROTARCO. —¿Cuáles?

SÓCRATES. —La una, el fenómeno; la otra, el ser.

PROTARCO. —Admito estas dos cosas: el ser y el fenómeno.

SÓCRATES. —Muy bien. ¿Cuál de las dos diremos que está hecha a causa de la otra: el fenómeno a causa de la existencia, o la existencia a causa del fenómeno?

PROTARCO. —¿Me preguntas si la existencia es lo que es a causa del fenómeno?

SÓCRATES. —Así parece.

PROTARCO. —En nombre de los dioses, ¿qué pregunta es esta?

SÓCRATES. —Es la siguiente, Protarco. Dime, ¿la construcción de los buques se hace en vista de los buques o los buques en vista de su construcción, y así de las demás cosas de la misma naturaleza? He aquí, Protarco, lo que quiero saber de ti.

PROTARCO. —¿Por qué no te respondes a ti mismo, Sócrates?

SÓCRATES. —No hay inconveniente; pero quiero que tomes parte en lo que yo diga.

PROTARCO. —Con gusto.

SÓCRATES. —Digo, pues, que los ingredientes, los instrumentos, los materiales de todas las cosas entran aquí en vista de algún fenómeno; que todo fenómeno se verifica, ya en vista de una existencia, ya en vista de otra; y la totalidad de los fenómenos en vista de la totalidad de las existencias.

PROTARCO. —Eso es muy claro.

SÓCRATES. —Por consiguiente, si el placer es un fenómeno, es indispensable que se verifique en vista de alguna existencia.

PROTARCO. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —Pero la cosa, en vista de la cual es hecho siempre lo que se hace en vista de otra cosa, debe ser puesta en la clase del bien; y es preciso poner, querido mío, en otra clase lo que se hace en vista de otra cosa.

PROTARCO. —Necesariamente.

SÓCRATES. —Luego si el placer es un fenómeno, ¿no tendremos razón para ponerlo en otra clase que la del bien?

PROTARCO. —Tienes razón.

SÓCRATES. —Así, pues, como dije al empezar esta discusión, es preciso estar agradecido al que nos ha hecho conocer que el placer es un fenómeno y que no tiene absolutamente existencia por sí mismo; porque es evidente que el que esto sostiene, se burla de los que dicen que el placer es el bien.

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Este mismo se burlará también sin duda de los que hacen consistir toda su felicidad en los fenómenos.

PROTARCO. —¿Cómo y de quién hablas?

SÓCRATES. —De los que, matando el hambre, la sed y otras necesidades semejantes, que se satisfacen por medio de fenómenos, se regocijan con estos por el placer que les causan; y dicen que no querrían vivir si no estuviesen sujetos a la sed y al hambre, y si no experimentasen todas las sensaciones, que se pueden llamar consecuencias de esta clase de necesidades.

PROTARCO. —Por lo menos en esta disposición se muestran.

SÓCRATES. —¿No convendrá todo el mundo en que la alteración de un fenómeno es lo contrario de su generación?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Así es que el que escoge la vida del placer, escoge la generación y la alteración, y no el tercer estado en el que no tienen lugar el placer, ni el dolor, y sí la más pura sabiduría.

PROTARCO. —Veo bien, Sócrates, que es el más grande de los absurdos poner el bien del hombre en el placer.

SÓCRATES. —Es cierto. Digamos ahora lo mismo de otra manera.

PROTARCO. —¿De qué manera?

SÓCRATES. —¿Cómo puede dejar de ser un absurdo que no existiendo nada bueno y nada bello en el cuerpo ni en ninguna otra cosa, y sí solo en el alma, pueda ser el placer el único bien de esta misma alma, y que la fuerza, la templanza, la inteligencia y todos los demás bienes de que está dotada puedan despreciarse? ¿No sería también absurdo decir que el que no experimenta placer, y sí dolor, es malo durante todo el tiempo que sufre, aunque por otra parte sea el hombre más virtuoso del mundo? ¿Y por el contrario, que el que experimenta placer, solo por esto se le haya de tener por virtuoso, y tanto más cuanto mayor sea el placer?

PROTARCO. —Todo eso, Sócrates, es absurdo.

SÓCRATES. —Pero no se nos eche en cara que después de haber examinado el placer con el mayor rigor, parece que queremos desentendemos en cierta manera de la inteligencia y de la ciencia. Ataquémoslas con resolución por todos los rumbos, para ver si tienen algún punto débil, hasta que, descubierto lo más puro de su naturaleza, nos sirvamos en el juicio que debemos formar en común de lo que la inteligencia de una parte y el placer de otra tienen de más real en sí.

PROTARCO. —Muy bien.

SÓCRATES. —¿No se dividen las ciencias en dos ramas, que tienen a mi juicio por objeto, la una, las artes mecánicas, y la otra la educación, ya del alma, ya del cuerpo? ¿No es así?

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —Veamos por lo pronto, con relación a las artes mecánicas, si en ciertos conceptos participan más de la ciencia y menos en otros, y si es preciso mirar como muy pura la parte que afecta a la ciencia, y como muy impura la otra.

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Separemos, pues, en las artes las que están a la cabeza de las demás.

PROTARCO. —¿Qué artes y cómo las separaremos?

SÓCRATES. —Por ejemplo, si se separa de las artes la de contar, medir y pesar, lo que quede, a decir verdad, será bien poca cosa.

PROTARCO. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —Después de esto, no queda otro recurso que acudir a las probabilidades, ejercitar los sentidos mediante la experiencia y una cierta rutina, valiéndose del talento de conjeturar, al que dan muchos el nombre de arte, cuando ha llegado a adquirir su perfección por la reflexión y el trabajo.

PROTARCO. —Lo que dices es indudable.

SÓCRATES. —¿No se encuentra en este caso la música, puesto que no arregla sus armonías por la medida sino por las conjeturas que al azar suministra el hábito; así como la parte instrumental de este arte tampoco se somete a una justa medida al poner en movimiento cada cuerda, obrando también por conjetura, de manera que en la música hay muchas cosas oscuras y muy pocas ciertas?

PROTARCO. —Nada más verdadero.

SÓCRATES. —Tendremos que lo mismo sucede con la medicina, con la agricultura, con la navegación y con el arte militar.

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Que, por el contrario, la arquitectura hace uso, a mi parecer, de muchas medidas e instrumentos que le dan una gran fijeza, y la hacen más exacta, que la mayor parte de las ciencias.

PROTARCO. —¿En qué?

SÓCRATES. —En la construcción de buques, de casas y de otras grandes obras de carpintería, porque pienso que se sirve de la regla, del torno, del compás, de la plomada y del desabollador.

PROTARCO. —Dices verdad, Sócrates.

SÓCRATES. —Separemos, pues, las artes en dos órdenes, puesto que unas, siendo dependientes de la música, tienen menos precisión en sus obras; y otras que, perteneciendo a la arquitectura, la tienen mayor.

PROTARCO. —Sea así.

SÓCRATES. —Coloquemos entre las artes más exactas aquellas de que al principio hicimos mención.

PROTARCO. —Me parece que hablas de la aritmética y de las otras artes que mencionaste con ella.

SÓCRATES. —Justamente. Pero, Protarco, ¿no habrá precisión de decir, que estas mismas artes son de dos clases?, ¿o qué piensas tú?

PROTARCO. —Te suplico, me digas qué artes.

SÓCRATES. —Por lo pronto, la aritmética. ¿No debemos reconocer que hay una vulgar y otra propia de los filósofos?

PROTARCO. —¿Y cómo se fija la diferencia que hay entre estas dos clases de aritmética?

SÓCRATES. —No es pequeña, Protarco. Porque el vulgo hace entrar en el mismo cálculo unidades desiguales, como dos ejércitos, dos bueyes, dos unidades muy pequeñas o muy grandes.

Los filósofos, por el contrario, nunca darán oídos a quien se niegue a admitir que, entre todas las unidades, no hay una unidad que no difiera absolutamente nada de otra unidad.

PROTARCO. —Tienes razón en decir que entre los que hacen uso de la ciencia de los números no es pequeña la diferencia, y por consiguiente que hay fundamento para distinguir dos especies de aritméticas.

SÓCRATES. —Y bien, el arte de calcular y de medir, que emplean los arquitectos y los mercaderes, ¿no difiere de la geometría y de los cálculos razonados de los filósofos? ¿Diremos que es el mismo arte, o los contaremos como dos?

PROTARCO. —Después de lo que se acaba de decir, mi dictamen es que son dos artes.

SÓCRATES. —Muy bien. ¿Comprendes por qué hemos entrado en esta discusión?

PROTARCO. —Quizá. Sin embargo, me daré por satisfecho si oigo de tu boca la contestación a esa pregunta.

SÓCRATES. —Me parece que con este discurso nos proponemos ahora, como en un principio, proceder a una indagación que guarde consonancia con la que ya hicimos sobre los placeres, y para examinar también si a la manera que hay unos placeres más puros que otros, sucede lo mismo respecto de las ciencias.

PROTARCO. —Es claro que estamos comprometidos por ese rumbo.

SÓCRATES. —Pero qué, ¿no hemos visto ya antes, que unas artes son más precisas y otras más confusas?

PROTARCO. —Es cierto.

SÓCRATES. —Con relación a las artes más exactas, después de haber llamado a cada una con un solo nombre, y hecho nacer en nosotros el pensamiento de que este arte es uno, ¿no parece ahora que son dos artes y ocurre que interrogamos de nuevo, para saber lo que hay de preciso y de puro en cada uno, y si el arte que emplean los filósofos es más exacto que el arte de los que no lo son?

PROTARCO. —En efecto, me parece que es eso lo que se intenta averiguar.

SÓCRATES. —Y bien, ¿qué respuesta daremos?

PROTARCO. —¡Oh Sócrates!, ¡qué diferencias tan sorprendentes hemos llegado a encontrar entre las ciencias a fuerza de precisarlas!

SÓCRATES. —De esa manera responderemos con más facilidad.

PROTARCO. —Sin duda; y diremos que las artes que tienen por objeto la medida y el número difieren infinitamente de las otras; y aun estas mismas, en tanto que aplicadas por los verdaderos filósofos, las superan por la exactitud y la verdad más de lo que puede imaginarse.

SÓCRATES. —Sea como tú dices, y bajo tu palabra responderemos con confianza a los hombres temibles por su habilidad en el arte de prolongar la discusión, que…

PROTARCO. —¿Qué?

SÓCRATES. —Que hay dos aritméticas y dos geometrías, y que, dependiendo de estas otra multitud de artes, aunque comprendidas bajo un solo nombre, son, sin embargo, dobles de la misma manera.

PROTARCO. —De acuerdo, demos esta respuesta, Sócrates, a esos hombres, que, según dices, son tan temibles.

SÓCRATES. —Diremos, pues, que estas ciencias son de la más completa exactitud.

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Pero, Protarco, la dialéctica nos echaría en cara, que dábamos a otra ciencia la preferencia sobre ella.

PROTARCO. —¿Qué debe entenderse por dialéctica?

SÓCRATES. —Es claro que es la ciencia que conoce todas las ciencias de que hablamos. Creo, en efecto, que todos los que tienen un poco de inteligencia convendrán en que el conocimiento más verdadero, sin comparación, es el que tiene por objeto el ser, lo que existe realmente, y cuya naturaleza es siempre la misma. Y tú, Protarco, ¿qué juicio formas?

PROTARCO. —Sócrates, he oído muchas veces decir a Gorgias, que el arte de persuadir tiene ventajas sobre los demás, porque todo se somete a él, no por la fuerza, sino por *la* voluntad; en una palabra, que es el más excelente de todos. Pero yo no querría ahora combatir su opinión; ni *la* tuya.

SÓCRATES. —Me parece que en el momento de tomar las armas contra mí te ha dado vergüenza y las has abandonado.

PROTARCO. —Pues bien. Sea lo que quieres con respecto a estas ciencias.

SÓCRATES. —¿Es culpa mía si no has comprendido bien mi pensamiento?

PROTARCO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —No te he preguntado, mi querido Protarco, cuál es el arte o la ciencia que está por encima de las otras en razón de su importancia, de su excelencia y de las ventajas que de ellas se sacan, sino cuál es la ciencia cuyo objeto es el más claro, exacto y verdadero, sea o no de una gran utilidad. He aquí lo que ahora buscamos. Así, si lo miras bien, no te expondrás a la indignación de Gorgias, concediendo al arte que profesa la ventaja sobre todos respecto a la utilidad que ofrece a los hombres. Pero en cuanto a la ciencia de que yo hablo, así como decía antes, con motivo de lo blanco, que un poco de blanco, con tal de que sea puro, supera a una gran cantidad que no lo sea, por ser lo blanco lo verdadero; en igual forma, después de una seria atención y reflexiones suficientes, sin tener en cuenta la utilidad de las ciencias, ni la celebridad que nos dan, sino considerando únicamente que hay en nuestra alma una facultad destinada a amar lo verdadero, y dispuesta a arrostrarlo todo para llegar a conocerlo, habiendo buscado por otra parte lo que hay de puro en la inteligencia y la sabiduría, veamos si no es razonable decir que estos objetos puros son lo propio de esta facultad, o si es preciso buscar otra más excelente.

PROTARCO. —Ya lo examino, y me parece difícil conceder, que ninguna otra ciencia, ni ningún otro arte, tengan más verdad que la dialéctica.

SÓCRATES. —Lo que te ha obligado a pensar así, ¿no ha sido la observación que has hecho, de que la mayor parte de las artes y de las ciencias, que tienen por objeto este mundo, dan mucho a las opiniones y examinan con gran aplicación lo que a ellas pertenece? Por ejemplo, cuando alguno se propone estudiar la naturaleza, ya sabes que ocupa toda su vida en averiguar cómo ha sido producido este universo, y cuáles son los efectos y causas de lo que en él pasa. ¿No es esto lo que decimos?

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —¿No es cierto que el objeto que este hombre se propone en sus investigaciones no es lo que existe siempre, sino lo que se hace, lo que sé hará y lo que se ha hecho?

PROTARCO. —Es muy cierto.

SÓCRATES. —¿Podemos decir que hay algo de evidente, conforme a la más exacta verdad, en lo que nunca ha existido, ni existirá, ni existe en lo presente de una manera estable?

PROTARCO. —¿Y el medio?

SÓCRATES. —¿Cómo tendremos conocimientos sólidos sobre objetos que no tienen ninguna consistencia?

PROTARCO. —Creo que no puede haberlos.

SÓCRATES. —Por consiguiente, la verdad pura no se encuentra en la inteligencia y en la ciencia que se tiene de estos objetos.

PROTARCO. —No es posible.

SÓCRATES. —Por lo tanto, es preciso que dejemos esto a un lado, tú, yo, Gorgias y Filebo; y escuchando solo a la razón, debemos afirmar lo siguiente.

PROTARCO. —¿Qué?

SÓCRATES. —Que la estabilidad, la pureza, la verdad y lo que nosotros llamamos sinceridad, no se encuentran sino en lo que subsiste siempre, en el mismo estado, de la misma manera, sin ninguna mezcla, y en seguida en lo que más se aproxime a esto; y que todo lo demás no debe ser colocado sino después y en grado inferior.

PROTARCO. —Nada más cierto.

SÓCRATES. —Por lo que toca a los nombres que expresan estos objetos, ¿no es muy justo dar los más bellos a los más bellos objetos?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿No son los nombres más preciosos los de inteligencia y sabiduría?

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —Pueden ser aplicados con justa razón y con exacta verdad a los pensamientos que tienen por objeto el ser real.

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Lo que antes he sometido a nuestro juicio no es otra cosa que estos nombres.

PROTARCO. —Es cierto, Sócrates.

SÓCRATES. —Sea así. Y si alguno dijese que nos parecíamos a obreros, a cuya disposición se pusiese la sabiduría y el placer como materiales que deben amalgamarse para formar una obra, ¿no sería exacta esta comparación?

PROTARCO. —Muy exacta.

SÓCRATES. —¿Convendrá ahora hacer esta amalgama?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —¿Pero no será mejor que recordemos antes ciertas cosas?

PROTARCO. —¿Cuáles?

SÓCRATES. —Las que ya hemos mencionado; pero, a mi parecer, es una buena máxima la que ordena que se insista dos y tres veces sobre lo que es el bien.

PROTARCO. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —En nombre de Zeus, estate atento. He aquí, según recuerdo, lo que dijimos al principio de esta discusión.

PROTARCO. —¿Qué?

SÓCRATES. —Filebo sostenía que el placer es el fin legítimo de todos los seres animados y el objeto al que deben tender; que es el bien de todos y que estas dos palabras: bueno y agradable, pertenecen, hablando con exactitud, a una sola y misma naturaleza. Sócrates, por el contrario, pretendía primero, que, como lo bueno y lo agradable son dos nombres diferentes, expresan igualmente dos cosas de una naturaleza distinta y que la sabiduría participa más de la condición del bien que el placer. ¿No es esto, Protarco, lo que entonces se dijo por una y otra parte?

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —¿No convinimos entonces y convenimos ahora en lo siguiente?

PROTARCO. —¿En qué?

SÓCRATES. —En que la naturaleza del bien tiene ventajas sobre todas las demás cosas en esto.

PROTARCO. —¿En qué?

SÓCRATES. —En que el ser animado que está en posesión plena, entera, no interrumpida durante toda la vida, del bien, no tiene necesidad de ninguna otra cosa, porque aquel le basta por completo. ¿No es así?

PROTARCO. —Sí.

SÓCRATES. —¿No hemos procurado considerar con el pensamiento dos especies de vidas, absolutamente distintas la una de la otra, en las que hemos hallado, de una parte, el placer sin ninguna mezcla de sabiduría, y de otra, la sabiduría exenta igualmente de todo placer?

PROTARCO. —Lo confieso.

SÓCRATES. —¿Ha parecido a ninguno de nosotros que cada una de estas condiciones se baste a sí misma?

PROTARCO. —¿Cómo podía parecemos?

SÓCRATES. —Si entonces nos hemos separado en algo de la verdad, devuélvanos al camino el que pueda, y explíquese mejor. A este fin, debe comprender bajo una sola idea la memoria, la ciencia, la sabiduría, la opinión verdadera, y examinar si hay alguno que, privado de todo esto, consienta en

gozar de cosa alguna, ni aun de los placeres, por grandes que se les suponga, sea por el número, sea por la vivacidad, si carece de la opinión verdadera tocante a la alegría que siente, si no conoce en modo alguna cuál es el sentimiento que experimenta, y si no conserva el menor recuerdo por más o menos tiempo. Lo mismo puedes decir de la sabiduría, y mira si podría escogerse la sabiduría sin ningún placer, por pequeño que fuera, más bien que con algún placer; o todos los placeres del mundo sin sabiduría más bien que con alguna sabiduría.

PROTARCO. —Eso no puede ser, Sócrates, y no es cosa de volver tantas veces a la carga, repitiendo lo que hemos dicho.

SÓCRATES. —Así pues, ni el placer ni la sabiduría son el bien perfecto, el bien apetecible para todos, el soberano bien.

PROTARCO. —No, sin duda.

SÓCRATES. —Por consiguiente, es preciso descubrir el bien o en sí mismo o en alguna imagen, para ver, como ya dijimos, a quién debemos adjudicar el segundo puesto.

PROTARCO. —Dices muy bien.

SÓCRATES. —¿No hemos encontrado algún camino que nos conduzca al bien?

PROTARCO. —¿Qué camino?

SÓCRATES. —Si se buscase un hombre, y se supiese exactamente dónde estaba, ¿no sería este un gran dato para encontrarlo?

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Lo mismo ahora, que cuando comenzamos la conversación, la razón nos ha hecho conocer que no hay que buscar el bien en una vida sin mezcla, sino en la que está mezclada.

PROTARCO. —Es cierto.

SÓCRATES. —Tenemos esperanza de que lo que buscamos se nos mostrará más en descubierto en una vida muy mezclada, que en ninguna otra.

PROTARCO. —Mucho más.

SÓCRATES. —Por lo tanto, hagamos esta mezcla, Protarco, después de haber invocado los dioses, ya Dionisio, ya Hefesto, ya cualquier otra divinidad, a quien competa el cuidado de semejante mezcla.

PROTARCO. —Convengo en ello.

SÓCRATES. —En cierta manera hacemos aquí el oficio de los escanciadores y tenemos a nuestra disposición dos fuentes: la del placer, que se puede comparar a una de miel; y la de la sabiduría, fuente sobria, en la que es desconocido el vino, y de donde sale un agua pura y saludable. He aquí lo que es preciso que nos esforcemos en mezclar del mejor modo posible.

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Veámoslo. ¿Conseguiríamos nuestro objeto mezclando toda especie de placer con toda especie de sabiduría?

PROTARCO. —Quizá.

SÓCRATES. —Este medio no sería seguro. Voy a proponerte un modo de hacer esta mezcla con menos riesgo.

PROTARCO. —¿Qué modo?, di.

SÓCRATES. —Tenemos, según pensamos, unos placeres más verdaderos que otros, y artes más exactas que otras.

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Asimismo unas ciencias diferentes de otras ciencias: las unas tienen por objeto las cosas sujetas a la generación y corrupción; las otras lo que no es engendrado, ni está expuesto a perecer, sino que existe siempre lo mismo y de la misma manera. Bajo el punto de vista de la verdad, hemos juzgado que estas son más verdaderas que aquellas.

PROTARCO. —Y con razón.

SÓCRATES. —Entonces, comenzando por mezclar las porciones más verdaderas de una y otra parte, examinaremos si esta mezcla es suficiente para procurarnos la vida más apetecible, o si tenemos aún necesidad de hacer entrar aquí otras porciones que no sean tan puras.

PROTARCO. —Me parece bien tomar ese partido.

SÓCRATES. —Supóngase un hombre, que tiene una idea exacta de la justicia, con la facultad de explicarla por el discurso, y provisto de las mismas ventajas en todas las demás cosas.

PROTARCO. —Bien.

SÓCRATES. —¿Tendría este hombre toda la ciencia necesaria, si, conociendo la naturaleza del círculo divino y de la esfera divina,[10] ignorase por otra parte lo que son la esfera humana y los círculos reales, e ignorase también que, para la construcción de un edificio o de cualquier otro artefacto, se necesitan estas reglas y estos círculos reales?

PROTARCO. —Nuestra situación, Sócrates, sería ridícula con estos conocimientos divinos, si no tuviésemos otros.

SÓCRATES. —¿Qué es lo que dices? Entonces, ¿será preciso valerse del arte de emplear la regla y el círculo imperfectos, arte que no es sólido, ni puro?

PROTARCO. —Así tiene que ser; y sin esto no hallaríamos ni aun el camino para ir a nuestra casa.

SÓCRATES. —¿Será preciso también incorporar la música, de la que dijimos más arriba que está llena de conjeturas y de imitación, y carente por lo mismo de pureza?

PROTARCO. —Eso me parece necesario, si ha de ser la vida un tanto soportable.

SÓCRATES. —¿Quieres que a manera de un portero estrechado y forzado por un tropel de gente ceda yo y abra las puertas de par en par, y deje entrar todas las ciencias y mezclarse las puras con las que no lo son?

PROTARCO. —No veo, Sócrates, qué mal podrá resultar de que un hombre posea todas las ciencias, con tal de que tenga las primeras.

SÓCRATES. —Voy, pues, a dejarlas correr todas juntas en el recinto del poético valle de Homero.[11]

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Aquí están sueltas; pueden mezclarse. Es preciso ir hasta el origen de los placeres; porque no hemos podido hacer nuestra mezcla como al principio lo habíamos proyectado, comenzando por lo que hay de verdadero de una y otra parte, sino que la estimación que hacemos de las ciencias, nos ha obligado a admitirlas todas sin distinción, y antes que los placeres.

PROTARCO. —Dices verdad.

SÓCRATES. —Por consiguiente, es tiempo de deliberar con motivo de los placeres, sobre si los dejaremos entrar todos a la vez, o si deberemos soltar por lo pronto a los verdaderos.

PROTARCO. —Es más seguro dar desde luego entrada a estos.

SÓCRATES. —Que pasen. Después, ¿qué deberemos hacer? Si hay algunos placeres necesarios, ¿no es preciso que los mezclemos con los otros, como hemos hecho con las ciencias?

PROTARCO. —¿Por qué no? Los necesarios, se entiende.

SÓCRATES. —Pero si, así como dijimos respecto de las artes, que no había ningún peligro y antes bien que era útil para la vida el conocerlos todos, dijéramos ahora lo mismo con relación a los placeres, ¿no es preciso mezclarlos, en caso que sea ventajoso y que no haya ningún riesgo en gustarlos todos durante la vida?

PROTARCO. —¿Qué diremos en este punto, y qué partido tomaremos?

SÓCRATES. —No es a nosotros a quienes debes consultar, Protarco, sino al placer y a la sabiduría, interrogándoles de cierta manera sobre lo que el uno y la otra piensan.

PROTARCO. —¿De qué manera?

SÓCRATES. —Mis queridos amigos, ya os llaméis placeres o con otro nombre parecido, ¿qué querríais más, habitar con toda clase de sabiduría, o estar enteramente separados de ella? Creo, que no podríais menos de darnos esta respuesta.

PROTARCO. —¿Qué respuesta?

SÓCRATES. —No es, dirán los placeres, posible, ni ventajoso, como antes se observó, que un género subsista solo y aislado y sin ninguna mezcla. Hecha comparación entre todos los géneros, creemos que el más digno de habitar con nosotros es el que es capaz de conocer todo lo demás, y de tener un conocimiento tan perfecto, como es posible, de cada uno de nosotros.

PROTARCO. —Habéis respondido bien, les diremos.

SÓCRATES. —Muy bien. Después, es preciso hacer la misma pregunta a la sabiduría y a la inteligencia. ¿Tenéis necesidad de estar mezcladas con los placeres? ¿Con qué placeres?, responderán.

PROTARCO. —Sí, así parece.

SÓCRATES. —En seguida continuaremos hablándoles en esta forma. Además de los placeres verdaderos, diremos nosotros, ¿tenéis necesidad de que os acompañen los placeres más grandes y más vivos? «¿Cómo, replicarán, podemos tener nada con ellos, Sócrates, puesto que nos oponen mil obstáculos, turbando con placeres excesivos las almas en que habitamos, impidiéndonos establecernos en ellas, y haciendo perecer enteramente nuestros hijos por el olvido que ellos engendran, como resultado de la negligencia? Y así, ten por amigos nuestros a los placeres verdaderos y puros, de los que has hecho mención; une a ellos los que acompañan a la salud, la templanza y la virtud, que, formando como el cortejo de una diosa, van en su seguimiento por todas partes, y haz que entren estos en la mezcla. En cuanto a los que son compañeros inseparables de la locura y de los demás vicios, será un absurdo que les asocie a la inteligencia el que se proponga hacer la mezcla más pura, sin temores de trastorno, con ánimo de descubrir cuál es el verdadero bien del hombre y de todo el universo y qué conjeturas se pueden formar de su esencia». ¿No diremos, que la inteligencia ha respondido con mucho juicio por lo que toca a sí misma, a la memoria y a la justa opinión?

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Pero falta un punto necesario que tratar, y sin el cual nada puede existir.

PROTARCO. —¿Cuál es?

SÓCRATES. —Toda cosa en la que no hagamos entrar la verdad, no existirá jamás, ni nunca ha existido de una manera real.

PROTARCO. —¿Cómo podría existir?

SÓCRATES. —De ningún modo. Ahora, si falta aún algo a esta mezcla, decidlo vosotros, tú y Filebo. Me parece, que este es ya un punto concluido, y que se le puede mirar como una especie de mundo incorpóreo, propio para gobernar, como es debido, a un cuerpo animado.

PROTARCO. —Puedes decir con toda seguridad, Sócrates, que soy de tu dictamen.

SÓCRATES. —Si dijéramos que en este momento hemos llegado al vestíbulo y entrada de la estancia del bien, ¿no tendríamos razón?

PROTARCO. —Me parece que sí.

SÓCRATES. —¿Qué es lo que tenemos por más precioso en esta mezcla y que más contribuye a hacer semejante situación apetecible para todo el mundo? Tan pronto como lo hayamos descubierto, examinaremos con qué tiene más enlace o afinidad, si con el placer o con la inteligencia.

PROTARCO. —Muy bien. Eso nos será de gran utilidad para formar nuestro juicio.

SÓCRATES. —Pero no es difícil apercibir en toda mezcla cuál es la causa que de hecho la hace digna de estimación o verdaderamente despreciable.

PROTARCO. —¿Qué es lo que dices?

SÓCRATES. —No hay nadie que ignore esto.

PROTARCO. —¿Qué?

SÓCRATES. —Que toda mezcla, cualquiera que sea y de cualquier manera que se forme, si no entran en ella la medida y la proporción, es una necesidad que perezcan las cosas de que se compone,

y la primera la mezcla misma; porque en este caso no es una mezcla, sino una verdadera confusión, que es de ordinario una desgracia real para todo lo que de ella participa.

PROTARCO. —Nada más cierto, Sócrates.

SÓCRATES. —La esencia del bien se nos ha escapado, y ha ido a refugiarse en la esencia de lo bello, porque en todo y por todas partes la justa medida y la proporción son una belleza, una virtud.

PROTARCO. —Es cierto.

SÓCRATES. —Pero hemos dicho igualmente que la verdad entraba con ellas en esta mezcla.

PROTARCO. —Ciertamente.

SÓCRATES. —Por consiguiente, si no podemos abarcar el bien bajo una sola idea, lo haremos nuestro bajo tres ideas, a saber: la de la belleza, la de la proporción, la de la verdad, y digamos de estas tres cosas, que forman como una sola, que son la verdadera causa de la excelencia de esta mezcla, y que, siendo buena esta causa, es mediante ella buena la mezcla.

PROTARCO. —Hablas perfectamente.

SÓCRATES. —Cualquiera puede ahora, Protarco, decidir, con relación al placer y a la sabiduría, cuál de los dos tiene más afinidad con el soberano bien, cuál es más digno de estimación a los ojos de los hombres y de los dioses.

PROTARCO. —La cuestión por sí misma se resuelve; sin embargo, será bueno producir la prueba.

SÓCRATES. —En este caso comparemos sucesivamente cada una de aquellas tres cosas con el placer y con la inteligencia, porque es preciso ver a cuál de las dos habremos de atribuir cada una de ellas, como perteneciéndole más de cerca.

PROTARCO. —Hablas sin duda de la belleza, de la verdad y de la medida.

SÓCRATES. —Sí. Fíjate, por lo pronto, en la verdad, Protarco, y fijo en ella, echa una mirada sobre las tres cosas: la inteligencia, la verdad, el placer; y después de haber reflexionado mucho tiempo sobre ellas, respóndete a ti mismo, si el placer tiene más afinidad con la verdad, que la inteligencia.

PROTARCO. —¿Qué necesidad hay de gastar tiempo en esto? La diferencia es grande, por lo que yo creo. En efecto, el placer es la cosa más mentirosa del mundo. Así se dice comúnmente, que los dioses perdonan todo perjurio cometido en los placeres de amor, que pasan por los mayores de todos, lo que supone que los placeres, semejantes a los niños, no tienen en sí la menor chispa de razón. Mientras que la inteligencia es la misma cosa que la verdad, o lo que más se le parece, y lo que hay de más verdadero.

SÓCRATES. —Considera ahora de la misma manera la medida, y mira si pertenece más al placer que a la sabiduría, o a la sabiduría más que al placer.

PROTARCO. —La cuestión que me propones no es tampoco difícil de resolver. Creo, en efecto, que en la naturaleza de las cosas es imposible encontrar nada que sea más enemigo de toda medida que el gozo y el placer extremos, ni nada más amigo de ella que la inteligencia y la ciencia.

SÓCRATES. —Has respondido bien. Completa, sin embargo, el tercer paralelo. ¿Participa la inteligencia más de la belleza que el placer, de suerte que sea cierto el decir que la inteligencia es más bella que el placer, o bien sucede todo lo contrario?

PROTARCO. —¿No es una verdad, Sócrates, que en ningún tiempo presente, pasado, ni venidero, ha visto, ni imaginado nadie, en ninguna parte, ni en concepto alguno, ni dormido, ni despierto, una inteligencia y una sabiduría privadas de belleza?

SÓCRATES. —Muy bien.

PROTARCO. —Mientras que, cuando vemos a alguno entregado a ciertos placeres, sobre todo a los más grandes, notamos que este goce los conduce, como resultado necesario, al ridículo o a la deshonra, de suerte que nosotros mismos nos ruborizamos, y huyendo de las miradas del público, ocultamos tales placeres y los confiamos a la noche, juzgando como cosa indigna que la luz del día sea testigo de ello.

SÓCRATES. —Así pues, Protarco, publicarás por todas partes a los ausentes por medio de legacías y a los presentes por ti mismo, que el placer no es el primero, ni el segundo bien, sino que el primer bien es la medida, el justo medio, la oportunidad y todas las cualidades semejantes, que deben mirarse como condiciones de una naturaleza inmutable.

PROTARCO. —Así parece, si atendemos a las reflexiones hechas.

SÓCRATES. —Que el segundo bien es la proporción, lo bello, lo perfecto, lo que se basta a sí mismo, y todo lo que es de este género.

PROTARCO. —Así parece.

SÓCRATES. —Por lo que infiero, no descartarás tampoco la verdad, poniendo por tercer bien la inteligencia y la sabiduría.

PROTARCO. —Probablemente.

SÓCRATES. —¿No pondremos en cuarto lugar las ciencias, las artes, las opiniones rectas, que hemos dicho que pertenecen al alma sola, si es cierto que estas cosas tienen un lazo más íntimo con el bien que con el placer?

PROTARCO. —Parece que sí.

SÓCRATES. —En quinto lugar colocaremos los placeres que hemos distinguido de los demás como exentos de dolor, llamándolos conocimientos puros del alma, que se producen como resultado de las sensaciones.

PROTARCO. —Quizá.

SÓCRATES. —*A la sexta generación*, dice Orfeo, *poned fin a vuestros cantos*. Me parece, que también ponemos fin a este discurso con el sexto juicio. Ya no nos queda más, después de esto, que redondear o coronar lo que se ha dicho.

PROTARCO. —No hay más remedio que hacerlo.

SÓCRATES. —Volvamos, pues, por tercera vez al mismo discurso, y demos gracias a Zeus conservador.

PROTARCO. —¿Cómo?

SÓCRATES. —Filebo llamaba bien al placer perfecto y pleno.

PROTARCO. —Ya veo, Sócrates, por qué dices que es necesario repetir hasta tres veces el principio de esta discusión.

SÓCRATES. —Sí; pero escuchemos lo que sigue. Como tenía presente en mi espíritu lo que acabo de exponer, y no estaba conforme con esa opinión, que no es solo de Filebo, sino de otros muchos, sostuve que la inteligencia supera en mucho en bondad al placer, y que es más ventajosa para la vida humana.

PROTARCO. —Es cierto.

SÓCRATES. —Y como sospechaba que había aún otros muchos bienes, añadí que, si llegábamos a descubrir uno, que fuese preferible a estos dos, discutiría para conseguir el segundo puesto en favor de la inteligencia contra el placer, y que este no lo obtendría.

PROTARCO. —Así lo has dicho en efecto.

SÓCRATES. —Hemos visto en seguida muy claramente que ni el uno ni el otro de estos bienes es suficiente por sí mismo.

PROTARCO. —Nada más cierto.

SÓCRATES. —La inteligencia y el placer ¿no han sido declarados en esta discusión incapaces de constituir el soberano bien, estando privados de la propiedad de bastarse a sí mismos en razón de la plenitud y de la perfección?

PROTARCO. —Muy bien.

SÓCRATES. —Habiéndose presentado a nosotros una tercera especie de bien, superior a los otros dos, ha parecido que la inteligencia tenía con la esencia de este tercer bien victorioso una afinidad mil veces mayor y más íntima que el placer.

PROTARCO. —Sin duda.

SÓCRATES. —Según el juicio, que resulta de este discurso, el placer ocupa ya el quinto lugar.

PROTARCO. —Así parece.

SÓCRATES. —Pero los bueyes, los caballos y las demás bestias, sin excepción, ¿no dirán lo contrario, puesto que son arrastradas a la prosecución del placer? La mayor parte de los hombres, refiriéndose a ellas, como los adivinos a los pájaros, juzgan que los placeres son el resorte principal de la felicidad de la vida, y creen que el instinto de las bestias es una garantía más segura de la verdad que los discursos inspirados por una musa filosófica.

PROTARCO. —Todos convenimos, Sócrates, en que lo que has dicho es perfectamente verdadero.

SÓCRATES. —Entonces me permitiréis que me vaya.

PROTARCO. —Hay todavía, Sócrates, un pequeño punto que aclarar, y así como así no marcharás de aquí antes que nosotros, te recordaré lo que falta aún por decir.

CLITOFÓN

Argumento del *Clitofón*[1] por Patricio de Azcárate

Clitofón, acusado por Sócrates de haber censurado sus conversaciones filosóficas y alabado las lecciones del sofista Trasímaco, se defiende, exponiendo al mismo Sócrates lo que de él piensa en un discurso de algunas páginas, que se resumen en pocas palabras. Sócrates es un hombre maravilloso para exhortar a la virtud, y desempeña mejor que nadie tan noble tarea. Pero incurre en el gran error de no pasar de aquí. No basta inspirarnos el deseo de ser virtuoso; es preciso además enseñarnos a serlo prácticamente. Es preciso que se nos muestre el camino, se nos señalen las dificultades y los obstáculos, y si es necesario, se nos guíe hasta llegar al término. No es mi ánimo indagar aquí si esta censura es justa, pero aun cuando lo fuese, el *Clitofón* será siempre una composición de escaso valor.

Clitofón

SÓCRATES — CLITOFÓN

SÓCRATES. —Clitofón, hijo de Aristonimo, me han dicho hace un instante, que en una conversación que has tenido con Licias, has criticado las discusiones filosóficas de Sócrates, y puesto en las nubes las lecciones de Trasímaco[1].

CLITOFÓN. —Te han referido exactamente, Sócrates, lo que he dicho de ti a Licias; si en unas cosas te he censurado, también te he alabado en otras, y como veo en claro, que a pesar de tu aire de indiferencia estás incomodado conmigo, sería conveniente, ya que estamos solos, repetirte lo mismo que he dicho, y te desengañarás de que no soy injusto para contigo. Indudablemente te han informado mal, y esta es la causa de tu irritación. Pero si me permites decirte todo lo que pienso, estoy pronto a hacerlo, y no te ocultaré nada.

SÓCRATES. —No tendría razón para oponerme a tu deseo, cuando éste redunda en mi provecho, porque evidentemente desde el momento que me hagas ver el bien y el mal que residen en mí, procuraré seguir el uno y huir del otro con todas mis fuerzas.

CLITOFÓN. —En este caso, escúchame. Me ha sucedido muchas veces, Sócrates, que encontrándome contigo, me he dejado llevar de la más viva admiración al oír tus discursos, y me ha parecido que hablabas mejor que nadie, cuando reprendiendo a los hombres, como un dios que aparece en lo alto de una máquina de teatro,[2] exclamabas:

«¿A dónde vais a parar, mortales? ¿No veis que no hacéis nada de lo que deberíais practicar? El objeto de todos vuestros cuidados es amontonar riquezas y trasmitirlas a vuestros hijos, sin inquietaros para nada del uso que puedan hacer de ellas. Tampoco procuráis darles maestros que les enseñen la justicia, si puede ser enseñada, o que se ejerciten en ella, si es que sólo en el ejercicio puede adquirirse. Tampoco tratáis de gobernaros a vosotros mismos, educándoos en la virtud. Cuando vosotros y vuestros hijos, después de conocer las letras, la música y la gimnástica, lo cual creéis que constituye la educación más perfecta, veis que no sois menos ignorantes por lo que hace al uso que hacéis de vuestras riquezas, ¿cómo no os escandalizáis de esta educación, y no buscáis maestros que hagan desaparecer esta ignorancia y esta disonancia? A causa de este desorden y de esta inconveniencia, y no porque un pie deje de guardar compás con la lira, tiene lugar la falta de acuerdo y armonía entre hermanos y hermanos, entre Estados y Estados, y en sus divisiones y en sus guerras sufren el cúmulo de males que mutuamente se causan. Pretendéis que la injusticia es voluntaria, y que no procede de la falta de ilustración y de la ignorancia, y, sin embargo, sostenéis que la injusticia es vergonzosa y aborrecible a los dioses. ¿Qué hombre sería capaz de escoger voluntariamente un mal semejante? Respondéis que es aquel que no sabe resistir a los placeres. Pero si la victoria depende de la voluntad, ¿la derrota no es siempre involuntaria? La razón nos precisa a convenir en que de todas maneras la injusticia es involuntaria, y que es un deber para los individuos en particular y para los Estados en general, manifestarse más atentos y más vigilantes que lo están hoy».

Cuando oigo de tus labios tales discursos, Sócrates, te cobro cariño, y te elogio lleno de admiración. Y lo mismo me sucede cuando añades, que los que ejercitan el cuerpo y desprecian el alma no hacen nada menos que despreciar lo que tiene el mando y tributar obsequios a lo que debe obediencia. Así como cuando expones que el que no sabe servirse de un instrumento, obra mejor absteniéndose de usarlo, y que el que no sepa servirse de los ojos, ni de los oídos, ni del cuerpo en general, obraría más cuerdamente no mirando, no escuchando, y no sacando ningún partido de su cuerpo, antes que servirse de él a la aventura. Todo esto no es menos cierto con respecto a las artes. El que no sabe servirse de su lira, evidentemente no sabrá servirse mejor de la del vecino, y recíprocamente, el que no sabe servirse de la lira del vecino, tampoco sabrá servirse de la suya, y otro tanto puede decirse de todos los instrumentos y de todas las cosas. De estos razonamientos

deducías esta preciosa conclusión: el que no sabe servirse de su alma, debe dejarla inactiva, y no vivir antes que vivir abandonándose a las sugestiones de la fantasía; y si necesita vivir, obrará más cuerdamente sometiéndose a otro más bien que conservando la libertad para tal uso, y al modo de un buen navegante confiar conducción de su barco al que es hábil en la ciencia de gobernar a los hombres, ciencia que llamas tú muchas veces la política, Sócrates, y que, en tu opinión, es la misma que la de juzgar y administrar justicia.

En todos estos discursos y otros muchos semejantes, todos verdaderamente bellos, en que sostienes que la virtud puede por su naturaleza ser enseñada y que es preciso ante todo tener cuidado de sí mismo, jamás he censurado nada, y me atrevo a decir, que nunca lo haré. Tales razonamientos son, a mi parecer, muy útiles, porque son muy eficaces para excitarnos, sacudirnos y despertarnos de nuestro entorpecimiento. Pero quise aplicar mi espíritu a saber más, y para ello me propuse interrogar, no a ti directamente, Sócrates, sino a tus compañeros de edad y de gustos, a tus discípulos, a tus amigos o como quiera que se llamen tus relaciones. En primer término me dirigí a los que tú más estimas, preguntándoles qué objeto debería tratarse después de tales razonamientos e interpelándoles de este modo según tu método:

«¡Oh mis excelentes amigos!, decidme: ¿qué deberemos pensar de las exhortaciones a la virtud que Sócrates nos dirige? ¿No deberemos pasar de ahí? ¿No deberemos caminar a la práctica de la misma y marchar hacia un fin? ¿O es cosa que se nos ha dado la vida únicamente, para dirigir exhortaciones a los que aún no han sido exhortados, para que éstos a su vez exhorten a otros? ¿O bien deberemos preguntar a Sócrates, o preguntarnos unos a otros, admitiendo la utilidad de estas exhortaciones, qué es lo que a ellas debe seguirse? ¿Cómo y por dónde comenzaremos el estudio de la justicia? Si alguno nos exhortara a cuidar de nuestro cuerpo, viéndonos extraños como niños a estas artes que se llaman gimnástica y medicina, y que nos echara en cara que nos entregábamos con exceso a cuidar nuestro trigo, nuestra cebada, nuestras viñas y las demás cosas que cultivamos y destinamos a las necesidades de nuestro cuerpo, sin cuidarnos ni remotamente de un arte ni de un ejercicio para fortificar nuestro cuerpo, no obstante existir este arte; si a este hombre le preguntáramos de qué artes quería hablar, sin duda respondería que de la gimnástica y de la medicina. ¿Pero cuál es el arte para educar el alma en la virtud? Responded». «Este arte», me dijo el que parecía más decidido, «es el que Sócrates ha llamado muchas veces delante de ti la justicia». «Pero», repliqué yo, «no basta que me digas el nombre. La medicina es un arte, pero tiene un doble fin; primero, formar nuevos médicos mediante los cuidados de los que ya lo son; y después, curar. Una de estas dos cosas no es el arte mismo, sino el producto del arte enseñado o aprendido, a saber, la salud. En igual forma en la arquitectura es preciso distinguir el producto y el arte, pues de una parte está la arquitectura que enseña, y de otra la obra, es decir, la casa. Con respecto a la justicia, de una parte forma hombres justos, como las artes de que acabamos de hablar forman sus artistas, pero de otra, ¿cuál es esa obra?, ¿cuál es la obra del hombre justo?, ¿cómo la llamaremos? Responde». Uno me dijo: «yo creo, que es lo ventajoso»; otro, «lo conveniente»; otro, «lo útil»; otro, «lo provechoso».

Pero, repliqué yo, no basta que me digas el nombre. La medicina es un arte, pero tiene un doble fin; primero, formar nuevos médicos mediante los cuidados de los que ya lo son; y después, curar. Una de estas dos cosas no es el arte mismo, sino el producto del arte enseñado o aprendido, a saber, la salud. En igual forma en la arquitectura es preciso distinguir el producto y el arte, pues de una parte está la arquitectura que enseña, y de otra la obra, es decir, la casa. Con respecto a la justicia, de una parte forma hombres justos, como las artes de que acabamos de hablar forman sus artistas, pero de otra, ¿cuál es esa obra?, ¿cuál es la obra del hombre justo?, ¿cómo la llamaremos? Responde.

Uno me dijo: yo creo, que es lo ventajoso; otro, lo conveniente; otro, lo útil; otro, lo provechoso.

Pero, les respondí, «esas palabras se encuentran en todas las artes en general, y en todo lo que tiene un buen resultado se dice que es provechoso, que es útil y todo lo demás. Pero, además de esto, todo arte tiene un objeto particular, al que se aplican todos estos términos. Y así, en el arte del

carpintero, el bien, lo bello, lo conveniente se refieren a la construcción de muebles, y no se trata del arte puro y simple.[3] Explicadme en la misma forma la obra de la justicia».

Al fin, uno de tus amigos, Sócrates, que a mi parecer habla con maravillosa elegancia, me respondió, que la obra propia de la justicia, que nada tiene que ver con ninguna de las otras artes, es el establecer la amistad entre los Estados. Interrogado sobre la naturaleza de la amistad, declaró, que es un bien, nunca un mal. En cuanto a la amistad entre los niños y los animales, no quiso darle este nombre cuando le pregunté sobre este punto, porque convino en que estas amistades eran casi siempre más dañosas que buenas; y para evitar esta consecuencia, no quiso llamarlas amistades; reservando este nombre para la mancomunidad de pensamientos. Como se le preguntara, si esta mancomunidad de pensamientos se refería lo mismo a la opinión que a la ciencia, rechazó la opinión; porque no puede negarse, que entre los hombres hay muchas veces lamentables acuerdos de opiniones, y había afirmado que la amistad es siempre un bien y la obra de la justicia; de suerte que debió decir que la conformidad de pensamientos, en este caso, está fundada en la ciencia y de ningún modo en la opinión.

Cuando llegamos a este punto embarazoso de la discusión, todos los que estaban presentes se levantaron contra él, exclamando, que esta definición no valía más que las precedentes, y le echaron en cara que la medicina también es cierto acuerdo de pensamientos y lo mismo las demás artes; y que todas están en el caso de decir cuál es su objeto; que, por el contrario, en cuanto a esa justicia, que él llama un acuerdo de pensamientos, no se sabe ni el objeto que se propone, ni la obra que realiza.

Por último, Sócrates, te pregunté a ti mismo. Me has dicho que la justicia consiste en hacer mal a sus enemigos y bien a sus amigos. Posteriormente te ha parecido, que el hombre justo jamás podrá hacer mal a otro, cualquiera que él sea, y que debe procurar más bien ser de todas maneras útil a todo el mundo.

Por consiguiente, después de haberte preguntado, no una ni dos, sino mil veces, he renunciado a hacer vanas súplicas, persuadido de que eres el hombre del mundo más capaz para exhortar a los demás a la virtud; pero que, una de dos cosas, o bien tu poder no pasa de aquí y no se extiende más lejos (lo cual puede suceder en todas las artes; por ejemplo, sin ser piloto, puede hacerse un elogio de este arte que pruebe cuán digno es de la actividad humana, y hacerse lo mismo con las demás artes; de suerte que tú mismo podrías acusarte de no conocer la justicia, ensalzándola al mismo tiempo hasta las nubes, por más que no sea esta mi opinión). Pero una de dos cosas, digo, o no sabes lo que es la justicia, o no quieres comunicarnos el conocimiento que de ella tienes. He aquí por qué iré yo indudablemente en busca de Trasímaco o de cualquiera otro con la esperanza de que me enseñe, a menos que tú consientas poner término a todas esas exhortaciones. Por ejemplo, si me hicieses el elogio de la gimnasia y me animases a tener cuidado de mi cuerpo, después de tan preciosa exhortación, ¿no me dirías cuál es mi temperamento y cuáles los cuidados de que necesito? Pues obra ahora de la misma manera. Supón que Clitofón te concede que es ridículo ocuparse de todo lo demás y despreciar el alma, objeto verdadero de todos sus cuidados; supón, que yo te he referido todo lo que de esto se sigue y todo lo que acabamos de decir. Ahora, responde a mi pregunta, para que no me vea forzado, como acabo de hacerlo y como lo hice con Lisias, a alabarte en unas cosas y criticarte en otras; porque, lo repito, para el que no ha sido aún exhortado a la virtud eres tú el más precioso de los hombres; pero para el que lo ha sido ya, tú serías quizá un obstáculo que le impidiera llegar al verdadero objeto de la virtud, que es la felicidad.

TEETETO

Argumento del *Teeteto*[1] por Patricio de Azcárate

Platón parece presentar a Teeteto, cuyo nombre lleva el diálogo, como modelo completo de aquellos jóvenes, flor y esperanza de Atenas, que, dotados de una inteligente vivacidad, morigerados en sus costumbres y ansiosos de saber, se adhirieron desde muy temprano a la persona de Sócrates, y que formaban en las plazas públicas, en las palestras y en los pórticos su más atento y distinguido cortejo. En medio de ellos, Sócrates, dirigiéndose familiarmente tan pronto a unos como a otros, a fin de ejercitar y juzgar a todos, entablaba con cada cual, bajo apariencias de una libre confianza, conversaciones vivas y estudiadas sobre objetos determinados, que sin cesar traía a discusión a través de digresiones y rodeos; argumentación disimulada, pero sostenida, de la que se desprendía siempre alguna verdad, y que él mismo llamaba con delicadeza el arte de alumbrar los espíritus. En el *Teeteto* se puede estudiar este gran arte, mejor quizá que en ninguno de los diálogos precedentes, porque desde las primeras palabras de la conversación, Sócrates explica a su discípulo su secreto y ventajas con complacencia y energía, de lo cual todo este diálogo ofrece los ejemplos más interesantes, tanto por la abundancia y variedad de los detalles, como por la importancia del fondo.

Nada más grato que seguir a Platón en la indagación de este problema capital: ¿cuál es la naturaleza de la ciencia?, y saber de su boca cómo había sido resuelta por los padres de la filosofía sensualista, Heráclito y Protágoras, y seguir paso a paso la más vigorosa refutación de esta estrecha doctrina, que, desde los primeros tiempos de la filosofía griega, confundía la inteligencia con la sensibilidad, y reducía a la sola sensación toda la esfera de actividad del espíritu humano. Esta refutación forma en cierta manera la primera parte del *Teeteto*. En la segunda, solo separada de la primera por una transición rápida de un punto de la discusión a otro, Platón expone y desecha dos soluciones nuevas: la una, que la ciencia reside en el juicio; la otra, que está toda en el razonamiento. Ambas las lleva sucesivamente a sus consecuencias extremas, para demostrar que son igualmente insuficientes para dar una idea verdadera de la ciencia, puesto que no explican ciertas nociones fundamentales del entendimiento, es decir, las ideas primeras, que por su naturaleza son anteriores a todo juicio y a todo razonamiento. Tal es el conjunto de esta larga discusión, cuyo resultado es probar en definitiva que sentir, juzgar y razonar no son la misma cosa que saber.

Es imposible dar aquí el resumen minucioso de esta doble argumentación, que imprime a la forma de las conversaciones socráticas gran variedad de tono, una riqueza increíble de ejemplos y de comparaciones, con rasgos de ironía y algunas veces de una sutileza verdaderamente ática. Debemos limitarnos en cierta manera a sentar hitos que de trecho en trecho indiquen el camino.

A esta pregunta: ¿qué es el saber o la ciencia? Teeteto responde desde luego que la ciencia le parece ser todo aquello que se puede aprender, la geometría, por ejemplo, y toda clase de artes. Esto es confundir la enumeración de las ciencias con la definición de la ciencia misma; y mediante la observación que le hace Sócrates, Teeteto propone esta primera solución general: saber es sentir, o en otros términos, la ciencia consiste en la sensación. Ésta era la doctrina de Protágoras, cuando decía atrevidamente en su libro de la *Verdad: el hombre es la medida de todas las cosas*. Sócrates tiene cuidado de aclarar el sentido de esta proposición; primero, reduciéndola a esta otra: que las cosas no son más que lo que parecen; y después, ligando la opinión de Protágoras al sistema general de Heráclito sobre el origen y la constitución del universo. Hace entender a Teeteto, que en este sistema el movimiento es a la vez el principio y la condición de existencia de todas las cosas, de suerte que, hablando con toda propiedad, nada existe, nada es permanente, todo deviene, todo nace de una perpetua generación, que es la ley de este mundo. Las relaciones que tienen las cosas entre sí están sometidas necesariamente a la misma condición, porque si ninguna cosa subsiste idéntica a sí misma, con más razón las relaciones de las mismas están en incesante movimiento. El mundo no es más que una inagotable sucesión de apariencias. Arrastrado, como todo lo demás, en este torrente

de fenómenos, el hombre tiene el privilegio de conocer. Pero ¿qué puede conocer?, ¿cómo puede conocer? Su ciencia, so pena de faltar a la ley de sistema, no puede participar de la inestabilidad y de la inanidad universales; se resuelve en estas impresiones fugitivas, que las apariencias de las cosas producen en nuestros sentidos, es decir, en sensaciones, cuya intensidad aprecia cada uno; y es la medida de la que habla Protágoras, conforme a la cual todos decidimos con igual derecho de lo blanco y de lo negro, de lo amargo y de lo dulce, de lo bueno y de lo malo; en una palabra, de todos los mudables fenómenos de este fluido universal. Ciencia y sensación son aquí sinónimos, porque nada conocemos que no sea por la sensación, y el único medio para instruirnos es sentir.

He aquí las objeciones más fuertes que se desprenden de la impugnación de Platón, impugnación sutil y complicada, cuyo objeto es conducir lógicamente el sistema al absurdo y a lo imposible. Por lo pronto, cuando se sostiene que la sensación es la ciencia, es preciso, para ser consecuente, afirmar de todo ser capaz de sentir lo mismo que del hombre, que es la medida de todas las cosas. Y en este concepto, los animales, hasta los más ínfimos, solo en el hecho de sentir saben tanto como el hombre. Primer absurdo. En segundo lugar, si la sensación es la única medida del saber, todas las sensaciones tienen el mismo valor; porque como se contradicen las de un individuo con las de otro, y lo mismo sucede dentro de cada uno, se sigue de aquí, que la contradicción y la negación surgen por todos lados. ¿Dónde está lo verdadero y lo falso, dónde lo blanco y lo negro, lo caliente y lo frío, lo bueno y lo malo? En todas partes. El escepticismo es irremediable, y la ciencia tiene que ser precisamente la ausencia de la ciencia. Segundo absurdo, que destruye las más caras pretensiones del dialéctico Protágoras, que no tiene derecho a creerse más sabio que los contradictores. El papel de la memoria no es posible en esta reducción sistemática de la ciencia a la sensación. Si sentir es saber, nada sabemos desde el momento que ha pasado la sensación. Resulta de aquí, como lo observa irónicamente Sócrates, el prodigio increíble de que lo que se ha sabido ya no se sabe, aun cuando se pueda acordar de ello, por la sencilla razón de que no se siente. Además, la ciencia está condenada a sufrir a cada momento las vicisitudes, los grados, los estados diversos de la sensación; puede y hasta debe ganar o perder en cada individuo, según la intensidad, el número y la duración de las sensaciones. Más aún; la ciencia puede al mismo tiempo existir o no existir con relación a las sensaciones, que son percibidas por un doble órgano, como los de la vista, del oído y del olor. Supongamos, cosa muy probable, que vemos con un ojo lo que no vemos con el otro; es claro que somos a la vez sabios e ignorantes, puesto que en este estado sentimos y no sentimos; dificultad no fácil de resolver. En fin, la objeción más fuerte consiste en que la teoría de Protágoras destruye toda moral. En efecto, ¿qué es lo justo con respecto a la sensación? Lo que parece tal a cada uno. La conducta privada, los negocios públicos, escapan a toda ley primordial del derecho, y quedan sometidos a la ley de los hechos. Las costumbres y las leyes, sean las que quieran, serán justas allí donde estén establecidas, puesto que la opinión y el hecho serán el único derecho privado, civil y político. ¿Y podrá decirse, exclama Sócrates, que sean estas las ideas que los hombres se forman de las cosas en general? Por el contrario, ¿no es su creencia que no son todos igualmente sabios, y que entre ellos los hay más instruidos y mejores consejeros que la generalidad? ¿No tienen verdaderamente la idea de la ciencia y de la ignorancia, de la verdad y de la mentira, de la justicia y de la injusticia, de la circunspección y de la locura? Y si estas creencias existen, ¿cómo se las pone de acuerdo con la opinión de que cada uno es árbitro de todas las cosas? Es preciso escoger entre un solo hombre y el género humano todo; o creer con Protágoras que la sensación encierra toda la ciencia en sus estrechos límites, o protestar con su conciencia y el asentimiento de todos los hombres, de que hay algo que conocer que está muy por encima y más allá de la sensación.

Es esto tan cierto que Platón, armándose contra Protágoras del principio mismo de Heráclito, prueba en seguida que, gracias al movimiento que sin cesar disloca y altera todas las cosas, es imposible a la sensación fijarse, reconocerse, determinar nada; imposible, en fin, a la inteligencia dar un nombre a las cosas, porque las cosas mismas se le escapan. Nada y de ninguna manera son los únicos términos, que pueden sobrenadar en este naufragio universal de los conocimientos que

debe suministrar la sensación. En efecto, desde el momento en que se parte del principio de que en el mundo todo es aparente y fenoménico, si los fenómenos mismos se ven sin cesar arrastrados, renovados y remplazados por otros nuevos, la sensación no puede fijarse en nada, ni enseñarnos nada. De aquí esta consecuencia: la ciencia es la sensación, lo que equivale a decir: no hay ciencia posible.

Si el alma sacara de la sensibilidad todo el esfuerzo de su actividad, se vería condenada a la ignorancia por la impotencia misma de la sensación para arribar a la esencia de las cosas. Pero el alma tiene otras facultades que la de sentir, reflexiona sobre sus sensaciones, las compara, las distingue, y a las primeras reflexiones añade otras nuevas; en una palabra, juzga, razona. La cuestión es saber si por medio de estas dos operaciones intelectuales es capaz de conocer la naturaleza íntima de las cosas, su esencia inmaterial e invisible, de la que los fenómenos no son más que signos; y si en definitiva el juicio y el razonamiento, bajo todas las formas que pueden tomar, constituyen o no la ciencia.

Sócrates sienta desde luego en principio que solo puede formarse juicio sobre lo que se conoce o sobre lo que no se conoce, y obliga a Teeteto a reconocer que no hay más que dos especies de juicio; el verdadero, que será el de la ciencia misma, siendo como es el juicio de lo que se conoce, y el juicio falso. Juzgar falsamente es colocarse fuera de la esfera de la ciencia, y el que pudiera decir en qué consiste, daría un paso hacia la cuestión: ¿qué es la ciencia?, puesto que por lo menos sabría lo que no es, y donde no está. Éste es el procedimiento que sigue Teeteto; pero ve combatidas y desechadas sucesivamente las cuatro formas que presenta del juicio falso; de suerte que, en lugar de descubrir lo que es la ciencia, no puede ni siquiera encontrar lo que no es, y de esta manera ve alejarse más y más la solución apetecida. ¿Juzgar falsamente, pregunta Sócrates, es tomar una cosa que se conoce por otra que también se conoce? No, porque tratándose de dos objetos, el que conoce uno y otro no los confunde. ¿Es tomar lo que no se conoce por lo que tampoco se conoce? No, porque en lo que se ignora absolutamente no es posible pensar. Juzgar falsamente, tampoco es tomar lo que no se conoce por lo que se conoce, ni lo que se conoce por lo que no se conoce, porque nadie puede tomar nunca lo conocido por lo desconocido.

Batido en este punto, Teeteto supone que el juicio se ejercita, no precisamente sobre el conocimiento que se tiene o no de las cosas, sino sobre el ser y el no ser, y que el juicio falso consiste en el error de tomar el ser por el no ser, es decir, un objeto que existe por otro que no existe. Pero esta tesis tampoco es sostenible. El que juzga, juzga de alguna cosa, de un objeto que ve, que toca, o que oye, es decir, un objeto que existe. Juzgar, por consiguiente, es juzgar siempre sobre el ser, y no es posible juzgar sobre el no ser, sobre lo que no existe para los sentidos ni para el pensamiento.

Pero juzgar falsamente, repone Teeteto, ¿no es tomar en general una cosa por otra? No, si por el juicio debe entenderse una especie de discurso interior, que el alma se dirige a sí misma, para saber lo que piensa sobre tal o cual objeto. ¿Quién se ha dicho nunca a sí mismo que un hombre sea un buey, y que lo feo sea lo bello? Nadie ciertamente, porque, una de dos cosas, o el que juzga conoce uno y otro objeto, y entonces no se engaña, o los ignora, y entonces no piensa en ellos.

Parecía que no era ya posible saber lo que es un juicio falso, cuando Sócrates a su vez presenta una nueva idea, diciendo, que consiste en la confusión que tiene lugar en nuestra inteligencia, ya por precipitación, ya por ligereza, ya por turbación, entre las ideas que tenemos de las cosas en el espíritu, y el juicio que formamos cuando se presentan a nosotros. Sin duda; pero de aquí se sigue, que sabríamos mejor lo que es juzgar falsamente, si pudiéramos decir lo que es saber. En seguida se presentan, según el juicio verdadero, tres tentativas de explicación de la ciencia, que son sucesivamente rechazadas.

La ciencia no consiste en este juicio, porque el juicio verdadero de las cosas no es muchas veces más que un resultado de la persuasión que producen, por ejemplo, los oradores en el espíritu del pueblo o de los jueces, cuando abogan por la verdad. Este juicio, por ser verdadero, no da la ciencia, puesto que los que lo forman, no saben por qué, sino que están solamente persuadidos. La ciencia tampoco está en el juicio verdadero acompañado de su razón (σὺν λόγῳ), es decir, de la definición; porque solo se sabe lo que puede definirse. Lo que no se sabe, no se puede definir. Precisamente

el objeto principal de la ciencia, esto es, los elementos de las cosas, no admite definición, porque todo lo que es simple se resiste a una determinación distinta del nombre que se le da. Sócrates llega a decir que la definición de los compuestos está lejos de ser la ciencia de los compuestos, porque no siendo estos más que una reunión de elementos, el que ignore estos, está condenado a ignorar los compuestos mismos. Para hacer entender este razonamiento sutilísimo, Sócrates se vale de una comparación tomada de las letras y de las sílabas de que se componen las palabras. Por último, la ciencia no es el juicio verdadero con la idea de la diferencia. En efecto, es cosa clara que no se puede distinguir un objeto de otro sino a condición de conocer ambos; sin esto, ¿cómo puede saberse en qué se diferencian? De aquí se sigue que el conocimiento de las diferencias supone la ciencia y no la constituye. La cuestión parece irresoluble, y los interlocutores se separan, sin establecer nada nuevo.

La conclusión que debe sacarse de este diálogo es que el *Teeteto* no conduce a ningún resultado positivo. En efecto, si nos atenemos solo a las formas del discurso, Platón no ha hecho otra cosa que sentar y probar esta proposición: la ciencia no consiste en la sensación, ni en el juicio. Pero además de la importancia de este doble resultado, es muy claro que, cuando al fin de cada una de estas dos discusiones sobre el juicio y la sensación, presenta Platón los elementos de las cosas, los seres simples, como los primeros principios de la ciencia, deja claramente entrever su pensamiento, y remite indirectamente a los otros diálogos, en los que ha expuesto su teoría de la reminiscencia y su teoría de las ideas. Si se quiere buscar el complemento del *Teeteto*, es preciso buscarlo en el libro sexto de la *República* y en el *Fedón*.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.