

LA REPÚBLICA Ó EL ESTADO.

TOMO PRIMERO.

LIBROS I.—II.—III.—IV.—V.

ARGUMENTO.

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

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

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

I.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IV.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

V.

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

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

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

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

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

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

Se formarán naturalmente uniones entre jóvenes de

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

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

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

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

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

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

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

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

VI.

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

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

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

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

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

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

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

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

¿Y qué idea es esa? La idea del Bien.

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

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

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

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

VII.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VIII.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IX.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

X.

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

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

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

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

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

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

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

Presenta dos demostraciones de la inmortalidad del

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

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

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

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

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

LA REPÚBLICA Ó DE LO JUSTO (1).

SÓCRATES. — GLAUCON. — POLEMARCO.

TRASIMACO. — ADIMANTO. — CÉFALO. — CLITOFON.

LIBRO PRIMERO.

SÓCRATES.

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

— Polemarco os suplica, que le espereis.

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

(2) Uno de los hermanos de Platon.

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

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

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

—Me sigue, respondió; esperadle un momento.

—Le esperaremos, dijo Glaucon.

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

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

—No te equivocas, le respondí.

—¿Has reparado cuántos somos nosotros?

—Sí.

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

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

—¿Cómo podremos convencerlos, si no queremos escucharnos?

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

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

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

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

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

(1) Otro hermano de Platon.

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

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

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

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

—Ya veo que es preciso quedarse, dijo Glaucon.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(1) La más pequeña de las islas Cícladas.

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

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

—Tienes razon, dijo Céfalo.

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

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

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

La esperanza le acompaña, meciendo dulcemente su corazon

Y amamantando su ancianidad;

La esperanza, que gobierna á su gusto

El espíritu fluctuante de los mortales (1).

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

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

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

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

—Todo eso es cierto.

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

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

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

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

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

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

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

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

—Sí.

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

—Es cierto.

—Luego Simónides ha querido decir otra cosa.

(1) Simónides. *Fragmentos* CLXI.

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

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

—Sí.

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

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

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

—Así parece.

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

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

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

—Da á cada manjar su sazón.

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

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

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

—Por lo ménos así me lo parece.

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

— El médico.

— ¿Y en el mar, en caso de peligro?

— El piloto.

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

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

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

— Eso es cierto.

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

— Tambien es cierto.

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

— Yo no lo creo.

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

— Sí.

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

— Sí.

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

— Sí.

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

— Sí.

— Me dirás que sirve para tener calzado.

— Sin duda.

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

— Es útil en el comercio.

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

— Nó; es eso mismo lo que yo entiendo.

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

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

—A un jugador de profesion.

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

—Todo lo contrario.

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

—Cuando se trate de emplear dinero.

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

—Yo pienso lo mismo.

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

—Sí.

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

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

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

—Sí, verdaderamente.

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

—Al parecer.

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

—En buen hora.

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

—Así es.

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

—Quizá.

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

—Sí.

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

—Lo creo.

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

—Sin duda.

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

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

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

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

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

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

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

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

—Convengo en ello.

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

—Sí.

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

—Así parece.

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

—Es cierto.

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

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

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

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

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

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

— ¿Qué era lo que decíamos, Polemarco?

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

— ¿Qué alteracion quieres hacer?

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

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

— Sí.

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

— Sí, encuentro eso muy en su lugar.

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

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

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

— Se hacen peores.

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

— En la que es propia de su especie.

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

— Sin duda.

- ¿No es la justicia la virtud propia del hombre?
- Sin contradicción.
- Así, pues, mi querido amigo, necesariamente los hombres, á quienes se causa mal, se han de hacer más injustos (1).
- Así parece.
- ¿Pero un músico puede, en virtud de su arte, hacer á alguno ignorante en la música?
- Eso es imposible.
- ¿Un picador, puede, mediante su arte, hacer de alguno un mal jinete?
- No.
- ¿El hombre justo puede, mediante la justicia, hacer á un hombre injusto? ¿Y, en general los buenos pueden por su virtud hacer á otros malos?
- Eso no puede ser.
- Porque el enfriamiento no es efecto de lo caliente, sino de su contrario; así como la humedad no es efecto de lo seco, sino de su contrario.
- Sin duda.
- El efecto de lo bueno no es tampoco el dañar; éste es el efecto de su contrario.
- Sí.
- ¿Pero el hombre justo es bueno?
- Seguramente.
- Luego no es lo propio del hombre justo el dañar ni á su amigo ni á ningun otro, sino que lo es de su contrario, es decir, del hombre injusto.
- Me parece, Sócrates, que tienes razon.
- Por consiguiente, si alguno dice, que la justicia consiste en dar á cada uno lo que se le debe, y si por esto

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

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

—Estoy de acuerdo.

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

—Estoy dispuesto á ponerme de tu lado.

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

—¿De quién?

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

—Dices verdad.

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

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

(1) Tirano de Corinto.

(2) Rey de Macedonia, padre de Arquelao.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

—Sí, cuando lo tenga.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

—Lo sé.

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

—Seguramente.

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

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

—¿Eso es nada?

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

—Examínalo, pues.

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

— Sí.

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

— Pueden engañarse.

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

— Así lo creo.

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

— Sí.

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

— Sin duda.

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

— ¿Qué es lo que dices?

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

— Estoy conforme.

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

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

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

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

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

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

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

—Trasimaco no se ha explicado de ese modo.

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

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

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

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

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

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

—¿Soy un sícofanta en tu opinion?

—Sí, lo eres.

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

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

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

(1) Calumniador.

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

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

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

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

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

—No se propone otro fin.

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

—Es su jefe.

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

—Es cierto.

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

—Sí.

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

—Sin duda.

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

—¿Qué dices?

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

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

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

—La tienes.

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

—Lo es la última.

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

—Sí.

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

—Así es.

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

Dificultad tuvo para concederme este punto.

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

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

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

Convino en ello.

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

Lo concedió también.

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

Lo confesó, aunque con dificultad.

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

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

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

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

—¿Dime, si gustas, por qué razon?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

—¿Si lo creo? Estoy seguro de ello.

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

—Sí, se distinguen por sus efectos.

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

—Sin duda.

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

—No.

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

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

— No.

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

— No.

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

— Sí.

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

— Quizá es así.

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

— En buen hora.

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

— Ninguno.

— ¿Su arte dejaría por esto de ser útil?

— No lo creo.

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

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

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

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

—Lo sé.

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

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

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

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

—Sí, pero yo no los creo.

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

—¿Cómo no he de quererlo?

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

—Es cierto.

—¿Cuál de estos dos métodos te agrada más?

—El segundo.

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

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

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

—Sin duda.

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

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

—¿Qué es lo que dices?

—Todo lo contrario.

—¿Qué! ¿la justicia es un vicio?

—No; es una insensatez generosa.

—¿Luego la injusticia es una maldad?

—No; es sabiduría.

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

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

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

—Pues eso es lo que pretendo.

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

—No es posible adivinar mejor.

—Mientras tenga motivo para creer que hablas sería-

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

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

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

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

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

—Ni con respecto á ella.

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

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

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

—Sí, tiene esta última pretension.

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

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

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

—Seguramente.

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

—Eso está muy bien dicho.

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

—Tambien es exacto.

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

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

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

—¿Cómo podria ser de otra manera?

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

—Sí.

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

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

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

—Sí.

—¿No sucede lo mismo respecto del médico?

—Sí.

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

—No.

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

—Sin contradiccion.

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

—No.

—¿Y al que no es médico?

—Sí.

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

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

—Podrá suceder que así sea.

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

—Probablemente.

—¿Pero el docto es sabio?

—Sí.

—¿El sabio es hábil?

—Sí.

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

—Así parece.

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

—Es cierto.

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

—Lo he confesado.

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

—Sí.

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

—Puede suceder.

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

—Sí, hemos convenido en eso.

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

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

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

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

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

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

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

—Interroga.

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

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

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

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

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

— Lo hago para complacerte.

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

— No podrian.

— ¿Y si las observasen?

— Podrian.

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

— Lo concedo, para no disputar contigo.

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

— Sí.

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

— Sin duda.

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

— En buen hora; que la conserve.

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

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

—Sí.

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

—Sí.

—Pero los dioses ¿no son tambien justos?

—En buen hora.

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

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

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

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

— Examínala, pues.

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

— Sí.

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

— No entiendo.

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

— No.

— ¿Oír de otra manera que por los oidos?

— No.

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

— Sí.

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

— Sin duda.

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

— Sin duda.

— ¿No diremos que esta es su funcion propia?

— Sí.

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

— Comprendo, y me parece cierto lo que dices.

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

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

— Sí.

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

— Sí.

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

— Sí.

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

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

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

— Así es.

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

— Sí.

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

— Yo lo pienso así.

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

— Es verdad.

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

— Ciertamente.

— El alma ¿no tiene tambien su virtud particular?

— Sin duda.

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

— Es imposible.

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

— Es necesario.

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

— Sí, nos pusimos de acuerdo en eso.

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

— Así debe suceder, conforme tú dices.

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

— ¿Quién lo duda?

— Luego el justo es dichoso y el injusto desgraciado.

— Ciertamente.

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

— ¿Quién te dice que no?

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

— Regálate con estos discursos, Sócrates, y que este sea tu festín de las Bendidías.

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

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