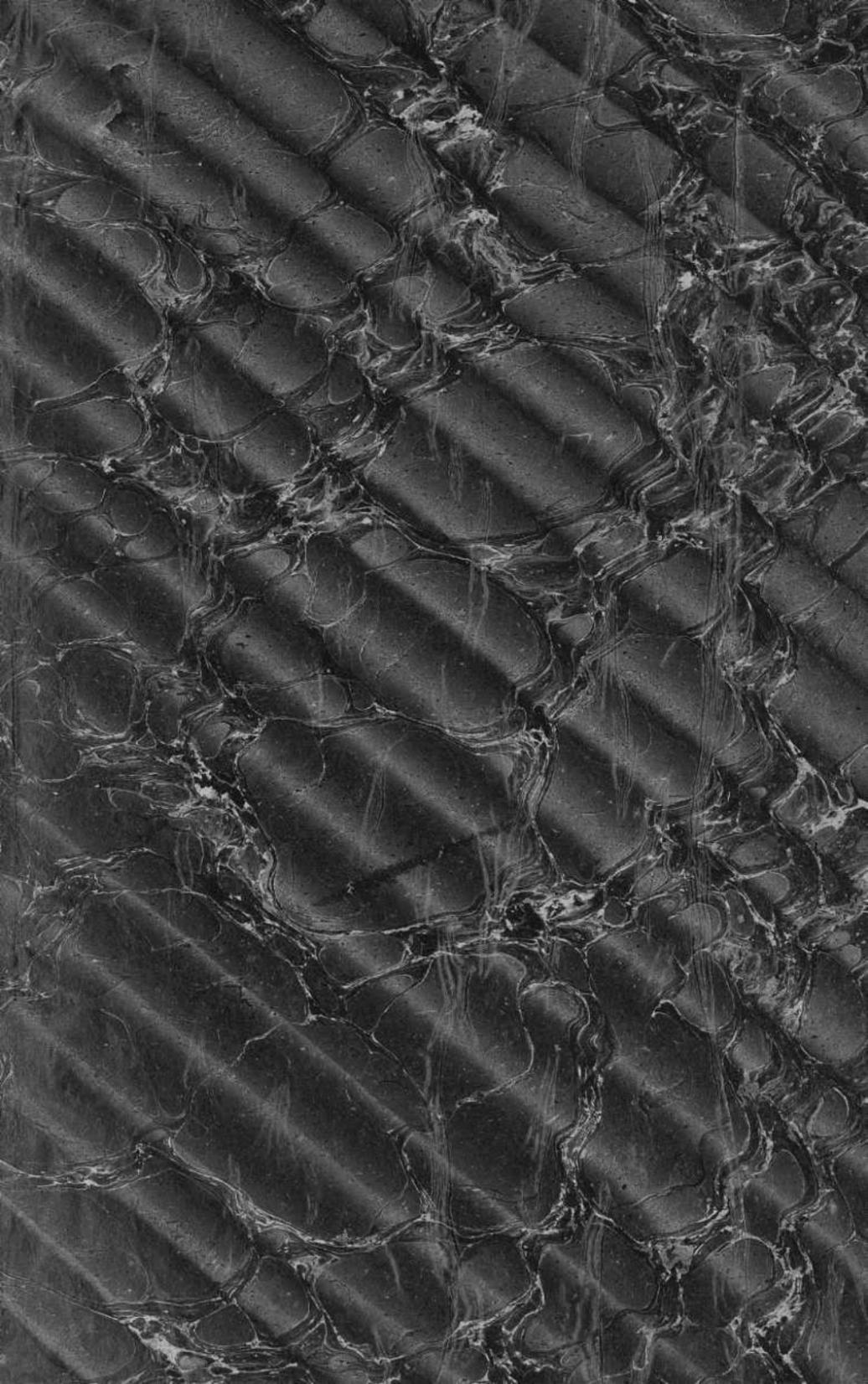




1834



OBRAS COMPLETAS DE PLATON.

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

BIBLIOTECA FILOSOFICA.

OBRAS COMPLETAS
DE
PLATON

PUESTAS EN LENGUA CASTELLANA POR PRIMERA VEZ

POR

D. PATRICIO DE AZCÁRATE

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

TOMO IV.

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

DIÁLOGOS DE PLATON.

SEGUNDA SÉRIE.

DIÁLOGOS POLÉMICOS.

TOMO SEGUNDO.

EL SOFISTA.—PARMÉNIDES.—MENON.

CRATILO.

EL SOFISTA.

ARGUMENTO.

¿Qué quiere decir sofista? La respuesta á esta pregunta debería ser la definición del sofista. ¿Pero de qué medio nos valdremos para ello y ante todo para definir en general? Un ejemplo, escogido entre los más sencillos, va á mostrárnoslo.

Sea el del pescador de caña.

Es evidente, que el pescador de caña practica cierto arte. Pero entre las artes, las que siembran y recogen, ó acomodan las cosas á nuestro uso, ó imitan, en una palabra, que dan el sér á lo que no lo tenia, componen en conjunto el arte de hacer; las que se aplican á las cosas ya existentes, y nos las procuran, ya por medio de razonamientos, ya por medio de actos, constituyen el arte de adquirir.

En el arte de adquirir es preciso distinguir la adquisicion por consentimiento mútuo, como cuando se compra, y la adquisicion violenta, como cuando se toma por fuerza.

En la adquisicion violenta, la que procede por fuerza manifiesta como un combate, y la que procede por astucia, como la caza.

En la caza, la de cosas y la de animales.

En la caza de animales, la de los animales que andan, y la de los animales que nadan (en un flúido cualquiera, agua ó aire.)

En la caza de los animales nadadores, la de las aves y la de los pescados, es decir, la pesca.

En la pesca, la que emplea redes para coger el pescado y la que emplea el hierro para herirle.

En la pesca con el hierro, la de noche y la de día, con ganchos.

En la pesca con ganchos, la que tiene lugar hiriendo al pescado de alto abajo, ó la pesca con arpon, y la que tiene lugar buscando la cabeza y el tragadero por medio de la caña y del anzuelo, tirando de abajo arriba, ó sea la pesca con anzuelo ó con sedal.

Hé aquí la definición del pescador de caña: es un hombre que practica un arte, y este es el arte de adquirir con violencia, con astucia; es la caza de animales que nadan en un flúido cualquiera, de los pescados; es la pesca, la pesca con hierro, con ganchos, con caña, es decir, con sedal, y un gancho que saca el pescado de abajo arriba por la cabeza ó tragadero, es decir, un anzuelo.

Procediendo de igual modo se definirá lo mismo el sofista.

I. Desde luego el sofista practica un arte: ¿cuál?

Este arte, como el del pescador de caña, es cierto género de caza: ¿qué caza?

La caza en general comprende la de los animales andadores y la de los animales nadadores; el arte del pescador de caña pertenece á la última; el del sofista á la primera.

En la caza de los animales andadores, es preciso distinguir la caza de los animales salvajes y la de los animales domesticados, particularmente los hombres.

En la caza de los animales domesticados, la caza violenta, como la piratería, la tiranía, la guerra; y la caza por la persuasion, que tiene lugar en los tribunales, en las asambleas populares, en las conversaciones.

En la caza por la persuasion, la caza pública y la caza privada.

En la caza privada, la que se hace con agasajos, es decir, el amor; y aquella en que se busca un salario.

En la caza donde se busca un salario, aquella en la

que se atraen las gentes por medio de caricias, empleando el cebo del placer, sin otro objeto que el de procurarse el sustento, esto es, la adulacion; y la que aparenta no querer otra cosa que enseñar la virtud y lo que realmente quiere es hacerse con dinero contante; este es el arte del sofista.

Ya tenemos el sofista definido: es un hombre que practica un arte, y este arte es la caza; la caza de animales andadores, domesticados, de hombres; es la caza privada, que busca un salario en dinero contante, y que se apodera, valiéndose del cebo engañoso de la ciencia, de jóvenes ricos y de distincion.

II. Tal es el arte del sofista, pero no es esto todo, porque es muy diverso y muy complicado. Hé aquí una segunda forma.

Sé ha dicho ántes, que el arte de adquirir comprende la adquisicion por la caza y la adquisicion por mútuo consentimiento.

En la adquisicion por mútuo consentimiento, es preciso distinguir la adquisicion por donacion y la adquisicion por compra.

En la adquisicion por compra, se distingue el comercio de primera mano, cuando se venden los propios productos, y el comercio de segunda mano, cuando se venden los productos ajenos.

En el comercio de segunda mano, el despacho, que se hace en una sola ciudad, y el negocio que se hace en diferentes ciudades.

En el negocio, el que afecta á las cosas del cuerpo, y el que trata de las cosas que se refieren al alma.

En el negocio de las cosas del alma, la exhibicion de los objetos de ostentacion y de lujo, y el cambio de conocimientos.

En el cambio ó comunicacion de los conocimientos, el de los relativos á las artes en general, y el de los relativos á la virtud, es decir, el arte del sofista.

Hé aquí el sofista definido de nuevo. Su arte es el de adquirir amistosamente, por el comercio exterior; es el negocio, el negocio de las cosas del alma, de los conocimientos relativos á la virtud.

III. Pero el sofista no trafica necesariamente con los productos de otros. Puede suceder que, fijo en su ciudad natal, fabrique, para ponerlos en venta, los conocimientos cuyo objeto es la virtud, y gane su vida con este oficio. En tal caso, su arte se presenta bajo una tercera forma más general; es el arte de adquirir amistosamente por el comercio interior ó exterior, ya fabrique ó ya reciba las cosas que vende, con tal que estas cosas sean conocimientos, que tengan por objeto la virtud.

IV. Siguiendo esta indagacion, encontraremos aún al sofista en alguna otra de nuestras divisiones.

En efecto, hemos visto que el arte de adquirir comprende, además de la adquisicion por mútuo consentimiento, la adquisicion violenta, á viva fuerza, el combate.

En el combate, es preciso distinguir la lucha entre rivales, y la lucha entre enemigos.

En la lucha entre enemigos, la que se hace cuerpo á cuerpo, y la que se hace oponiendo discurso á discurso, es decir, la controversia.

En la controversia, la que procede mediante largos discursos, en público, sobre lo justo y lo injusto, la controversia judicial; y la que procede por preguntas y respuestas, entre particulares, sobre cualquier materia, la disputa.

En la disputa, la que es extraña al arte y que no tiene nombre, y la que tiene en mucho á aquel, que es la discusion.

En la discusion, la que no tiene otro objeto que el placer de discutir, y que podemos llamar palabrería, y la que se propone ganar dinero; y qué otro nombre puede dársele sino el de arte sofística?

Luego el arte del sofista no es otra cosa que el arte de ganar dinero por la discusion, y forma parte del arte de disputar, del arte de controvertir, del arte de luchar, del arte de combatir, y por consiguiente del arte de adquirir.

V. Ya se ve en claro que el sofista es, como suele decirse, un animal vario y que no se deja prender con una sola mano. Pero ahora vamos á verlo más en claro aún, porque hé aquí un nuevo rastro para seguirle.

Hay un arte de distinguir, al que se refieren una multitud de operaciones, tales como aechar, acribar, entre-sacar, etc.

En el arte de distinguir, es preciso considerar la operacion, que separa lo semejante de lo semejante, y la que separa lo mejor de lo peor, para guardar lo primero y desechar lo segundo; es la purificacion.

En la purificacion, la que concierne á los cuerpos, ya animados, como la gimnasia, ya inanimados, como el lavado; y la que concierne al alma.

Purificar el alma es desterrar de ella la maldad. Pero hay dos clases de maldades, la del vicio y la de la ignorancia. La purificacion del alma comprende por lo tanto la justicia y la enseñanza.

En la enseñanza, es preciso distinguir la que se refiere á los oficios mecánicos, y la educacion, cuyo objeto es desterrar el género de ignorancia, llamado necedad, la cual consiste en imaginarse que se sabe lo que no se sabe.

En la educacion, la reprension, que tan pronto se verifica con severidad, como con dulzura; y la refutacion que vuelve á la modestia á los que creen saber y no saben, obligándoles á ponerse en contradiccion consigo mismos.

Este método de refutacion se parece mucho á la sofistica, pero á la sofistica de noble raza. De suerte, que el arte del sofista es el arte de discernir, el arte de purifi-

car, de purificar el alma; es la enseñanza, es la educación, es la refutación, que confunde la vanidad de la falsa ciencia.

VI. Tenemos, pues, que el sofista se nos presenta sucesivamente como un cazador de jóvenes ricos; como un comerciante, negociando las cosas del alma; los conocimientos relativos á la virtud; como un fabricante de estos mismos objetos; como una especie de atleta de la palabra, que tiene por oficio el disputar y discutir; en fin, como un purificador del alma mediante la refutación. Si todos estos nombres le convienen, es preciso decir, sin embargo, que ante todo y esencialmente es un disputador. Bajo este punto de vista vamos á examinarlo.

El sofista no se limita á discutir; enseña á los demás á discutir como él, y sobre todas las cosas. Cualquiera creerá que posee la ciencia universal, pero su ciencia no es más que aparente; en lugar de la verdad sólo presenta imágenes de ella, y el arte que ejerce pertenece al gran arte de la imitación.

El arte de imitar comprende dos especies: el arte de copiar, que reproduce exactamente las proporciones del modelo; y el arte de la fantasmagoría, que le modifica según la distancia y la perspectiva para agradar á la vista por medio de una engañosa semejanza.

Quizá el sofista está comprendido en esta última división. Pero aquí se presenta una gran dificultad. Porque convertir al sofista en autor de palabras y pensamientos falsos, es manifiestamente suponer que el no-ser es. Y se puede, sin ofensa de la razón, admitir que el no-ser es?

Hé aquí ciertamente un punto de difícil decisión. En efecto, no se puede enunciar el no-ser, puesto que enunciándole, se le aplica á alguna cosa, y es consecuencia de su esencia el no poderse aplicar á nada. No se puede enunciar el no-ser, puesto que, enunciándole, se le atribuye la unidad ó la pluralidad; es decir, el número,

es decir, algún sér, y es una contradicción atribuir algo que es al no-ser. Del no-ser nada se puede decir. No está al alcance del pensamiento, ni del lenguaje, ni de las palabras, ni del razonamiento. Y sin embargo, ¡cosa extraña! en el instante mismo en que afirmamos que no se puede hablar del no-ser, hablamos de él, y en el acto mismo, en que no podemos atribuirle, ni el número, ni el ser, le atribuimos el ser y el número; de suerte que somos vencidos á despecho de nuestros esfuerzos en este combate con el no-ser.

Notad que esta dificultad es inevitable, y que no hay salida para ella. Si decimos que el sofista es un autor de ficciones, se nos obligará á confesar, que una ficción es una apariencia; es decir, si se le compara á la realidad, es un no-ser; de donde se sigue que, teniendo una ficción cierta existencia, el no-ser tiene cierta existencia.

Y así la máxima de Parménides: el ser existe, el no-ser no existe, tiene necesidad de corregirse; pues que, si bien se mira, el ser no existe en cierta manera, y recíprocamente el no-ser existe en cierto modo.

El ser, cuando se mira de cerca, no es más fácil de entender que el no-ser.

Ciertos filósofos dicen, que el universo es uno, pero si el universo existe y es uno, el ser y la unidad son una sola y misma cosa, y entónces ¿para qué dos nombres? Estos mismos filósofos dicen, que el todo no difiere de este ser y de esta unidad, que se confunden. Pero un todo, teniendo partes, no es la unidad misma, sino que sólo participa de ella. Y si el ser no es un todo, sino por participar de la unidad; y si el todo es alguna cosa, al ser falta algo de sí mismo, y es el no-ser.

Los que confunden el ser y el cuerpo se verán también confusos, si sobre esto se les interroga. En efecto, un sér animado y mortal es ciertamente un sér. Pero en un sér animado y mortal hay dos cosas: un cuerpo y un alma

El alma, por lo tanto, es un sér. Pero esta alma es justa; aquella injusta; una alma es sábia, otra insensata. La justicia es la que, presente ó ausente, hace al alma justa ó injusta; es la sabiduría la que, presente ó ausente, hace al alma sábia ó insensata. La justicia, la sabiduría y todas las demás cosas semejantes existen verdaderamente; son verdaderamente séres. ¿Son cuerpos? No. El sér no se confunde con el cuerpo; y si se quisiese definirlo, quizá seria preciso decir, que es cualquiera poder, capaz de producir ó de sufrir una accion cualquiera.

En fin, los partidarios de las *ideas* no salen mejor del conflicto. Distinguen entre la generacion y el sér. Pretenden que el sér es inmutable, y que no puede obrar, ni padecer. Pero el alma conoce: hé aquí ya un sér activo. Pero el alma conoce diversos objetos, que desde aquel acto son conocidos: hé aquí séres pasivos. ¿Cómo el sér podrá ser por esencia inmóvil? ¡Entónces no participaria de la augusta y santa inteligencia! Es cierto, que no está en un perpétuo movimiento, porque en este caso no habria objeto que pudiera, ni conocer, ni ser conocido, y no habria conocimiento. El sér no está, ni exclusivamente en movimiento, ni exclusivamente en reposo; está alternativamente en proporciones diversas en uno y en otro estado.

Ningun filósofo, pues, ha llegado aún á explicar el ser de una manera conveniente; y quede sentado, que el ser es tan oscuro, por lo ménos, como el no-ser.

Hagamos, sin embargo, un esfuerzo para hacer penetrar alguna luz en esta noche cerrada.

Una cuestion capital y que importa resolver aquí, es saber, si todos los géneros están separados, sin comunicacion posible entre sí, ó si comunican todos, ó si unos comunican y otros nó.

Por el pronto no puede admitirse que todos los géneros están separados y sin comunicacion posible. Porque

si el movimiento no participa del ser, no hay movimiento; si el reposo no participa del ser, no hay reposo. Y hé aquí un grave conflicto para los filósofos, que ponen en movimiento el universo y para los que le tienen en reposo; como igualmente para aquellos que, en el sistema de las ideas, quieren que el ser subsista siempre invariable y en el mismo estado.

Tampoco se puede admitir que todos los géneros se comunican, puesto que el reposo estaria en movimiento, y el movimiento estaria en reposo.

Por consiguiente, la tercera hipótesis es la verdadera. Con los géneros sucede lo que con las letras del alfabeto, de las cuales unas concuerdan entre sí y otras nó; ciertos géneros pueden unirse, otros no pueden. Y así como hay un arte para reconocer la correlacion de las letras entre sí, á saber, la gramática; hay un arte, el primero de todos, para reconocer la conformidad de los géneros entre sí, á saber, la dialéctica.

Examinemos, por lo tanto, no todos los géneros, sino los principales en sí mismos y en sus diversas asociaciones; quizá llegaremos por este camino á saber alguna cosa del ser y del no-ser, y singularmente si el no-ser está privado absolutamente de la existencia.

Ya hemos citado el ser, el reposo y el movimiento. Hemos dicho que los dos últimos no pueden mezclarse, pero que el ser puede mezclarse con cada uno de ellos. Observemos ahora que cada uno de estos tres géneros es *otro* respecto á los otros dos, y es el *mismo* respecto á sí mismo. Lo *otro* y lo *mismo*: hé aquí dos nuevos géneros.

Estos dos son profundamente distintos de los precedentes. Lo son del movimiento y del reposo, porque pueden ser aplicados igualmente al uno y al otro. Lo son del ser, porque si el ser se confundiese con lo mismo, diciendo, que el reposo y el movimiento *existen*, se diria que son lo

mismo; porque si el ser se confundiese con lo otro, pudiendo el ser ser considerado en sí mismo, se seguiria que lo otro podria ser considerado sin relacion á ninguna otra cosa, lo que implica contradiccion.

Lo otro y lo mismo son, por consiguiente, géneros reales, irreducibles, lo mismo que los otros tres.

Pero tened en cuenta que se da lo mismo en todos los otros géneros, porque cada género es lo mismo respecto á sí mismo. Pero se da igualmente lo otro en todos los géneros, y hasta en el ser, porque cada género es otro que todo lo demás, no por su naturaleza propia, sino porque participa de la idea de lo otro.

De aquí una doble consecuencia.

En primer lugar, puesto que el ser participa de lo otro, participa, por lo tanto, del no-ser; en otros términos, puesto que se da lo otro en el ser, se da el no-ser en el ser. Lo que es contradictorio en apariencia, no en realidad; porque el no-ser no es contrario al ser, sino sólo diferente del ser; y diciendo que el ser no es en cierta manera, nosotros sólo entendemos que no es lo grande, lo bello, etc.; que es simplemente el ser.

En segundo lugar, puesto que todos los géneros participan de lo otro, son, por consiguiente, otros que el ser, y encierran, por lo tanto, el no-ser, y como lo otro existe verdaderamente, este no-ser existe verdaderamente. En otros términos, puesto que un género es otro que los demás géneros, tiene cada uno infinitamente del no-ser, y este no ser es tan verdadero como lo otro, que es perfectamente verdadero. Pero aquí tambien hay y no hay contradiccion. Porque, repito, el no-ser no es opuesto al ser, sino solamente otro que el ser.

Luego el no-ser existe en el estado de no-ser; entra en el número de los seres como una de sus especies.

Hé aquí á qué resultado se ve uno lógicamente conducido, cuando descarta con una mano el sistema de los

que confunden todos los géneros, afirmando que el movimiento es el reposo, y el reposo el movimiento; que lo grande es lo pequeño, y lo pequeño lo grande etc., lo que es visiblemente absurdo; y con otra mano el de los filósofos, que los separan todos, haciendo de esta manera imposibles el pensamiento y el lenguaje.

Pero si el no-ser existe en cierta manera, el error existe igualmente; hay discursos falsos, pensamientos falsos; hay un arte de fantasmagoría; y el sofista, refugiado en este último atrincheramiento, podría muy bien verse aquí atacado como lo ha sido en todos los demás.

Que hay falsos discursos, es cosa que no puede negarse. Siempre que reunimos nombres y verbos, expresamos algo sobre alguno, y si expresamos lo que es como siendo, lo que no es como no siendo, el discurso es verdadero; sí, por el contrario, expresamos lo que es como no siendo, lo que no es como siendo, el discurso es falso.

Pero el pensamiento no difiere notablemente del discurso, puesto que es el diálogo interior del alma consigo misma; y así es verdadero con el discurso verdadero, y falso con el discurso falso.

El arte de la fantasmagoría es por lo tanto un arte verdadero.

Pero comprende dos partes: la una en la que nos servimos de instrumentos extraños; la otra en la que uno mismo es su propio instrumento, como cuando imita con la voz la de una persona extraña; la mímica.

En la mímica, es preciso distinguir entre los que saben lo que imitan, como sucede cuando se desfigura un semblante bien conocido; y los que no lo saben, como sucede cuando uno en sus discursos se da el aire de hombre virtuoso sin serlo en realidad. Llamemos imitación, según cierto parecer, á esta parte inferior de la mímica.

Los imitadores según cierto parecer son meros imitadores, si creen saber aquello acerca de lo que no tienen

más que una opinion; é imitadores irónicos, si tienen conciencia de su ignorancia.

En fin, entre los imitadores irónicos, los unos ejercitan su ironía en público, en largos discursos dirigidos á la multitud; otros la ejercitan en particular, por medio de discursos interrumpidos aquí y allá, y obligan á su interlocutor á contradecirse; estos son los sofistas.

Un hombre que contradice, empleando la ironía, imitando segun su parecer, ejerciendo el arte de la fantasmagoría y de las ficciones; tal es el verdadero sofista «de raza y de sangre.»

Hemos hecho aquí un análisis no sólo exacto, sino muy extenso y completo, del *sofista*, para que el lector por sí mismo pueda formar una opinion propia sobre el sentido y la extension de este difícil diálogo. Habrá observado tres cosas, que constituyen su contenido y en las que consiste todo su mérito:

1.^a El método que procede por division y composicion, por análisis y síntesis, para venir á parar á una definicion. Le encontraremos de nuevo en el *Político*, y le hubiéramos encontrado en el *Filósofo*, si Platon lo hubiera escrito, como parece se proponia hacerlo.

2.^a Una serie de definiciones del sofista, definiciones á la vez diferentes y análogas, y que tienen el mérito de presentarnos á aquel bajo todas sus diversas fases, y la sofistica con todos sus principales y esenciales caracteres.

3.^a Con motivo de la última de estas definiciones, una larga y sutil discusion de la tésis de Parménides, que el ser existe, que el no-ser no existe; y con motivo de esta discusion, el exámen del problema: los géneros están todos mezclados ó todos separados, ó los unos mezclados y los otros separados; y finalmente, esta conclusion: que el no-ser no es lo contrario del ser, y que existe en cierta manera.

Se comprende bien, que esta parte eminentemente sutil

del *Sofista*, aunque no es el objeto principal del diálogo, haya llamado de una manera muy particular la atención de los comentadores y de los filósofos. Además de las indicaciones históricas que encierra, y que le dan un valor extraordinario, aclara los puntos más importantes de la teoría de las ideas, y de lo que podría llamarse la metafísica platónica.

Hay la costumbre de amalgamar la teoría de las ideas con la teoría de los números, pero no es este su único antecedente, ni el más directo, ni el más atendible. Había una teoría de las ideas nacidas del eleatismo en la escuela de Megara, y de ella procede la teoría de Platon, y esto es lo que resulta probado en el *Sofista*. Porque en Megara no se contentaban con sentar las ideas, sino que sentadas se examinaba también, si comunicaban entre sí ó nó. Compréndese que este es un problema capital, y que mientras no se resuelva, la teoría de las ideas queda incompleta, y hasta puede decirse, que queda nula y como si no existiera.

Pues bien; Platon resuelve este problema en el *Sofista*. ¿Cómo? Descartando dos soluciones contrarias, únicas que habían sido sostenidas ántes de él; la que quiere que todas las ideas participen indistintamente las unas de las otras, y la que quiere que ninguna idea participe de ninguna otra idea. No le es difícil probar, que tan absurdo es confundirlo todo, como separarlo todo. Estableciendo una solución intermedia, á saber, que ciertas ideas se atraen por una afinidad natural, y que otras ideas se rechazan entre sí por una natural contradicción, sienta como una verdad, que hay ideas que se comunican, é ideas que no se comunican, y de aquí el arte de la dialéctica, cuyo objeto propio es determinar qué ideas son comunicables, y qué ideas son incomunicables.

Pero resolviendo este problema, Platon resuelve otro de un interés más universal, es decir, más independiente

de su doctrina particular. Es cierto, que del ser sólo puede decirse que existe, y del no-ser que no existe?

Ni lo uno, ni lo otro, es cierto. En efecto, todas las ideas participan de lo *mismo* y de lo *otro*. En tanto que participan de lo mismo, cada una de ellas no puede ménos de afirmarse: el ser es aquello que existe, el no-ser es aquello que no existe. Pero en tanto que las ideas participan de lo otro, cada idea se distingue de todas las demás, y en este sentido se da el no-ser en el ser, y el ser en el no-ser. Es decir, y no nos engañemos, el ser no es un ideal sin determinacion, y el no-ser no es una sombra sin realidad. Es decir, Dios no es todo y el mundo nada.

Platon insiste particularmente sobre esta proposicion: el no-ser existe en cierta manera. El objeto del diálogo, á saber, la definicion del sofista, lo reclamaba así, y por una dichosa casualidad importaba sobre todo restablecer la realidad del no-ser contra Parménides, que la negaba, y absorbía todo lo demás en el vasto seno del sér indeterminado. Por este medio opone su propia doctrina al eleatismo; la doctrina, que distingue el mundo del principio del mundo, á la que los confunde; la verdad, al error.

Tal es, si no nos equivocamos, la verdadera importancia de esta parte del *Sofista*; ella da á la teoría de las ideas su indispensable complemento; á la metafísica platónica su verdadero sentido, su exacta extension, su valor y su título á la consideracion de la posteridad.

EL SOFISTA
6
DEL SER.

TEODORO.—TEETETES.—UN EXTRANJERO DE ELEA.
SÓCRATES.

TEODORO.

Como convinimos ayer, Sócrates, aquí estamos cumpliendo nuestra cita puntualmente, y te traemos á este extranjero, natural de Elea, de la secta de Parménides y Zenon, que es un verdadero filósofo.

SÓCRATES.

Quizá, querido Teodoro, en lugar de un extranjero, me traes algun dios. Homero refiere (1) que los dioses, y particularmente el que preside á la hospitalidad, han acompañado muchas veces á los mortales justos y virtuosos, para venir entre nosotros á observar nuestras iniquidades y nuestras buenas acciones. ¿Quién sabe si tienes tú por compañero alguno de estos seres superiores, que haya venido para examinar y refutar nuestros débiles razonamientos, en una palabra, una especie de dios de la refutación?

(1) *Odisea*, VII, 485; IX, 270.

TEODORO.

No, Sócrates; no tengo en tal concepto á este extranjero; es más indulgente que los que tienen por oficio el disputar. Pero si no creo ver en él un dios, le tengo por lo ménos por un hombre divino, porque para mí todos los filósofos son hombres divinos.

SÓCRATES.

Perfectamente, mi querido amigo. Podría suceder que fuese más difícil reconocer esta raza de filósofos que la de los dioses. Estos hombres, en efecto, que la ignorancia representa bajo los más diversos aspectos, van de ciudad en ciudad, (no hablo de los falsos filósofos, sino de los que lo son verdaderamente) dirigiendo desde lo alto sus miradas sobre la vida que llevamos en estas regiones inferiores, y unos los consideran dignos del mayor desprecio y otros de los mayores honores; aquí se les toma por políticos, allí por sofistas, y más allá falta poco para que los tengan por completamente locos. Quisiera saber de nuestro extranjero, si no lo lleva á mal, qué opinion se tiene de todo esto en su país, y qué nombre se le da.

TEODORO.

¿De quiénes hablas?

SÓCRATES.

Del sofista, del político y del filósofo (1).

TEODORO.

Pero, ¿qué es lo que tanto te embaraza y te hace dirigir esta pregunta al extranjero?

SÓCRATES.

Lo siguiente. ¿Representan estos nombres en Elea una sola cosa ó dos; ó bien, así como son tres nombres, distinguen tres clases de individuos, aplicando á cada nombre particular una clase particular?

(1) De los tres tratados: *El Filósofo*, *El Político* y *El Sofista*, Platon sólo escribió los dos últimos.

TEODORO.

Creo que no tenga inconveniente en explicarte esto. ¿No es así? extranjero.

EXTRANJERO.

Así es, querido Teodoro. Nada me lo impide, y no es difícil responder que entre nosotros son tres clases distintas. Pero definir con claridad cada una de ellas y su naturaleza no es ciertamente fácil tarea.

TEODORO.

La casualidad ha querido, Sócrates, que hayas tocado cuestiones muy análogas á las que habíamos suscitado con este extranjero ántes de venir aquí. Lo que te respondió ahora nos lo habia ya dicho, y ha oído muchas veces hacer estas distinciones, y se acuerda muy bien de ellas.

SÓCRATES.

No puedes, extranjero, rehusarnos la primera gracia que te pedimos. Pero dime, ¿cómo acostumbras á discutir? ¿Prefieres explicar por tí mismo en largos discursos lo que te propones demostrar ó gustas más proceder por preguntas y respuestas, á ejemplo de Parménides, á quien oí discutir, siendo yo muy jóven y él muy avanzado en años?

EXTRANJERO.

Si tropiezo con un interlocutor fácil y de buena voluntad, es preferible el diálogo; pero, en otro caso, es mejor hablar solo.

SÓCRATES.

Escoge entre nosotros el que te agrade. Todos estamos á tus órdenes. Pero si me crees, dirígete más bien á un jóven, por ejemplo, á nuestro querido Teetetes, ó bien á cualquiera otro, si lo prefieres.

EXTRANJERO.

Mi querido Sócrates, es la primera vez que me encuentro con vosotros, y tengo cierto encogimiento al ver que, en lugar de una conversacion donde una palabra llama á

otra, tengo que extenderme en un discurso largo y comprometido, sea solo ó con otro, pero como en una exposicion pública. Porque, en verdad, el objeto que nos ocupa no es tan sencillo como parece, pues que exige para ser tratado grandes desenvolvimientos. Por otra parte, ¿cómo rehusar complacerte á tí y á tus amigos despues de lo que acabas de decir? Esta seria una conducta tan indigna como grosera en un huésped. ¿Cómo no he de tener el mayor interés en aceptar por interlocutor á Teetetes, habiendo ya conversado con él, y siendo tú el que me invitas?

TEETETES.

¿Pero, extranjero, crees que obrando así te haces más acepto á todos, como lo asegura Sócrates?

EXTRANJERO.

Temo que no hay tampoco nada que decir sobre este punto, mi querido Teetetes. Está visto, segun se anuncia, que tengo que entrar en lid contigo, y si te fastidia lo largo de la discusion, no á mí, sino á tus buenos amigos es á quienes tienes que echar la culpa.

TEETETES.

Creo que no te faltaré, y si tal sucediese, ocuparia mi puesto este jóven, tocayo de Sócrates, de la misma edad que yo, mi compañero de gimnasia, y que ha adquirido el hábito de ayudarme en mis trabajos.

EXTRANJERO.

Perfectamente; pero eso ya lo pensarás durante la discusion; ahora es preciso unir nuestros esfuerzos. Debemos, si no me engaño, empezar por el sofista, indagando y explicando claramente lo que es. Porque hasta ahora tú y yo estamos de acuerdo sólo en el nombre; en cuanto á la cosa designada por este nombre, podriamos cada uno de nosotros formar una idea diferente. De cualquier objeto que se trate, vale más extenderse sobre la cosa, definiéndola, que sobre el nombre sin definirlo. No es fácil, por

desgracia, reunir los caracteres de esta especie de hombre que se llama el sofista. En todas las grandes empresas, cuando se quiere salir con honor, es opinion general y muy antigua, que conviene ejercitarse al principio sobre los objetos más pequeños, para no llegar sino más tarde á los grandes. Hoy, mi querido Teetetes, puesto que juzgamos difícil descubrir la definicion del sofista, me parece que haremos bien, y que está en nuestro interés, en poner este método á prueba, procediendo á hacer otra indagacion que sea más fácil. ¿Conoces quizá otro camino más cómodo?

TEETETES.

No, ciertamente; no lo conozco.

EXTRANJERO.

¿Quieres que nos dediquemos por el pronto á una cuestion de poca importancia, para tener un modelo que seguir en nuestro principal asunto?

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

¿Qué cosa nos propondremos que sea fácil de conocer, de poco interés, y que no tenga, sin embargo, ménos necesidad de explicacion que otras cosas más grandes? Por ejemplo: el pescador de caña ¿no es un objeto que está al alcance de todos, y que sólo reclama una mediana atencion?

TEETETES.

Es cierto.

EXTRANJERO.

De esta manera encontraremos, como lo espero, el método y el procedimiento conveniente para conseguir el objeto que nos proponemos.

TEETETES.

Eso seria una gran cosa.

EXTRANJERO.

Pues bien, comencemos de esta manera. Respóndeme: el pescador de caña es un artista ó un hombre sin arte, pero dotado de alguna otra propiedad?

TEETETES.

No puede decirse que sea un hombre extraño á toda clase de artes.

EXTRANJERO.

Pero las artes en general no se dividen en dos especies?

TEETETES.

¿Cómo?

EXTRANJERO.

La agricultura y todos los cuidados que se refieren á los cuerpos vivos, que la muerte puede destruir; el arte de hacer con materiales cosas de formas diversas, como lo que llamamos utensilios; las artes de imitacion; todo esto, en fin, no es justo designarlo con un solo nombre?

TEETETES.

¿Qué quieres decir? con qué nombre?

EXTRANJERO.

Cuando una cosa, que no existia ántes, llega despues á existir, ¿no decimos de aquel por quien existe, que hace, y de la cosa que existe, que es hecha?

TEETETES.

Sin duda.

EXTRANJERO.

Y todas las artes, que acabamos de numerar, no se distinguen por este carácter?

TEETETES.

En efecto.

EXTRANJERO.

Podriamos, pues, reunir las bajo un nombre colectivo, y llamarlas el arte de hacer.

TEETETES.

Sea así.

EXTRANJERO.

Pero, por otra parte, la clase de las ciencias en general y de los conocimientos, el arte del lucro, el de la lucha, el de la caza y todas las artes que no labran ni fabrican nada, sino que nos proporcionan, por palabras ó por actos, cosas existentes ya y ya hechas, ó las disputan á los que querrian proporcionárselas, ¿no convendria considerarlas todas como partes del arte de adquirir?

TEETETES.

Sí; seria conveniente.

EXTRANJERO.

Comprendiendo el arte de adquirir y el arte de hacer todas las artes particulares, ¿á cuál de las dos, mi querido Teetetes, referiremos la pesca de caña?

TEETETES.

A la de adquirir, evidentemente.

EXTRANJERO.

Pero el arte de adquirir se divide en dos especies. La una consiste en el cambio por consentimiento mútuo, por medio de donativos, salarios y mercancías; y la otra, que se verifica por medio de palabras ó de hechos, consiste en el uso de la fuerza.

TEETETES.

Parece que sí.

EXTRANJERO.

Y qué ¿no es preciso dividir en dos el arte de adquirir por la fuerza?

TEETETES.

¿Cómo?

EXTRANJERO.

Ó se emplea la fuerza abiertamente y es un verdadero combate; ó se emplea tambien la fuerza, pero ocultándose, y entónces es la caza.

TEETETES.

Conforme.

EXTRANJERO.

Pero á su vez el arte de cazar es preciso dividirlo racionalmente en dos partes.

TEETETES.

Explicame eso.

EXTRANJERO.

Hay caza de séres inanimados, y la hay de séres animados.

TEETETES.

¿Y por qué no? Ambas son reales y positivas.

EXTRANJERO.

¿Cómo no lo han de ser? Respecto á la primera, que se refiere á los séres inanimados, puesto que no tiene nombre, salvo algunas partes de la natacion y otras bagatelas semejantes, la dejaremos á un lado; pero la caza que tiene por objeto los séres animados la llamaremos caza de animales (1).

TEETETES.

Sea así.

EXTRANJERO.

Ahora bien; la caza de animales ¿no comprende verdaderamente dos clases, la una, que se refiere á los animales andadores, y se divide aún en muchas especies con nombres distintos, que es la caza en tierra; y la otra que se refiere á los animales nadadores y es la caza en el elemento flúido?

TEETETES.

Perfectamente.

EXTRANJERO.

En el género nadador distinguimos la especie volátil y la especie acuática.

(1) La lengua griega tiene la ventaja de expresar esto con una sola palabra ζωοθηριονή, y lo mismo sucede con otros muchos términos, que tenemos que traducir por medio de una frase.

TEETETES.

Sin duda.

EXTRANJERO.

Y la caza, que se refiere á la especie volátil, la llamamos en general caza de pájaros.

TEETETES.

Así es.

EXTRANJERO.

Y llamamos pesca la que se refiere á la especie acuática.

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

¿Pero esta última clase de caza no podríamos dividirla en dos grandes secciones?

TEETETES.

¿Cuáles?

EXTRANJERO.

La caza que encierra en redes y la que hiere.

TEETETES.

¿Qué quieres decir, y cómo entiendes esta distincion?

EXTRANJERO.

Primeramente, todo aquello que detiene una cosa en su movimiento y que, envolviéndola, la impide huir, la llamo con razon red.

TEETETES.

No hay dificultad.

EXTRANJERO.

A las nasas, á los lazos, á los torzales y á los refuelles, ¿puede darse otro nombre que el de redes?

TEETETES.

No.

EXTRANJERO.

A esta parte de la pesca la llamaremos pesca con redes ó la daremos cualquier otro nombre análogo.

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

En segundo lugar, la otra parte, en la que se hiere la presa con anzuelos ó arpones, me parece que debemos llamarla, con una sola palabra, pesca que hiere. Pero, querido Teetetes, quizá conoces tú otra expresion mejor.

TEETETES.

No nos preocupemos con los nombres; ese basta.

EXTRANJERO.

En la pesca que hiere, á la que se hace por la noche, valiéndose de la luz, los pescadores, si no me engaño, la llaman pesca con luz.

TEETETES.

Es cierto.

EXTRANJERO.

La que se hace de dia, con ganchos colocados al extremo de un palo ó con los arpones, se la llama pesca con ganchos.

TEETETES.

Es en efecto la palabra que usan.

EXTRANJERO.

Pero en la pesca que hiere, la que obra de arriba abajo se llama, yo creo, pesca de arpon, porque de esta manera es como se hace uso de los arpones.

TEETETES.

Así la llaman muchos.

EXTRANJERO.

La otra parte de esta misma pesca forma, por decirlo así, una especie distinta.

TEETETES.

¿Cuál?

EXTRANJERO.

Aquella en que se hiere al pescado de una manera opuesta á la precedente, con anzuelo, no en la parte del

cuerpo que primero se presenta, como cuando se sirven de los arpones, sino en la cabeza y el tragadero, tirando para sí de abajo arriba, al revés de lo de ántes, por medio de varas ó cañas. ¿Cómo diremos que se llama, mi querido Teetetes, esta clase de pesca?

TEETETES.

Es precisamente la que nos habíamos propuesto buscar.

EXTRANJERO.

Ahora bien; tú y yo no sólo estamos de acuerdo sobre el nombre de la pesca á caña, sino que nos hemos dado una explicacion suficiente de la cosa misma. En el arte en general hemos distinguido el arte de adquirir; en el arte de adquirir, el arte de adquirir con violencia; en el arte de adquirir con violencia, la caza; en la caza, la caza de animales; en la caza de animales, la caza en el elemento flúido ó en el agua; en la caza en el agua, la division inferior en general, la pesca; en la pesca, la pesca que hiere; en la pesca que hiere, la pesca con ganchos; y en esta última especie de pesca, la que hiere al pez tirando de abajo arriba, y tomando su nombre de esta accion misma, se llama pesca á caña, que es la que buscábamos.

TEETETES.

Hé aquí en verdad una dificultad perfectamente aclarada.

EXTRANJERO.

Y bien, ¿nos serviremos de este ejemplo para examinar lo que es el sofista y descubrir quién es?

TEETETES.

Sin dudar.

EXTRANJERO.

Comenzamos preguntándonos si debia considerarse un pescador de caña como un ignorante, ó si posee algun arte.

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

Y bien, mi querido Teetetes, ¿consideraremos al sofista como un ignorante ó como un verdadero sofista en toda la fuerza de la expresion?

TEETETES.

No puede ser un ignorante. Comprendo lo que quieres decir: el que lleva el nombre de sofista debe verdaderamente serlo.

EXTRANJERO.

Posee cierto arte á lo que parece.

TEETETES.

Sí; ¿pero qué arte?

EXTRANJERO.

¡Por los dioses! ¿no es este hombre de la familia de nuestro hombre?

TEETETES.

¿De qué hombres hablas?

EXTRANJERO.

Del pescador de caña y del sofista.

TEETETES.

¿Y qué?

EXTRANJERO.

Los tengo á ámbos por cazadores.

TEETETES.

¿Cuál es, pues, la caza del sofista? Porque respecto del otro ya lo hemos dicho.

EXTRANJERO.

Hemos dividido ántes la caza en dos partes, y hemos distinguido la de los animales que nadan, y la de los animales que andan.

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

Hemos recorrido en la caza de los animales nadadores todas las especies de los animales acuáticos; en cuanto á

la caza de los animales andadores, no les hemos dividido; pero hemos dicho que comprende gran número de especies.

TEETETES.

Es cierto.

EXTRANJERO.

Hasta aquí el sofista y el pescador de caña marchan á la par, arrancando del arte de adquirir.

TEETETES.

Así parece.

EXTRANJERO.

Pero cuando llegan á la caza de animales, se separan; el uno se dirige al mar, á los rios y á los lagos, para perseguir á los animales que allí se encierran.

TEETETES.

Bien.

EXTRANJERO.

El otro se dirige á la tierra en busca de rios de otra especie, y, por decirlo así, hácia praderías fecundas en riqueza y juventud, para hacer presa y apoderarse de lo que en ellos se cria y alimenta.

TEETETES.

¿Qué quieres decir con eso?

EXTRANJERO.

La caza en tierra comprende dos grandes partes.

TEETETES.

¿Cuáles?

EXTRANJERO.

La caza de los animales domesticados, y la de los animales bravíos.

TEETETES.

¿Pero hay caza de animales domesticados?

EXTRANJERO.

Sin duda, si el hombre es un animal domesticado. Pero escoge el partido que quieras; ó decir que no existen ani-

males domesticados; ó que existen, pero que el hombre es un animal salvaje; ó bien que el hombre será un animal domesticado, pero que en tu opinion no hay caza de hombres. Dinos á cual de estas opiniones das la preferencia.

TEETETES.

Estoy persuadido, extranjero, de que nosotros somos animales domesticados y que hay caza de hombres.

EXTRANJERO.

Digamos, pues, que la caza de animales domesticados es doble.

TEETETES.

¿Cómo?

EXTRANJERO.

Con la piratería, la esclavitud, la tiranía, las artes de guerra, formaremos una sola especie, y la llamaremos caza por la violencia.

TEETETES.

Perfectamente.

EXTRANJERO.

El arte de seguir el curso de un negocio ante los tribunales, en las asambleas de pueblo, en las conversaciones familiares forma otra especie, que llamaremos caza por la persuasion.

TEETETES.

Perfectamente.

EXTRANJERO.

Pero la caza por la persuasion se divide en dos géneros.

TEETETES.

¿Cuáles?

EXTRANJERO.

La una es privada, la otra pública.

TEETETES.

Estos dos géneros existen en efecto.

EXTRANJERO.

En la caza privada hay la que reclama un salario y la que hace presentes.

TEETETES.

No lo comprendo.

EXTRANJERO.

No te has fijado, al parecer, en la caza de los amantes.

TEETETES.

¿Cómo?

EXTRANJERO.

Los amantes tienen costumbre de hacer presentes á los que persiguen por amor.

TEETETES.

Es muy cierto.

EXTRANJERO.

Esta especie de caza privada será el arte de amar.

TEETETES.

Muy bien.

EXTRANJERO.

En cuanto á la caza privada, que aspira á un salario, hay una especie en la que el cazador se atrae las gentes por medio de caricias, ó emplea el placer como cebo, sin exigir otro salario que su propio alimento, y yo creo que convendremos en llamar á esto el arte de la adulacion ó el arte de procurar placeres.

TEETETES.

Sin duda.

EXTRANJERO.

Pero la otra especie, en la que se proclama que no se buscan los hombres sino para enseñarles la virtud, indemnizándose de este servicio con dinero contante, ¿no merece que se la dé un nombre particular?

TEETETES.

Sin duda.

EXTRANJERO.

¿Qué nombre? Dilo.

TEETETES.

Es bien claro; y no puedo dudar que nos hemos encontrado con el sofista. Dando este nombre al cazador de que se trata, creo darle el nombre que le conviene.

EXTRANJERO.

Resulta, Teetetes, de todo lo que acabamos de decir, que por sofística debe entenderse el arte de apropiarse, de adquirir con violencia, á manera de la caza de los animales andadores, terrestres y domesticados, la caza de la especie humana, caza privada, que busca un salario y salario á dinero contante, y que, con el aparato engañoso de la ciencia, se apodera de los jóvenes ricos y de distincion (1).

TEETETES.

De hecho es lo que dices.

EXTRANJERO.

Coloquémonos ahora en otro punto de vista. Porque no es de poco valor el arte á que se refiere nuestra indagacion, y, ántes bien, es por el contrario de una extrema variedad. Y lo que acabamos de decir da lugar á pensar, que el sofista pertenece aún á otro género diferente del que le hemos asignado.

TEETETES.

Veamos, explícate.

EXTRANJERO.

Hemos sentido, que el arte de adquirir comprende dos especies, la adquisicion por la caza y la adquisicion por convenio.

TEETETES.

Así lo hemos establecido.

(1) En este pasaje oscuro seguimos á Cousin, conservando las palabras que Bekker y Heindorf suprimen.

EXTRANJERO.

Distinguiremos en la adquisicion por convenio el que tiene lugar por donacion y el que tiene lugar por compra y venta.

TEETETES.

Distingámoslos.

EXTRANJERO.

Ahora diremos, que la adquisicion por compra y venta se divide en dos partes.

TEETETES.

¿Cómo?

EXTRANJERO.

En la una se venden los productos de su propia industria, y la llamaremos comercio de primera mano; en la otra se venden los productos de una industria ajena, y la llamaremos comercio de segunda mano.

TEETETES.

Muy bien.

EXTRANJERO.

¿Pero qué! en el comercio de segunda mano, al que se hace en la ciudad misma, que es casi la mitad de este comercio ¿no se llama tráfico?

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

El otro, que consiste en ir de ciudad en ciudad, comprando y vendiendo, ¿no es lo que se llama negocio?

TEETETES.

Sin duda.

EXTRANJERO.

¿En el negocio no distinguimos dos partes, una que suministra por el dinero todo lo que es necesario al alimento del cuerpo, y otra que suministra todas las cosas que necesita el alma?

TEETETES.

¿Qué quieres decir con eso?

EXTRANJERO.

Indudablemente la dificultad que experimentamos es respecto del alma, porque por lo demás comprendemos bien lo que concierne al cuerpo.

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

La música, en general, que se compra y se vende de ciudad en ciudad; el arte del dibujo; el de las apariencias y encantamientos; todos los que se dirigen al alma, sea para encantarla, sea para instruirla, y cuyas obras son transportadas y vendidas; todo esto constituye un comercio y consideramos al que lo ejerce tan negociante como el que lo hace con granos y líquidos.

TEETETES.

Es la verdad.

EXTRANJERO.

El que compra conocimientos y en seguida los cambia por el dinero, yendo de ciudad en ciudad, ¿no le darás también el nombre de negociante?

TEETETES.

Sin duda.

EXTRANJERO.

Una parte de este negocio de las cosas del alma podría llamarse muy bien exhibición de objetos de aparato y de lujo; y la otra debería tener igualmente un nombre, que será ridículo, si ha de ser apropiado á la cosa, puesto que se trata de la venta de conocimientos.

TEETETES.

Evidentemente.

EXTRANJERO.

En este comercio de los conocimientos, es preciso designar con un nombre la parte que se ocupa de los relati-

vos á las otras artes, y con otro nombre la que se ocupa de los relativos á la virtud.

TEETETES.

Es imposible dejar de hacerlo así.

EXTRANJERO.

Comercio de las cosas de arte, hé aquí un nombre que conviene perfectamente á la primera parte. Procura encontrar otro para la segunda.

TEETETES.

¿Qué otro nombre darle, para no equivocarse, que el del género que es objeto de nuestra indagacion, el género sofisticado?

EXTRANJERO.

Ningun otro. Resumamos, pues, diciendo que el arte del sofista, bajo su segunda forma, se nos presenta como el arte de adquirir por el comercio, haciendo cambios; como un negocio, como el negocio de las cosas del alma; y como venta de discursos y conocimientos relativos á la virtud.

TEETETES.

Muy bien.

EXTRANJERO.

En cuanto á su tercera forma, si un hombre se estableciese de una manera fija en su ciudad, y allí comprando y fabricando él mismo conocimientos, hallase medio de vivir vendiéndolos en seguida, creo que á este comercio le podremos dar el mismo nombre que al anterior.

TEETETES.

Sin duda.

EXTRANJERO.

Por lo tanto, el arte de adquirir por el comercio, haciendo cambios, ya se compren ó se fabriquen los productos, en una palabra, el comercio de los conocimientos de que hemos hecho mencion, cualquiera que sea el modo, es en todo caso, á lo que parece, lo que tú llamas arte sofisticada.

TEETETES.

Necesariamente, si nos hemos de dejar guiar por la razón.

EXTRANJERO.

Examinemos aún, si el género, cuyo conocimiento tratamos de adquirir, se refiere á alguna otra categoría.

TEETETES.

¿A cuál?

EXTRANJERO.

Una de las partes del arte de adquirir es, como hemos dicho, el arte de combatir.

TEETETES.

En efecto, así es.

EXTRANJERO.

¿No es conveniente dividir el arte de combatir en dos especies?

TEETETES.

Te suplico que me digas cuáles son.

EXTRANJERO.

La lucha entre rivales y la lucha entre enemigos.

TEETETES.

Es cierto.

EXTRANJERO.

En la lucha entre enemigos, la que tiene lugar cuerpo á cuerpo ¿no la denominariamos convenientemente si la llamáramos lucha por la fuerza?

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

Y á la que tiene lugar oponiendo discurso á discurso, mi querido Teetetes, ¿qué otro nombre podemos darla que el de controversia?

TEETETES.

Ningun otro.

EXTRANJERO.

La controversia la dividiremos en dos.

TEETETES.

¿Cómo?

EXTRANJERO.

Cuando consiste en largos discursos, que se oponen á otros iguales y recae la cuestion sobre lo justo y lo injusto y se ventila en público, la llamamos controversia jurídica.

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

Cuando tiene lugar entre particulares, y se interrumpe con preguntas y respuestas, ¿no acostumbramos á darla el nombre de disputa?

TEETETES.

Exactamente.

EXTRANJERO.

Con respecto á la disputa, que recae sobre las transacciones de comercio, y se verifica naturalmente y sin artificio, formamos una especie aparte, puesto que la razon nota en ella diferencias que la distinguen de las demás: sin embargo, los antiguos no le dieron nombre, y no merece que nosotros se le demos.

TEETETES.

Es cierto; se divide en un número infinito de pequeñas variedades.

EXTRANJERO.

Pero á la disputa en que juega el arte, y que recae sobre lo justo, lo injusto y otras cosas del mismo género, ¿no acostumbramos á llamarla discusion?

TEETETES.

Sin duda.

EXTRANJERO.

Y en la discusion cabe distinguir la que arruina y la que enriquece.

TEETETES.

Perfectamente.

EXTRANJERO.

Tratemos, pues, de buscar el nombre que conviene á cada una de estas dos especies.

TEETETES.

Sí; procurémoslo.

EXTRANJERO.

Creo, que, á la discusion, á que uno se entrega por placer y por pasatiempo, abandonando sus propios negocios, y que, á causa de la imperfeccion del estilo, es escuchada por los que están presentes sin causarles placer, creo, digo, que no merece otro nombre que el de palabrería.

TEETETES.

Así se la llama.

EXTRANJERO.

En cuanto á la discusion opuesta á ésta, que se aprovecha de las querellas particulares para ganar dinero, procura á tu vez darla un nombre.

TEETETES.

A eso no cabe más que una respuesta, si no hemos de extraviarnos, y es, que por cuarta vez se nos presenta el sorprendente personaje que buscamos, el sofista.

EXTRANJERO.

Por consiguiente, el sofista es del género de aquellos que discuten para ganar dinero, y su oficio forma parte del arte de disputar, del arte de controvertir, del arte de luchar, del arte de combatir, del arte de adquirir, como acabamos de explicar.

TEETETES.

Es muy claro.

EXTRANJERO.

Mira ahora cuán cierto es decir que el sofista es un animal diverso, y que no se deja coger, como suele decirse, con una sola mano.

TEETETES.

Luego es necesario aplicar las dos.

EXTRANJERO.

Sí, y con todas nuestras fuerzas, si queremos seguir el nuevo rastro que se presenta. Dime: ¿no hay ciertas cosas que nosotros designamos con términos familiares?

TEETETES.

Hay muchas, pero entre ellas ¿de cuáles quieres hablar?

EXTRANJERO.

Hé aquí algunas: clarificar, acribar, aechar, entre-sacar.

TEETETES.

Bien.

EXTRANJERO.

Añade á las precedentes operaciones las de cardar, hilar, tejer y otras mil análogas, que sabemos que forman parte de las artes. ¿No es así?

TEETETES.

¿Qué te propones demostrar ahora con tales ejemplos, ó qué intentas preguntarme?

EXTRANJERO.

¿No es cierto que todos los ejemplos, que acabamos de citar, expresan la acción de discernir?

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

Segun mi modo de razonar, se refieren todos á un arte único, que designaremos con un solo nombre.

TEETETES.

¿Cuál?

EXTRANJERO.

El arte de discernir.

TEETETES.

Bien.

EXTRANJERO.

Examina si habria medio de distinguir en este arte dos especies.

TEETETES.

Me impones una indagacion demasiado premiosa para mí.

EXTRANJERO.

¡Ah! ¿No ves que, cuando se discierne ó distingue alguna cosa, tan pronto se separa lo peor de lo mejor, como lo semejante de lo semejante?

TEETETES.

Ahora que lo has dicho, me parece claro.

EXTRANJERO.

Yo no conozco un nombre en uso para expresar la segunda manera de discernir; mas, por lo que hace á la que conserva lo mejor y desecha lo peor, conozco uno.

TEETETES.

Dile.

EXTRANJERO.

Toda operacion de este género, si no me equivoco, es llamada por todo el mundo purificacion.

TEETETES.

Así es como se la llama.

EXTRANJERO.

Y bien ¿no notas que el arte de purificarse es doble?

TEETETES.

Sí, con el tiempo quizá; pero ahora no distingo nada.

EXTRANJERO.

Sin embargo, es conveniente reunir bajo un nombre comun las diferentes especies de purificacion, que se refieren al cuerpo.

TEETETES.

¿Qué especies y qué nombre?

EXTRANJERO.

Hablo de las purificaciones de los séres vivos, ya tengan lugar en el interior del cuerpo por medio de la gimna-

sia y de la medicina, ó ya en el exterior como las que se refieren al arte del bañero, que no merecen la pena de que se insista en ellas; y hablo tambien de las purificaciones de los cuerpos inanimados, que dependen del arte del batanero, del arte del adorno y embellecimiento en general, y se distribuyen en mil variedades, cuyos nombres parecen ridículos.

TEETETES.

Muy bien.

EXTRANJERO.

No puede ser de otra manera, mi querido Teetetes, pero no importa. Nuestro método no hace ménos aprecio del arte de purificar con la esponja que del de purificar con brebajes; no se inquieta si el uno es ménos útil y el otro más. En la esperanza de llegar al conocimiento de todas las artes, se consagra á discernir las que pertenecen á una misma familia y las que son de familias diferentes, y á todas las estima igualmente; y si encuentra que algunas se parecen, no por esto tiene á las unas por más ridículas que las otras. No creo que el arte de la guerra proporcione una caza más noble que el arte de destruir los insectos, sino que, de ordinario, inspira más frivolidad y más orgullo. En cuanto al nombre que tú reclamas, para designar á la vez todas las operaciones, que tienen por objeto purificar los cuerpos animados ó inanimados, nuestro método no se cuida en manera alguna de que sea un nombre magnífico. Basta que comprenda todas las especies de purificacion, diferentes de las purificaciones del alma. Porque el objeto de nuestro método es, si no lo entiendo mal, separar claramente las purificaciones del espíritu de todas las demás.

TEETETES.

Entiendo perfectamente, y reconozco dos especies de purificacion; la una, que mira al alma; la otra, que mira al cuerpo y es diferente de la primera.

EXTRANJERO.

¡Admirablemente dicho! Pero escúchame aún, y tratemos de subdividir en dos esta última division.

TEETETES.

Te seguiré á todas partes, y trataré de dividir contigo.

EXTRANJERO.

¿Diremos que, en el alma, la maldad difiere de la virtud?

TEETETES.

¿Cómo negarlo?

EXTRANJERO.

La purificacion, segun nosotros, consiste en desterrar todo lo que es malo, conservando el resto.

TEETETES.

En eso consiste.

EXTRANJERO.

Sí, pues, en lo que concierne al alma, tenemos que se ha desterrado la maldad, y si á esto lo llamamos purificacion, nos habremos expresado con exactitud.

TEETETES.

Mucho.

EXTRANJERO.

Hay dos suertes de maldad en el alma.

TEETETES.

¿Cuáles?

EXTRANJERO.

La una se parece á la enfermedad del cuerpo; la otra á la fealdad.

TEETETES.

No comprendo.

EXTRANJERO.

¿Crees quizá que enfermedad y discordia sean una misma cosa?

TEETETES.

Hé ahí una pregunta, á la que no sé qué responder.

EXTRANJERO.

¿Crees que la discordia sea otra cosa que la desunion que sobreviene, como resultado de una alteracion, entre principios que naturalmente corresponden á una misma familia?

TEETETES.

No.

EXTRANJERO.

¿Y la fealdad es otra cosa que la falta de armonía, que es desagradable donde quiera que se encuentra?

TEETETES.

No puede ser otra cosa.

EXTRANJERO.

Pero ¿qué! En el alma de los hombres malos, ¿no vemos las opiniones en discordia con los apetitos, el valor con los placeres, la razon con los pesares, y todas las cosas con todas las cosas?

TEETETES.

Sí; ciertamente.

EXTRANJERO.

Estos principios son todos de la misma familia.

TEETETES.

¿Cómo negarlo?

EXTRANJERO.

Luego diciendo que la maldad es una discordia y una enfermedad del alma, nos explicaremos con exactitud.

TEETETES.

Mucho.

EXTRANJERO.

Pero veamos otra cosa. Hay cosas capaces de moverse, que tienden á un fin, y hacen esfuerzos para conseguirlo. Pues bien, si en cada uno de estos arranques pasan al lado del fin ó meta sin tocarla, ¿procede esto de que se mueven con medida, ó por el contrario de que se mueven sin ella?

TEETETES.

Sin medida, evidentemente.

EXTRANJERO.

Pero sabemos que la ignorancia es involuntaria en todas las almas.

TEETETES.

Ciertamente.

EXTRANJERO.

La ignorancia para una alma, que se lanza en busca de la verdad, no es otra cosa que la desviacion de un pensamiento extraviado.

TEETETES.

Así es.

EXTRANJERO.

Un alma desrazonable es deforme y está desprovista de medida.

TEETETES.

Así parece.

EXTRANJERO.

Existen, pues, en el alma, al parecer, estas dos clases de males: primera, la que la mayor parte de los hombres llaman maldad, y es evidentemente la enfermedad del alma.

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

En seguida viene la que se llama ignorancia; pero no se admite de buena gana que este mal baste por sí solo para hacer mala al alma.

TEETETES.

Veo bien que es preciso conceder lo que decias ántes, y sobre lo que yo dudaba: que existen en el alma dos especies de males; la cobardía, los excesos, la injusticia, todo esto es la enfermedad; la ignorancia, tan múltiple y tan diversa, es la fealdad.

EXTRANJERO.

Respecto del cuerpo, ¿no hay dos artes que corresponden á estas dos afecciones?

TEETETES.

¿Qué artes?

EXTRANJERO.

Para la fealdad, la gimnasia; para la enfermedad, la medicina.

TEETETES.

Conforme.

EXTRANJERO.

Pues bien, para curar la intemperancia, la injusticia, la cobardía, ¿hay en el mundo un arte más propio que la justicia con sus castigos?

TEETETES.

Es el mejor, en cuanto se puede tener confianza en el juicio humano.

EXTRANJERO.

Y para poner remedio á la ignorancia en general, ¿hay un arte más apropiado que la enseñanza?

TEETETES.

No, no le hay.

EXTRANJERO.

Veamos si es preciso considerar este arte como formando un solo género indivisible, ó como teniendo partes distintas, y dos de ellas principales que envuelven á las demás. Estáme atento.

TEETETES.

Lo estoy.

EXTRANJERO.

Hé aquí, á mi parecer, el procedimiento más sencillo para encontrar lo que buscamos.

TEETETES.

¿Cuál?

EXTRANJERO.

Consideremos la ignorancia como dividida en dos partes. Desde el momento en que la ignorancia se divide, es preciso que el arte de la enseñanza se divida igualmente, para corresponder á cada una de sus partes.

TEETETES.

¿Y qué? ¿ves tú ya el objeto que buscamos?

EXTRANJERO.

Creo ver claramente una grande y terrible especie de ignorancia, igual por sí sola á todas las demás.

TEETETES.

¿Cuál?

EXTRANJERO.

La de imaginarse saber lo que no se sabe. Este puede muy bien ser el origen de todos los errores en que incurrimos.

TEETETES.

Es cierto.

EXTRANJERO.

De todas las clases de ignorancia es la única, á mi parecer, que merece completamente ser llamada con este nombre.

TEETETES.

En efecto.

EXTRANJERO.

¿Qué nombre es preciso dar á la parte de la enseñanza, que nos libra de esta ignorancia?

TEETETES.

Yo creo, extranjero, que las otras partes de la enseñanza son relativas á los oficios mecánicos; pero, por lo menos entre nosotros, esta de que se trata, se llama educacion.

EXTRANJERO.

Lo mismo sucede, mi querido Teetetes, en casi toda la Grecia. Pero debemos indagar ahora, si la educacion es

un todo indivisible ó si tiene partes que merezcan nombres distintos.

TEETETES.

Examinémoslo.

EXTRANJERO.

Pues bien; me parece que se puede dividir.

TEETETES.

¿Cómo?

EXTRANJERO.

En la enseñanza y sus discursos hay, á mi parecer, un método más dulce y otro más rudo.

TEETETES.

¿Cuáles son estos dos métodos?

EXTRANJERO.

El uno antiguo, practicado por nuestros padres, y del que muchos se sirven aún hoy para con sus hijos, á quienes tan pronto regañan con severidad, como reprenden con dulzura, cuando han cometido alguna falta. Puede llamársele, en general y no sin alguna propiedad, amonestacion.

TEETETES.

Está bien.

EXTRANJERO.

En cuanto al otro método, algunos, despues de una madura reflexion, han creido que la ignorancia es siempre involuntaria; que el que cree saberlo todo y no duda de su mérito es mal elemento para aprender, y por lo tanto que, despues de muchas incomodidades, la amonestacion no produce en la educacion sino muy medianos resultados.

TEETETES.

No se engañan.

EXTRANJERO.

Otro es el camino por el que llegan á destruir esta loca confianza.

TEETETES.

¿Por cuál?

EXTRANJERO.

Interrogan á su hombre sobre las cosas que él cree conocer, y que no conoce; mientras se extravía, les es fácil reconocer y juzgar sus opiniones; y entonces, cotejándolas en sus discursos, comparan las unas con las otras, y por medio de esta comparacion le hacen ver que ellas se contradicen sobre los mismos objetos, considerados en las mismas relaciones y bajo los mismos puntos de vista. Viendo esto, el hombre se hace severo consigo mismo é indulgente con los demás. Por medio de este procedimiento abandona la alta y elevada posicion que tenia de sí mismo, siendo ésta, entre todas las despreocupaciones, la más conveniente para aprender, y la más segura para la persona interesada. Esto consiste, mi querido amigo, en que los que purifican el alma, piensan como los médicos respecto al cuerpo. Estos son de parecer que el cuerpo no puede aprovechar los alimentos que se le dan, si no se empieza por expeler lo que puede impedirlo; y aquellos juzgan, que el alma no puede sacar ninguna utilidad de los conocimientos que se le dan, si no se cura al enfermo por la refutacion; si refutándole, no se le obliga á avergonzarse de sí mismo; si no se le arrañan todas las opiniones, que se oponen como un obstáculo á los verdaderos conocimientos; si no se le purifica; si no se le enseña á reconocer que no sabe más que aquello que sabe y nada más.

TEETETES.

De todas las disposiciones interiores es ésta precisamente la más hermosa y la más sábia.

EXTRANJERO.

De todo esto, mi querido Teetetes, es preciso concluir que en el método de refutacion consiste la más grande y poderosa de las purificaciones; y el que nunca ha sido

refutado, aunque fuese el gran rey de Persia, como tiene impura la mejor parte de sí mismo, es preciso considerarle como mal educado, y desarreglado precisamente con relacion á cosas, en que el hombre, que quiera ser verdaderamente dichoso, debería mostrarse como el más puro y bello del mundo.

TEETETES.

No se puede hablar mejor.

EXTRANJERO.

¿Cómo llamaremos á los que practican este arte? Porque yo no me atrevo á llamarles sofistas.

TEETETES.

¿Por qué?

EXTRANJERO.

Por miedo de honrarlos demasiado.

TEETETES.

Sin embargo, el retrato, que acabamos de trazar, se les parece bien.

EXTRANJERO.

Como el lobo al perro, y lo más indómito á lo más manso. El que quiera no verse inducido á error, debe no dejarse llevar de semejanzas, porque es materia muy resbaladiza. Pero admitamos que sean en efecto sofistas. ¿Para qué disputar sobre pequeñas diferencias, cuando por otra parte estamos sobre aviso?

TEETETES.

Bien.

EXTRANJERO.

Separemos, pues, en el arte de distinguir ó discernir, el de purificar; en el arte de purificar, la parte que se refiere al alma; en ésta, la enseñanza; en la enseñanza, la educacion; y en la educacion, este arte de refutar las vanas opiniones y la falsa sabiduría, tal como lo hemos hecho ver, y entónces declaremos que no es de raza ménos noble que el arte sofístico.

TEETETES.

Declarémoslo. Pero héme aquí en un conflicto, porque, en medio de estas formas diversas, yo no puedo decir con confianza cuál es la que corresponde verdaderamente al sofista.

EXTRANJERO.

Tienes razon; debes verte apurado. Pero al sofista mismo, créemelo, es tambien difícil escapar de nuestra argumentacion; porque el proverbio es exacto: no es fácil tomar todas las avenidas. Ahora estrechémosle aún más.

TEETETES.

Bien dicho.

EXTRANJERO.

Pero, por lo pronto, detengámonos para tomar aliento, y descansando reflexionemos en nosotros mismos, y veamos bajo cuántas formas se nos ha representado el sofista. Si no me engaño, primero hemos encontrado en él un cazador interesado de jóvenes ricos.

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

Despues un mercader de conocimientos para uso del alma.

TEETETES.

Es cierto.

EXTRANJERO.

En tercer lugar, ¿no nos ha parecido como una especie de traficante al por menor en estos mismos objetos?

TEETETES.

Sí; y en cuarto lugar era un fabricante de las ciencias que vendia.

EXTRANJERO.

Lo que recuerdas es exacto. Voy á mi vez á recordarte la quinta forma del sofista. Es un atleta en los combates de palabra, hábil en el arte de discutir.

TEETETES.

En efecto.

EXTRANJERO.

En cuanto á la sexta forma, hemos vacilado. Sin embargo, la hemos definido diciendo, con cierta complacencia, que es un purificador de las opiniones que estorban la entrada de la ciencia en el alma.

TEETETES.

Muy bien.

EXTRANJERO.

¿No observas, que cuando un hombre parece poseer muchas ciencias y, sin embargo, no se le designa con el nombre de una sola, esto nace de que se forma de él un falso juicio? ¿No es claro que el que juzga de esta manera, no es capaz de descubrir por dónde estos diferentes conocimientos se ligan al mismo arte, y que precisamente por esta razon da al que los posee muchos nombres en lugar de uno solo?

TEETETES.

Hay ciertamente trazas de que así sucede.

EXTRANJERO.

En la indagacion que nos ocupa, procuremos que nuestra negligencia no nos haga caer en la misma falta. Volvamos á hablar primeramente de uno de los caracteres, que hemos atribuido al sofista. Hay entre ellos uno, que nos le ha mostrado tal cual es.

TEETETES.

¿Qué carácter?

EXTRANJERO.

El de disputador, hemos dicho.

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

¿Y qué? ¿No enseña igualmente á los demás á que lo sean?

TEETETES.

En efecto.

EXTRANJERO.

En este caso examinemos en qué materias pretenden los sofistas hacer hábiles á los demás para discutir. Comencemos nuestra indagacion de esta manera: dime, ¿es respecto de las cosas divinas, ocultas á la muchedumbre, sobre las que intentan enseñar á los demás á razonar?

TEETETES.

Sí, sobre estas cosas; por lo ménos así se asegura.

EXTRANJERO.

¿Intentan lo mismo con respecto á lo que hay de visible en la tierra, en el cielo, y á cuanto contienen una y otro?

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

Además sabemos que en las conversaciones particulares, cuando se trata de la generacion y esencia de las cosas, sobresalen en esto de contradecirse á sí mismos, y en formar á los demás en este mismo arte.

TEETETES.

Es muy cierto.

EXTRANJERO.

Pero cuando se trata de las leyes y de todo lo concerniente á la política, ¿no se tienen por maestros en el arte de controvertir sobre estos puntos?

TEETETES.

Nadie querría oírles, si no se dieran el aire de maestros.

EXTRANJERO.

Además, lo mismo respecto de todas las artes que de cada una en particular, todas cuantas razones pueden oponerse á los que hacen profesion de sofistas, han sido consignadas por ellos mismos por escrito; circulan de mano en mano, y están á disposicion de quien quiera conocerlas.

TEETETES.

Creo que aludes á las obras de Protágoras sobre la palestra y las demás artes (1).

EXTRANJERO.

Y á otras muchas, mi querido amigo. Pero, en fin, el arte de disputar, para decirlo de una manera general, ¿no se propone darnos el poder de razonar y de discutir sobre todas las cosas?

TEETETES.

Parece que muy poco puede faltar para abrazarlo todo.

EXTRANJERO.

¿Y crees tú, ¡por los dioses! querido mio, que esto sea posible? ¿Quizá vosotros, jóvenes, teneis la vista más penetrante en esto, y nosotros más entorpecida?

TEETETES.

¿En qué? ¿Qué quieres decir? No entiendo tu pregunta.

EXTRANJERO.

Mi pregunta es la siguiente: ¿es posible que un hombre lo sepa todo?

TEETETES.

Nuestra especie, ¡oh extranjero! seria entonces demasiado dichosa!

EXTRANJERO.

¿Cómo el que no sabe puede decir algo razonable, cuando contradice al que sabe?

TEETETES.

No es posible.

(1) Los sofistas pretendian saber todas las cosas y en este sentido es curioso lo que dice Ciceron. Cuenta que se presentó en los juegos Olimpicos el sofista Eleo Hippias asegurando, no sólo que sabia todas las ciencias y todos los ramos de la literatura, sino que el anillo que llevaba, la capa que traia y los zapatos que calzaba, todo era obra de sus manos. (*De orat.* III, 32.)

EXTRANJERO.

¿En qué consiste, pues, este poder de los sofistas, que tanto se admira?

TEETETES.

¿Qué quieres decir?

EXTRANJERO.

¿De qué medio se valen los sofistas, para convencer á los jóvenes de que son ellos los más sabios entre todos y sobre todas las cosas? Evidentemente, si no discutiesen bien, y no tuviesen trazas de ello, ó si teniéndolas, no debiesen su superioridad al arte de la controversia, como tú decías, nadie querría darles dinero para hacerse discípulo suyo.

TEETETES.

No, nadie.

EXTRANJERO.

Y hoy dia no faltan gentes que así lo quieren.

TEETETES.

No faltan, nó.

EXTRANJERO.

Es porque aparentan, á lo que creo, estar muy instruidos en las cosas sobre las que discuten.

TEETETES.

En efecto.

EXTRANJERO.

Pero decimos que discuten sobre todas las cosas.

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

¿Luego se presentan como concedores de todas las ciencias?

TEETETES.

Sin duda.

EXTRANJERO.

Pero no lo son, porque esto nos ha parecido imposible.

TEETETES.

Imposible, seguramente.

EXTRANJERO.

Luego el sofista se nos muestra, sobre todo, como el que tiene apariencia de ciencia y no una ciencia verdadera.

TEETETES.

Así es. Y lo que dijimos ántes de los sofistas, tiene trazas de ser perfectamente exacto,

EXTRANJERO.

Tomemos un ejemplo más claro.

TEETETES.

¿Cuál?

EXTRANJERO.

El siguiente. Procura fijar tu atencion y responder bien.

TEETETES.

Habla.

EXTRANJERO.

Si un hombre pretendiese saber, no decir y contradecir, sino hacer y ejecutar, por medio de un solo y mismo arte, todas las cosas...

TEETETES.

¿Cómo todas las cosas?

EXTRANJERO.

Hé aquí que comienzas por no entender mis primeras palabras, puesto que no comprendes lo que significa *todas las cosas*.

TEETETES.

No, en verdad.

EXTRANJERO.

Por todas las cosas quiero decir tú y yo, y además todos los animales y todas las plantas.

TEETETES.

¿Y despues?

EXTRANJERO.

Si alguno se creyese capaz de hacernos, á tí y á mí, y de hacer todos los séres vivos...

TEETETES.

¿Qué entiendes por *hacer*? Aquí no se trata de un labrador, porque hablas de un hombre capaz de hacer animales.

EXTRANJERO.

Sin duda, é igualmente el mar, la tierra, el cielo, los dioses y todo lo demás; y áun supongo que, despues de haber hecho todas estas cosas en un abrir y cerrar de ojos, las venderia á un ínfimo precio.

TEETETES.

Lo que dices es una pura burla.

EXTRANJERO.

¿Qué! Pretender que se saben todas las cosas, y que todas se pueden enseñar á otros á precio módico y en poco tiempo, ¿no es también una burla?

TEETETES.

Incontestablemente.

EXTRANJERO.

¿Conoces burla, que exija más arte y produzca más placer que la imitación?

TEETETES.

No, porque lo que designas con un solo nombre encierra mil variedades.

EXTRANJERO.

¿No estimamos que el hombre, que se alaba de ser capaz de hacer todas las cosas mediante un solo arte, es lo mismo que el que, por medio de la pintura, imita séres, les da los mismos nombres, y mostrando estas imágenes de léjos á los niños, que no tienen uso de razon, hace que formen una idea ilusoria de su habilidad, y les convence de que puede fabricar perfectamente con sus manos cuanto quiera?

TEETETES.

Sin duda.

EXTRANJERO.

Y bien, ¿no creemos que puede darse en los discursos un arte semejante? ¿No es posible que se engañe á los jóvenes, alejados aún de la verdad de las cosas, haciéndoles oír vanos discursos, mostrándoles de palabra imágenes de todos los seres, convenciéndoles de que estas imágenes son la verdad misma, y que el que se las presenta es en todo el más instruido de los hombres?

TEETETES.

Nada obsta á que semejante arte exista.

EXTRANJERO.

Respecto á la mayor parte de los que oyen estos discursos, mi querido Teetetes, cuando con el trascurso del tiempo han llegado á la edad madura, ¿no es una necesidad que, encontrándose con las cosas mismas, y forzados por las impresiones que reciben á fijar en ellas su atención, modifiquen sus primeras opiniones, juzguen pequeño lo que les habia parecido grande, difícil lo que habian visto fácil, y que vean, en fin, desvanecerse por todas partes los fantasmas de aquellos discursos engañosos al contacto de los hechos y de la realidad?

TEETETES.

Así lo pienso, en cuanto lo permite mi edad; porque soy aún de los que no perciben las cosas más que de léjos.

EXTRANJERO.

Hé aquí porque los presentes nos esforzaremos, y ya nos esforzamos, en aproximarte á la verdad, aún ántes de que lleguen para tí las advertencias de la experiencia. Pero volvamos al sofista, y dime: ¿no es ya claro para nosotros que es un charlatan, que quiere imitar la realidad, ó dudamos aún en razon de si, siendo capaz de discutir sobre todas las cosas, posee verdaderamente la ciencia universal?

TEETETES.

No, extranjero, eso no puede ser. Despues de lo que hemos dicho, es claro que debe colocarse al sofista entre los farsantes.

EXTRANJERO.

Es preciso definir al sofista, diciendo que es un charlatan y un imitador.

TEETETES.

¿Cómo no definirlo así?

EXTRANJERO.

¡Ánimo, pues! Ahora no dejemos escapar la caza. Le hemos envuelto en la red de los razonamientos, con que le hemos sitiado por todas partes, y no puede escapar...

TEETETES.

¿De qué?

EXTRANJERO.

De ser considerado como un miembro de la familia de los autores de encantamientos.

TEETETES.

La misma idea me formo yo del sofista.

EXTRANJERO.

En consecuencia, es preciso que cuanto ántes dividamos el arte de producir imágenes. Cuando hayamos llegado á determinar sus partes, si el sofista nos aguarda á pié firme, nos apoderamos de él segun la orden del rey (1), al cual se lo entregaremos como una ofrenda de nuestra caza. Si huye y se oculta en alguna de las divisiones del arte de imitar, le perseguiremos, analizando el punto en que él se ha refugiado hasta que le hayamos cazado. Seguramente, ni él, ni ningun otro, se alabará nunca de haberse librado del método de los que saben abrazar las cosas á la vez en sus detalles y en su conjunto.

(1) Evidentemente se refiere aquí al gran rey y á las cacerías que dirigia en persona.

TEETETES.

Perfectamente; eso es lo que debe hacerse.

EXTRANJERO.

Siguiendo nuestro método precedente de division, creo encontrar dos especies en el arte de imitar. Pero á cuál de las dos pertenece la forma que buscamos? No me considero capaz de encontrarla.

TEETETES.

Comienza por decirnos y explicarnos cuáles son estas dos especies.

EXTRANJERO.

Distingo desde luego en el arte de imitar el de copiar. Copiar es reproducir las proporciones del modelo en longitud, latitud y profundidad, y además añadir á cada rasgo del dibujo los colores convenientes de tal manera, que la imitacion sea perfecta.

TEETETES.

¿Pero no es eso mismo lo que intentan hacer todos los que se proponen imitar un objeto?

EXTRANJERO.

No, por lo menos los que ejecutan las grandes obras de pintura y escultura. Sabes bien que, si diesen sus verdaderas proporciones á las bellas figuras, que representan, las partes superiores nos parecerian demasiado pequeñas y las inferiores demasiado grandes; porque vemos las unas de lejos y las otras de cerca. Así nuestros artistas de hoy, sin cuidarse de la verdad, calculan las proporciones de sus figuras teniendo en cuenta, no la realidad, sino la apariencia.

TEETETES.

Así es, en efecto, como proceden.

EXTRANJERO.

¿No es oportuno llamar una copia á esta primera clase de imitacion, puesto que se parece al objeto?

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

¿Y no es preciso llamar, como dijimos ántes, el arte de copiar á esta parte del arte de imitar?

TEETETES.

Es preciso llamarla así.

EXTRANJERO.

¿Y cómo llamaremos lo que tiene apariencia de bello, porque en vista de lo bello se ha arreglado la perspectiva, pero que cuando se considera por despacio, se ve que no se parece al objeto, cuya imágen representa? Puesto que se parece, sin parecerse realmente, ¿no es un fantasma?

TEETETES.

En efecto.

EXTRANJERO.

¿No es esta una parte considerable de la pintura, ó, en general, del arte de imitar?

TEETETES.

Incontestablemente.

EXTRANJERO.

Y el arte que produce, en lugar de una copia fiel, un fantasma, no deberá llamársele con toda propiedad fantasmagoría?

TEETETES.

Sin duda.

EXTRANJERO.

Hé aquí las dos especies del arte de hacer imágenes de que yo hablaba: el arte de copiar y la fantasmagoría.

TEETETES.

Muy bien.

EXTRANJERO.

En cuanto á la cuestion, que me tenia inquieto, y cuyo objeto era averiguar en cuál de estas especies se coloca

al sofista, no lo veo aún claro. En verdad es un extraño personaje y muy difícil de conocer! Héle aquí ahora oculto en el rincón de alguna división, donde no es fácil descubrirle.

TEETETES.

Así parece.

EXTRANJERO.

¿Me concedes esto con conocimiento de causa, ó bien has cedido al hábito, dejándote como llevar por la oleada del discurso, para admitirlo tan pronto?

TEETETES.

¿Qué quieres decir, y qué significa esta pregunta?

EXTRANJERO.

Verdaderamente, excelente amigo, hemos llegado á una indagación, que no puede ser más difícil. Parecer y asemejarse sin ser; hablar sin decir nada verdadero, son cosas contradictorias, lo han sido lo mismo ántes que ahora. Que se pueda declarar que hay realmente palabras falsas y falsos juicios, y que, afirmándolo, no se ponga en contradicción uno consigo mismo, es, Teetetes, la cosa más inconcebible.

TEETETES.

¿Cómo?

EXTRANJERO.

Eso nos lleva nada ménos que á suponer que el no-ser es una realidad; de otra manera lo falso no podría existir. El gran Parménides, mi querido amigo, cuando comenzaba á hablar y cuando concluía, en prosa ó en verso, no cesaba de repetir esto á nosotros, que éramos niños entónces:

«No; jamás comprenderás que lo que no existe, existe:

Haz que tu pensamiento en sus indagaciones se separe de esta senda (1).»

(1) Fulleborn Fracm. de Parm.

Tal es el testimonio de Parménides. Pero esto se prueba, sobre todo, por el razonamiento, sin necesidad de insistir mucho. Examinemos, por lo pronto, esta dificultad, si no lo llevas á mal.

TEETETES.

Por mí puedes proceder como te agrade. Adopta el método de razonamiento que juzgues mejor; marcha delante y te seguiré paso á paso.

EXTRANJERO.

Así conviene hacerlo. Díme: ¿nos atreveremos á expresar lo que no existe de ninguna manera?

TEETETES.

¡Ah! ¿y por qué no?

EXTRANJERO.

No se trata de sutilizar, ni de burlarse. Si alguno de los que nos escuchan tuviese que responder á esta pregunta: ¿á qué es preciso dar la denominacion de no-ser? ¿crees que él sabria á qué objeto y cómo aplicarlo, y que podria explicarlo al que se lo habia preguntado?

TEETETES.

Me haces una pregunta muy difícil, y yo nada absolutamente puedo responderte.

EXTRANJERO.

Por lo ménos un punto es claro, y es que el no-ser no puede ser atribuido á ningun sér.

TEETETES.

¿Cómo podria serlo?

EXTRANJERO.

Por consiguiente, si no puede ser atribuido á ningun sér, el que lo refiera á alguna cosa, lo hará sin razon.

TEETETES.

¿Cómo?

EXTRANJERO.

Es evidente que cuando pronunciamos esta frase *alguna cosa*, queremos hablar de un sér; porque emplearla

sola, desnuda, por decirlo así, y separada de todos los seres, es imposible. ¿No es así?

TEETETES.

Imposible.

EXTRANJERO.

Sentado esto, reconocerás necesariamente que quien dice alguna cosa, dice una cierta cosa.

TEETETES.

Conforme.

EXTRANJERO.

Porque confesarás, que alguna cosa significa una cosa, y algunas cosas significan dos cosas ó un mayor número.

TEETETES.

Sin duda.

EXTRANJERO.

Y el que no dice alguna cosa, es de toda necesidad, á mi parecer, que no diga absolutamente nada.

TEETETES.

De toda necesidad.

EXTRANJERO.

Por consiguiente, no puede concederse que el que intenta enunciar el no-ser, hablará sin decir nada; ántes bien es preciso afirmar absolutamente que no habla.

TEETETES.

De esta manera dejariamos á un lado las dificultades de esta discusion.

EXTRANJERO.

No cantemos victoria. Porque, mi excelente amigo, hé aquí todavía la dificultad más grande y la primera de todas y que toca al fondo mismo de la cuestion, que nos ocupa.

TEETETES.

¿Qué quieres decir? Habla, pero cuida de no retroceder.

EXTRANJERO.

A un sér puede unirse otro sér?

TEETETES.

Sin duda.

EXTRANJERO.

Pero á un no-ser, ¿puede unirse algun sér?

TEETETES.

No, ciertamente.

EXTRANJERO.

Ahora bien. Nosotros colocamos entre los séres el número en general.

TEETETES.

Sí, desde el momento en que colocamos entre ellos cualquiera cosa.

EXTRANJERO.

¿No podemos referir al no-ser ningun número, ni la pluralidad, ni la unidad?

TEETETES.

Seria, á mi entender, proceder mal, teniendo en cuenta nuestro razonamiento.

EXTRANJERO.

Pero ¿cómo expresar con los labios ó concebir por el pensamiento los no-séres ó el no-ser, sin hacer uso del número?

TEETETES.

Habla y veamos.

EXTRANJERO.

Cuando decimos los no-séres, ¿no referimos á ellos la pluralidad del número?

TEETETES.

Es cierto.

EXTRANJERO.

Y cuando decimos el no ser, no le atribuimos la unidad?

TEETETES.

Evidentemente.

EXTRANJERO.

Sin embargo, hemos dicho que no es justo, ni razonable, unir el ser al no-ser.

TEETETES.

Es muy cierto.

EXTRANJERO.

Comprendes que es imposible enunciar el no-ser en sí mismo, y decir algo de él y hasta concebirle ; no está al alcance del pensamiento, ni del lenguaje, ni de la palabra, ni del razonamiento.

TEETETES.

Así es.

EXTRANJERO.

¿No tuve razon, para decir ántes que tocaba el punto más difícil en esta materia?

TEETETES.

¿Pero vamos aún á abordar otro punto todavía más difícil?

EXTRANJERO.

Qué! mi querido amigo. ¿No concibes, por lo que precede, que el que intente combatir el no-ser se encuentra entorpecido, porque apenas comience á refutarle, se pone en contradiccion consigo mismo?

TEETETES.

¿Cómo? Explicáte con más claridad.

EXTRANJERO.

No es posible. Primero expuse, que el no-ser no admite la unidad, ni la pluralidad, y ahora se las he atribuido, porque he dicho el no-ser. ¿Entiendes?

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

Y no hace un instante que decia yo que no estaba al alcance del lenguaje, ni de la palabra, ni del razonamiento. ¿Me sigues?

TEETETES.

Te sigo sin dificultad.

EXTRANJERO.

Esforzándome en asociar el ser al no-ser, me he contradicho á mí mismo?

TEETETES.

Parece que sí.

EXTRANJERO.

Pero atribuyéndole el ser, no hablaba como de una cosa una?

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

Por consiguiente, en el momento de decir que escapa al razonamiento, al lenguaje y á la palabra, yo razonaba sobre él como de una cosa una.

TEETETES.

Sin duda.

EXTRANJERO.

Pero ya hemos dicho que, para hablar con propiedad, no se puede determinar el no-ser, ni por la unidad, ni por la pluralidad, ni siquiera nombrarle; porque con sólo nombrarle, se le ponía en la categoría de la unidad.

TEETETES.

Incontestablemente.

EXTRANJERO.

¿Qué es lo que se dirá ahora de mí? Héme aquí, despues de muchos rodeos, batido en mi refutacion del no-ser. Esta es la razon porque, cómo ántes dije, no es á mí á quien es preciso dirigirse, para saber cómo puede hablarse con propiedad del no-ser; y á tí te toca ser el guia en esta indagacion.

TEETETES.

¿Qué es lo que dices?

EXTRANJERO.

Adelante; haz un esfuerzo generoso, tú que eres jóven; emplea todos los recursos posibles para encontrar el me-

dio de explicarte con exactitud sobre el no-ser, sin unir á él el ser, ni la unidad, ni la pluralidad.

TEETETES.

Muy exagerada y loca confianza tendria en mí mismo, si viéndote naufragar en esta empresa, yo la intentara.

EXTRANJERO.

Pues bien, si así te parece, dejemos esta cuestion. Y hasta que no encontremos alguno capaz de sacarnos de esta dificultad, digamos que el sofista, con una habilidad sin igual, se ha refugiado en un fuerte inaccesible.

TEETETES.

Enhorabuena.

EXTRANJERO.

Sea lo que quiera, si llegamos á decir que el sofista ejerce una especie de arte fantasmagórico, fácilmente podrá sacar partido de nuestras palabras, y las volverá contra nosotros; y si entónces le llamáramos autor de imágenes ó ficciones, ¿qué entendeis, nos diria, precisamente por una imagen? Fijémonos bien, mi querido Teetetes, en la respuesta que daremos á tan vigoroso adversario.

TEETETES.

Evidentemente, le citaremos las imágenes reflejadas en el agua y en los espejos, las pinturas, las molduras y todas las demás cosas semejantes.

EXTRANJERO.

Es claro, mi querido Teetetes, que tú nunca has visto un sofista.

TEETETES.

¿Por qué?

EXTRANJERO.

Crearás que él cierra los ojos, y aún que es completamente ciego.

TEETETES.

¿Cómo?

EXTRANJERO.

Cuando le des esa respuesta, hablándole de espejos y de figuras, se reirá al ver que le hablas como á un hombre que ve claro; fingirá que no conoce los espejos, ni el agua, ni siquiera la vista, y todos tus discursos los reducirá á esta única cuestion.

TEETETES.

¿Cuál?

EXTRANJERO.

¿Qué hay de comun entre todas estas cosas, que á pesar de ser una multitud, las has designado con un solo nombre, el de imágen, como si formasen una unidad?

TEETETES.

¡Ah extranjero! dado un objeto verdadero, ¿no llamaremos imágen á otro objeto que se le parece?

EXTRANJERO.

¿Y este otro objeto es verdadero, ó á qué le refieres?

TEETETES.

De ninguna manera es verdadero, pero parece serlo.

EXTRANJERO.

¿No entiendes por verdadero lo que existe realmente?

TEETETES.

Sin duda.

EXTRANJERO.

¿Y qué? lo que no es verdadero es lo opuesto á lo que lo es?

TEETETES.

Ciertamente.

EXTRANJERO.

Luego, segun tú, lo que parece ser, no es realmente, puesto que dices que no es verdadero; y, sin embargo, existe.

TEETETES.

¿Cómo?

EXTRANJERO.

Tú aseguras que verdaderamente no existe.

TEETETES.

No, sin duda; pero es realmente una imágen.

EXTRANJERO.

Pero lo que llamamos realmente una imágen, ¿no es realmente un no-ser?

TEETETES.

Me parece, que aquí andan el ser y el no-ser mezclados y confundidos de una manera bien extraña y hasta absurda.

EXTRANJERO.

Absurda en efecto. De esta manera ves cómo, de pregunta en pregunta, el sofista de las cien cabezas nos ha obligado á reconocer, á pesar nuestro, que el no-ser existe en cierta manera.

TEETETES.

Demasiado lo veo.

EXTRANJERO.

Y bien; ¿cómo definiremos el arte del sofista, para ponernos de acuerdo con nosotros mismos?

TEETETES.

Pero ¿qué temes, qué te hace hablar así?

EXTRANJERO.

Cuando decimos que el sofista nos engaña, valiéndose de fantasmas, y que su arte no es más que el arte de engañar, ¿queremos decir, que induce nuestro espíritu á error por medio de su arte, ó bien pensamos otra cosa?

TEETETES.

No, es eso mismo. ¿Ni cómo podíamos pensar de otra manera?

EXTRANJERO.

Pero la opinion falsa es la que nos representa lo contrario de lo que existe. ¿No es verdad?

TEETETES.

Sí, lo contrario.

EXTRANJERO.

Dices, pues, que la opinion falsa nos representa lo que no es, lo que no existe?

TEETETES.

Necesariamente.

EXTRANJERO.

¿Nos representa la opinion falsa lo que no existe, como no existiendo, ó nos representa lo que no existe de ninguna manera, como existiendo en cierta manera?

TEETETES.

Es preciso que nos represente lo que no existe, como existiendo de alguna manera, si en alguna ocasion nos ha engañado, aunque sea en poco.

EXTRANJERO.

¿Pero qué! ¿No nos representa asimismo la opinion falsa lo que existe absolutamente como no existiendo de ninguna manera?

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

¿Y no es esta tambien una manera de engañarnos?

TEETETES.

Tambien.

EXTRANJERO.

Yo creo que opinarás, que el error siempre es el mismo, ya se diga que el ser no existe ó ya que el no-ser existe.

TEETETES.

Así es.

EXTRANJERO.

Así es quizá. Pero el sofista no convendrá en ello. ¿Y qué hombre de buen sentido puede admitirlo, cuando, segun ántes hemos reconocido, el no-ser, objeto de esta discusion, escapa al lenguaje, á la palabra, al razonamiento y al pensamiento? ¿No adivinaremos, mi querido Teetetes, lo que nos va á decir el sofista?

TEETETES.

¿Cómo no adivinarlo? Dirá que nos ponemos en contradicción con nosotros mismos, y se atreverá á afirmar que hay error en las opiniones y en los discursos. Nos veremos, en efecto, á cada instante en la necesidad de unir el ser al no-ser, despues de haber reconocido ántes que esto es absolutamente imposible.

EXTRANJERO.

Tu recuerdo es oportuno. Pero estamos en el caso de decidir cómo debemos conducirnos con el sofista. No se le puede colocar entre los artífices de mentiras y los charlatanes, ya lo ves, sin que las dificultades y las objeciones surjan naturalmente y en gran número.

TEETETES.

Es cierto.

EXTRANJERO.

Todavía sólo hemos descubierto algunas; pero en cierto modo son infinitas.

TEETETES.

Eso equivale á decir, que es imposible coger al sofista, desde el momento que se presenta como tal.

EXTRANJERO.

¿Será porque le dejemos escapar? ¿Será porque nos acobardemos?

TEETETES.

A mi parecer, no; mientras tengamos fuerzas para apoderarnos de él.

EXTRANJERO.

Serás indulgente y habrás de estimar nuestros esfuerzos, conforme decias ántes, si llegamos á ver un poco claro en una cuestion tan oscura.

TEETETES.

Puedes contar con que así será.

EXTRANJERO.

Te hago con mayor instancia un segundo ruego.

TEETETES.

¿Cuál?

EXTRANJERO.

Que no me consideres como una especie de parricida.

TEETETES.

¿Qué quiere decir eso?

EXTRANJERO.

Para defendernos, nos vemos en la necesidad de someter á un exámen severo el sistema de nuestro maestro Parménides, y probar, estrechándole, que el no-ser existe bajo ciertos conceptos, y que bajo ciertos conceptos tambien el ser no existe.

TEETETES.

Ya veo, que este es el punto que importa debatir en el curso de esta discusion.

EXTRANJERO.

Un ciego lo veria, como suele decirse. En efecto, si no comenzamos por refutar ó confirmar el sistema de Parménides, no se podria hablar de los falsos discursos, ni de la opinion, ni de las ficciones, ni de las imágenes, ni de las imitaciones, ni de las artes á que se refieren todos estos objetos; sin dar ocasion á risa, á causa de las contradicciones en que incurririamos necesariamente.

TEETETES.

Es muy cierto.

EXTRANJERO.

Es preciso, pues, atacar resueltamente la máxima de nuestro maestro ó de nuestro padre, y si el pudor nos lo impide, la dejaremos á un lado.

TEETETES.

No, no; nada debe detenernos.

EXTRANJERO.

Reclamo de tí una pequeña cosa, y es la tercera.

TEETETES.

Veamos

EXTRANJERO.

Decia ántes, que para una refutacion semejante me he encontrado siempre muy débil y flaco, y ahora me sucede lo mismo.

TEETETES.

Así lo decias.

EXTRANJERO.

Pues bien; temo que, despues de estas palabras, me tengas por un insensato, viéndome pasar de un extremo á otro. Ten en cuenta, que sólo para complacerte emprendemos esta refutacion, si ella es posible.

TEETETES.

Tranquilízate; de ninguna manera llevaré á mal que ataques y refutes á Parménides; y así ánimo y manos á la obra.

EXTRANJERO.

Y bien; ¿por dónde comenzamos? ¿Por dónde abordamos esta cuestion llena de azares y de peligros? Si no me engaño, mi querido jóven, hé aquí el camino que necesariamente debemos seguir.

TEETETES.

¿Cuál?

EXTRANJERO.

Por lo pronto, fijemos nuestra atencion en las cosas, que nos parecen evidentes, no sea que turben nuestros espíritus; y para que no las concedamos recíprocamente con demasiada facilidad, como si nuestras ideas acerca de ellas fueran absolutamente fijas.

TEETETES.

Díme más claramente lo que quieres.

EXTRANJERO.

No encuentro bastante profundidad en Parménides, ni en ninguno de cuantos han intentado definir los séres y contar y caracterizar sus especies.

TEETETES.

¿Cómo?

EXTRANJERO.

Todos ellos tienen trazas de recitarnos una fábula, como si fuéramos niños. Según uno, los seres son tres en número; los cuales tan pronto se hacen la guerra, como son amigos, se casan, procrean y alimentan su prole. Según otro, no hay más que dos, lo seco y lo húmedo, lo caliente y lo frío, y después los une y los pone en relación. Nuestra escuela de Elea, á partir de Jenofanes y aún de más atrás, nos refiere otras fábulas; presentando lo que llamamos universo, como un sólo ser. Las musas de Jonia y de Sicilia, un poco más tarde, han creído más seguro combinar estas dos opiniones, y decir, que el ser es á la vez uno y muchos, y que se mantiene por el odio y la amistad. Las más altaneras de estas musas pretenden, que todo se une y se desune sin cesar (1); según las más moderadas, no sucede siempre así, sino que tan pronto el universo es uno y está en perfecta armonía, mediante el poder de Venus; como es múltiple y está en guerra consigo mismo bajo el imperio de no sé qué discordia (2). Si todo esto es cierto ó no lo es, es difícil decidirlo; y tampoco conviene hacerlo, cuando se trata de tan antiguos é ilustres personajes. Pero hé aquí lo que puede decirse sin incurrir en falta.

TEETETES.

¿Qué?

EXTRANJERO.

Que en su orgullo han hecho muy poco aprecio de nosotros, que constituimos la multitud; porque sin cuidarse de si seguíamos sus discursos ó si quedábamos á retaguardia, marchan siempre derechos y á la vanguardia por el camino que han elegido.

(1) Heráclito.

(2) Empedocles.

TEETETES.

¿Qué quieres decir con esto?

EXTRANJERO.

Cuando alguno de estos filósofos declara, que existen ó que han nacido ó que nacen muchos seres ó uno solo, ó dos; que lo caliente se mezcla con lo frio; suponiendo además toda clase de composiciones y de descomposiciones; en nombre de los dioses, díme Teetetes; ¿has comprendido nunca lo que dicen? Yo cuando era jóven, y oia hablar de este no-ser que ahora nos embaraza tanto, creia comprenderlo perfectamente; hoy ya ves en qué abismo estamos metidos.

TEETETES.

Ya lo veo.

EXTRANJERO.

Quizá en el fondo del alma no sabemos más sobre el ser que sobre el no-ser. Cuando se habla de esto, creemos comprender el ser sin dificultad, y no comprender el no-ser, y quizá nos hallamos en el mismo caso respecto del uno que del otro.

TEETETES.

Quizá.

EXTRANJERO.

Otro tanto puede decirse de los otros sistemas; á que acabamos de pasar revista.

TEETETES.

Así es.

EXTRANJERO.

Si te parece, examinaremos los demás principios; mas, por ahora, es preciso fijarnos en el más grande, el que domina todo lo demás, el que es verdaderamente el primero.

TEETETES.

¿De qué quieres hablar? Sin duda es del ser, de lo que debemos ocuparnos en tu opinion, para saber que han querido enseñarnos los que han tratado de esta materia.

EXTRANJERO.

Me has comprendido perfectamente, Teetetes. Digo, pues, que el método que debe seguirse es interrogar á nuestros filósofos, como si estuviesen delante de nosotros, en estos términos: veamos, vosotros, que reducís el universo á lo caliente y á lo frío ó á dos elementos, sean los que sean; ¿qué afirmáis de estos dos elementos? ¿Decís del uno y del otro á la vez, ó de cada uno por separado que *existen*? ¿Qué es lo que deberemos entender por lo que llamáis *ser*? ¿Es un tercer principio, que debe añadirse á los otros dos, de manera que el universo comprenda tres, en lugar de los dos dichos al principio? Porque si limitáis el nombre de ser á uno de estos dos elementos, no decís ya que son igualmente los dos; y cualquiera que sea el elemento á que llamareis ser, no habrá más que uno y no dos.

TEETETES.

Es cierto.

EXTRANJERO.

Pero ¿quizá á los dos elementos á la par apellidais ser?

TEETETES.

Quizá lo dirán.

EXTRANJERO.

Pero, mis queridos amigos, les diríamos: de esa manera, es más claro que la luz, que vuestros dos elementos no son más que uno.

TEETETES.

Perfectamente.

EXTRANJERO.

Puesto que nos veis confundidos, debéis explicarnos claramente lo que queréis expresar, cuando pronunciais la palabra *ser*. Evidentemente lo debéis tener ya sabido muy de antemano. En cuanto á nosotros, habíamos creído comprenderlo, pero en este momento nos vemos confusos. Comenzad, pues, por ilustrarnos sobre este punto, á fin de que no nos imaginemos que entendemos vuestros discursos,

cuando sucedería todo lo contrario. Hablando así, y dirigiendo esta súplica á nuestros filósofos y á todos los que reconocen más de un principio en el universo, dime, mi querido jóven; ¿nos haríamos por esto culpables?

TEETETES.

Nada de eso.

EXTRANJERO.

¿Pero no es justo que interroguemos á los que sostienen que el universo es uno para que nos digan á qué llaman el ser?

TEETETES.

Sí, ciertamente.

EXTRANJERO.

Que me respondan, pues. ¿Decís, que no existe más que una sola cosa? Nosotros lo decimos, responderán ellos. ¿No es así?

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

Pero lo que llamais ser, ¿es alguna cosa?

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

¿Y esta cosa es la misma que llamais igualmente lo uno, dando dos nombres á un solo principio; ó qué debemos pensar?

TEETETES.

Interrogados de esa manera, ¿qué respuesta podrán dar?

EXTRANJERO.

Es claro, mi querido Teetetes, que una vez admitida la hipótesis, que les sirve de punto de partida (1), no hay cosa más fácil que responder á esta pregunta ó á cualquiera otra del mismo género.

(1) Es decir, que el todo es uno.

TEETETES.

¿Cómo?

EXTRANJERO.

Reconocer que existen dos nombres, despues de haber sentado como principio, que no existe más que una sola cosa, seria ponerse en ridículo.

TEETETES.

En efecto.

EXTRANJERO.

Hay más: no es posible servirse de ningun nombre sin chocar con la razon.

TEETETES.

¿Cómo?

EXTRANJERO.

Considerando el nombre como diferente de la cosa, se reconocen dos cosas.

TEETETES.

Es cierto.

EXTRANJERO.

O bien; si se considera el nombre como idéntico á la cosa, será preciso reconocer, que no es el nombre de nada; ó si se quiere que sea el nombre de alguna cosa, resultará, que el nombre es únicamente el nombre de un nombre y nada más.

TEETETES.

Sin duda.

EXTRANJERO.

Y que lo uno, no siendo más que la unidad de la unidad, tampoco es más que la unidad de un número.

TEETETES.

Necesariamente.

EXTRANJERO.

Pero, dirán ellos, que el todo es distinto del ser uno ó que es idéntico.

TEETETES.

Dirán ciertamente, y dicen que es el mismo.

EXTRANJERO.

Si el todo es, como lo declara Parménides: *Semejante por la forma á una esfera redondeada por todas partes, de cuyo centro salgan radios iguales en todas direcciones, de modo que es absolutamente imposible que sean más grandes de un lado ó más pequeños de otro* (1); si el ser es tal, el ser tiene un medio y extremos; y si tiene todo esto, es indispensable que tenga partes; ¿no es así?

TEETETES.

Sin duda.

EXTRANJERO.

Sin embargo; puede una cosa estar dividida en partes y participar de la unidad; y de esta suerte no hay ser, ni todo, que no puedan ser uno.

TEETETES.

Muy bien.

EXTRANJERO.

Pero lo que participa de lo uno, ¿no es imposible que sea lo uno mismo?

TEETETES.

¿Cómo?

EXTRANJERO.

Sólo lo que carece absolutamente de partes es verdaderamente uno, si hemos de hablar con propiedad.

TEETETES.

Es evidente.

EXTRANJERO.

Lo que se compone de muchas partes, no se conforma con esta definición.

TEETETES.

Así lo comprendo.

(1) Fulleborn, 97 v, 100.

EXTRANJERO.

Pero el ser, participando de la unidad, se hace un ser uno y un todo; ¿ó negaremos absolutamente que el ser sea un todo?

TEETETES.

Es bien difícil la alternativa que me propones.

EXTRANJERO.

Dices bien. Porque si el ser no es uno, sino en tanto que participa de lo uno, parece que difiere de lo uno, y el universo no se reduce á un solo principio.

TEETETES.

Es cierto.

EXTRANJERO.

Por otra parte; si el ser no es un todo por sí mismo, puesto que no hace más que participar de la unidad, y el todo es alguna cosa por sí, resulta que al ser falta algo de sí mismo.

TEETETES.

Ciertamente.

EXTRANJERO.

Segun este razonamiento, el ser, pues, al que falta algo de sí mismo, será no-ser.

TEETETES.

Sin duda.

EXTRANJERO.

Hé aquí como el universo no se reduce á un solo principio, teniendo el ser y el todo una naturaleza distinta.

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

Y si el todo no existe, lo mismo habrá de suceder al ser, y no sólo él no existirá, sino que no podrá existir jamás.

TEETETES.

¿Por qué?

EXTRANJERO.

Porque lo que llega á la existencia, llega siempre en la forma de un todo; de suerte que no se debe reconocer la existencia, ni la generacion, como verdaderas, si no se ponen lo uno y lo todo en el número de los séres.

TEETETES.

Así es preciso que suceda.

EXTRANJERO.

Además, lo que no es un todo, no puede ser más ó menos, más ó menos grande; porque lo que tiene cantidad, cualquiera que ella sea, á causa de esta cantidad misma forma necesariamente un todo.

TEETETES.

Muy bien.

EXTRANJERO.

¡Cuántas dificultades, sin número y sin fin, podrían suscitarse contra los que pretenden, que el ser es dos ó que el ser es uno!

TEETETES.

Bastantes pruebas son los razonamientos que acabamos de recorrer. No hay una dificultad que no dé origen á otra, y cuanto más se camina, mayor es el embarazo y mayor el extravío en tan oscura materia.

EXTRANJERO.

Sin embargo, aún no hemos examinado las opiniones de todos los que han discutido sutilmente la cuestion del ser y del no-ser. Pero lo dicho es suficiente. Ahora es preciso, que nos dirijamos á los filósofos, que profesan doctrinas diferentes, para convencernos, por medio de un completo exámen, que no es más fácil determinar la naturaleza del ser que la del no-ser.

TEETETES.

Marchemos, pues, en busca de esos filósofos.

EXTRANJERO.

Podria decirse en verdad, que hay entre ellos un com-

bate de gigantes, al ver que no se entienden acerca de la naturaleza de la esencia.

TEETETES.

¿Cómo?

EXTRANJERO.

Los unos hacen descender sobre la tierra todo lo que el cielo y la region de lo invisible encierran; abrazando groseramente con sus manos las piedras y los árboles. Pegados á todos estos objetos, afirman que sólo existe esto que está sometido al tacto y á los demás sentidos; confunden, al definirlos, el cuerpo y la ciencia; y si otro filósofo se atreve á decirles, que existen seres sin cuerpo, no quieren escucharle y hasta le desprecian (1).

TEETETES.

Las personas de que hablas, son en efecto intratables, y yo mismo lo he experimentado ya muchas veces.

EXTRANJERO.

Por esta razon, los que intentan combatirles, obran con prudencia presentándoles la batalla desde una posicion superior, y se sitúan á este fin en el seno de lo invisible, obligándoles á reconocer ciertas ideas inteligibles é incorpóreas como expresion de la verdadera esencia. En cuanto á los cuerpos y á esa pretendida realidad, que dichos filósofos únicamente admiten, los reducen á polvo con sus razonamientos, y en lugar de la existencia, sólo conceden que están en un perpétuo movimiento para llegar á ella. Los dos partidos, Teetetes, se entregan á interminables combates.

TEETETES.

Es cierto.

EXTRANJERO.

Exijamos de los dos que nos den razon á la vez de su manera de ver acerca de la naturaleza de la esencia.

(1) Anaximandro de la Escuela de Jonia y Leucipo y Demócrito, atomistas.

TEETETES.

Sí, pero ¿cómo conseguiremos que nos contesten?

EXTRANJERO.

Respecto á los que hacen consistir la esencia en las ideas, no hay dificultad, porque son de un carácter más suave. Pero respecto á los que reducen, como por fuerza, todas las cosas á los cuerpos, es difícil, si no imposible, el conseguirlo. Hé aquí, á mi ver, cómo es preciso conducirnos con ellos.

TEETETES.

Veamos.

EXTRANJERO.

Lo mejor seria, si fuese posible, hacerles más complacientes en realidad; y si esto no se consigue, supongámoslo en nuestro lenguaje y así estarán dispuestos á respondernos de una manera más conveniente que la que acostumbran. Vale más entenderse con personas corteses que con gentes mal educadas. Y sobre todo, no llevemos al exceso nuestros miramientos, porque nosotros únicamente buscamos la verdad.

TEETETES.

Perfectamente dicho.

EXTRANJERO.

Una vez hechos más tratables, exígeles que te respondan, y encárgate de transmitirnos lo que te digan.

TEETETES.

Estoy conforme.

EXTRANJERO.

Cuando hablan de un sér vivo y mortal, ¿dicen que tal sér es alguna cosa?

TEETETES.

Sin duda lo dicen.

EXTRANJERO.

¿Y no reconocen que es un cuerpo animado, en el que respira un alma?

TEETETES.

Sin duda.

EXTRANJERO.

¿Colocan, pues, el alma entre los séres?

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

¿Pero no dicen del alma que una es justa y otra injusta; esta sensata y aquella insensata?

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

¿No dicen tambien, que el alma se hace justa mediante la presencia y la posesion de la justicia, y que se hace lo contrario á causa de la presencia de lo contrario?

TEETETES.

Sí, tambien lo dicen.

EXTRANJERO.

Pero lo que puede estar presente ó ausente en alguna parte, necesariamente es algo.

TEETETES.

Convienen en ello.

EXTRANJERO.

Por consiguiente, si la justicia, la sabiduría y las demás virtudes y sus contrarias existen; si el alma, en la que se encuentran, existe; pregunto ¿qué es lo que dicen nuestros filósofos? Alguna de estas cosas, ¿es visible y tangible, ó son todas invisibles?

TEETETES.

Sin duda ninguna es visible.

EXTRANJERO.

¿Pero qué? ¿Piensan, que alguna de estas cosas tiene cuerpo?

TEETETES.

En este punto no se limitan á una sola respuesta. Con

respecto al alma, les parece que posee un cuerpo. En cuanto á la sabiduría y demás virtudes, objeto de tus preguntas, experimentan algun embarazo, y no se atreven á confesar que no forman parte de los séres, ni á afirmar que son cuerpos.

EXTRANJERO.

Es claro, mi querido Teetetes, que esas gentes se han hecho ya más accesibles; porque aquellos de entre ellos, que han sido verdaderamente sembrados (1) y han nacido de la tierra, todo les importaria poco, y sostendrian, que aquello que no pueden coger con sus manos, no existe absolutamente.

TEETETES.

Dices poco más ó ménos lo que ellos piensan.

EXTRANJERO.

Continuemos, pues, interrogándoles; porque como convengan en que existe algun sér incorporeal, por pequeño que sea, nos basta. En efecto; será preciso que definan lo que se encuentra á la vez y naturalmente en los séres incorpóreos y en los que tienen cuerpo, y que les obliga á decir de los unos y de los otros que existen. Quizá se verán embarazados; y si tal sucede, mira si consentirán en admitir que el ser es esto.

TEETETES.

Qué? Habla; sepamos á qué atenernos.

EXTRANJERO.

Digo, que toda cosa que posee una fuerza, sea para realizar naturalmente una accion cualquiera, sea para sufrirla, aunque sea la más pequeña, y en la cosa más miserable, y aunque sea por una sola vez, semejante fuerza es real, es positiva. Defino, pues, el ser, diciendo que no es más, ni ménos, que la fuerza.

(1) Alusion á los hombres traídos por Cadmo, hijo de Agenor, que vino á Grecia de Fenicia ó quizá de Egipto y fundador de Tebas.

TEETETES.

No teniendo á mano por el momento otra definicion mejor, ellos aceptan esta.

EXTRANJERO.

Bien. Más tarde quizá pensaremos de diferente manera, lo mismo ellos que nosotros. Al presente tengamos esto por concedido.

TEETETES.

Tengámoslo.

EXTRANJERO.

Dirijámonos ahora á los partidarios de las ideas. Continúa siendo su intérprete para con nosotros.

TEETETES.

Conforme.

EXTRANJERO.

La generacion y el sér son dos cosas distintas. ¿No es así?

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

Por el cuerpo y mediante los sentidos, nos comunicamos con la generacion; y por el alma, por medio de la razon, nos ponemos en relacion con el sér, verdaderamente sér, el cual es siempre semejante á sí mismo, segun lo asegurais; al paso que la generacion siempre es diferente.

TEETETES.

Eso decimos, precisamente.

EXTRANJERO.

¿Pero esta comunicacion es, excelentes amigos, como la concebís en estos dos casos? ¿Es de la manera que deciamos?

TEETETES.

¿De qué manera?

EXTRANJERO.

Como la pasion ó la accion de cierta fuerza resultante de la relacion de un objeto con otro. Pero puede suceder,

mi querido Teetetes, que no entiendas bien su pensamiento sobre este punto, y que yo, más acostumbrado, lo entienda mejor.

TEETETES.

¿Qué dices?

EXTRANJERO.

No nos conceden lo que hemos sentido hace un instante, contra los hijos de la tierra, en punto al sér.

TEETETES.

¿Cómo?

EXTRANJERO.

Hemos creído definir exactamente los séres por el poder activo y pasivo que ejercen, por pequeño que sea.

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

A esto responden, que es propio de la generacion el poder de obrar y de sufrir; pero que, respecto al sér, ni uno, ni otro poder, le pueden convenir.

TEETETES.

Esta respuesta carece de fundamento.

EXTRANJERO.

A eso responderemos á nuestra vez, que tenemos necesidad de saber de ellos con más claridad aún, si están de acuerdo en que el alma conoce, y en que el sér es conocido.

TEETETES.

Sin duda convienen en ello.

EXTRANJERO.

Pero dime: ¿Conocer, ser conocido, es accion, es passion; ó es á la vez accion y passion? ¿ó bien lo uno es passion y lo otro accion? ¿ó bien, ni el uno, ni el otro son ni una, ni otra de estas dos cosas? Evidentemente, segun ellos, ni lo uno, ni lo otro, son, ni una, ni otra de estas dos cosas. De otra manera se pondrian en contradiccion con sus manifestaciones anteriores.

TEETETES.

Lo comprendo así.

EXTRANJERO.

En efecto; si conocer es un hecho activo, ser conocido necesariamente tiene que ser un hecho pasivo. De donde se seguiría, conforme á nuestro razonamiento, que el sér conocido por el conocimiento sería movido en tanto que conocido, porque sería pasivo. Pero hemos sostenido ya que esto no puede suceder con el sér, que está esencialmente en reposo.

TEETETES.

Bien.

EXTRANJERO.

Pero ¡por Júpiter! ¿Nos dejaremos convencer fácilmente de que ni el movimiento, ni la vida, ni el alma, ni la sabiduría, pertenecen verdaderamente al sér absoluto; que no vive, que no piensa, sino que, privado de la augusta y santa inteligencia, subsiste y permanece inmóvil?

TEETETES.

No podia uno resolverse á hacer, sin gran dificultad, una confesion semejante, ¡oh extranjero!

EXTRANJERO.

Diremos, que hay inteligencia sin haber vida?

TEETETES.

Imposible.

EXTRANJERO.

¿O bien les concederemos estos dos atributos, declarando que lo que no tiene es alma?

TEETETES.

¿Y cómo puede poseer esos atributos sin alma?

EXTRANJERO.

¿Diremos, en fin, que tiene inteligencia, vida y alma, y que sin embargo, subsiste en una absoluta inmovilidad, animado como ésta?

TEETETES.

Todas esas suposiciones me parecen absurdas.

EXTRANJERO.

Luego es preciso colocar en el número de los séres, lo que es movido y el movimiento mismo.

TEETETES.

Es imposible obrar de otra manera.

EXTRANJERO.

Se ve claramente, mi querido Teetetes, que si los séres son inmóviles, nadie puede en manera alguna tener ningún conocimiento de ninguna cosa.

TEETETES.

Eso es claro.

EXTRANJERO.

Por otra parte, si admitimos que todo está en un eterno movimiento, arrancamos del número de los séres lo mismo de que tratamos (1).

TEETETES.

¿Cómo?

EXTRANJERO.

Si no hay estabilidad, ¿te parece que pueda ningún sér permanecer nunca el mismo en sí y en sus relaciones con los demás?

TEETETES.

No, ciertamente.

EXTRANJERO.

¿Y qué? Sin estas condiciones, ¿concibes que pueda existir ó formarse conocimiento alguno?

TEETETES.

De ninguna manera.

EXTRANJERO.

Verdaderamente es preciso combatir con todas las armas del razonamiento al que, destruyendo la ciencia, el

(1) Es decir, el conocimiento de las cosas.

pensamiento y la inteligencia, pretende aún poder afirmar alguna cosa de ninguna cosa.

TEETETES.

Seguramente.

EXTRANJERO.

Para el filósofo, que honra todas estas cosas en el más alto grado, es, á mi parecer, una absoluta necesidad el no admitir un todo inmóvil, bajo la fe de los que le hacen uno ó múltiple; como tambien no prestar oídos á los que quieren que todas las cosas se muevan por todas partes y al infinito: es preciso que imite á los niños en sus deseos, y que conozca á la vez lo que es inmóvil y lo que es movido, el sér y el todo.

TEETETES.

Nada más cierto.

EXTRANJERO.

¿Y no te parece que hemos examinado y profundizado el sér de una manera conveniente?

TEETETES.

Es incontestable.

EXTRANJERO.

¡Ah! mi querido Teetetes; yo creo, que lo único que hemos conseguido, ha sido reconocer las dificultades de la cuestion!

TEETETES.

¿Qué quieres decir?

EXTRANJERO.

¡Oh, excelente amigo! ¿No conoces, que en este momento estamos en la ignorancia más profunda acerca de lo que es el sér, figurándonos como nos figuramos haber hablado de él de una manera muy racional?

TEETETES.

Pues yo aún me lo imagino, y no concibo en qué consiste nuestra falta.

EXTRANJERO.

Fija, pues, tu atencion y examina si, despues de los principios que hemos sentado, no se nos podria con razon objetar, como nosotros hemos objetado á los que sostienen que el universo se resuelve en lo caliente y en lo frio.

TEETETES.

¿De qué objeciones hablas? Recuérdamelas.

EXTRANJERO.

Con gusto. Voy á proceder, si quieres, dirigiéndote mis preguntas, como ántes las dirigí á los otros, para que ganemos terreno.

TEETETES.

Bien.

EXTRANJERO.

Pues hagámoslo así. ¿No dices, que el movimiento y el reposo son absolutamente opuestos entre sí?

TEETETES.

¿Cómo no decirlo?

EXTRANJERO.

Sin embargo, ¿sostienes que existen igualmente el uno y el otro?

TEETETES.

Lo sostengo.

EXTRANJERO.

¿Quieres decir, al conceder que existen, que están en movimiento el uno y el otro?

TEETETES.

Nada de eso.

EXTRANJERO.

Pero diciendo que existen, ¿quieres dar á entender que uno y otro están en reposo?

TEETETES.

Imposible.

EXTRANJERO.

Es porque en el fondo de tu espíritu consideras el ser

como una tercera cosa diferente de las otras dos; consideras el reposo y el movimiento como comprendidos en el ser; y, abrazándolos en su mancomunidad con él, dices desde este punto de vista, que uno y otro existen.

TEETETES.

Parece, en efecto, que declaramos que el ser es un tercer principio, cuando decimos que el movimiento y el reposo existen.

EXTRANJERO.

Luego el ser no es el movimiento, ni el reposo, considerados juntos; es un principio diferente.

TEETETES.

Así parece.

EXTRANJERO.

Luego el ser por su naturaleza no está en reposo, ni en movimiento.

TEETETES.

Probablemente.

EXTRANJERO.

¿A dónde, pues, ha de dirigir su pensamiento el que quiera formar una idea clara y sólida del ser?

TEETETES.

A dónde, en efecto?

EXTRANJERO.

No encuentro ninguna salida para salvar estas dificultades. Porque si una cosa no está en movimiento, ¿cómo deja de estar en reposo? Y si no está en reposo, ¿cómo deja de estar en movimiento? Ahora bien; el ser nos ha parecido independiente á la vez del movimiento y del reposo. ¿Es esto posible?

TEETETES.

Es de todo imposible.

EXTRANJERO.

Hay una cosa, que es justo recordar ahora con este motivo.

TEETETES.

¿Qué es?

EXTRANJERO.

Cuando se nos preguntaba á qué objetos conviene aplicar el nombre del no-ser, nos veíamos perplejos. ¿Te acuerdas?

TEETETES.

Perfectamente.

EXTRANJERO.

Y con respecto al ser, ¿nos vemos ahora ménos perplejos?

TEETETES.

En mi opinion, extranjero, me parece que ahora lo estamos más, si es posible.

EXTRANJERO.

Este es un punto, que no hay necesidad de decidir. Puesto que el ser y el no-ser nos ponen igualmente en un conflicto, tenemos para lo sucesivo la esperanza de que tan pronto como el uno se muestre á nosotros con más ó ménos oscuridad ó claridad, el otro se mostrará de la misma manera. Y áun cuando no pudiésemos concebir el uno, ni el otro; áun en este caso deberíamos continuar en nuestras indagaciones del mejor modo que nos fuera posible, y sin separarlos.

TEETETES.

Bien.

EXTRANJERO.

Explicuemos de dónde nace, que á cada momento designamos una sola y misma cosa con muchos nombres diferentes.

TEETETES.

¿Cómo? ponme un ejemplo.

EXTRANJERO.

Cuando hablamos de un hombre, le damos diversas denominaciones, le designamos por el color, la forma, el

talle, por sus vicios y sus virtudes. Por medio de estas calificaciones y por otras mil, decimos de él, no sólo que es un hombre, sino que es bueno, que es tal ó cual, y así hasta el infinito. Con respecto á todos los demás objetos, procedemos de la misma manera; reconocemos cada cosa como una sola, y despues la designamos por muchas propiedades y con muchos nombres.

TEETETES.

Es cierto lo que dices.

EXTRANJERO.

Hé aquí, yo creo, un regalo que acabamos de preparar á los hombres de escasa instruccion, ya sean jóvenes ó ancianos. Porque cada uno de estos puede objetarnos, que es imposible que muchos sean uno, que uno sea muchos; y cuán satisfechos quedarán, declarándonos que no es permitido decir *hombre bueno*, sino que lo bueno es bueno y el hombre hombre. Sin duda, Teetetes, más de una vez te habrás encontrado con hombres dados á semejantes argucias, y con frecuencia hasta con ancianos; tal es su pobreza de espíritu y de conocimientos, que están como en éxtasis delante de estas miserias y se imaginan haber llegado á la cima de la sabiduría.

TEETETES.

Todo eso es muy cierto.

EXTRANJERO.

A fin de que nuestra discusion se dirija á todos aquellos, que nunca se han ocupado del ser, de cualquier manera que sea, téngase entendido, que todo cuanto vamos á decir, en forma de preguntas, lo mismo va contra estos últimos, que contra aquellos á quienes hemos ya combatido.

TEETETES.

Pero ¿qué vamos á decir?

EXTRANJERO.

Lo siguiente. ¿Decidiremos, que no es preciso atribuir

la existencia al movimiento y al reposo; ni ninguna cosa á ninguna cosa, sino que toda union es imposible, y que los séres no pueden participar los unos de los otros? ¿O bien los juntaremos todos considerándolos como susceptibles de comunicacion entre sí? ¿O bien uniremos unos y separaremos otros? De estos tres partidos, mi querido Teetetes, ¿cuál debemos creer que escogerán nuestros entendidos rivales?

TEETETES.

Yo no podia ponerme en lugar de ellos, para responder á estas preguntas. ¿Pero no podrás encargarte tú mismo de hacerlo, para en su vista examinar las consecuencias de cada una de las tres suposiciones?

EXTRANJERO.

Muy bien. Supongamos, si quieres, que declaren, en primer lugar, que ninguna cosa tiene en manera alguna poder de comunicar con las demás. ¿No se sigue de aquí, que el reposo y el movimiento no participan de manera alguna del ser?

TEETETES.

Sin duda.

EXTRANJERO.

¿Pero existirán, ni una, ni otra, de estas dos cosas, si no tienen nada de comun con el ser?

TEETETES.

No existirán.

EXTRANJERO.

El efecto inmediato de esta concesion es trastornarlo todo, á mi parecer; lo mismo en el sistema que supone en movimiento el universo (1), como en el que, haciéndolo uno (2), le condena á la inmovilidad; como en el de aquellos que, admitiendo las ideas, sostienen que los sé-

(1) Los jonios en general.

(2) Los eleáticos en general.

res subsisten invariables semejantes á sí mismos (1). Todos estos filósofos unen el ser al universo, diciendo, los unos, que está verdaderamente en movimiento; los otros, que está verdaderamente en reposo.

TEETETES.

Perfectamente.

EXTRANJERO.

Y los filósofos, que sucesivamente unen y separan todas las cosas, sea que hagan salir el infinito de lo uno, y lo hagan de nuevo entrar en él (2); sea que descompongan el universo en un número limitado de elementos, que en seguida combinan (3); y ya, por otro lado, estas alternativas tengan lugar durante un cierto tiempo ó ya se verifiquen siempre; todos estos filósofos nada razonable pueden decir, si no es posible la union.

TEETETES.

Bien.

EXTRANJERO.

Además, esos mismos, que no permiten que una cosa se diga de otra en virtud de su comunicacion recíproca, se ven obligados á transigir en su propio lenguaje de la manera más donosa.

TEETETES.

¿Cómo?

EXTRANJERO.

Se ven obligados á cada momento á servirse de las expresiones: *ser, separadamente, otro, lo mismo*, y otras mil análogas. Puesto que no pueden pasarse sin ellas, y que las mezclan en todos sus discursos, no hay necesidad de que otros los combatan; como que hospedan, como suele decirse, en su misma casa al enemigo y contradic-

(1) Los megáricos.

(2) Heráclito.

(3) Empedocles.

tor, oyendo por todas partes una voz que se lo advierte, como al insensato Euricles (1).

TEETETES.

Lo que dices, es cierto; y tu comparacion es exacta.

EXTRANJERO.

¿Pero qué sucederá, si dejamos á todas las cosas el poder de comunicarse entre sí?

TEETETES.

Eso soy yo capaz de explicarlo.

EXTRANJERO.

Veamos.

TEETETES.

El movimiento mismo se quedaria en reposo; y á su vez, el reposo mismo se pondria en movimiento, si uno y otro se comunicasen y entendiesen entre sí.

EXTRANJERO.

Es necesariamente y del todo imposible, que el movimiento esté en reposo y el reposo en movimiento.

TEETETES.

Sin duda.

EXTRANJERO.

Sólo falta la tercera suposicion.

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

Es necesario que una de las tres sea verdadera; ó todas las cosas pueden mezclarse, ó ningunas, ó algunas.

TEETETES.

Sin duda.

EXTRANJERO.

Nos ha parecido imposible admitir las dos primeras.

(1) El Scoliasta nos dice que Euricles era un adivino, que se imaginaba tener encerrado en su vientre un demonio que le mandaba declarar el porvenir.

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

El que quiera responder con exactitud, adoptará, por consiguiente, la última.

TEETETES.

Evidentemente.

EXTRANJERO.

Puesto que unas cosas se prestan á la mezcla y otras las resisten, se hallan en el mismo caso que las letras. En efecto; hay acuerdo entre unas y desacuerdo entre otras.

TEETETES.

Es cierto.

EXTRANJERO.

Las vocales tienen sobre las demás letras la ventaja de que se interponen entre todas, para servirías de vínculo; hasta tal punto, que, sin vocales, no hay acuerdo posible entre las otras letras.

TEETETES.

Muy bien.

EXTRANJERO.

¿Sabe cualquiera qué letras pueden unirse entre sí; ó el que las une tiene necesidad de arte?

TEETETES.

Tiene necesidad de arte.

EXTRANJERO.

¿De cuál?

TEETETES.

Del arte gramatical.

EXTRANJERO.

¿Y no sucede lo mismo con los sonidos graves y agudos? El que posee el arte de distinguir los sonidos que son acordes y los que no lo son, es músico; y el que no lo entiende, no lo es.

TEETETES.

Es cierto.

EXTRANJERO.

Otro tanto hay que decir de todas las demás cosas, en las que se muestra el arte ó no se muestra.

TEETETES.

Sin duda.

EXTRANJERO.

Ahora bien; puesto que hemos admitido, que los géneros tambien son susceptibles de mezcla, ¿no es indispensable que el que se toma el trabajo de explicar con exactitud qué géneros se asimilan, y qué géneros se rechazan, se valga de alguna ciencia para sus razonamientos? ¿No es preciso, que conozca los que sirven de encadenamiento á todos los demás y son susceptibles de mezclarse con ellos? Y con respecto á la separacion de los géneros, ¿no es preciso, por otra parte, que conozca los que son generalmente causa de esta separacion? (1).

TEETETES.

Ciertamente, el que tal haga tiene necesidad de una ciencia, y quizá de la más grande de todas.

EXTRANJERO.

¿Y cómo llamaremos esta ciencia, Teetetes? ¿Será posible, ¡por Júpiter! que hayamos encontrado, sin apercibirnos de ello, la ciencia de los hombres libres; y que cuando íbamos en busca del sofista, nos hayamos encontrado de repente con el filósofo?

TEETETES.

¿Qué quieres decir?

EXTRANJERO.

Dividir por géneros, no tomar la misma especie por

(1) En este punto seguimos á Saisset conforme con Schleiermacher é Heindorf, cuyo texto es más claro, razonable y consecuente que el de Cousin, que siguió á Ficino.

otra, ni otra por la misma; ¿no es esto lo propio de la ciencia dialéctica?

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

El que se halla en aptitud de hacer esto, distingue con claridad la idea única, derramada en una multitud de individuos, que existen aisladamente; en seguida, una multitud de ideas que son diferentes las unas de las otras, y que están embebidas en una idea única; despues, tambien una idea única, recogida en la universalidad de los séres, reducidos á la unidad; y en seguida, por último, una multitud de ideas absolutamente distintas las unas de las otras (1). Hé aquí lo que se llama saber discernir, entre los géneros, los que son capaces de asociarse y los que no lo son.

TEETETES.

Perfectamente.

EXTRANJERO.

Pero el talento de la dialéctica no le concederás, yo creo, sino al que es verdadera y puramente filósofo.

TEETETES.

¿Y cómo podría yo concederlo á ningun otro?

EXTRANJERO.

En parajes semejantes á éste encontraremos, pues, al filósofo, lo mismo ahora que más tarde, si nos proponemos buscarle, aunque no sea fácil verle en claro. Sin embargo, la dificultad en este caso no es de la misma clase que la del sofista.

TEETETES.

¿Cómo?

(1) Esta frase no será muy clara, pero lo es aún ménos en la traduccion de M. Cousin, que se separa, sin saber por qué, de la de Ficino.

EXTRANJERO.

El uno se sume en la oscuridad del no-ser, con el que se familiariza durante una larga estancia; y como el lugar que habita es oscuro, es por esto difícil reconocerle. ¿No es cierto?

TEETETES.

Probablemente.

EXTRANJERO.

Pero como el filósofo en todos sus razonamientos se abraza á la idea del ser, no es fácil, á causa del resplandor de esta region, en manera alguna percibirle; porque, en la muchedumbre, los ojos del alma son demasiado débiles para poder fijarse por mucho tiempo en las cosas divinas.

TEETETES.

Esa explicacion no me parece ménos verosímil que la precedente.

EXTRANJERO.

Podremos despues hacer un esfuerzo para formarnos una idea más clara aún del filósofo, si el capricho ó el corazon nos llevan á ello; pero respecto del sofista, guardémonos de dejarle escapar, ínterin no le hayamos estudiado suficientemente.

TEETETES.

Bien dicho.

EXTRANJERO.

Hemos convenido, con motivo de los géneros, en que los unos se asocian entre sí y otros nó; que los unos se asocian solamente á algunos, otros á un gran número, otros á todos y de todas maneras, sin encontrar nada que se lo impida. Ahora continuemos nuestra discusion, no examinando todas las ideas, no sea que nos confunda su multitud, sino escogiendo algunas, las que se dicen más grandes. Averigüemos, por lo pronto, lo que ellas son, cada una en sí misma; y en seguida hasta qué punto tienen el poder de asociarse las unas á las otras. De esta

manera, si no concebimos el ser y el no-ser con toda la claridad posible, por lo ménos no nos consideraremos incapaces de dar razon de ellas, dentro de los límites de nuestra indagacion; y sabremos, si podemos decir impunemente del no-ser, que carece absolutamente de existencia.

TEETETES.

Eso es lo que debe hacerse.

EXTRANJERO.

Los mayores, entre los géneros de que hemos hablado ya, son: el ser mismo, el reposo y el movimiento.

TEETETES.

Así es.

EXTRANJERO.

Los dos últimos, ya lo hemos dicho, no pueden mezclarse.

TEETETES.

De ninguna manera.

EXTRANJERO.

Pero el ser puede mezclarse con ambos; pues que en efecto ambos son ó existen.

TEETETES.

Sin duda.

EXTRANJERO.

Esto constituye tres géneros.

TEETETES.

Seguramente.

EXTRANJERO.

Cada uno de ellos, ¿es otro que los otros dos, y el mismo respecto de sí mismo?

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

¿Pero qué es lo que queremos decir con lo otro y lo mismo? ¿Son dos géneros diferentes de los tres primeros mezclados necesariamente siempre con ellos? ¿Son cinco

géneros, en lugar de tres, los que tenemos que examinar?
 ¿O bien habremos dado estos nombres de lo mismo y lo otro,
 á uno de nuestros tres géneros, sin darnos cuenta de ello?

TEETETES.

Quizá.

EXTRANJERO.

Sin embargo; el movimiento y el reposo no son, ni lo
 otro, ni lo mismo.

TEETETES.

¿Cómo?

EXTRANJERO.

Lo que atribuimos en comun al movimiento y al repo-
 so, no puede ser el reposo, ni el movimiento.

TEETETES.

¿Por qué?

EXTRANJERO.

Porque en este caso el movimiento estaria en reposo y
 el reposo en movimiento. Porque si uno de ellos, no im-
 porta cuál, se aplicase á los dos á la vez, necesariamente
 tenia que resultar, que el otro se mudaria en lo contrario
 á su naturaleza, puesto que participaria de su contrario.

TEETETES.

Es evidente.

EXTRANJERO.

Luego participan ambos de lo mismo y de lo otro.

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

No digamos, pues, que el movimiento es lo mismo ó lo
 otro, ni el reposo tampoco.

TEETETES.

Tampoco.

EXTRANJERO.

¿Pero deberiamos considerar el ser y lo mismo, como no
 formando más que uno?

TEETETES.

Quizá.

EXTRANJERO.

Pero si el ser y lo mismo no difieren en nada, diciendo que el movimiento y el reposo son ó existen, declararemos, que ambos son lo mismo, puesto que existen.

TEETETES.

Pero eso es imposible.

EXTRANJERO.

Luego es imposible, que lo mismo y el ser no constituyan más que uno.

TEETETES.

Al parecer.

EXTRANJERO.

¿Sentaremos, pues, como una cuarta idea, que debe añadirse á las otras tres, la idea de lo mismo?

TEETETES.

Ciertamente.

EXTRANJERO.

¿Pero es preciso ver en lo otro un quinto género? ¿O bien lo otro y el ser deben ser considerados como los dos nombres de un solo objeto?

TEETETES.

Sin duda.

EXTRANJERO.

Pero creo que me concederás, que entre las cosas, unas son consideradas como existiendo en sí mismas, y otras son consideradas con relacion á otras cosas?

TEETETES.

Seguramente.

EXTRANJERO.

Luego lo otro se refiere necesariamente á algun otro. ¿No es así?

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

Pero esto sería imposible, si el ser y lo otro no fuesen absolutamente distintos. Porque si lo otro pudiese presentarse bajo las dos mismas formas que el ser (1), habría, entre las otras cosas, alguna que sería otra sin referirse á ninguna otra; y ya hemos visto que lo que es verdaderamente otro, no es tal sino en relación á otra cosa.

TEETETES.

Así es.

EXTRANJERO.

La naturaleza de lo otro debe, pues, ser considerada como una quinta idea, y puesta en el número de las que hemos escogido.

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

Y diremos, que ella está como derramada en todas las demás. Porque cada una en particular es otra que las que no son ella, no por su propia naturaleza, sino porque participa de la idea de lo otro.

TEETETES.

Incontestablemente.

EXTRANJERO.

Digamos, pues, lo siguiente de nuestras cinco ideas, tomándolas una á una.

TEETETES.

¿Qué?

EXTRANJERO.

Lo primero; que el movimiento es absolutamente otro que el reposo. ¿No es esto lo que decíamos?

TEETETES.

Sin duda.

(1) La forma absoluta y la forma relativa de que se acaba de hablar.

EXTRANJERO.

No es el reposo.

TEETETES.

Nada de eso.

EXTRANJERO.

Pero él existe, puesto que participa del ser.

TEETETES.

Existe.

EXTRANJERO.

Por otra parte, el movimiento es otro que lo mismo.

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

No es, pues, el mismo.

TEETETES.

No, sin duda.

EXTRANJERO.

Sin embargo; es lo mismo en el sentido que todo participa de lo mismo.

TEETETES.

Ciertamente.

EXTRANJERO.

Es preciso reconocer, y no hay que asustarse, que el movimiento es lo mismo y no es lo mismo. En efecto; cuando decimos que es lo mismo y que no es lo mismo, es bajo diferentes puntos de vista. Es lo mismo, porque considerado en sí, participa de lo mismo; no es lo mismo, porque se asocia á lo otro; lo que hace que difiera de lo mismo, y que sea lo otro que lo mismo; de suerte que es igualmente exacto decir que no es lo mismo.

TEETETES.

Muy bien.

EXTRANJERO.

Por consiguiente, si el movimiento pudiese en cierta

manera participar del reposo, no seria un absurdo llamarle estable.

TEETETES.

Así podria hacerse, si no hubiéramos convenido en que unos géneros pueden y otros no pueden mezclarse entre sí.

EXTRANJERO.

Efectivamente; así lo hemos demostrado mucho ántes de haber llegado al punto en que nos encontramos; y hasta hicimos ver que esto estaba fundado en la naturaleza de las cosas.

TEETETES.

Sin duda.

EXTRANJERO.

Volvamos á tomar el hilo de nuestra discusion. El movimiento es distinto que lo otro; así como acabamos de hacer ver que es diferente de lo mismo y del reposo.

TEETETES.

Necesariamente.

EXTRANJERO.

Él no es otro y es otro segun nuestro razonamiento de hace poco.

TEETETES.

Es cierto.

EXTRANJERO.

Ahora ¿nos atreveremos á decir que el movimiento es otro que nuestras tres primeras ideas, pero que no es otro respecto de la cuarta, habiendo ya convenido en que las ideas, que hemos escogido como objeto de exámen, son hasta cinco en número?

TEETETES.

¿Cómo? Nos es ya imposible reducir el número que hemos hecho notar.

EXTRANJERO.

Dispuestos al combate, insistamos en declarar y soste-

ner contra todo el mundo, que el movimiento es otro que el ser.

TEETETES.

Sostengámoslo sin el menor temor.

EXTRANJERO.

Luego es claro, que el movimiento no existe realmente, y tambien que existe, puesto que participa del ser.

TEETETES.

No puede darse cosa más clara.

EXTRANJERO.

El no-ser, por consiguiente, se encuentra por necesidad en el movimiento y en todos los géneros. Porque la naturaleza de lo otro, presente en todos los géneros, hace que cada uno de ellos sea otro que el ser y le haga no-ser; de suerte que, bajo este punto de vista, puede decirse con exactitud, que todo es no-ser; así como por la participacion en el ser, se puede decir igualmente que todo es ser.

TEETETES.

Así parece.

EXTRANJERO.

¿Por consiguiente, cada idea lleva consigo en gran manera el ser, y lleva tambien el no-ser infinitamente?

TEETETES.

Lo creo.

EXTRANJERO.

¿Pero no es preciso decir, que el ser mismo es otro que todo lo demás?

TEETETES.

Necesariamente.

EXTRANJERO.

Por consiguiente, tantas cuantas cosas haya diferentes del ser, otras tantas el ser no es; porque el ser, que es uno, no es todas las cosas; y así hay un número infinito de cosas diferentes del ser, que no son.

TEETETES.

Muy bien.

EXTRANJERO.

Y no hay que asustarse al decir esto ; puesto que la naturaleza de los géneros permite que se asocien entre sí. Si no se nos concede esto , entónces pruébesenos que nos hemos engañado en lo que precede ; único medio de demostrarnos que en este momento tambien nos engañamos.

TEETETES.

No es posible hablar con más claridad.

EXTRANJERO.

Pero veamos aún esto.

TEETETES.

¿Qué?

EXTRANJERO.

Lo que llamamos no-ser, no es, á mi parecer, lo contrario del ser, sino sólo una cosa que es lo otro.

TEETETES.

¿Cómo?

EXTRANJERO.

Por ejemplo: cuando hablamos de alguna cosa, que no es grande, ¿te parece que expresamos por esta palabra más bien lo pequeño que un término medio?

TEETETES.

No, sin duda.

EXTRANJERO.

No concederemos, que la negacion signifique lo contrario del término positivo ; la partícula *no* expresa sólo algo que difiere de los nombres que la siguen, ó más bien cosas, á las que se refieren los nombres colocados despues de la negacion.

TEETETES.

Perfectamente.

EXTRANJERO.

Reflexionemos más aún sobre esto , si te parece.

TEETETES.

¿Sobre qué?

EXTRANJERO.

La naturaleza de lo otro me parece que se divide en mil partes, como la ciencia.

TEETETES.

¿Cómo?

EXTRANJERO.

La ciencia igualmente es una en cierta manera; pero cada una de sus partes, refiriéndose á cierto objeto, se encuentra por esta razon determinada, y toma una denominacion particular; y de aquí la diversidad de artes y de ciencias.

TEETETES.

Muy bien.

EXTRANJERO.

Lo mismo sucede con la naturaleza de lo otro, que tiene partes, sin dejar de ser una.

TEETETES.

Quizá; pero ¿cómo se verifica?

EXTRANJERO.

¿No hay una parte de lo otro opuesta á lo bello?

TEETETES.

Si.

EXTRANJERO.

¿Tiene nombre ó no lo tiene?

TEETETES.

Lo tiene. Lo que llamamos á cada instante no-bello, ¿qué es sino lo que es distinto, ó lo que es otro que lo bello y su naturaleza?

EXTRANJERO.

Veamos, respóndeme.

TEETETES.

A qué?

EXTRANJERO.

Lo no-bello, ¿no es una cierta cosa que se determina en un cierto género de séres, y que se pone en seguida en oposicion con alguno otro sér?

TEETETES.

Así es.

EXTRANJERO.

Lo no-bello es, por consiguiente, la oposicion de un sér á otro sér.

TEETETES.

Perfectamente.

EXTRANJERO.

¿Pero es que conforme á este razonamiento, lo bello es más del número de los séres y lo no-bello ménos?

TEETETES.

No.

EXTRANJERO.

¿Deberá decirse igualmente eso mismo de lo no grande y de lo grande?

TEETETES.

Igualmente.

EXTRANJERO.

¿Lo no justo debe ponerse en el mismo pié que lo justo, en concepto de que el uno no es más que el otro?

TEETETES.

En efecto.

EXTRANJERO.

Otro tanto diremos de todo lo demás desde el instante en que la naturaleza de lo otro nos ha parecido estar en el número de los séres.—Si lo otro existe, es una necesidad que sus partes existan igualmente.

TEETETES.

Sin duda.

EXTRANJERO.

Así pues, á mi parecer, la oposicion de una parte de la

naturaleza de lo otro con el sér, colocados frente á frente, no es menos una esencia, si es permitido decirlo, que el sér mismo; y lo que ella representa no es lo contrario del sér, sino una cosa distinta.

TEETETES.

Eso es claro como el dia.

EXTRANJERO.

¿Y qué nombre daremos á esta oposicion?

TEETETES.

Evidentemente este es el no-ser, que indagábamos, cuando se trataba del sofista.

EXTRANJERO.

¿No tiene este no-ser, segun tú decias, tanta realidad y esencia como todos los demás géneros? ¿Y no debemos tener valor para declarar, que el no-ser posee una naturaleza sólida y que le es propia? Como lo grande es grande, y lo bello es bello; como lo no grande es no grande, y lo no bello no bello; ¿no hemos dicho y no decimos, que el no-ser es no-ser, y que ocupa su lugar y su rango entre los séres, siendo una de sus especies? ¿O bien, Teetetes, tenemos sobre esto alguna duda?

TEETETES.

No, ninguna.

EXTRANJERO.

¿Sabes que hemos olvidado la defensa de Parménides, y que nos hallamos muy distantes de él?

TEETETES.

¿Cómo?

EXTRANJERO.

Hemos llevado nuestras indagaciones y nuestras demostraciones mucho más allá de los límites que él habia fijado á nuestro exámen.

TEETETES.

Explicate.

EXTRANJERO.

Parménides nos ha dicho: *No; nunca comprenderás que lo que no existe, existe. Que tu pensamiento, en sus indagaciones, se separe de este rumbo.*

TEETETES.

Efectivamente, eso dice.

EXTRANJERO.

Nosotros no sólo hemos probado, que el no-ser existe, sino que hemos puesto en evidencia la idea misma del no-ser. En efecto; hemos demostrado que la naturaleza de lo otro existe verdaderamente, y que está como dividida entre todos los séres comparados entre sí; y no hemos tenido temor en declarar, que precisamente cada una de sus partes, en tanto que se opone al ser, es lo que constituye el no-ser.

TEETETES.

Creo, extranjero, que esta manera de ver es la verdad misma.

EXTRANJERO.

No se diga que, despues de haber demostrado el no-ser como lo contrario del ser, nos atrevemos á afirmar que existe. Porque respecto de lo contrario del ser, há largo tiempo que hemos declarado, que no nos cuidaremos de saber, si existe ó no existe, si es conforme á la razon ó si le repugna. En cuanto á nuestra proposicion: que el no-ser existe, es preciso que se nos pruebe, refutándonos, que estamos en el error; y si no es posible esto, es preciso que se nos diga, como lo decimos nosotros, que los géneros se mezclan los unos con los otros; que el ser y lo otro penetran en todos y se penetran ellos mismos recíprocamente; que lo otro, participando del ser, existe en virtud de esta participacion, sin convertirse en aquello de que participa, sino permaneciendo otro; y en fin, que siendo otro que el ser, es claro como el día, que es necesariamente el no-ser. A su vez, el ser, comunicando con lo otro, es otro que to-

dos los demás géneros; siendo otro que los demás géneros, no es, ni cada uno de ellos, ni todos ellos juntos, y no es más que él mismo; de suerte que indudablemente hay mil cosas, que el ser no es bajo mil relaciones; y todos los demás géneros en igual forma, ya se les considere en particular ó ya todos á la vez, son de muchas maneras y de muchas maneras no son.

TEETETES.

Es cierto.

EXTRANJERO.

Y si alguno no tiene fe en estas oposiciones, que reflexione en sí mismo, y que nos proponga alguna solucion mejor que la nuestra. Pero si, por el contrario, imaginándose haber inventado alguna maravilla, se complace en explotar razonamientos, tan pronto en un sentido, como en otro, se tomará una molestia muy pesada por una cosa que no lo merece, como lo prueba bastante lo que precede. Esto no exige tanta delicadeza, ni es tan difícil de encontrar; pero en cambio es á la vez precioso y difícil lo siguiente.

TEETETES.

¿Qué?

EXTRANJERO.

Lo que ya hemos dicho: dejar estas bagatelas y prepararse todo lo posible para refutar, sin separarse del texto de sus palabras, á los que pretenden que lo que es lo otro, es tambien lo mismo en cierta manera; que lo que es lo mismo es igualmente lo otro de la misma manera y bajo el mismo punto de vista que en el caso precedente. Pero probar vagamente que lo mismo es lo otro, lo otro idéntico, lo grande pequeño, lo semejante desemejante, y solazarse con hacer comparecer de esta suerte las contrarias en su discurso; éste no es un método serio; es el de un novel que comienza apénas á tener conocimiento de los séres.

TEETETES.

Perfectamente.

EXTRANJERO.

Porque, mi querido amigo, querer separar todo de todo es una empresa loca, que supone un hombre de hecho extraño á las musas y á la filosofía.

TEETETES.

¿Por qué?

EXTRANJERO.

Porque no hay medio más seguro de acabar con toda especie de discursos, que dividir todas las cosas, poniendo cada una aparte; porque el discurso nace del enlace y trabazon de unas ideas con otras.

TEETETES.

Es cierto.

EXTRANJERO.

Ya ves la razon que tuvimos para combatir á nuestros adversarios, estrechándoles á que confesaran que las cosas se mezclan entre sí.

TEETETES.

¿Por qué?

EXTRANJERO.

Porque el lenguaje es para nosotros uno de los géneros de los séres. Si nos viéramos privados de él, cosa extremadamente grave, nos veríamos privados de la filosofía; pero es preciso al presente que nos entendamos sobre la naturaleza del lenguaje; y debemos tener en cuenta que si él nos faltase, no podríamos decir nada; y de hecho nos faltaria, si concediéramos que no existe ninguna mezcla de cosa alguna con otra.

TEETETES.

Bien, con respecto á esto. Pero no puedo explicarme, por qué es preciso que nos entendamos sobre la naturaleza del lenguaje.

EXTRANJERO.

Quizá vas tú á explicarlo, siguiéndome por aquí.

TEETETES.

¿Por dónde?

EXTRANJERO.

El no-ser nos ha aparecido como un género entre todos los demás y esparcido entre todos los séres.

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

Ahora es preciso examinar si se mezcla en el juicio y en el discurso.

TEETETES.

¿Por qué?

EXTRANJERO.

Si no se mezcla, se sigue que todo será verdadero; si se mezcla, el juicio y el discurso serán falsos; porque pensar ó decir lo que no es, es decir, el no-ser, es lo que hace que haya falsedad en el pensamiento y en el lenguaje.

TEETETES.

En efecto.

EXTRANJERO.

Si hay falsedad, hay error.

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

Si hay error, es una necesidad que todo esté lleno de ficciones, imágenes y fantasmas.

TEETETES.

Sin duda.

EXTRANJERO.

Ahora bien; habíamos dicho que el sofista se había refugiado en este recinto, pero negando absolutamente que hubiese nada falso. Pretendía, en efecto, que el no-ser no puede concebirse, ni expresarse, porque el no-ser

no puede en manera alguna participar de la existencia.

TEETETES.

Es cierto.

EXTRANJERO.

Pero nos ha parecido que el no-ser participa del ser; de suerte que el sofista quizá no combatiría ya en este terreno. Pero podría decir que unas especies participán del no-ser y otras no participan, y que el discurso y el juicio son de las que no participan. En este caso, su táctica sería probar, que el arte de producir imágenes y el arte de la fantasmagoría, de que parece habernos librado, no existen absolutamente; puesto que el juicio y el discurso no tienen nada de comun con el no-ser. No hay nada falso desde el momento en que no hay nada de comun entre ellos. Hé aquí, por qué nos es preciso estudiar, por lo pronto, la naturaleza del discurso, del juicio y de la imaginación, á fin de que, conociéndolos mejor, podamos ver lo que hay de comun entre estas cosas y el no-ser; y que, viéndolo, demostremos que lo falso existe; y que, habiéndolo demostrado, encadenemos al sofista, si entra en efecto en el género de lo falso; ó le soltemos, para buscarle en otro género.

TEETETES.

Verdaderamente, extranjero, razón teníamos para decir, cuando comenzamos, que el sofista es una caza difícil de coger. Parece que se le vienen á las manos los medios de defensa, que nos presenta sucesivamente; de suerte que jamás se llega hasta él sin combate. Ahora, apenas hemos pulverizado su proposición de que el no-ser no existe, que era un muro para su defensa, cuando ya levanta otro, y nos obliga á probar que lo falso existe en el discurso y en el juicio. Despues de esta dificultad suscitará otra y otra, y nunca se llegará al fin.

EXTRANJERO.

Es preciso tener ánimo, mi querido Teetetes, siempre

que se gane terreno, aunque se camine lentamente. Si en este caso se desespera, ¿qué queda para situaciones difíciles, cuando no se avanza ó cuando se retrocede? Los hombres de tal condicion no han nacido, como dice el proverbio, para tomar ciudades por asalto. Pero ahora, mi querido amigo, cuando hayamos vencido la dificultad de que hablas, nos haremos dueños de la torre más fuerte del sofista, y ya nada nos podrá detener en nuestra marcha.

TEETETES.

Hablas perfectamente.

EXTRANJERO.

Consideremos, por lo pronto, como acabamos de decir, el discurso y el juicio; y sepamos claramente, si tienen alguna relacion con el no-ser; ó si son absolutamente verdaderos y no hay en ellos nada falso.

TEETETES.

Justo.

EXTRANJERO.

Pues bien; el exámen que hemos hecho respecto de las especies y de las letras, hagámosle igualmente y de la misma manera de las palabras. Este es el camino por donde llegaremos al término de nuestra indagacion.

TEETETES.

¿Qué quieres que sepamos relativamente á los nombres?

TEETETES.

Si pueden asociarse los unos á los otros; ó si, por el contrario, no pueden asociarse; si los unos se prestan y otros se resisten á esta amalgama.

TEETETES.

Evidentemente unos la consienten y otros la resisten.

EXTRANJERO.

Hé aquí, yo supongo, lo que quieres decir: se prestan á la asociacion aquellos que, pronunciados á continuacion de los otros, tienen una significacion dada; y la resisten

aquellos, que, encadenándose, no forman ningun sentido.

TEETETES.

¿Qué quieres decir con eso?

EXTRANJERO.

Lo que creia que era tu pensamiento, cuando me has respondido conforme á mi propia opinion. Hay en efecto, dos especies de signos para representar por la voz lo que existe.

TEETETES.

¿Cómo?

EXTRANJERO.

Los que se llaman nombres y los que se llaman verbos.

TEETETES.

Explicame eso.

EXTRANJERO.

Al signo, que se aplica á las acciones, llamamos verbo.

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

Al signo, que se aplica á los que ejecutan estas acciones, llamamos nombre.

TEETETES.

Muy bien.

EXTRANJERO.

Los nombres colocados solos, unos en pos de otros, no forman un discurso; y lo mismo sucede con los verbos sin nombres.

TEETETES.

Yo no sabia eso.

EXTRANJERO.

Es claro que ántes pensabas otra cosa, cuando estabas de acuerdo conmigo; porque esto era precisamente lo que yo queria decir: que los nombres ó los verbos pronunciados unos tras otros independientemente no forman un discurso.

TEETETES.

¿Cómo?

EXTRANJERO.

Por ejemplo: *marcha, corre, duerme* y todos los demás verbos, que representan acciones, si se pronuncian en fila, no formarán nunca un discurso.

TEETETES.

En efecto.

EXTRANJERO.

Lo mismo si se dice: *leon, ciervo, caballo* y todos los nombres que se dan á los que ejecutan las acciones, se habrán colocado unos en seguida de otros, pero no resultará discurso. Ni en un caso, ni en otro, las palabras expresan ninguna accion ó no-accion, ninguna existencia del ser ó del no-ser, mientras no se mezclen los verbos con los nombres. Si se los mezcla, ellos concuerdan, y hay discurso, es decir, una primera combinacion; el primero y el más pequeño de los discursos.

TEETETES.

¿Qué dices?

EXTRANJERO.

El hombre aprende: ¿no reconoces que este es el discurso más sencillo posible y el primero?

TEETETES.

Sí, ciertamente.

EXTRANJERO.

Expresa, en efecto, una de las cosas que son, que han sido, ó que serán; no sólo la nombra, sino que la determina en cierta manera; y esto combinando los verbos con los nombres. Por esta razon, no decimos del que se produce de esta manera, que nombra, sino que discurre; y por esta palabra designamos esta combinacion.

TEETETES.

Bien.

EXTRANJERO.

Y así como entre las cosas hay unas que se asocian y otras nó, así entre los signos vocales los hay que se asocian y estos forman el discurso.

TEETETES.

No se puede hablar mejor.

EXTRANJERO.

Una pequeña observacion aún.

TEETETES.

¿Cuál?

EXTRANJERO.

Es necesario que siempre que haya discurso, recaiga sobre alguna cosa; porque sobre la nada es imposible.

TEETETES.

En efecto.

EXTRANJERO.

Tambien es preciso que sea de una cierta naturaleza.

TEETETES.

Sin duda.

EXTRANJERO.

Tomémonos á nosotros mismos como objeto de observacion.

TEETETES.

Conforme.

EXTRANJERO.

Voy á citarte un discurso, que formaré uniendo una cosa (1) á una accion por medio de un nombre y un verbo; y tú me dirás á lo que se refiere este discurso.

TEETETES.

Lo haré si me es posible.

EXTRANJERO.

Teetetes está sentado: he aquí un discurso que no es largo.

(1) Un sujeto.

TEETETES.

No; es bastante corto.

EXTRANJERO.

A tí te toca decirme sobre qué y de qué habla.

TEETETES.

Evidentemente sobre mí y de mí.

EXTRANJERO.

¿Y éste?

TEETETES.

¿Cuál?

EXTRANJERO.

Teetetes, con quien yo hablo, vuela por los aires.

TEETETES.

Hé aquí tambien un discurso, que á juicio de todos sólo habla de mí y sobre mí.

EXTRANJERO.

Hemos dicho ya que cada discurso debe necesariamente ser de una cierta naturaleza.

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

¿Y cuál es la naturaleza de cada uno de estos dos discursos?

TEETETES.

El uno es verdadero; el otro, falso.

EXTRANJERO.

El verdadero dice las cosas como son en sí.

TEETETES.

Sin duda.

EXTRANJERO.

El falso dice otra cosa que lo que es.

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

Dice, pues, lo que no es, como siendo.

TEETETES.

Conforme.

EXTRANJERO.

Lo que dice de tí es otro que lo que es; porque hemos dicho que hay, con relacion á cada cosa, mucho de ser y mucho de no-ser.

TEETETES.

Ciertamente.

EXTRANJERO.

En cuanto al segundo discurso, que yo he citado con aplicacion á tí, observo por lo pronto, que teniendo en cuenta los elementos que componen el discurso, conforme á nuestra definicion, es imposible que pueda presentarse otro en ménos palabras.

TEETETES.

Este es un punto convenido entre nosotros.

EXTRANJERO.

En segundo lugar, habla de alguna cosa.

TEETETES.

Sin duda.

EXTRANJERO.

Es de tí y no de ningun otro.

TEETETES.

En efecto.

EXTRANJERO.

Si no se refriese á nadie, no habria absolutamente discurso; porque hemos hecho ver que es imposible un discurso sobre la nada.

TEETETES.

Exacto.

EXTRANJERO.

Pero cuando se dice respecto á tí cosas distintas, como si fuesen las mismas; cosas, que no son, como si fuesen, no es claro que una combinacion de verbos y de nom-

bres, formada de esta manera, tiene que ser real y verdaderamente un falso discurso?

TEETETES.

Es completamente verdadero.

EXTRANJERO.

¿Pero no es evidente que el pensamiento, la imaginación, la opinión y todos estos géneros se producen en nuestras almas tan pronto falsos, como verdaderos?

TEETETES.

¿Cómo?

EXTRANJERO.

El medio más seguro de comprenderlo es examinar la naturaleza de cada una de estas cosas, y en qué se diferencian las unas de las otras.

TEETETES.

Pues bien; guíame un poco.

EXTRANJERO.

Digo, pues, que el pensamiento y el discurso no forman más que uno. Hé aquí toda la diferencia. El diálogo interior del alma, el que tiene consigo mismo sin el auxilio de la voz, es lo que se llama pensamiento.

TEETETES.

Muy bien.

EXTRANJERO.

El soplo que el alma exhala por la boca, articulándolo, es lo que se llama discurso.

TEETETES.

Es cierto.

EXTRANJERO.

Además sabemos que en nuestros discursos se encuentra lo siguiente.

TEETETES.

¿Qué?

EXTRANJERO.

La afirmación y la negación.

TEETETES.

Lo sabemos.

EXTRANJERO.

Y cuando la afirmacion ó la negacion se produce en el alma, mediante el pensamiento y en silencio, ¿cómo llamar á esto sino el juicio?

TEETETES.

Bien.

EXTRANJERO.

Y si esta manera de ser es producida, no tanto por el pensamiento, como por la sensacion, ¿hay un nombre que le cuadre mejor que el de imaginacion?

TEETETES.

No le hay.

EXTRANJERO.

Por consiguiente, puesto que el discurso es verdadero ó falso, y puesto que el pensamiento es como el diálogo del alma consigo misma; el juicio, el término del pensamiento, y la imaginacion, de que hablábamos ántes, mezcla de la opinion y de la sensacion, todas estas diversas operaciones, á causa de su parentesco con el discurso, han de ser tambien á veces falsas, por lo ménos algunas de ellas.

TEETETES.

Nada más cierto.

EXTRANJERO.

Ya ves que hemos descubierto el falso juicio y el falso discurso más pronto de lo que suponíamos, á causa de la creencia en que estábamos de que esta indagacion era superior á nuestras fuerzas.

TEETETES.

Ya lo veo.

EXTRANJERO.

Acabemos resueltamente lo que nos queda por hacer. Y despues de esta averiguacion, recordaremos nuestras precedentes divisiones por especies.

TEETETES.

¿Cuáles?

EXTRANJERO.

Hemos distinguido en el arte de hacer imágenes ó ficciones, dos especies: el arte de copiar y el arte de la fantasmagoría.

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

Y no sabemos en cuál de estas divisiones comprender al sofista.

TEETETES.

Así es.

EXTRANJERO.

En medio de esta incertidumbre, las tinieblas se han condensado en torno nuestro, cuando hemos encontrado esta máxima tan discutida por todos los filósofos: que no existen absolutamente imágenes, ni ficciones, ni fantasmas, porque nunca, ni de ninguna manera, ha existido especie alguna de falsedad.

TEETETES.

Lo que dices es cierto.

EXTRANJERO.

Pero ahora que, viendo claro en el discurso, vemos patentemente que el juicio puede ser falso, decimos que es posible que se imiten los séres, y que de estas imitaciones nazca el arte de engañar.

TEETETES.

Es posible.

EXTRANJERO.

Hemos estado ántes de acuerdo en que el sofista pertenece á una de las dos especies que ya recordamos.

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

Apliquémonos, pues, de nuevo á dividir en dos el género que ya reconocimos ántes; dirijámonos siempre á la derecha, fijándonos en las especies, con las que el sofista tiene afinidades, hasta que habiéndole despojado de todo lo que tiene de comun con los demás séres, y no habiéndole dejado más que su naturaleza propia, la representemos á nosotros mismos y á todos aquellos, que, por las condiciones de su espíritu, son más capaces de seguir este método.

TEETETES.

Es justo.

EXTRANJERO.

¿No comenzamos por distinguir el arte de hacer y el arte de adquirir?

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

Y en el arte de adquirir, nos ha parecido que el sofista pertenecía sucesivamente á la caza, al combate, á los negocios y á otras especies semejantes.

TEETETES.

Perfectamente.

EXTRANJERO.

Pero como el sofista nos parece comprendido en el arte de imitar, es claro que el arte de hacer es el que debere-
mos, por lo pronto, dividir en dos. Porque imitar es ha-
cer imágenes; esta es la verdad, y no hacer las cosas mis-
mas. ¿Es esta tu opinion?

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

Pero el arte de hacer se divide en dos partes.

TEETETES.

¿Cuáles?

EXTRANJERO.

La una divina, la otra humana.

TEETETES.

Yo no comprendo aún.

EXTRANJERO.

El poder de hacer, si nos acordamos de lo que hemos establecido al principio, es, ya lo hemos dicho, el poder que es causa de que lo que no existía ántes, exista después.

TEETETES.

Recordémoslo.

EXTRANJERO.

Todos los seres vivos, que son mortales; todas las plantas, ya procedan de semillas ó de raíces; todos los cuerpos inanimados, contenidos en las entrañas de la tierra, sean fusibles ó nó; ¿ha sido otro poder, otra acción que la de un Dios, la que ha hecho que, no existiendo ántes todas estas cosas, hayan comenzado á existir? ¿O bien es preciso adoptar la creencia y el lenguaje del vulgo?

TEETETES.

¿Qué lenguaje y qué creencias son esos?

EXTRANJERO.

La de que es la naturaleza la que engendra todo esto por una causa mecánica, que no dirige el pensamiento. ¿O quizá la causa universal está dotada de razón y de una ciencia divina, cuyo principio es Dios?

TEETETES.

Yo, sin duda á causa de mi poca edad, he pasado muchas veces de una de estas opiniones á la otra. Pero hoy, por el respeto que me mereces, y porque sospecho que según tú todas estas cosas son la obra de un Dios, me inclino á creerte.

EXTRANJERO.

Muy bien, Teetetes. Si te creyéramos capaz, como á muchos otros, de mudar algún día de opinión, haríamos

hoy los mayores esfuerzos para traerte á nuestro partido por el razonamiento y la fuerza de la persuasion. Pero yo sé que tu índole te arrastra sin nuestro auxilio hácia estas creencias; y así paso adelante, porque seria perder el tiempo en discursos inútiles. Siento, pues, por principio, que todas las cosas que se refieren á la naturaleza son el producto de un arte divino; y las que los hombres forman con las primeras, producto de un arte humano. De donde se sigue que hay dos géneros en el arte de hacer: el uno humano, el otro divino.

TEETETES.

Justamente.

EXTRANJERO.

Es preciso dividir aún cada uno de estos dos géneros en dos.

TEETETES.

¿Cómo?

EXTRANJERO.

Acabas de dividir en dos el arte de hacer, en razon de su latitud; pues bien, divídelo ahora en razon de su longitud.

TEETETES.

Dividámoslo así.

EXTRANJERO.

Comprenderá cuatro partes: dos, que se refieren á nosotros y que son artes humanas; y dos, que se refieren á los dioses y son artes divinas.

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

Pero tomando la division en otro sentido, cada una de las dos primeras partes comprende dos: el arte de hacer las cosas mismas y el arte que se puede llamar de hacer imágenes. Hé aquí como el arte de hacer se divide aún en dos.

TEETETES.

Explícame el objeto de estas dos últimas divisiones.

EXTRANJERO.

Nosotros mismos, todos los animales, los elementos de las cosas, el fuego, el agua y todos los séres análogos á estas cosas, todo, ya lo sabemos, es produccion y obra de un Dios. ¿No es verdad?

TEETETES.

Sin duda.

EXTRANJERO.

Pero todas estas cosas van acompañadas de sus imágenes, que no son ellas; y estas imágenes son tambien el resultado de un arte divino.

TEETETES.

¿Qué imágenes?

EXTRANJERO.

Los fantasmas de nuestros sueños, los cuales se ofrecen naturalmente á nuestra vista durante el dia; la sombra por el reflejo del fuego; y este doble fenómeno de la luz propia del ojo y de la luz exterior encontrándose sobre una superficie lisa y brillante, y produciendo una imágen tal, que la sensacion, que experimenta la vista, es lo contrario de la sensacion ordinaria.

TEETETES.

Hé ahí, pues, los dos productos de la parte divina del arte de hacer: la cosa misma y la imágen que la sigue.

EXTRANJERO.

Pasemos á nuestro arte humano de hacer. ¿No decimos que él construye una casa verdadera por medio de la arquitectura; y, por medio de la pintura, otra que es como un sueño de creacion humana al uso de las gentes despiertas?

TEETETES.

Ciertamente.

EXTRANJERO.

Todas nuestras obras pueden reducirse á estas dos pro-

ducciones de nuestro arte de hacer; se trata de la cosa misma, es el arte de hacer las cosas; de la imagen, es el arte de hacer imágenes.

TEETETES.

Ahora ya comprendo. Se divide el arte de hacer en dos especies, bajo dos puntos de vista. Bajo el uno, el arte es divino y humano; bajo el otro, hay el arte de producir séres y el de producir sólo semejanzas de los mismos.

EXTRANJERO.

Ahora recordemos lo que hemos dicho del arte de hacer imágenes. Debe comprender dos especies; el arte de copiar y el arte de la fantasmagoría; si lo falso es realmente lo falso, y pertenece naturalmente á la categoría de los séres.

TEETETES.

Muy bien.

EXTRANJERO.

Está bien resuelto, y debemos sin ninguna dificultad reconocer estas dos especies.

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

A su vez dividamos en dos el arte de la fantasmagoría.

TEETETES.

¿Cómo?

EXTRANJERO.

Unas veces se recurre á instrumentos extraños; y otras el autor de la representacion se sirve de sí mismo como instrumento.

TEETETES.

¿Qué dices?

EXTRANJERO.

Cuando alguno representa tu manera de ser mediante posiciones de su cuerpo, ó tu voz mediante las inflexiones

de su voz; esta parte de la fantasmagoría se llama propiamente mímica.

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

Démosle, pues, el nombre de arte mímica. En cuanto á la otra parte, para mayor comodidad, la dejaremos á un lado; y dejamos á otro el cuidado de formar con sus variedades un todo, y darla el nombre que la convenga.

TEETETES.

Admitamos estas divisiones, y despreciemos la segunda.

EXTRANJERO.

Pero la primera debe aún ser dividida en dos; fija tu atención. Hé aquí por qué.

TEETETES.

Habla.

EXTRANJERO.

Entre los que imitan, unos lo hacen sabiendo lo que imitan, y otros no sabiéndolo. Ahora bien, ¿hay diferencia más profunda que la que média entre la ignorancia y el conocimiento?

TEETETES.

No la hay.

EXTRANJERO.

Pero la imitación de que nosotros tratamos, es la de los que saben. En efecto, ¿cómo imitar tu actitud y tu persona sin conocerte?

TEETETES.

Imposible.

EXTRANJERO.

¿Pero qué diremos del exterior de la justicia y en general de la virtud? ¿No hay muchos, que no conociéndola y teniendo de ella un mero parecer, ponen todo su cuidado en reproducir su imagen, tal como se la figuran, imitándola en cuanto pueden en sus acciones y en sus palabras?

TEETETES.

Sí, hay una infinidad.

EXTRANJERO.

¿Es que todos sus esfuerzos se estrellan por parecer justos sin serlo en realidad, ó sucede todo lo contrario?

TEETETES.

Todo lo contrario.

EXTRANJERO.

Digamos, pues, que hay una gran diferencia entre este último imitador y el precedente; entre el que ignora y el que conoce.

TEETETES.

Sí.

EXTRANJERO.

¿Dónde encontraremos un nombre conveniente para cada uno? En verdad, nada más difícil. Parece que nuestros antepasados han tenido, sin apercibirse de ello, yo no sé qué aversion contra la division de los géneros en especies; de suerte que ninguno de ellos se tomó el trabajo de dividir. De aquí resulta que tenemos muy escasos nombres. Sin embargo; á riesgo de pasar por temerarios, haremos un sacrificio, en obsequio de la claridad y de la necesidad de distinguir, y llamaremos la imitacion, que se funda en un simple parecer, imitacion segun un parecer; y la que se funda en ciencia, imitacion sábia.

TEETETES.

Conforme.

EXTRANJERO.

De la primera es de la que tenemos que ocuparnos; porque el sofista no está en el número de los que saben, sino en el de los que imitan (1).

TEETETES.

En efecto.

(1) Sin saber.

EXTRANJERO.

Examinemos al imitador segun su parecer, como se examina un trozo de hierro, para asegurarse si es hierro puro ó si tiene alguna soldadura.

TEETETES.

Examinémosle.

EXTRANJERO.

Veo una muy notable. Entre estos imitadores hay algunos cándidos, que creen de buena fe saber las cosas sobre las que no tienen más que opinion ó parecer. Pero hay otros que muestran claramente, por la versatilidad de sus discursos, que tienen plena conciencia, y que temen ignorar las cosas que aparentan saber delante del público.

TEETETES.

Existen verdaderamente las dos clases de imitadores de que hablas.

EXTRANJERO.

¿Y por qué no llamaremos á los imitadores de la primera clase, sencillos; y á los de la segunda, irónicos?

TEETETES.

No hay inconveniente.

EXTRANJERO.

Pero este último género, ¿es simple ó doble?

TEETETES.

Míralo tú.

EXTRANJERO.

Ya lo examino y noto dos especies. Este, es hábil para ejercitar su ironía en público, en largos discursos, delante del pueblo reunido; aquel, en particular, en discursos entrecortados, precisando á su interlocutor á contradecirse.

TEETETES.

No puede hablarse mejor.

EXTRANJERO.

¿Cómo designaremos al imitador de largos discursos?
¿Le llamaremos hombre político ú orador popular?

TEETETES.

Orador popular.

EXTRANJERO.

Y al otro, ¿le llamaremos sabio ó sofista?

TEETETES.

Sabio no puede ser, porque hemos dejado sentado que no sabe. Pero, puesto que imita al sabio, debe evidentemente tomar su nombre; y creo comprender que este es el hombre al que justamente debemos llamar verdadero sofista.

EXTRANJERO.

¿No podremos, como ántes, formar una cadena con las cualidades del sofista? ¿No las enlazaremos en su nombre remontando desde el fin hasta el principio?

TEETETES.

Nada mejor.

EXTRANJERO.

Por consiguiente, la imitacion en esta clase de contradiccion que es irónica y segun un parecer; la imitacion fantasmagórica, que es una parte del arte de hacer imágenes, no la divina, sino la humana; la imitacion, que es en el discurso el arte de producir ilusiones ó apariencias; tal es la raza, tal es la sangre del verdadero sofista; afir-mándolo, estamos seguros de decir la pura verdad.

TEETETES.

Perfectamente.

PARMÉNIDES.

ARGUMENTO.

« Algunos, dice Proclo en su comentario sobre el *Parménides*, no tienen en cuenta el título del diálogo (*de las ideas*); y lo consideran sólo como un ejercicio lógico. Dividen el diálogo en tres partes: en la primera se exponen las dificultades de la teoría de las ideas; la segunda contiene en resúmen el método á que deben aplicarse los amantes de la verdad; la tercera ofrece un ejemplo de este método, á saber, la tésis de Parménides sobre la unidad. La primera parte tiene por objeto de mostrar cuán necesario es el método, explicado en el *Parménides*; puesto que Sócrates, á causa de su poca experiencia en el mismo, no puede sostener la teoría de las ideas, por verdadera que ella sea, y por vivo que sea su empeño. En cuanto á la tercera parte, no es otra cosa que un modelo que muestra cómo es preciso ejercitarse en este método. Aquí, como en el *Sofista*, se procede según el de division. En aquel, el ensayo recae sobre el pescador de caña; en éste, sobre la unidad de Parménides. Dicen igualmente que el método del *Parménides* difiere de los Tópicos de Aristóteles. Este establece cuatro clases de problemas, que Teofrasto reduce á dos. Pero semejante ciencia sólo puede convenir á los que se contentan con buscar lo probable; por el contrario, el método de Platon suscita sobre cada uno de estos problemas una multitud de hipótesis, que tratadas sucesivamente, hacen que aparezca la verdad. Porque en estas deducciones necesarias, lo posible sale de lo posible, y lo imposible de lo imposible.

» Tal es la opinion de los que creen que el objeto del
 » diálogo es puramente lógico. En cuanto á los que pien-
 » san que es, por decirlo así, ontológico y que el método
 » es aquí sólo un instrumento, dicen que Platon, léjos de
 » presentar estos dogmas misteriosos sólo para la expli-
 » cacion del método, nunca sentó tésis para llevar á la
 » exposicion de uno determinado, sino que se sirve ya de
 » uno, ya de otro, segun las necesidades del momento. Se
 » vale indistintamente de ciertos métodos, segun lo exi-
 » gen las cosas que quiere indagar, como por ejemplo: el
 » método de division en el *Sofista*; y no para enseñar al
 » lector á dividir, sino para sujetar al gran sofista; y en
 » esto no hace más que imitar fielmente la naturaleza
 » misma, que emplea los medios para el fin y no el fin
 » para los medios. Todo método es indispensable á los que
 » quieren ejercitarse en la ciencia de las cosas, pero no
 » es por sí mismo digno de indagacion. Además, si el
 » *Parménides* fuese sólo un simple ejercicio de método, se-
 » ria preciso aplicarlo en su rigor, y esto es precisamente
 » lo que no tiene lugar. Entre todas las hipótesis, indica-
 » das por el método, se escoge ésta, se desecha aquella,
 » ó se modifican las demás. Si la tésis de la unidad no
 » fuese en este caso más que un ejemplo, ¿no seria ridículo
 » no observar el método, y no tratar el ejemplo segun las
 » reglas que él prescribe? »

Estas palabras de Proclo tienen un doble mérito. Ellas nos dan á conocer las dos opiniones contrarias que han sido sostenidas, y lo son aún hoy dia, acerca del sentido, objeto y extension del *Parménides*, indicándonos además sus principales divisiones.

En efecto; en el *Parménides* hay que distinguir tres partes, de extension muy desigual; una, en la que Platon inicia la teoría de las ideas, y hace entrever algunas de las dificultades que ella suscita; otra, en la que traza con ligeros rasgos el método que debe seguirse para salir de

estas dificultades; y la última, en la que aplica este método á la idea suprema, por excelencia, á la idea de la unidad.

I. Hay ideas independientes de los objetos, por ejemplo: las de semejanza y desemejanza, mediante las que son semejantes todas las cosas que se parecen, y diferentes las que difieren. Hay igualmente, á no dudar, ideas de lo justo, de lo bello, de lo bueno etc. Pero ¿hay una idea del hombre, del fuego, del agua? ¿hay una idea de lo sucio, de lo cenagoso, de la basura y generalmente de todo lo que es innoble y abyecto? — Las cosas participan de las ideas y toman de ellas su denominacion; y así se llaman grandes las que participan de la magnitud; pero ¿cómo se opera esta participacion? ¿Participan las cosas de la idea entera ó de una parte de la idea? Si es de una parte de la idea, entónces la idea es múltiple; si es de la idea entera, ¿cómo puede encontrarse toda entera en mil objetos á la vez? ¿Podrá uno fijarse en una idea, como último término á que el espíritu puede arribar? Al comparar las cosas grandes, lo hacemos con relacion á la magnitud; ¿pero con qué derecho no pasamos de aquí? ¿Por qué no se comparan las cosas grandes y la magnitud, para referirlas á otra magnitud más grande y así hasta el infinito? De suerte que se puede tener, no una sola idea de magnitud, sino una infinidad de ideas de magnitud; no una sola idea de cada género, sino una multitud de ideas en cada género. Se va á pasar tambien á esta multitud, á este progreso, hasta el infinito, si se sustituye la participacion de las cosas en las ideas con la semejanza de las cosas con las ideas; porque pareciéndose las ideas y las cosas, suponen una idea comun; ésta supone otra; esta otra, otra; y así sin cesar y sin fin. Pero hé aquí otra dificultad. Si las ideas existen en sí, (es decir, si hay ideas), no se comprende cómo puedan ser conocidas. En efecto; si existen en sí, no existen en nosotros,

no están en relacion con nosotros, sino que lo están las unas con las otras. En igual forma, las cosas sensibles sólo tienen relacion entre sí. Pero entónces hay una ciencia en sí, que es la de las ideas en sí; y una ciencia de las cosas sensibles; y estas dos ciencias no mantienen relacion entre sí. Luego no podemos conocer las ideas. Una consecuencia más grave aún, y no ménos necesaria, es que Dios no puede conocer las cosas sensibles. En efecto; hay la ciencia en sí, pero la ciencia en sí no es la ciencia de las cosas sensibles, ni tiene con éstas la menor relacion. Dios es, por lo tanto, extraño á la ciencia de las cosas sensibles, las que son por consiguiente para él como si no existiesen.

II. Hé aquí, ciertamente, muchas oscuridades; y no es fácil ver de dónde vendrá la luz. ¿Quiere decir esto que haya precision de abandonar las ideas? No, porque sin ellas no hay pensamiento, ni razonamiento posibles. Pero ántes de intentar definir las, cosa muy delicada, es preciso ejercitarse convenientemente. Este ejercicio consiste en lo siguiente: tomar sucesivamente cada idea, y suponiendo, primero, que existe, segundo, que no existe; examinar cuáles son las consecuencias de esta doble hipótesis, ya con respecto á la idea considerada en sí misma y con relacion á las otras cosas, ya con respecto á las otras cosas consideradas en sí mismas y con relacion á la idea. Es imposible que el espíritu no encuentre, en esta gimnasia intelectual, la explicacion verdadera de las cosas y de sus principios con más firmeza y rectitud.

III. Veamos esto en la idea de la unidad.

Si lo uno existe, ¿qué se sigue de aquí con relacion á lo uno considerado en sí mismo y con relacion á las demás cosas?

1.º Si lo uno existe, no es múltiple: no tiene partes. —No tiene por lo tanto principio, ni fin; es ilimitado. —No teniendo límites, no tiene forma. —No teniendo forma,

no está en ninguna parte; porque si estuviese en alguna parte, estaria en sí mismo ó en otra cosa; si estuviera en otra cosa estaria rodeado; si estuviera en sí mismo, se rodearía á sí mismo, y en ambos casos, tendria forma.—No estando en ninguna parte, no está en movimiento, ni en reposo. El movimiento es ó una alteracion de la naturaleza, ó un cambio de lugar. Pero lo uno no puede ser alterado en su naturaleza, puesto que cesaria de ser uno; tampoco podria mudar de lugar, puesto que no está en ninguna parte, es decir, en ningun lugar. Luego no está en movimiento. De otro lado, no puede permanecer constantemente en el mismo lugar, puesto que no está en ninguno. Luego no está en reposo. Lo uno no es lo mismo que lo otro y que él mismo; ni lo otro que él mismo y que lo otro. No es lo otro que él mismo, porque no seria lo uno; ni lo mismo que lo otro, por la misma razon. Tampoco es lo otro que otro otro, porque es lo uno y no lo *otro*, y por consiguiente no puede ser lo otro, cualquiera que ello sea. Tampoco es lo mismo que él mismo, porque es lo uno y no lo *mismo*, y por consiguiente, no es lo mismo respecto á ninguna otra cosa.—Lo uno no es semejante, ni desemejante, ni á sí mismo, ni á lo otro, porque no puede ser semejante á nada, no pudiendo ser lo *semejante* lo que no es lo *mismo*; porque no puede ser desemejante á nada, no pudiendo ser lo *desemejante* lo que no es lo *otro*.—Lo uno no puede ser igual, ni desigual, ni á sí mismo, ni á otra cosa; no puede ser igual, porque de serlo participaria de lo semejante ó de lo mismo, lo cual no puede ser; ni desigual, porque de serlo participaria de lo desemejante ó de lo otro, lo que no puede tampoco ser.—Lo uno no es más jóven, ni más viejo, ni de la misma edad que él mismo ó que otra cosa; si se le supone más jóven ó más viejo, seria desigual; si de la misma edad, seria igual.—Lo uno no está en el tiempo; y no puede decirse que ha existido, que existe ó

que existirá; y, por lo tanto, no existe. — Si no existe, no es lo uno, y no puede ser conocido, ni nombrado, lo cual parece absurdo.

2.º Si lo uno existe, participa del ser; y por consiguiente hay en él dos cosas, es decir, dos partes: lo uno y el ser; cada una de estas partes es y es una; encierra dos partes, las cuales encierran también otras dos, y así en un progreso infinito; de suerte que lo uno, que existe, es una multitud infinita. Al mismo resultado tiene que llegarse, demostrando, que si el ser existe, el número existe; de donde se sigue que el ser tiene una infinidad de partes, y de aquí que lo uno tiene una infinidad de partes. — Si lo uno tiene partes, es un todo; y si es un todo, está limitado. — Si lo uno es un todo, tiene un principio, un medio y un fin; y si tiene un principio, un medio y un fin, tiene una forma, ya circular, ya recta, ya mista. — Está en sí mismo y en otra cosa. Está en sí mismo, porque lo uno es el todo; todas las partes están en el todo; todas las partes son lo uno; luego lo uno está en el todo, es decir, en sí mismo. Está en otra cosa; porque el todo no está en cada una de sus partes, ni en algunas, ni tampoco en todas, lo que supondría que está en cada una; y como es preciso que esté en alguna parte, so pena de no existir, es necesario que esté en otra cosa. — Lo uno está en movimiento y en reposo. En tanto que está en sí mismo, está en reposo; en tanto que está en sí mismo y en otra cosa, está en movimiento. — Lo uno es lo mismo y lo otro que él mismo, lo mismo y lo otro que las otras cosas. Puesto que lo uno es lo uno, es lo mismo que él mismo. Puesto que lo uno existe, es el ser en cierta manera, y siendo el ser lo uno, este es otro que el mismo. Puesto que lo uno es lo uno, no es las otras cosas; es lo otro que las otras cosas. En fin, puesto que nada existe que no sea uno, es lo mismo que las otras cosas. — Lo uno es semejante y desemejante á sí mismo y á las otras cosas. En efecto, de una parte lo uno

es *otro* que todo lo demás; de otra, todo lo demás es *otro* que lo uno; de suerte que lo uno y todo lo demás, confundiendo en este mismo *otro*, son semejantes. Pero bajo otro punto de vista, lo uno es lo *mismo* que todo lo demás; y lo *mismo*, siendo opuesto á lo *otro*; puesto que, en tanto que es otro, lo uno es semejante á las otras cosas; y en tanto que es lo mismo, es desemejante de ellas. En fin; se ha probado que lo uno es lo mismo que él mismo, y por lo tanto semejante á sí mismo; que es otro que él mismo, y por lo tanto desemejante á sí mismo.—Lo uno es igual y desigual á sí mismo y á las otras cosas. Igual á las otras cosas, que no pueden ser más grandes, ni más pequeñas que lo uno; porque la magnitud y la pequeñez no pueden encontrarse en ellas, atendido á que no pueden encontrarse, ni en la totalidad de un todo, ni en sus partes. Igual á sí mismo; puesto que, no teniendo tampoco magnitud, ni pequeñez, no puede sobreponerse, ni ser sobrepuesto por él mismo. Desigual á sí mismo; porque, estando en sí mismo, él se comprende, al mismo tiempo que es comprendido por sí; lo que hace que sea á la vez más grande y más pequeño que él mismo; y por consiguiente desigual á sí mismo. Desigual á las otras cosas; porque estando lo uno en las otras cosas, es más pequeño que ellas, y estando las otras cosas recíprocamente en lo uno, es más grande que ellas; más grande y más pequeño, es decir, desigual.—Lo uno se hace y es más jóven y más viejo, y tambien de la misma edad que él mismo y que las otras cosas. En efecto; puesto que existe, participa del tiempo. Pero el tiempo pasa; lo uno se hace más viejo que él mismo, que él mismo, que se hace por consiguiente más jóven. Pero si nos fijamos en lo presente, intermedio entre haber sido y haber de ser, entónces no llega á ser, sino que es; y es más viejo y más jóven que él mismo. Pero él es y deviene en un tiempo igual á sí mismo; y por lo tanto es de la misma edad que él mismo. Por otra parte; lo uno,

comparado con la multitud de las otras cosas, es lo más pequeño, es el primogénito; y por consiguiente más viejo que las otras cosas. Pero lo uno, teniendo un principio, un medio y un fin, no existe sino con el fin, con el fin de todo; y es, por lo tanto, el último nacido; y por consiguiente, más joven que las otras cosas. Pero siendo el principio, el medio y el fin, partes; y siendo cada parte una, lo uno es contemporáneo del principio, del medio y del fin; y por consiguiente, de la misma edad que las otras cosas. En fin; estando lo uno en el tiempo, puede decirse, que es, que ha sido y que será; luego existe verdaderamente. Luego puede ser conocido y nombrado.

3.º Si lo uno es y no es, es múltiple y no es múltiple; hay por lo tanto un tiempo en que participa del ser, y otro tiempo en que no participa. Por lo tanto nace y muere.— Haciéndose uno y múltiple sucesivamente, por necesidad se divide y se une.— Haciéndose semejante y desemejante, se parece y se diferencia de sí mismo.— Haciéndose más grande, más pequeño ó igual, aumenta, disminuye y se iguala.— Por otra parte, cuando lo uno pasa del movimiento al reposo, ó del reposo al movimiento, el cambio se verifica en lo que se llama instante; de suerte que en este tránsito de un estado á otro, lo uno no está, ni en reposo, ni en movimiento, ni está en el tiempo.— En igual forma, cuando lo uno pasa de la nada al ser, ó del ser á la nada, no es, ni ser, ni no-ser; y por consiguiente, ni nace, ni muere.— Asimismo, pasando de lo uno á lo múltiple, y de lo múltiple á lo uno, ni se divide, ni se une.— Pasando de lo semejante á lo desemejante, y de lo desemejante á lo semejante, no se parece, ni se diferencia.— Pasando de lo grande á lo pequeño, de lo igual á lo desigual y recíprocamente, ni aumenta, ni disminuye, ni se iguala.

Si lo uno existe, ¿qué se sigue de aquí respecto á las demás cosas?

1.º Las cosas distintas que lo uno, no son lo uno, pero

participan de él; son partes unidas en un todo, y cada una de las partes es una en cierta manera, y el todo es uno en cierto modo.—Las cosas distintas que lo uno, no siendo lo uno, son necesariamente más numerosas que lo uno; son, si se quiere, el número infinito. En efecto; ántes de participar de lo uno, las otras cosas son exclusivamente pluralidades; pero la más pequeña parte de cada una de estas pluralidades, á falta de lo uno, es tambien una pluralidad, y así indefinidamente.—Las cosas distintas que lo uno, son ilimitadas y limitadas; ilimitadas en sí mismas, limitadas despues de participar de lo uno; porque entónces son partes de un todo, y las partes son limitadas las unas respecto de las otras y respecto del todo, y el todo limitado respecto de las partes.—Las cosas distintas que lo uno, son semejantes y desemejantes á sí mismas, y las unas respecto á las otras; semejantes, porque todas tienen las mismas cualidades, siendo todas limitadas y todas ilimitadas; desemejantes, porque estas cualidades son contrarias.—Podria demostrarse igualmente que son iguales y desiguales, que están en reposo y en movimiento, etc.

2.º Las cosas distintas que lo uno, no son lo uno; y como lo uno no tiene partes, no participan tampoco de él.—Tampoco son muchos; porque lo mucho se compone de unidades repetidas, y ellas no tienen nada de lo uno.—No son semejantes y desemejantes, porque si fueran semejantes solamente, ó desemejantes solamente, participarían de *una* cosa; y si semejantes y desemejantes á la vez, de *dos* cosas.—En igual forma podria demostrarse que no son iguales, ni desiguales, ni están en reposo, ni en movimiento, etc.

Si lo uno no existe, ¿qué se sigue de aquí respecto á lo uno?

1.º Si lo uno no existe, es, sin embargo, conocido; puesto que, en otro caso, nada podria decirse de él, y es preciso por lo tanto referirlo á la ciencia.—Él parti-

cipa de *aquel* y de *alguna cosa*, etc., puesto que se dice de él *aquel* y *alguna cosa*, etc.—Es desemejante y semejante; desemejante, puesto que siendo desemejantes de él las otras cosas, él es necesariamente desemejante á su vez; semejante, puesto que siendo desemejante á las demás cosas, es preciso que se parezca á sí mismo.—Lo uno, que no existe, tiene la desigualdad; porque si fuese igual á las otras cosas, no seria desemejante de ellas; tiene la magnitud y la pequeñez, porque éstas forman parte de la desigualdad, que consiste en ser más grande ó más pequeña; tiene la igualdad, porque está comprendida como intermedia entre la magnitud y la pequeñez.—Lo uno, que no existe, tiene el ser; porque decir lo uno no existe, es decir una verdad, y decir una verdad es decir una cosa que existe. Lo uno existe, no existiendo.—Lo uno, que no existe, tiene por lo tanto el ser, y no tiene el ser; cambia, se mueve y está por consiguiente en movimiento. Pero no existiendo, no cambia de lugar, no gira sobre sí mismo, no se altera y está por lo mismo en reposo.—Lo uno, que no existe, estando en movimiento, pasa de una manera de ser á otra; y por lo tanto, nace y muere. Lo uno, que no existe, estando en reposo, subsiste constantemente en el mismo estado, y no nace ni muere.

2.º Si lo uno no existe, no participa absolutamente del ser.—No participando en manera alguna del ser, no puede recibirlo ni perderlo; y por lo tanto, no nace ni muere.—No naciendo ni muriendo, no se altera.—No alterándose, no está en movimiento; no existiendo en manera alguna, no está en reposo; y por consiguiente, no está en movimiento, ni en reposo.—No existe en manera alguna, puesto que no participa en nada del ser.—No tiene magnitud, ni pequeñez, ni igualdad, ni desigualdad.—No es semejante, ni desemejante.—No puede achársele ni esto ni aquello, etc., ni tampoco ciencia, ni denominacion de ninguna clase.

Si lo uno no existe, ¿qué se sigue de aquí respecto de las demás cosas?

1.º Si lo uno no existe, las demás cosas, no siendo distintas con relacion á lo uno, que no existe, lo son con relacion á sí mismas, es decir, á sus masas.—Si son masas sin unidad, parecen unas y muchas; unas por sus masas; muchas, porque se descomponen en una multitud infinita.—Parecen semejantes y desemejantes; porque, á la manera de un cuadro visto de léjos, sus partes se confunden en una sola; y vistos de cerca se distinguen.—Ellas parecen las mismas y otras en movimiento y en reposo, naciendo y muriendo, etc.

2.º Si lo uno no existe, las demás cosas no son ni unas, puesto que no tienen unidad, ni muchas, puesto que sin unidad no puede haber pluralidad; y por consiguiente, no parecen ni unas ni muchas.—No existen, pues, ni parecen semejantes, ni desemejantes; ni las mismas, ni otras; ni en movimiento, ni en reposo; ni naciendo, ni muriendo, etc.

De suerte que, exista ó no exista lo uno, lo uno y las otras cosas, con relacion á sí mismas y con relacion las unas á las otras, son todo absolutamente, ó no son nada; lo parecen y no lo parecen.

Hé aquí el *Parménides* con todo su rigor, su sutileza y su aridez. Porque la aridez aquí no es otra cosa que una exactitud más. ¿Cuál es la significacion y valor filosóficos de este diálogo? De las dos opiniones perfectamente caracterizadas por Proclo, ¿cuál será la nuestra?

Si fuera absolutamente imprescindible escoger una, con exclusion de la otra, confesamos que nos decidiríamos por la primera, y no veríamos por consiguiente en el *Parménides* más que un ejercicio lógico; pero si fuese posible conciliar ambas opiniones, preferiríamos la conciliacion.

Hay indudablemente en el *Parménides* un ejercicio ló-

gico. Platon nos lo dice de una manera formal, y es preciso creerle. Observad cómo obliga á hablar á Parménides y á Sócrates.

Parménides.—¿Qué partido tomarás, Sócrates, en punto á filosofía y cómo saldrás de todas estas incertidumbres?

Sócrates.—En verdad, no lo sé.

Parménides.—Consiste en que intentas, Sócrates, definir lo bello, lo justo, lo bueno, y las demás cosas, *antes de estar suficientemente ejercitado*. Ya me habia hecho cargo de ello. Es bello y divino el ardor que te inflama. *Pero ensaya tus fuerzas; ejercítate*, mientras seas jóven, *en lo que el vulgo juzga inútil y tiene por pura palabrería*; obrando de otra manera, no cuentas con descubrir la verdad.

Sócrates.—¿En qué consiste ese ejercicio? Parménides.

Parménides responde indicando las partes esenciales de una argumentacion, que es la que se sigue despues en el diálogo, y termina de la manera siguiente: Hé aquí lo que debe hacerse, si quieres *ejercitarte convenientemente*, y hacerte capaz de discernir la verdad.

No comprendo que Platon haya podido decir con mayor claridad que este es un ejercicio lógico.

Por otra parte, Platon hizo conocer en el *Fedon* la utilidad, la necesidad, y el momento crítico de este ejercicio lógico, de esta argumentacion racional, cuando dice:

«Si se llegara á atacar este principio, no dejarias sin respuesta semejante ataque, *hasta que hubieses examinado todas las consecuencias que se derivan de este principio, y reconocido tú mismo si concuerdan ó nó entre sí.*» Y en la *República*, donde dice:

«Por la segunda division del mundo inteligible, es preciso entender todo aquello de que la facultad de pensar se apodera inmediatamente por el poder de la dialéctica, formando hipótesis, que mira como tales y no como prin-

cipios, y que le sirven como grados y puntos de apoyo para elevarse hasta su primer principio, que no tiene nada de hipotético. Dueño ya de este principio, *el pensamiento indaga todas las consecuencias que de él se derivan, y las lleva hasta la última conclusion, rechazando todo dato sensible, para apoyarse únicamente en las ideas puras, por las que comienza, continúa y se termina la demostracion.*»

¿Pero este ejercicio lógico no es más que un nuevo ejercicio, y esta argumentacion, una pura argumentacion sin fin ulterior? Todas estas deducciones contradictorias, estas tésis y antítesis, estas antinomias, ¿no conducen al espíritu en medio de estas vueltas y revueltas, á algun resultado dogmático, y para hablar con más precision, á alguna doctrina filosófica sobre lo uno y las demás cosas, y, en términos vulgares, sobre Dios y el mundo?

No hay precision de acudir al final del *Parménides*, para responder á esta pregunta; puesto que allí sólo se encuentra por toda conclusion la más negativa de todas las negaciones: «Que lo uno exista ó que no exista, lo uno y las otras cosas, con relacion á sí mismas y con relacion las unas á las otras, son absolutamente todo y no son nada, lo parecen y no lo parecen.» Pero es preciso no tomar este diálogo de Platon á la letra. Su táctica consiste en dejar mucho que adivinar al lector; las tres cuartas partes de sus diálogos en manera alguna llegan á una conclusion; y en las más, la que expresa es de tal manera superficial, que al parecer sólo se la pone allí, para advertir que es preciso indagar otra más profunda, que está como sobreentendida.

¿Cuál es esta conclusion profunda, que Platon da por sobreentendida en el *Parménides*? Creemos entreverla, gracias á los *Estudios* de M. Pablo Janet y si me engaño, tendré el consuelo de haberme engañado en compañía de un noble espíritu.

La argumentacion del *Parménides* comprende dos partes distintas: 1.^a Si lo uno existe, ¿qué se sigue de aquí respecto de lo uno y de las demás cosas? 2.^a Si lo uno no existe, ¿qué se sigue de aquí respecto de lo uno y de las demás cosas? Si se consideran en conjunto estas dos hipótesis, se reconoce sin dificultad, que la segunda conduce á tales absurdos, que debe ser desechada, lo cual sirve de apoyo á la primera. Luego lo uno existe.

¿Qué uno?

La primera hipótesis del *Parménides* comprende á su vez tres partes: 1.^a Si lo uno existe sin participar de lo múltiple, ¿qué se sigue? 2.^a Si lo uno existe participando del ser y por consiguiente de lo múltiple, ¿qué se sigue? 3.^a Si lo uno existe en tanto que uno y múltiple á la vez, ¿qué se sigue? La primera suposicion, que es la de lo uno absoluto, que excluye todo lo que no es él mismo, la de lo *uno uno*, repugna á la razon por sus consecuencias. Admitiendo, por ejemplo, lo uno, ¿cómo admitir que no está en ninguna parte, y que no es, ni puede ser, concebido ni nombrado? Esto equivale á afirmar y negar á la vez, incurriendo en la más patente contradiccion. Lo verdaderamente uno no es lo uno absoluto, exclusivo de todo lo que no es él mismo, lo *uno uno*. Es por lo tanto lo uno-ser, que es lo que se demuestra en la segunda y tercera suposicion; la segunda, en la que se prueba que participando lo uno del ser, nada resulta que no sea razonable; y la tercera, en la que se hace ver, que lo *uno-ser*, considerado á su vez como uno y como ser, produce consecuencias opuestas, pero no contradictorias, porque se refieren á dos puntos de vista tambien opuestos.

Lo uno existe por cima del universo, pero no está encerrado, como lo creian los eleáticos en la abstraccion de la unidad en sí. Lo uno existe, es vivo, es fecundo; participa de todas las cosas, así como todas las cosas participan de él; desciende á la multiplicidad como la multipli-

cidad se eleva á la unidad; y esta unidad múltiple es el verdadero Dios; y esta multiplicidad una es el verdadero mundo.

Así es como entendemos el *Parménides*, examinando la doctrina con el método, y el método con la doctrina. Así es como comprendemos á Platon, no separando el camino del término á que conduce, ni el término á que conduce del camino.

PARMÉNIDES
ó
DE LAS IDEAS.

CÉFALO.—ADIMANTO.
ANTIFON.—GLAUCON.—PITODORO.—SÓCRATES.—ZENON.
PARMÉNIDES.—ARISTÓTELES.

CÉFALO.

Cuando llegamos á Atenas (1) desde Clazomenes (2), nuestra patria, encontramos en la plaza pública á Adimanto y á Glaucon (3). Tomándome por la mano, me dijo Adimanto: Bien venido, Céfalo; si necesitas algo que nosotros podamos proporcionarte, no tienes más que desplegar los labios.—¡Ah! si estoy aquí, es precisamente porque os necesito.—Expílicate, me replicó; ¿qué quieres?—¿Cómo se llamaba, le dije, vuestro hermano materno? porque yo no me acuerdo. Era yo muy jóven cuando vine desde Clazomenes por primera vez, y desde entónces ha trascurrido mucho tiempo. Su padre, si no me engaño, se llamaba Pirilampo.—Sí, dijo, y él se llamaba Antifon (4);

(1) No debe confundirse el Céfalo de Clazomenes que aparece en el *Parménides*, con el Céfalo de Siracusa que figura en la *República*.

(2) Ciudad de Jonia.

(3) Los dos hermanos de Platon.

(4) Otro hermano de Platon sólo de madre.

¿pero qué es lo que te trae? —El exceso de celo por la filosofía de mis compatriotas; han oído decir que este Antifon ha estado muy relacionado con un cierto Pitodoro, amigo de Zenon, y que habiéndole oído muchas veces referir las conversaciones de Sócrates, Zenon y Parménides, las recuerda perfectamente. — Es verdad, dijo. —Estas conversaciones, repliqué yo, son precisamente las que querriamos oír. —Nada más fácil, dijo. Él las ha pasado y repasado en su espíritu desde su primera juventud. Ahora vive con su abuelo, del mismo nombre que él, y dedicado á sus caballos y al arte. Si quieres, vamos en su busca. Acaba de partir de aquí para ir á su casa, que está cerca, en Mélito (1).

Hablando de esta manera, nos pusimos en marcha, y encontramos á Antifon en su casa, que estaba dando á un operario una brida para componer. Despedido éste, y habiendo manifestado sus hermanos el objeto de nuestra visita, y recordando Antifon mi primer viaje, me reconoció y me saludó. Le suplicamos que nos refiriera las conversaciones de que tenia conocimiento. Por el pronto puso alguna dificultad. No es un negocio de poca monta, nos dijo. Sin embargo, concluyó por tomar la palabra.

Dijo entónces Antifon, que Pitodoro le habia referido que cierto dia habian llegado á Atenas Parménides y Zenon, con motivo de la celebracion de las grandes fiestas Panateneas (2). Que Parménides era ya de edad, y tenia el pelo casi blanco, pero de noble y bello aspecto, pudiendo contar como sesenta y cinco años. Zenon se aproximaba á los cuarenta; era bien formado y tenia el semblante agradable. Segun se decia, vivia en intimidad con Parménides. Moraban ambos en casa de Pitodoro, fuera de muros, en el Cerámico.

(1) Barrio de la tribu de Cecrops.

(2) Se celebraban las grandes cada cinco años; las pequeñas todos los años.

Aquí fué adonde Sócrates y otros muchos concurren con la esperanza de oír leer los escritos de Zenon. Éste y Parménides los presentaron allí por primera vez. Sócrates era entónces muy jóven. Zenon leía, y Parménides casualmente estaba ausente. La lectura llegaba á su término, cuando Pitodoro y Parménides entraron, llevando consigo á Aristóteles, que fué uno de los treinta (1). Poco pudo oír, pero ya ántes habia oído á Zenon.

Sócrates, despues de haber escuchado toda la lectura, suplicó á Zenon que volviera á leer la primera proposicion del primer libro; y concluida esta segunda lectura, dijo:

—¿Cómo entiendes esto? Zenon. Si los séres son múltiples, es preciso que sean á la vez semejantes ó desemejantes. Pero esto es imposible, porque lo que es desemejante no puede ser semejante, ni lo que es semejante desemejante. ¿No es esto lo que quieres decir?

ZENON.

Sí.

SÓCRATES.

Luego si es imposible que lo desemejante sea semejante y lo semejante desemejante, es tambien imposible que las cosas sean múltiples; porque si fuesen múltiples, se seguirian de aquí consecuencias absurdas. ¿No es este el objeto de tus razonamientos? ¿No intentas demostrar, contra la comun opinion, que no hay multiplicidad? ¿No ves que cada uno de tus argumentos es una prueba de que existe; de manera que cuantos más argumentos has empleado, tantas más pruebas has dado de que hay multiplicidad? ¿Es esto lo que dices, ó habré comprendido mal?

ZENON.

Nada de eso; has penetrado perfectamente el pensamiento general de mi libro.

(1) Véase á Xenofonte. *Hist. græc.*, II.

SÓCRATES.

Veó con claridad, Parménides, que entre Zenon y tú no sólo hay el lazo de la amistad, sino el de la doctrina; porque él expone poco más ó ménos las mismas cosas que tú, y sólo muda los términos y se esfuerza en alucinarnos y persuadirnos de que lo que dice es diferente. Tú dices en tus poemas que todo es uno, y aduces en su apoyo bellas y excelentes pruebas; él dice que la pluralidad no existe, y da tambien de ello numerosas y sólidas pruebas. De manera que diciendo el uno que todo es uno, y el otro que nada es múltiple, aparentais decir cosas diferentes, cuando en el fondo son las mismas, y con eso creéis alucinarnos.

ZENON.

Muy bien, Sócrates, pero aún no has comprendido mi libro en toda su verdad. Semejante á los perros de Laconia, sigues perfectamente la pista de mi discurso. Sin embargo, se te ha escapado un punto principal, y es que mi libro no tiene tan altas pretensiones; y que escribiendo lo que tú supones que he tenido en mi espíritu, no ha sido mi intencion el ocultarlo á las miradas de los hombres, como si realizase una gran empresa. Pero hay otro punto que has visto con toda claridad. Es perfectamente verdadero que este escrito ha sido compuesto para apoyar á Parménides contra los que intentaban ponerle en ridículo, diciendo, que si todo es uno, resultan de aquí mil consecuencias absurdas y contradictorias. Mi libro es una réplica á la acusacion de los partidarios de la pluralidad. Les devuelvo sus argumentos, y en mayor número; como que el objeto de mi libro es demostrar que la hipótesis de la pluralidad es mucho más ridícula que la de la unidad, para quien ve con claridad las cosas. Mi amor á la discusion me hizo escribir esta obra cuando era jóven; y como me la robaron, no me fué posible examinar si debería dejarla correr para el público. Te engañas por lo tanto, Só-

crates, atribuyendo este libro á la ambicion de un viejo, cuando es la obra de un jóven, amigo de la discusion. Sin embargo; como ya te dije, no la has apreciado mal.

SÓCRATES.

Estoy conforme; creo que es como dices, pero respóndeme; ¿crees que existe en sí misma una idea de semejanza, y de igual modo otra, en todo contraria, de desemejanza? que, existiendo estas dos ideas, tú y yo y todas las demás cosas, que llamamos múltiples, participamos de ellas? que las cosas, que participan de la semejanza, se hacen semejantes en tanto y por todo el tiempo que participan de ella; y que las que participan de la desemejanza se hacen desemejantes; y que las que participan de las dos, se hacen lo uno y lo otro á la vez? Si todas las cosas participan á la vez de estas dos ideas contrarias, y si por esta doble participacion son á la par semejantes y desemejantes entre sí, ¿qué hay en esto de particular? Ciertamente, si se me demostrase lo semejante haciéndose desemejante, ó lo desemejante haciéndose semejante, esto si que me pareceria prodigioso. Pero que cosas, que participan de estas dos ideas, tengan sus caracteres respectivos; esto, mi querido Zenon, de ninguna manera me pareceria absurdo; como no me pareceria, si se me demostrase, que todo es uno por participar de la unidad, y al mismo tiempo múltiple por participar de la multiplicidad. Pero probar que la unidad misma es multiplicidad, y la multiplicidad unidad; hé aquí lo que seria una cosa extraña. Otro tanto debe decirse de todo lo demás. Si se dijese, que los géneros y las especies experimentan modificaciones contrarias á su esencia, seria una cosa sorprendente. Pero de ninguna manera me sorprenderia que alguno probara, que yo soy uno y múltiple. Para probar que soy múltiple, bastaria hacer ver que la parte de mi persona que está á la derecha, es diferente de la que está á la izquierda; la que está delante, de la que

está detrás; la que está arriba, de la que está abajo; con lo que creo participar de la multiplicidad. Y para probar que soy uno, diría, que de siete hombres que están aquí presentes, yo soy uno; de manera que yo participo de la unidad. Se probaría la verdad de estas dos aserciones. Si se quisiese probar, que mil cosas son á la vez unas y múltiples, como piedras, maderas y otras semejantes, diremos que se puede demostrar muy bien que estas cosas son unas y múltiples; pero no que lo uno es lo múltiple, ni lo múltiple lo uno; y añadiremos que lo que se da por sentado, léjos de sorprender á nadie, lo concede todo el mundo. Pero sí, como decia ántes, se comenzase por separar las ideas en sí mismas, por ejemplo, la semejanza y la desemejanza, la unidad y la multiplicidad, el reposo y el movimiento, y lo mismo todas las demás; si se probase, en seguida, que pueden indistintamente mezclarse y separarse; hé aquí, mi querido Zenon, lo que me llenaria de asombro. Tú has razonado con valor; te lo confieso. Pero lo que me admiraria mucho más, repito, seria que se me hiciese ver la misma contradicción implicada en las ideas mismas; y que lo que ya has practicado con las cosas visibles, lo extendieses á las que son sólo accesibles al pensamiento.

Mientras que Sócrates se explicaba de esta manera, Pitodoro creyó, por lo que me dijo, que Parménides y Zenon estaban disgustados. Pero, por el contrario, ámbos prestaban la mayor atencion, y se miraban muchas veces sonriéndose, como si estuvieran encantados de Sócrates. Así es, que luego que éste cesó de hablar, Parménides exclamó:

—¡Oh, Sócrates! será poco cuanto se diga de tu celo por las discusiones filosóficas. Pero dime; ¿distingues, en efecto, como acabas de decir, de una parte las ideas mismas, y de otra, las cosas que participan de las ideas? ¿Te parece que existe en sí una semejanza, independiente de la se-

mejanza que nosotros poseemos; y lo mismo respecto de la unidad y la pluralidad, y de todas las demás cosas que Zenon nombró ántes?

SÓCRATES.

Sí, ciertamente.

PARMÉNIDES.

¿Y quizá existe tambien alguna idea en sí de lo justo, de lo bello, de lo honesto y de las demás cosas semejantes?

SÓCRATES.

Sí.

PARMÉNIDES.

¡Pero qué! ¿te figuras una idea del hombre distinta de nosotros mismos y de todos los que existimos; en fin, una idea en sí del hombre, del fuego, del agua?

SÓCRATES.

Parménides, me he encontrado muchas veces en gran perplejidad tratándose de estas cosas; no sabiendo, si era preciso juzgar de ellas como de las precedentes, ó de otra manera.

PARMÉNIDES.

Con respecto á estas otras cosas, Sócrates, que podrian parecer ridículas, tales como el pelo, el lodo, la basura y todo cuanto hay de indecente ó innoble, ¿no encuentras la misma dificultad? ¿Há lugar ó nó á reconocer para cada una, una idea distinta, que existe independientemente de los objetos, con los cuales estamos en contacto?

SÓCRATES.

Nada de eso; con relacion á estos objetos, nada existe más que lo que vemos. Temería incurrir en un gran absurdo, si les atribuyese tambien ideas. Sin embargo; mi espíritu se ve turbado algunas veces por este pensamiento: que lo que es verdadero respecto á ciertas cosas, podria muy bien serlo de todas. Pero cuando tropiezo con esta cuestion, me apresuro á huir de ella por miedo de

caer y perecer en un abismo de indagaciones frívolas. Fijo en las cosas que, según hemos dicho, descansan en ideas, me detengo allí, y las contemplo por despacio.

PARMÉNIDES.

Eres joven aún, Sócrates, y la filosofía no ha tomado posesión de tí como lo hará un día, si yo no me engaño. Entonces no despreciarás nada de cuanto existe. Ahora, á causa de tu edad, sólo te fijas en la opinión de la generalidad de los hombres. Pero dime; ¿te parece, como decías ántes, que hay ideas que dan á las cosas que de ellas participan su denominación; que, por ejemplo, las cosas semejantes son las que participan de la semejanza; las grandes las que participan de la grandeza; las justas y las bellas las que participan de la justicia y de la belleza?

SÓCRATES.

Ciertamente.

PARMÉNIDES.

Y bien; ¿lo que participa de una idea participa de la idea entera, ó sólo de una parte? A menos que no haya un tercer modo de participación diferente de este.

SÓCRATES.

Imposible.

PARMÉNIDES.

¿Te parece, que la idea está toda entera en cada uno de los objetos múltiples, permaneciendo una, ó cuál es tu opinión?

SÓCRATES.

¿Y qué impide, Parménides, que no esté toda entera?

PARMÉNIDES.

La idea una é idéntica estará por lo tanto y á la vez toda entera en una multitud de objetos, separados los unos de los otros; y por consiguiente, ella estaría separada de sí misma.

SÓCRATES.

Nada de eso; sino que así como la luz, permaneciendo

una é idéntica, está al mismo tiempo en muchos lugares diferentes, sin estar separada de sí misma, así cada idea está á la vez en muchas cosas, y no por eso deja de ser una sola y misma idea.

PARMÉNIDES.

No se puede discurrir mejor, Sócrates, para hacer ver, que una sola y misma cosa está á la vez en muchos lugares; lo cual es lo mismo que si, extendida una tela sobre muchos hombres, se dijese que estaba toda entera sobre muchos. ¿No es esto poco más ó ménos lo que concibes en tu espíritu?

SÓCRATES.

Quizá.

PARMÉNIDES.

¿Y estará la tela toda entera sobre cada uno, ó solamente una parte?

SÓCRATES.

Sólo una parte.

PARMÉNIDES.

Luego, Sócrates, las ideas mismas son divisibles; puesto que las cosas, que participan de ellas, sólo participan de una parte de cada idea; y la idea no está toda entera en cada cosa, sino sólo una parte de la idea.

SÓCRATES.

Parece que así es.

PARMÉNIDES.

Dirás, pues, Sócrates, que la idea, siendo una, se divide en efecto. ¿Y qué; dividiéndose, permanece una?

SÓCRATES.

De ninguna manera.

PARMÉNIDES.

Considera lo que vas á decir. Si divides la magnitud en sí, y dices que cada una de las cosas grandes lo es á causa de una parte de la magnitud, más pequeña que la magnitud en sí, ¿no será esto un absurdo manifiesto?

SÓCRATES.

Sin duda alguna.

PARMÉNIDES.

Pero un objeto cualquiera, que sólo participase de una pequeña parte de igualdad, ¿podría por esta pequeña parte, menor que la igualdad misma, ser igual á ninguna otra cosa?

SÓCRATES.

Imposible.

PARMÉNIDES.

Supongamos, que alguno de nosotros tiene en sí una parte de la pequeñez. Lo pequeño en sí es más grande que esta parte, puesto que esta parte es una parte de lo pequeño en sí. Hé aquí, pues, lo pequeño en sí, que es más grande que otra cosa. Y por otra parte, el objeto al que se añade lo que se ha quitado á lo pequeño en sí, se hace más pequeño, en lugar de hacerse más grande que ántes.

SÓCRATES.

Eso no puede concebirse.

PARMÉNIDES.

¿De qué modo participarán las demás cosas de las ideas, si no participan, ni de las ideas enteras, ni de sus partes?

SÓCRATES.

¡Por Júpiter! Eso no me parece fácil de explicar.

PARMÉNIDES.

Y bien; ¿qué dices de esto?

SÓCRATES.

¿De qué?

PARMÉNIDES.

Hé aquí lo que á mi juicio te hace juzgar que la idea es una. Cuando muchas cosas grandes se te presentan, si las consideras todas á la vez, te parecen tener un carácter comun, que es uno; de donde concluyes, que la magnitud es una.

SÓCRATES.

Es cierto.

PARMÉNIDES.

Pero si abrazas todo á la vez con tu pensamiento, la magnitud en sí y las cosas grandes, ¿no verás aparecer una nueva magnitud, tambien una, en virtud de la que todo lo demás parece grande?

SÓCRATES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

Así, pues, se mostraria una nueva idea de magnitud sobre la magnitud en sí, y sobre las cosas que participan de esta magnitud; despues, sobre todo esto, otra magnitud aún, á causa de la que todo lo demás será grande; de suerte que cada idea no será ya una unidad, sino una multitud indefinida.

SÓCRATES.

Pero, Parménides, quizá cada idea es sólo una concepcion, que únicamente existe en el espíritu. De esta manera, cada idea será una, sin que resulte ningun absurdo.

PARMÉNIDES.

¿Pero cómo cada una de estas concepciones ha de ser una, no siendo ellas la concepcion de nada?

SÓCRATES.

Imposible.

PARMÉNIDES.

¿Luego serian la concepcion de algo?

SÓCRATES.

Sí.

PARMÉNIDES.

¿De algo que existe, ó que no existe?

SÓCRATES.

Que existe.

PARMÉNIDES.

Y esta concepcion, ¿no es la de una cosa una, concebida

como la forma, tambien una, de una multitud de objetos?

SÓCRATES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Por consiguiente; ¿no será la idea esta cosa concebida como una, y como permaneciendo la misma, en medio de la multitud?

SÓCRATES.

Eso parece evidente.

PARMÉNIDES.

¡Y qué! Si las demás cosas participan de las ideas, como tú dices, ¿no es igualmente preciso, ó que todas las cosas sean concepciones y conciban, ó que, siendo concepciones, no conciban? (1).

SÓCRATES.

Pero eso no tiene sentido, Parménides. Más bien creo, que las cosas pasan de esta manera: las ideas son como modelos que existen en la naturaleza en general; las demás cosas se les parecen, son copias; y la participacion de las cosas en las ideas, no es más que la semejanza de las unas con las otras.

PARMÉNIDES.

Si una cosa se parece á una idea, ¿puede dejar esta idea de parecerse á su copia, precisamente en la medida y hasta el punto que se le parece? ¿O bien hay algun medio de hacer que lo semejante no sea semejante á lo semejante?

SÓCRATES.

No lo hay.

PARMÉNIDES.

¿No es absolutamente necesario, que lo semejante participe de la misma idea de su semejante?

(1) Es una exposicion y una refutacion del *conceptualismo*, que, segun se ve, no es de fecha más reciente que el *realismo* y el *nominalismo*.

SÓCRATES.

Absolutamente.

PARMÉNIDES.

¿Y no es esta idea la que hace que los semejantes se hagan semejantes?

SÓCRATES.

Nada más cierto.

PARMÉNIDES.

No es, pues, posible, que una cosa se parezca á la idea, ni la idea á otra cosa. De otra manera, por cima de la idea, aparecería otra idea; y si ésta se parecía á alguna cosa, áun otra idea; y así no se cesaría nunca de tener una nueva idea, si esta idea se parecía á aquello que participa de ella.

SÓCRATES.

Es la pura verdad.

PARMÉNIDES.

No es, por lo tanto, por medio de la semejanza, por la que las cosas participan de las ideas; y es preciso indagar otro modo de participacion.

SÓCRATES.

Conforme.

PARMÉNIDES.

Ya ves, mi querido Sócrates, las dificultades que surgen, desde que se admiten las ideas como existentes por sí mismas.

SÓCRATES.

Sí, verdaderamente.

PARMÉNIDES.

Es preciso que sepas que no has puesto, por decirlo así, el dedo en la dificultad que hay en sentar y establecer que existe una idea distinta para cada uno de los séres.

SÓCRATES.

¿Cómo?

PARMÉNIDES.

Entre otras muchas objeciones, yo escogí sólo la principal. Al que intentara decir: es imposible conocer las ideas, si son tales como pretendéis, no habria ningun medio de probarle que está en el error, á no tener mucha experiencia en estas materias, estar dotado de felices disposiciones por la naturaleza, y dispuesto á seguir hasta lo último al adversario en sus argumentos y demostraciones. Sin esto, no es posible convencer al que pretendiese que las ideas no son susceptibles de ser conocidas.

SÓCRATES.

¿Por qué, Parménides?

PARMÉNIDES.

Porque, mi querido Sócrates, imagino que tú y todo el que reconoce para cada cosa una esencia como existente en sí misma, convendreis, por el pronto, en que ninguna de estas esencias existe en nosotros.

SÓCRATES.

¿Cómo, en efecto, podria en este caso existir en sí misma?

PARMÉNIDES.

Muy bien. Por consiguiente, las ideas, que deben á sus relaciones recíprocas el ser lo que ellas son, tienen su esencia con relacion á ellas mismas y no á las cosas que nos rodean, sean copias, ó de cualquiera otra naturaleza; y de las que nosotros participamos y de donde tomamos nuestro nombre (1). En cuanto á las cosas que nos rodean, y que se llaman con los mismos nombres que las ideas, no tienen relaciones sino entre sí, y no con las ideas;

(1) Como lo hace observar M. Cousin, en la hipótesis de Platon, que es que las ideas sólo tienen relaciones con las ideas, no participamos de las ideas; es preciso que participemos de alguna cosa, por ejemplo, de la magnitud y de la pequeñez sensibles, diferentes de la magnitud y de la pequeñez ideales.

y deben su existencia á sí mismas, y no á las ideas que llevan estos nombres (1).

SÓCRATES.

¿Qué quieres decir con eso?

PARMÉNIDES.

Por ejemplo; si alguno es esclavo ó dueño; esclavo, no será el esclavo del dueño en sí; ni dueño, el dueño del esclavo en sí; será el dueño ó el esclavo de un hombre. Por el contrario; el señorío en sí se referirá á la esclavitud en sí; é igualmente la esclavitud al señorío. Pero las cosas, que están en nosotros, no tienen relaciones con las ideas, ni las ideas con nosotros; las ideas se refieren únicamente á las ideas; y las cosas, que nos rodean, únicamente á sí mismas. ¿Comprendes lo que quiero decir?

SÓCRATES.

Lo comprendo perfectamente.

PARMÉNIDES.

¿Luego la ciencia en sí es la ciencia de la verdad en sí?

SÓCRATES.

Ciertamente.

PARMÉNIDES.

Y cada una de las ciencias en sí, es la ciencia de cada uno de los séres en sí; ¿no es así?

SÓCRATES.

Sí.

PARMÉNIDES.

¿Y la ciencia que está en nosotros, no será la ciencia de la verdad que está en nosotros? ¿Y cada una de las

(1) Esta segunda suposición no es más que consecuencia de la primera. Como las ideas no tienen relaciones sino con las ideas, las cosas no tienen relaciones sino con las cosas; las dos esferas son absolutamente independientes y sin comunicación posible. Es preciso entender bien esto para la inteligencia de lo demás.

ciencias que están en nosotros, no será la ciencia de cada uno de los seres que están entre nosotros?

SÓCRATES.

Así es preciso.

PARMÉNIDES.

¿Pero convienes ya en que no poseemos las ideas mismas, y en que no pueden estar en nosotros?

SÓCRATES.

No pueden.

PARMÉNIDES.

¿Pero no es por la idea de la ciencia en sí, por la que pueden ser conocidos los géneros en sí mismos? (1).

SÓCRATES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Idea que nosotros no poseemos.

SÓCRATES.

Nó.

PARMÉNIDES.

No conocemos ninguna idea, puesto que no participamos de la ciencia en sí.

SÓCRATES.

Parece que no.

PARMÉNIDES.

No conocemos lo bello en sí, ni el bien, ni ninguna de las cosas que consideramos como ideas existentes por sí mismas.

SÓCRATES.

Lo temo.

PARMÉNIDES.

Pero atiende; hé aquí una dificultad muy grave.

SÓCRATES.

¿Cuál?

(1) Los géneros, es decir, las ideas. Los dos términos son aquí perfectamente sinónimos.

PARMÉNIDES.

Si existe una idea de la ciencia (1), ¿no es evidente que es mucho más perfecta que nuestra ciencia propia? ¿Y no puede decirse lo mismo de la belleza y demás cosas semejantes?

SÓCRATES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Por lo tanto; si algun sér participa de la ciencia en sí, ¿hay otro que tenga más títulos que Dios para poseer la ciencia perfecta?

SÓCRATES.

Imposible.

PARMÉNIDES.

Y bien; ¿podrá Dios conocer las cosas que nos rodean por medio de esta ciencia?

SÓCRATES.

¿Por qué no?

PARMÉNIDES.

Es que, mi querido Sócrates, hemos convenido en que las ideas no tienen relaciones con las cosas que nos rodean, ni éstas cosas con las ideas; sino que sólo las tienen las ideas con las ideas y las cosas con las cosas.

SÓCRATES.

Estamos conformes.

PARMÉNIDES.

Por consiguiente; si Dios tiene el dominio perfecto y la ciencia perfecta, ni su poder nos dominará nunca, ni su ciencia nos conocerá jamás, ni á nosotros, ni á las cosas que nos rodean; pero así como nuestra posición no nos da ningún poder sobre los dioses, y nuestra ciencia ningún conocimiento de lo que les concierne, por la misma razón los dioses no son nuestros dueños, ni conocen las cosas humanas, por más que sean dioses.

(1) Es decir, una ciencia en sí.

SÓCRATES.

¿Pero no es un razonamiento extravagante el que quita á los dioses la facultad de conocer?

PARMÉNIDES.

Sin embargo, Sócrates, estas y otras consecuencias son inevitables, desde el momento en que se admite, que existen ideas de los séres en sí, y se intenta determinar la naturaleza de cada idea; de suerte que el que se propone enunciar esta opinion, se ve muy embarazado y puede sostener, ó que tales ideas no existen, ó que si existen, es imposible que sean conocidas por la naturaleza humana. Y hablando de esta manera, parece hablar bien; y como nosotros lo deciamos, es singularmente difícil sacarle de su error. Seria preciso un hombre dotado de las cualidades más brillantes, para que pudiese comprender que á cada cosa corresponde un género y una esencia que existe por sí misma; y seria preciso un hombre más admirable aún, para poder descubrir estas verdades y enseñarlas á otros, hasta el punto de procurar un conocimiento profundo y completo de ellas.

SÓCRATES.

Estoy de acuerdo contigo, Parménides; y tus palabras responden perfectamente á mi pensamiento.

PARMÉNIDES.

Sin embargo, Sócrates; si se negase que hay ideas de los séres, en vista de las dificultades que acabamos de exponer y otras semejantes; si se dejase de asignar á cada uno de ellos una idea determinada, no sabria uno á donde dirigir su pensamiento, no pudiendo ya aplicar cada sér á una idea, siempre la misma y siempre subsistente; y desapareceria hasta la conversacion, porque se haria imposible. Me parece que comprendes bien esto.

SÓCRATES.

Dices verdad.

PARMÉNIDES.

¿Qué partido tomarás con respecto á la filosofía; y á dónde te dirigirás en medio de esta ignorancia?

SÓCRATES.

En este momento no lo sé.

PARMÉNIDES.

Eso consiste, mi querido Sócrates, en que te atreves, ántes de estar suficientemente ejercitado, á definir lo bello, lo justo, lo bueno, y las demás ideas. Ya, últimamente, te hice esta observacion, oyéndote discutir aquí con mi querido Aristóteles. Es muy bello y hasta divino, sírivate de gobierno, ver el ardor con que te entregas á las indagaciones filosóficas; pero es preciso, mientras que eres jóven, poner tu espíritu á prueba, y ejercitarte en lo que la multitud juzga inútil y llama una vana palabrería; y de no hacerlo así, se te escapará la verdad.

SÓCRATES.

¿De qué clase de ejercicio hablas? Parménides.

PARMÉNIDES.

Del que Zenon acaba de mostrarte. Salvo un punto, sin embargo; porque me entusiasmé, cuando te oí decirle, que querrias más que la discusion rodara, no sobre las cosas visibles, sino sobre las que sólo son perceptibles por la razon, y pueden ser consideradas como ideas.

SÓCRATES.

En efecto; me parece que, siguiendo el método de Zenon, no es difícil mostrar los séres semejantes y desemejantes, y dotados de otros muchos caracteres opuestos.

PARMÉNIDES.

Perfectamente. Pero es preciso añadir algo á lo que propones. Para ejercitarte completamente, no basta suponer, que cada idea existe, y examinar las consecuencias de esta hipótesis; es preciso tambien suponer, que no existe.

SÓCRATES.

¿Qué quieres decir con eso?

PARMÉNIDES.

Tomemos por ejemplo, si quieres, la hipótesis de Zenon: si la pluralidad existe, ¿qué sucederá con la pluralidad misma relativamente á sí misma, y relativamente á la unidad; y con la unidad relativamente á sí misma y relativamente á la pluralidad? Y bien; te será preciso aún suponer, que la pluralidad no existe, y examinar lo que sucederá con la unidad y con la pluralidad relativamente á sí mismas y á sus contrarias. En la misma forma, si supones sucesivamente que la semejanza existe ó no existe, te será preciso examinar lo que sucederá en una y otra hipótesis, tanto á las ideas que supones que existen ó que no existen, como á las demás ideas, ya con relacion á sí mismas, ya en la relacion de las unas con las otras. En igual forma tendrás que proceder respecto de la disemejanza, el movimiento y el reposo, el nacimiento y la muerte, y el ser y el no-ser. En una palabra, cualquiera que sea la cosa que supongas existiendo ó no existiendo, ó experimentando cualquiera otra modificacion, debes indagar lo que la sucederá con relacion á sí misma, con relacion á cada una de las otras cosas que quieras considerar, ó con relacion á muchos ó á todos los objetos; y despues de esto, examinando á su vez las demás cosas, debes tambien indagar lo que las sucederá con relacion á sí mismas, y con relacion á cualquier otro objeto que quieras considerar, ya supongas que tales cosas existen ó que no existen. Sólo procediendo de este modo, te ejercitarás de una manera completa y discernirás claramente la verdad.

SÓCRATES.

Es un trabajo muy árduo el que me propones, Parménides; y no estoy seguro de comprenderlo bien. Pero ¿por qué no me desenvuelves tú alguna hipótesis, para darte mejor á entender?

PARMÉNIDES.

Sócrates, no es poca cosa la que pides, para un hombre de mi edad.

SÓCRATES.

Pero tú, Zenon, ¿por qué no tomas la palabra?

ZENON.

Sócrates, pidamos eso mismo á Parménides. No es cosa fácil el ejercicio de que habla; y quizá no conoces la tarea que quieres imponernos. Si hubiera aquí más gente, no debería hacérsele esta petición; porque no le convenría desenvolver esta materia delante de la multitud, sobre todo atendiendo á su edad.

Habiendo hablado de esta manera Zenon, Antifon citando á Pitodoro, refirió que éste, Aristóteles y demás suplicaron á Parménides que les diera un ejemplo de lo que acababa de exponer, y que no se negara á ello. Entonces dijo:

PARMÉNIDES.

Es preciso obedecer; y, sin embargo, yo me encuentro en el mismo caso que el caballo de Ibico (1), que habia vencido muchas veces, pero que se habia hecho viejo; y así cuando se le uncia al carro, temia por experiencia el resultado. Refiriéndose á esta imágen, el poeta dice, que á pesar de sí mismo, anciano ya, sufre aún el yugo del amor. Yo igualmente tiemblo al considerar que, viejo como soy, tendré que pasar á nado una multitud de discusiones. Sin embargo; es preciso complaceros, puesto que Zenon mismo lo pide, y ya que estamos solos. ¿Por dónde empezaremos y qué hipótesis sentaremos desde luego? Quereis, puesto que ya es irremediable esta difícil jugada, que comience por mí y por mi propia hipó-

(1) Poeta lírico muy dado al amor, segun Ciceron. (*Tusculanos*, v. 33.) Fué asesinado por unos ladrones y vengado por unas grullas que pasaban en el momento del crimen, y que puso él por testigos. De aquí el proverbio: las grullas de Ibico.

tesis, poniendo por delante la unidad, y examinando lo que sucederá, ya existiendo lo uno, ya no existiendo?

ZENON.

Perfectamente.

PARMÉNIDES.

¿Quién me responderá? ¿el más jóven? Será indudablemente el que me dará ménos que hacer, y el que me responderá más sinceramente. Con él tendré la ventaja de poder descansar.

ARISTÓTELES.

Yo estoy dispuesto, Parménides; porque á mí te refieres, puesto que soy el más jóven. Interroga y te responderé.

PARMÉNIDES.

Sea así. Si lo uno existe (1), no es una multitud.

ARISTÓTELES.

¿Cómo podria ser?

PARMÉNIDES.

Lo uno no tiene partes y no es por tanto un todo.

ARISTÓTELES.

¿Cómo?

PARMÉNIDES.

La parte es la parte de un todo.

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

¿Y el todo mismo? ¿No llamamos un todo á aquello á que no falta ninguna parte?

ARISTÓTELES.

Ciertamente.

(1) Comienza el desenvolvimiento de la primera hipótesis; *si lo uno existe*. Platon examina por el pronto esta suposicion: si lo uno existe ¿qué se sigue respecto de él mismo? Considera á la vez lo uno en sí mismo, y relativamente á las otras cosas.—Consecuencias negativas.

PARMÉNIDES.

De todas maneras, pues, lo uno se compondrá de partes, como todo y como compuesto de partes.

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

De todas maneras entónces lo uno sería una multitud, y no uno.

ARISTÓTELES.

Es cierto.

PARMÉNIDES.

Pero es preciso que lo uno sea, no una multitud, sino uno.

ARISTÓTELES.

Es preciso.

PARMÉNIDES.

Si lo uno es uno, no será un todo; y no tendrá partes.

ARISTÓTELES.

No.

PARMÉNIDES.

Por consiguiente, no teniendo partes lo uno, no tendrá tampoco principio, ni fin, ni medio, porque estos serian partes.

ARISTÓTELES.

Bien.

PARMÉNIDES.

Pero el principio y el fin son los límites de una cosa.

ARISTÓTELES.

Incontestablemente.

PARMÉNIDES.

Lo uno es, pues, ilimitado, y no tiene principio ni fin.

ARISTÓTELES.

Es ilimitado.

PARMÉNIDES.

Lo uno no tiene figura, porque no es recto, ni redondo.

ARISTÓTELES.

¿Cómo?

PARMÉNIDES.

¿No es lo redondo aquello cuyos puntos extremos están por todas partes á igual distancia del medio?

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Y lo recto, ¿no es aquello cuyo medio está entre los dos extremos?

ARISTÓTELES.

Así es.

PARMÉNIDES.

Por consiguiente; lo uno tendría partes y sería una multitud, si tuviese figura, redonda ó recta.

ARISTÓTELES.

Evidentemente.

PARMÉNIDES.

Luego lo uno no es recto, ni redondo, puesto que no tiene partes.

ARISTÓTELES.

Muy bien.

PARMÉNIDES.

Pero siendo así, no está en ninguna parte; porque no puede estar en otra cosa, ni en sí mismo.

ARISTÓTELES.

¿Cómo?

PARMÉNIDES.

Si estuviese en otra cosa, estaria rodeado por todas partes como en un círculo, y tendría contacto por mil partes. Es imposible que lo que es uno, sin partes y no participa nada del círculo, sea tocado en mil parajes circularmente.

ARISTÓTELES.

Imposible.

PARMÉNIDES.

Si estuviese en sí mismo, él mismo se rodearía, sin ser, sin embargo, otro que él mismo; puesto que en sí mismo es donde estaría; porque es imposible que una cosa esté en otra, sin estar rodeada por ella.

ARISTÓTELES.

Imposible.

PARMÉNIDES.

Por consiguiente; lo que rodea será distinto de lo que es rodeado; porque una sola y misma cosa no puede, toda ella, hacer y sufrir al mismo tiempo la misma cosa; lo uno no sería ya uno, sino dos.

ARISTÓTELES.

En efecto.

PARMÉNIDES.

Lo uno no está en ninguna parte, no estando en sí mismo, ni en otra cosa.

ARISTÓTELES.

En ninguna parte.

PARMÉNIDES.

Mira ahora, si no estando en ninguna parte, estará en reposo ó en movimiento.

ARISTÓTELES.

¿Por qué no?

PARMÉNIDES.

Si está en movimiento, es preciso que lo uno sea trasportado ó alterado; porque no hay otra clase de movimiento.

ARISTÓTELES.

Dices verdad.

PARMÉNIDES.

Si lo uno es alterado en su naturaleza, es imposible que continúe siendo uno.

ARISTÓTELES.

Imposible.

PARMÉNIDES.

Por consiguiente, no se mueve por alteracion.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

¿Será por traslacion?

ARISTÓTELES.

Quizá.

PARMÉNIDES.

Si fuese por traslacion, seria trasportado circularmente, girando sobre sí mismo; ó bien pasaria de un lugar á otro.

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

Si gira circularmente sobre sí mismo, es necesario que se apoye sobre su centro, y que tenga además otras partes, á saber: las que se mueven alrededor de este centro. Porque lo que no tiene medio, ni partes, ¿cómo podria moverse en círculo alrededor de este centro?

ARISTÓTELES.

No podria.

PARMÉNIDES.

Si muda de lugar, pasa sucesivamente de un sitio á otro; y así es como se mueve.

ARISTÓTELES.

Convengo en ello.

PARMÉNIDES.

¿No nos pareció imposible que lo uno estuviese en alguna parte y en alguna cosa?

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

¿Y no es más imposible, que lo uno éntre en cosa alguna?

ARISTÓTELES.

Lo creo así.

PARMÉNIDES.

Cuando una cosa entra en otra, ¿no es de toda necesidad que no esté dentro de ella mientras no llegue á entrar, y que no esté enteramente fuera de ella después de haber entrado?

ARISTÓTELES.

Es necesario.

PARMÉNIDES.

Pero esto sólo puede verificarse en una cosa que tenga partes, porque sólo ésta puede estar á la vez dentro y fuera. Por el contrario; la que no tiene partes, no puede en manera alguna encontrarse á la vez y por entero dentro y fuera de otra cosa.

ARISTÓTELES.

Es cierto.

PARMÉNIDES.

¿Pero no es aún más imposible, que lo que no tiene partes, ni es un todo, éntre en alguna parte, ni por partes, ni en totalidad?

ARISTÓTELES.

Es evidente.

PARMÉNIDES.

Lo uno no muda, pues, de lugar, ni yendo á ninguna parte, ni entrando en ninguna cosa, ni girando sobre sí mismo, ni mudando de naturaleza.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

Lo uno no tiene ninguna clase de movimiento; es absolutamente inmóvil.

ARISTÓTELES.

Es inmóvil.

PARMÉNIDES.

Por otra parte, sostenemos que es imposible que lo uno esté en ninguna cosa.

ARISTÓTELES.

Así lo decimos.

PARMÉNIDES.

No subsiste nunca en el mismo lugar.

ARISTÓTELES.

¿Por qué?

PARMÉNIDES.

Porque entónces subsistiría en un lugar dado.

ARISTÓTELES.

Es cierto.

PARMÉNIDES.

Lo uno no puede estar, ni en sí mismo, ni en otra cosa.

ARISTÓTELES.

No.

PARMÉNIDES.

Lo uno nunca está en el mismo lugar.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

Pero no estando nunca en el mismo lugar, no es fijo, no tiene nada de estable.

ARISTÓTELES.

No.

PARMÉNIDES.

Luego lo uno, á lo que parece, no está, ni en reposo, ni en movimiento.

ARISTÓTELES.

Eso es claro.

PARMÉNIDES.

Tampoco es idéntico á otro, ni á sí mismo; ni es distinto tampoco ni de sí mismo, ni de otro.

ARISTÓTELES.

¿Cómo?

PARMÉNIDES.

Si fuese distinto de sí mismo, sería distinto de lo uno; y no sería lo uno.

ARISTÓTELES.

Es cierto.

PARMÉNIDES.

Si lo uno fuese el mismo que lo otro, sería este otro y no sería él mismo; de suerte que en este caso también, no sería ya lo que él es, á saber, lo uno, sino distinto que lo uno.

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

Luego no puede ser ni lo mismo que otro, ni otro que él mismo.

ARISTÓTELES.

Tienes razon.

PARMÉNIDES.

Pero no será distinto que otro, en tanto que sea uno; porque no es á lo uno á quien toca ser distinto que cualquiera otro, sino que pertenece á lo otro (1) y á lo otro exclusivamente.

ARISTÓTELES.

Así lo pienso.

PARMÉNIDES.

En tanto que él es uno, no será otro. ¿No lo crees así?

ARISTÓTELES.

Lo creo.

PARMÉNIDES.

Si no es otro por este rumbo, no lo es por sí mismo; y

(1) Se trata aquí de lo otro en sí, de la idea de lo otro, opuesta á la idea de lo mismo.

si no lo es por sí mismo, no lo es él mismo. Y no siendo él mismo otro de ninguna manera, no puede ser otro absolutamente.

ARISTÓTELES.

Bien.

PARMÉNIDES.

Lo uno no será tampoco lo mismo que él mismo.

ARISTÓTELES.

¿Cómo puede ser eso?

PARMÉNIDES.

Porque la naturaleza de lo uno, no es la de lo mismo (1).

ARISTÓTELES.

¿Qué es lo que dices?

PARMÉNIDES.

Que lo que se hace lo mismo que una cosa, no se hace uno.

ARISTÓTELES.

¿Cómo?

PARMÉNIDES.

Lo que se hace ó deviene lo mismo que muchas cosas, necesariamente se hace muchos, y no uno.

ARISTÓTELES.

Es cierto.

PARMÉNIDES.

Si entre lo uno y lo mismo no hubiese diferencia, lo que se hiciese lo mismo, se haria siempre uno; y lo que se hiciese uno, se haria siempre lo mismo.

ARISTÓTELES.

No hay duda.

PARMÉNIDES.

Si lo uno es lo mismo que él mismo, no será uno por sí mismo; y por consiguiente será uno, sin ser uno.

ARISTÓTELES.

Pero eso es imposible.

(1) Lo mismo en sí.

PARMÉNIDES.

Luego es imposible que lo uno sea otro que lo otro, y lo mismo que él mismo.

ARISTÓTELES.

Imposible.

PARMÉNIDES.

Por consiguiente; lo uno no puede ser, ni lo otro, ni lo mismo que él mismo y que otro.

ARISTÓTELES.

No.

PARMÉNIDES.

Pero lo uno no será tampoco semejante ni desemejante, ni á sí mismo, ni á otro.

ARISTÓTELES.

¿Por qué?

PARMÉNIDES.

Porque lo semejante participa en cierta manera de lo mismo.

ARISTÓTELES.

En efecto.

PARMÉNIDES.

Ahora bien; ya hemos visto que lo mismo es de otra naturaleza que lo uno.

ARISTÓTELES.

Sí, lo hemos visto.

PARMÉNIDES.

Pero si lo uno participase de una manera de ser diferente de lo uno, resultaria que era más que uno; lo cual es imposible.

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Por lo tanto, lo uno no puede ser lo mismo que otro, ni que él mismo.

ARISTÓTELES.

No.

PARMÉNIDES.

Por consiguiente, no puede ser semejante, ni á otro, ni á sí mismo.

ARISTÓTELES.

Probablemente.

PARMÉNIDES.

Pero lo uno no puede tampoco participar de lo otro, porque resultaria que seria más que uno.

ARISTÓTELES.

Más que uno, en efecto.

PARMÉNIDES.

Ahora bien; lo que participa de lo otro, relativamente á sí, ó á otra cosa, es desemejante de sí y de otra cosa, si es cierto que lo que participa de lo mismo es semejante.

ARISTÓTELES.

Bien.

PARMÉNIDES.

De donde se sigue, que lo uno, no participando en manera alguna de lo otro, segun parece, no es en manera alguna desemejante, ni de sí mismo, ni de otro.

ARISTÓTELES.

No.

PARMÉNIDES.

Luego lo uno no es semejante ni á otro, ni á sí mismo, ni tampoco desemejante.

ARISTÓTELES.

Lo creo.

PARMÉNIDES.

Siendo esto así, lo uno no es igual, ni desigual, ni á sí mismo, ni á otro.

ARISTÓTELES.

¿Cómo?

PARMÉNIDES.

Si es igual á otra cosa , será de la misma medida , que la cosa á la que es igual.

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Si es más grande ó más pequeño que las cosas respecto de las que es comensurable, contendrá más veces la medida comun que las que son más pequeñas; y ménos veces que las que son más grandes.

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

En cuanto á las cosas, respecto de las que no es comensurable, contendrá medidas más grandes que las unas, ó más pequeñas que las otras.

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

¿Pero no es imposible que lo que no participa de lo mismo, tenga la misma medida que otra cosa , sea la que sea?

ARISTÓTELES.

Imposible.

PARMÉNIDES.

Lo uno, por lo tanto, no es igual á sí mismo, ni á otro, no siendo de la misma medida.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

Y si él contuviese medidas más grandes ó más pequeñas, contendria tantas partes, cuantas medidas tuviese; y de esta manera ya no seria uno , y encerraria en sí tantos elementos como medidas.

ARISTÓTELES.

Bien.

PARMÉNIDES.

Si no contuviese más que una sola medida, sería igual á la medida; pero ya hemos visto que es imposible que sea igual á ninguna cosa.

ARISTÓTELES.

Así nos ha parecido.

PARMÉNIDES.

Por consiguiente; si lo uno, no participando de una sola medida, ni de un mayor número, ni de uno menor de medidas, ni tampoco de lo mismo; lo uno, digo, no será igual ni á sí mismo, ni á ninguna otra cosa; así como no será, ni más grande, ni más pequeño que él mismo, ni que ninguna otra cosa.

ARISTÓTELES.

Perfectamente.

PARMÉNIDES.

¡Pero qué! ¿Piensas que lo uno pueda ser más viejo ó más joven, ó de la misma edad que cualquiera otra cosa?

ARISTÓTELES.

¿Por qué no?

PARMÉNIDES.

Porque si fuese de la misma edad que él mismo ó que otro, participaría de la igualdad y de la semejanza del tiempo; pero ya hemos dicho, que lo uno no admite la igualdad, ni la semejanza.

ARISTÓTELES.

Lo hemos dicho.

PARMÉNIDES.

Tampoco participa de la desemejanza, ni de la desigualdad, según también hemos dicho.

ARISTÓTELES.

Es cierto.

PARMÉNIDES.

Siendo esto así, ¿cómo podría ser más viejo ó más joven, ó de la misma edad que cualquiera otra cosa?

ARISTÓTELES.

No es posible.

PARMÉNIDES.

Luego lo uno no es más viejo, ni más joven, ni de la misma edad que él mismo, ó que otro.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

Si es tal su naturaleza, lo uno no puede estar en el tiempo; porque lo que está en el tiempo, necesariamente se hace siempre más viejo que ello mismo.

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

Y lo que es más viejo, ¿no es siempre más viejo que cualquiera otra cosa más joven?

ARISTÓTELES.

Seguramente.

PARMÉNIDES.

Por consiguiente, lo que se hace más viejo que ello mismo, se hace á la vez más joven que ello mismo; puesto que debe haber en ello una cosa con relacion á la que se haga más viejo.

ARISTÓTELES.

¿Qué quiere decir eso?

PARMÉNIDES.

Lo siguiente. Una cosa no puede decirse ó hacerse diferente de otra, de que ya es diferente; ella es diferente de otra cosa que es actualmente diferente de ella; se ha hecho diferente de una cosa hecha ya diferente; debe ser diferente de una cosa que debe serlo; pero ella no se ha hecho, no debe ser, no es, diferente de una cosa que se hace tal; ella se hace diferente por sí misma, y á esto está reducido todo.

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

Lo más viejo es una diferencia relativamente á lo más jóven y no otra cosa.

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Por consiguiente, lo que se hace más viejo que ello mismo, necesariamente se hace al mismo tiempo más jóven que ello mismo.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

Es imposible que una cosa devenga ó se haga, en cuanto al tiempo, más grande ó más pequeña que ella misma; pero ella se hace, es, se ha hecho, se hará igual á sí misma en cuanto al tiempo.

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

Es, pues, necesario, al parecer, que todo lo que está en el tiempo y que participa de él, sea de la misma edad que ello mismo, y á la vez más viejo y más jóven que ello mismo.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

Ahora bien; ninguna de estas maneras de ser convienen á lo uno.

ARISTÓTELES.

Ninguna.

PARMÉNIDES.

No tiene ninguna relacion con el tiempo, ni está en ningun tiempo.

ARISTÓTELES.

Es preciso admitirlo bajo la fe del razonamiento.

PARMÉNIDES.

¿Pero qué? era, se hizo, se ha hecho; ¿no parecen expresar estas palabras que lo que se ha hecho participa del tiempo pasado?

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

Más aún; estas otras palabras: será, devendrá ó se hará, habrá devenido ó será hecho, ¿no expresan una participacion en el tiempo que ha de venir?

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Es, deviene ó se hace, ¿no expresan lo mismo con relacion al tiempo presente?

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Si lo uno no participa en manera alguna de ningun tiempo, nunca se hizo, ni fué hecho, ni era; en lo presente no es hecho, ni se hace, ni es; y para lo futuro no se hará, ni habrá de hacerse, ni será.

ARISTÓTELES.

Es la pura verdad.

PARMÉNIDES.

¿Es posible participar del ser de otro modo que de alguna de estas maneras?

ARISTÓTELES.

No es posible.

PARMÉNIDES.

Lo uno no participa entonces en manera alguna del ser.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

¿Luego lo uno no existe en manera alguna?

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

Luego lo uno no puede tampoco ser uno; porque en este caso sería un sér y participaría del ser. Por consiguiente; si nos atenemos á esta demostracion, lo uno no es uno, y, lo que es más, no existe.

ARISTÓTELES.

Temo que así sea.

PARMÉNIDES.

¿Es posible que haya alguna cosa que nazca de lo que no es ó vaya á lo que no es?

ARISTÓTELES.

¿Cómo sería posible?

PARMÉNIDES.

Para una cosa semejante, no hay nombre, ni discurso, ni ciencia, ni sucesion, ni opinion.

ARISTÓTELES.

Eso resulta.

PARMÉNIDES.

No puede ser nombrada, ni expresada, ni juzgada, ni conocida, ni hay un sér que pueda sentirla.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

¿Pero es posible que suceda esto con lo uno?

ARISTÓTELES.

No puedo creerlo.

PARMÉNIDES.

¿Quieres que volvamos atrás, y tomemos nuestra hipótesis desde el principio, para ver si las cosas se nos presentan con más claridad (1)?

(1) Consecuencias afirmativas.

ARISTÓTELES.

Ciertamente lo deseo.

PARMÉNIDES.

Si lo uno existe, decimos ahora, cualesquiera que sean las consecuencias de su existencia, es preciso admitirlas. ¿No es verdad?

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Examinémoslo refiriéndonos al punto de partida. Si lo uno existe, ¿es posible que exista sin participar del ser?

ARISTÓTELES.

No es posible.

PARMÉNIDES.

El ser de lo uno existe, pues, sin confundirse con lo uno. Porque de otra manera este ser no sería el de lo uno; lo uno no participaría de él, y sería lo mismo decir, *lo uno* existe ó *lo uno uno*. Ahora bien, la hipótesis, cuyas consecuencias tratamos de indagar, no es la de lo uno uno, sino la de lo uno que existe. ¿No es cierto?

ARISTÓTELES.

Perfectamente.

PARMÉNIDES.

Nosotros consideramos que *es* ó existe, significa otra cosa que lo uno.

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

Lo uno participa del ser; hé aquí lo que expresamos sumariamente cuando decimos que lo uno es ó existe.

ARISTÓTELES.

Así es.

PARMÉNIDES.

Si lo uno existe, volvamos á exponer lo que deberá seguirse. Examina si no es una necesidad de nuestra hipó-

tesis, que, siendo lo uno de la manera que decimos, tenga partes.

ARISTÓTELES.

¿Cómo?

PARMÉNIDES.

De esta manera; si *el existe* se dice de lo uno que existe, y el *uno* del ser uno, y si el ser y lo uno no son la misma cosa, pero pertenecen igualmente á esta cosa que hemos supuesto, quiero decir, á lo uno que existe, ¿no hay precision de reconocer que lo uno que existe, es un todo, del cual lo uno y el ser son partes?

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

¿Es preciso llamar á cada parte simplemente una parte, ó decir, que la parte es la parte de un todo?

ARISTÓTELES.

Es la parte de un todo.

PARMÉNIDES.

¿Y un todo es lo que es uno y que tiene partes?

ARISTÓTELES.

Precisamente.

PARMÉNIDES.

Pero qué! ¿estas dos partes de lo uno que existe, á saber, lo uno y el ser, se separan alguna vez la una de la otra, lo uno del ser y el ser de lo uno?

ARISTÓTELES.

Imposible.

PARMÉNIDES.

Por consiguiente; cada una de estas dos partes comprende tambien lo uno y el ser; de suerte, que la parte más pequeña contiene otras dos. El mismo razonamiento puede proseguirse sin que tenga término. No existen partes sin que cada una deje de encerrar dos; es lo uno encerrando siempre el ser, y el ser siempre lo uno. De esta

manera cada uno de ellos es siempre dos y nunca uno.

ARISTÓTELES.

Perfectamente.

PARMÉNIDES.

Luego lo uno que existe, es una multitud infinita.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

Mira ahora por este otro lado.

ARISTÓTELES.

¿Por dónde?

PARMÉNIDES.

Decíamos que lo uno participa del ser, y por esto existe.

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Por esta razón, lo uno que existe nos ha parecido múltiple.

ARISTÓTELES.

En efecto.

PARMÉNIDES.

Pero este mismo uno, que, según decíamos, participa del ser, si nos le representamos sólo en sí mismo, independientemente de aquello de que él participa, ¿nos parecerá simplemente uno ó múltiple?

ARISTÓTELES.

Me parece que uno.

PARMÉNIDES.

Veamos, pues. Necesariamente una cosa es el ser de lo uno, y otra lo uno mismo; puesto que lo uno no es el ser, sino que, en tanto que uno, participa del ser.

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

Luego si una cosa es el ser y otra lo uno, no es por la unidad por la que lo uno es otra cosa que el ser, ni por

el ser que el ser es distinto que lo uno ; sino que es por lo otro (1) por lo que ellos difieren.

ARISTÓTELES.

Es evidente.

PARMÉNIDES.

De suerte que lo otro no se confunde, ni con lo uno, ni con el ser.

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

Pero si tomamos juntos á tu eleccion el ser y lo otro, ó el ser y lo uno, ó lo uno y lo otro, ¿lo que hubiéremos tomado en cada uno de estos casos, no será designado justamente por la expresion *ambos*?

ARISTÓTELES.

¿Qué dices?

PARMÉNIDES.

Lo siguiente. ¿Se puede nombrar el ser?

ARISTÓTELES.

Se puede.

PARMÉNIDES.

¿Y tambien lo uno?

ARISTÓTELES.

Tambien.

PARMÉNIDES.

¿No se les nombra *lo uno y lo otro*?

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Y bien, cuando yo digo: el ser y lo uno, ¿no he nombrado á *ambos*?

ARISTÓTELES.

Ciertamente.

(1) Lo otro en sí como ántes.

PARMÉNIDES.

Por consiguiente, cuando digo: el ser y lo otro, ó lo otro y lo uno, en cada uno de estos casos los designo y puedo decir *ambos*.

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

Pero lo que se designa precisamente por esta palabra: *ambos*; ¿es posible que le cuadre el *ambos*, sin ser dos en número?

ARISTÓTELES.

No es posible.

PARMÉNIDES.

Pero donde hay dos cosas, ¿es posible que cada una no sea una?

ARISTÓTELES.

Eso no es posible.

PARMÉNIDES.

Si las cosas que acabamos de decir pueden considerarse dos á dos, es preciso que cada una de ellas sea una.

ARISTÓTELES.

Seguramente.

PARMÉNIDES.

Pero siendo cada una de estas cosas una, si se añade una unidad á cualquiera de estas parejas, ¿no se tendrán tres por total?

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

¿Tres es impar y dos par?

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

¡Y qué! Donde hay dos, ¿no hay tambien necesariamente dos veces; y donde hay tres, tres veces, si es cierto

que el dos se compone de dos veces uno, y el tres de tres veces uno?

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

Y donde hay dos y dos veces, ¿no es necesario que haya dos veces dos? Y donde hay tres y tres veces, ¿no es necesario que haya tres veces tres?

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

Y donde hay tres y dos veces y dos y tres veces, ¿no es necesario que haya dos veces tres y tres veces dos?

ARISTÓTELES.

Así es.

PARMÉNIDES.

¿Tendrán, pues, los números pares un número de veces par, y los impares un número de veces impar, y los pares un número de veces impar, y los impares un número de veces par?

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Si es así, ¿crees tú que haya un solo número cuya existencia no sea necesaria?

ARISTÓTELES.

Yo no lo creo.

PARMÉNIDES.

Por consiguiente; si lo uno existe, es preciso necesariamente, que el número exista igualmente.

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

Pero si el número existe, hay una pluralidad, una mul-

titud infinita de séres. ¿Ó no es cierto que hay un número infinito, que participa del ser?

ARISTÓTELES.

Perfectamente.

PARMÉNIDES.

Si todo número participa del ser, ¿cada parte del número participa de él igualmente?

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

La existencia, por lo tanto, está dividida entre todos los séres, y ningun sér está privado de ella, desde el más pequeño hasta el más grande. Pero esta cuestion ¿no es irracional? porque, ¿cómo podría faltar la existencia á ningun sér?

ARISTÓTELES.

Imposible.

PARMÉNIDES.

La existencia está distribuida entre los séres, lo mismo los más pequeños que los más grandes; en una palabra, entre todos los séres; está dividida más que ninguna otra cosa; de suerte que hay una infinidad de partes de existencia.

ARISTÓTELES.

Es cierto.

PARMÉNIDES.

Nada hay, pues, que tenga más partes que la existencia.

ARISTÓTELES.

Nó, nada.

PARMÉNIDES.

Pero ¡qué! ¿alguna de estas partes forma parte de la existencia, sin ser, sin embargo, una parte?

ARISTÓTELES.

¿Cómo puede ser eso?

PARMÉNIDES.

Pero si cada parte existe, es necesario, á mi parecer, que en tanto que ella existe, sea una cosa, y es imposible que no sea nada.

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

Lo uno se encuentra, por lo tanto, en cada una de las partes del ser, sin faltar nunca ni á la más pequeña, ni á la más grande, ni á ninguna.

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Pero si el ser es uno, ¿puede encontrarse todo entero en muchos parajes á la vez? Fija tu atencion.

ARISTÓTELES.

Fijo la atencion, y veo que eso es imposible.

PARMÉNIDES.

Por consiguiente, está dividido, si no se encuentra todo entero en cada parte; porque no podria en manera alguna estar presente á la vez en todas las partes del sér, sin estar dividido.

ARISTÓTELES.

En efecto.

PARMÉNIDES.

Y lo que es divisible, ¿no es necesariamente tan múltiple como partes tiene?

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

No hemos estado en lo cierto entónces, cuando hemos dicho que el ser se dividia en una infinidad de partes; porque no puede ser dividido en mayor número de partes que lo uno, sino precisamente en tantas partes como lo uno; porque el ser no puede separarse de lo uno, ni lo

uno del ser, y estas dos cosas marchan siempre á la par.

ARISTÓTELES.

Nada más claro.

PARMÉNIDES.

Es este caso, lo uno, distribuido por el ser, es igualmente muchos y es infinito en número.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

No es sólo el ser uno el que es muchos, sino que lo uno mismo, dividido por el ser, es necesariamente muchos.

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

Pero, puesto que las partes son siempre las partes de un todo, ¿lo uno será limitado en tanto que todo, ó bien las partes no están encerradas en el todo?

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

Lo que encierra una cosa es un límite.

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

Luego lo uno es á la vez uno y muchos, todo y partes, limitado é ilimitado.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

Pero si es limitado, tiene extremos.

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

Pero, como todo, ¿no tiene principio, medio y fin? ¿ó

bien puede existir un todo sin estas tres cosas? Y si falta alguna de ellas, ¿es aún un todo?

ARISTÓTELES.

No.

PARMÉNIDES.

En este concepto, lo uno tendrá principio, fin y medio.

ARISTÓTELES.

Los tendrá.

PARMÉNIDES.

Pero el medio está á igual distancia de los extremos; de otra manera no sería medio.

ARISTÓTELES.

Es cierto.

PARMÉNIDES.

Siendo así, lo uno participará de una cierta figura, recta ó redonda, ó compuesta de las dos.

ARISTÓTELES.

Participará.

PARMÉNIDES.

Pero entónces, ¿lo uno no existirá en sí mismo y en otra cosa?

ARISTÓTELES.

¿Cómo?

PARMÉNIDES.

Cada parte está en el todo, y ninguna está fuera del todo.

ARISTÓTELES.

Conforme.

PARMÉNIDES.

¿Todas las partes están envueltas por el todo?

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Todas las partes de lo uno constituyen lo uno, todas, ni una más, ni una ménos.

ARISTÓTELES.

No.

PARMÉNIDES.

¿Entonces lo todo no es tambien uno?

ARISTÓTELES.

Es claro.

PARMÉNIDES.

Si, pues, todas las partes se encuentran en el todo, y si todas las partes constituyen lo uno y el todo mismo, y si todas ellas están encerradas por el todo; resulta de aquí, que lo uno está envuelto por lo uno, y por consiguiente vemos ya que lo uno está en sí mismo.

ARISTÓTELES.

Perfectamente.

PARMÉNIDES.

Por otra parte; el todo no está en las partes, ni en todas, ni en alguna. En efecto, si estuviese en todas, necesariamente estaria en una de las partes; porque si hubiese una sola en la que no estuviese, no podria ya estar en todas. Y estando esta parte comprendida entre las demás, si el todo no estuviese en ella, ¿cómo podria estar en todas?

ARISTÓTELES.

Es imposible.

PARMÉNIDES.

El todo no está tampoco en algunas de las partes; porque si estuviera, lo más estaria en lo ménos, lo cual es imposible.

ARISTÓTELES.

En efecto.

PARMÉNIDES.

Si el todo no está, ni en muchas de sus partes, ni en una sola, ni en todas, es preciso necesariamente que esté en otra cosa, ó que no esté en ninguna parte.

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

Si no estuviese en ninguna parte, no seria nada; y puesto que es un todo, y que no está en sí mismo, es preciso necesariamente que esté en otra cosa.

ARISTÓTELES.

Sin ninguna duda.

PARMÉNIDES.

Por consiguiente, en tanto que todo, lo uno está en otra cosa; en tanto que está en todas las partes de que se compone el todo, está en sí mismo; de suerte, que necesariamente está en sí mismo y en otra cosa.

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

Siendo esta la naturaleza de lo uno, ¿no es indispensable que esté en movimiento y en reposo?

ARISTÓTELES.

¿Cómo?

PARMÉNIDES.

Está en reposo desde el momento en que él mismo está en sí mismo. Porque estando en una cosa y no saliendo de ella, como sucedería si estuviese siempre en sí mismo, estará siempre en la misma cosa.

ARISTÓTELES.

En efecto.

PARMÉNIDES.

Pero lo que está siempre en la misma cosa, necesariamente está siempre en reposo.

ARISTÓTELES.

Perfectamente.

PARMÉNIDES.

¡Pero qué! Lo que está siempre en otra cosa, ¿no es, por el contrario, una necesidad que no está nunca en lo mismo; y que no estando nunca en lo mismo, no esté nunca en reposo; y que no estando jamás en reposo, esté en movimiento?

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

Luego es una necesidad que lo uno, que está siempre en sí mismo y en otra cosa, esté siempre en movimiento y en reposo.

ARISTÓTELES.

Al parecer.

PARMÉNIDES.

Además, lo uno es idéntico á sí mismo y diferente de sí mismo; y en igual forma idéntico á las otras cosas, y diferente de las otras cosas; si lo que hemos dicho hasta ahora es cierto.

ARISTÓTELES.

¿Cómo?

PARMÉNIDES.

Puede decirse esto de toda cosa respecto de otra cosa: ella es la misma ú otra; ó bien, si no es la misma ni otra, es la parte de un todo ó el todo de una parte.

ARISTÓTELES.

Es exacto.

PARMÉNIDES.

¿Pero lo uno es una parte de sí mismo?

ARISTÓTELES.

De ninguna manera.

PARMÉNIDES.

Lo uno no puede tampoco ser un todo con relacion á sí mismo, considerado como parte, puesto que en tal caso seria parte con relacion á sí mismo.

ARISTÓTELES.

Imposible.

PARMÉNIDES.

¿Pero lo uno podrá ser distinto que lo uno?

ARISTÓTELES.

No, ciertamente.

PARMÉNIDES.

No puede ser distinto que él mismo.

ARISTÓTELES.

No, seguramente.

PARMÉNIDES.

Pero si no es otro, ni parte, ni todo, considerado con relacion á sí mismo, ¿no es necesario que sea lo mismo que él mismo?

ARISTÓTELES.

Es una necesidad.

PARMÉNIDES.

Pero lo que está en otra parte que ello mismo, aunque estuviese en lo mismo que ello mismo, ¿no es distinto que ello mismo, puesto que está en otra parte?

ARISTÓTELES.

Lo creo.

PARMÉNIDES.

Pero nos ha parecido que lo uno está á la vez en sí mismo y en otra cosa.

ARISTÓTELES.

Así nos pareció.

PARMÉNIDES.

Por esta razon lo uno, al parecer, será otro que él mismo.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

Pero qué! Si una cosa es distinta de otra, ¿no será esta distinta de la primera?

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

Ahora bien, lo que no es uno, ¿no es otro que lo uno; y lo uno, otro que lo que no es uno?

ARISTÓTELES.

Es incontestable.

PARMÉNIDES.

Luego lo uno es otro que las demás cosas.

ARISTÓTELES.

Lo es.

PARMÉNIDES.

Atiende ahora. Lo mismo y lo otro, ¿no son contrarios?

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

¿Y es posible que lo mismo se encuentre nunca en lo otro, ó lo otro en lo mismo?

ARISTÓTELES.

No es posible.

PARMÉNIDES.

Si lo otro no está nunca en lo mismo, no hay un ser, en el que lo otro esté durante un cierto tiempo; porque si estuviese allí un cierto tiempo, lo otro, durante este tiempo, estaria en lo mismo. ¿No es cierto?

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Puesto que lo otro no está nunca en lo mismo, jamás estará en ningún sér.

ARISTÓTELES.

Conforme.

PARMÉNIDES.

Por consiguiente; lo otro no estará ni en lo que no es uno, ni en lo que es uno.

ARISTÓTELES.

No.

PARMÉNIDES.

Lo uno no será, pues, á causa de lo otro, otro que lo que no es uno; y lo que no es uno, otro que lo uno.

ARISTÓTELES.

No.

PARMÉNIDES.

No son, sin embargo, por sí mismos recíprocamente otros, si no participan de lo otro.

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

Peró si no son otros por sí mismos, ni por lo otro, ¿no desaparecerá toda diferencia entre ellos?

ARISTÓTELES.

Desaparecerá.

PARMÉNIDES.

Por otra parte, lo que no es uno no participa de lo uno; porque no sería no-uno, sino que sería más bien uno.

ARISTÓTELES.

Es cierto.

PARMÉNIDES.

Lo que es no-uno no es tampoco un número, porque no sería verdaderamente no-uno, si contuviese algún número.

ARISTÓTELES.

Muy bien.

PARMÉNIDES.

Y qué! ¿lo que no es uno puede ser parte de lo uno? ¿ó bien en este caso, lo que no es uno, no participaría de lo uno?

ARISTÓTELES.

Participaría.

PARMÉNIDES.

Luego si lo uno es absolutamente uno y lo no-uno absolutamente no-uno, lo uno no es una parte de lo no-uno, ni un todo del que lo no-uno forme parte; y lo mismo lo no-uno no es una parte de lo uno, ni un todo del que lo uno forme parte.

ARISTÓTELES.

No, ciertamente.

PARMÉNIDES.

Pero hemos dicho que las cosas, que no son, las unas respecto de las otras, ni partes, ni todo, ni otras, son las mismas.

ARISTÓTELES.

Lo hemos dicho.

PARMÉNIDES.

¿Diremos entónces que lo uno frente á frente de lo no-uno en estas condiciones, es lo mismo que lo no-uno?

ARISTÓTELES.

Así lo hemos dicho.

PARMÉNIDES.

Luego, á lo que parece, lo uno es otro que las demás cosas y que él mismo; y lo mismo que las otras cosas y que él mismo.

ARISTÓTELES.

Así parece resultar de nuestro razonamiento.

PARMÉNIDES.

¿No es tambien lo uno semejante y desemejante á sí mismo y á las otras cosas?

ARISTÓTELES.

Quizá.

PARMÉNIDES.

Puesto que nos ha parecido otro que las demás cosas, las demás cosas son igualmente otras que él mismo.

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

Es, pues, otro que todo lo demás, como todo lo demás es otro que él; ni más, ni ménos.

ARISTÓTELES.

Evidentemente.

PARMÉNIDES.

Si no es más ni ménos, será, por consiguiente, del mismo modo.

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Así, pues, la razon, que hace que lo uno sea otro que todo lo demás, y todo lo demás otro que lo uno, hace igualmente que lo uno sea lo mismo que todo lo demás, y todo lo demás lo mismo que lo uno.

ARISTÓTELES.

¿Qué quieres decir con eso?

PARMÉNIDES.

¿No te sirve cada nombre para llamar á alguno?

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

Y bien; ¿puedes pronunciar el mismo nombre muchas veces, ó sólo puedes pronunciarle una?

ARISTÓTELES.

Muchas veces.

PARMÉNIDES.

¿Y pronunciando un nombre una vez, designas la cosa así nombrada, mientras que pronunciándola muchas veces no la designas; ó bien, ya pronuncies una vez ó muchas veces el mismo nombre, designas necesariamente el mismo objeto?

ARISTÓTELES.

Sí, ciertamente.

PARMÉNIDES.

Pero *lo otro*, ¿es igualmente el nombre de alguna cosa?

ARISTÓTELES.

Seguramente.

PARMÉNIDES.

Cuando le pronuncias, ya una vez, ya muchas, no nombras por esto más que la cosa que representa el nombre.

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

Cuando decimos, que todo lo demás es otro que lo uno, y lo uno otro que todo lo demás, al pronunciar así dos veces la palabra *otro*, sólo designamos una sola y misma esencia, la misma que tiene por nombre lo *otro*.

ARISTÓTELES.

Es cierto.

PARMÉNIDES.

Luego en tanto que lo uno es otro que todo lo demás, y todo lo demás otro que lo uno; lo uno, participando del mismo otro, participa de la misma cosa que todo lo demás, y no de una cosa diferente. Ahora bien, lo que participa hasta cierto punto de la misma cosa, es semejante. ¿No es así?

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Por lo tanto, lo que es causa de que lo uno sea otro que todo lo demás, será también causa de que todo sea semejante á todo; porque toda cosa es otra que toda cosa.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

Sin embargo, lo semejante es lo contrario de lo semejante.

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Y lo otro, lo contrario de lo mismo.

ARISTÓTELES.

Así es.

PARMÉNIDES.

Pero nos ha parecido igualmente que lo uno es lo mismo que todo lo demás.

ARISTÓTELES.

Así nos ha parecido.

PARMÉNIDES.

Y ser lo mismo que todo lo demás es una manera de ser contraria á la de ser otro que todo lo demás.

ARISTÓTELES.

Ciertamente.

PARMÉNIDES.

En tanto que otro, lo uno nos ha parecido semejante.

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Por consiguiente, en tanto que lo mismo, será desemejante; puesto que se encuentra en un estado contrario á aquel que le hace semejante. Porque era lo otro lo que le hacia semejante.

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Lo mismo tiene que hacerle desemejante; ó dejaria de ser lo contrario de lo otro.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

Lo uno será por lo tanto semejante y desemejante á las otras cosas; en tanto que otro, semejante; en tanto que lo mismo, desemejante.

ARISTÓTELES.

Eso es, al parecer, lo que prueba nuestro razonamiento.

PARMÉNIDES.

Tambien prueba esto.

ARISTÓTELES.

¿Qué?

PARMÉNIDES.

En tanto que lo uno participa de lo mismo, no parti-

cipa de lo diferente; no participando de lo diferente, no es desemejante; no siendo desemejante, es semejante. En tanto que participa de lo diferente, él es diferente; siendo diferente, es desemejante.

ARISTÓTELES.

Es cierto.

PARMÉNIDES.

Lo uno, siendo, pues, lo mismo que todo lo demás y siendo lo otro, es por estas dos razones y por cada una de ellas, semejante y desemejante á todo lo demás.

ARISTÓTELES.

Perfectamente.

PARMÉNIDES.

De donde se sigue igualmente, que siendo lo otro y lo mismo que él mismo, es por estas dos razones y por cada una de ellas, semejante y desemejante á sí mismo.

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

Lo uno está en contacto consigo mismo y con las demás cosas ó no lo está. ¿Qué debe creerse? Reflexiona.

ARISTÓTELES.

Ya reflexiono.

PARMÉNIDES.

Lo uno nos ha parecido estar contenido en sí mismo como en un todo.

ARISTÓTELES.

Bien.

PARMÉNIDES.

¿Está tambien contenido en las demás cosas?

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

En tanto que está contenido en las otras cosas, ¿no está en contacto con ellas? En tanto que contenido en sí mis-

mo, no puede estar en contacto con las demás cosas, pero está en contacto consigo mismo, puesto que está contenido en sí mismo.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

Está por lo tanto en contacto consigo mismo y con lo demás.

ARISTÓTELES.

Está.

PARMÉNIDES.

Pero lo que está en contacto con una cosa, ¿no es indispensable que esté inmediato á la cosa con que toca, ocupando un lugar contiguo á aquel en que se encuentra la cosa tocada?

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

Por lo tanto, si lo uno debe estar en contacto consigo mismo, es preciso que esté colocado en seguida de sí mismo, ocupando el lugar contiguo á aquel en que se encuentra él mismo.

ARISTÓTELES.

Así es preciso.

PARMÉNIDES.

Para que sucediera esto con lo uno, seria preciso que él fuese Dios, y que ocupase en el mismo instante dos sitios diferentes. Pero en tanto lo uno sea uno, esto repugna.

ARISTÓTELES.

En efecto, repugna.

PARMÉNIDES.

Es igualmente imposible á lo uno ser dos, y estar en contacto consigo mismo.

ARISTÓTELES.

Lo es.

PARMÉNIDES.

Pero entónces tampoco estará en contacto con las otras cosas.

ARISTÓTELES.

¿Por qué?

PARMÉNIDES.

Porque, segun hemos dicho, lo que debe estar en contacto debe estar fuera y á continuacion de aquello con lo que está en contacto, sin que un tercero venga á colocarse en medio.

ARISTÓTELES.

Es cierto.

PARMÉNIDES.

Por lo menos se necesitan dos cosas para que haya contacto.

ARISTÓTELES.

Sí, dos cosas.

PARMÉNIDES.

Si entre dos cosas se encuentra una tercera, que esté en contacto con ellas, entónces serán tres cosas; pero los contactos serán solo dos.

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Y cada vez que se añade uno, se añade un contacto; de suerte que el número de contactos es siempre inferior en una unidad al de las cosas. Porque superando las cosas desde el principio á los contactos, continúan excediéndoles en la misma proporcion; lo que es muy sencillo, puesto que no se añade nunca á las cosas más que una cosa, y un contacto á los contactos.

ARISTÓTELES.

Bien.

PARMÉNIDES.

Cualquiera que sea el número de cosas, siempre resultará un contacto ménos.

ARISTÓTELES.

Es cierto.

PARMÉNIDES.

Si no hay más de una sola cosa, si no hay dualidad, no puede haber contacto.

ARISTÓTELES.

Imposible.

PARMÉNIDES.

Pero hemos dicho, que las cosas otras que lo uno, no son lo uno, ni participan de él, en el hecho mismo de ser otras.

ARISTÓTELES.

No.

PARMÉNIDES.

Luego no hay número en las otras cosas, puesto que no hay en ellas unidad.

ARISTÓTELES.

Imposible.

PARMÉNIDES.

Las otras cosas no son una ni dos, y no pueden ser designadas por ningun otro número.

ARISTÓTELES.

No.

PARMÉNIDES.

Lo uno, por lo tanto, existe sólo; y no hay dualidad.

ARISTÓTELES.

Conforme.

PARMÉNIDES.

Y si no hay dualidad, no hay contacto.

ARISTÓTELES.

No lo hay.

PARMÉNIDES.

Si no hay contacto, ni lo uno está en contacto con las otras cosas, ni las otras cosas con lo uno.

ARISTÓTELES.

No.

PARMÉNIDES.

Por todas estas razones, lo uno está en contacto y no está en contacto con las otras cosas y consigo mismo.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

En igual forma, lo uno es á la vez igual y desigual á sí mismo y á las otras cosas.

ARISTÓTELES.

¿Cómo?

PARMÉNIDES.

Si lo uno fuese más grande ó más pequeño que las otras cosas, ó las otras cosas más grandes ó más pequeñas que lo uno, no nacería esto de que lo uno es lo uno, ni de que las otras cosas son otras que lo uno; en una palabra, no serían en virtud de sus propias esencias recíprocamente más grandes ó más pequeñas; pero si fuesen iguales, esto procedería de tener además la igualdad; y si las otras cosas tuviesen la magnitud y lo uno la pequeñez, ó lo uno la magnitud y las otras cosas la pequeñez, la idea que tuviese la magnitud, sería la más grande; y la que tuviese la pequeñez, sería la más pequeña.

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

Pero ¿no existen estas dos ideas, la magnitud y la pequeñez? Porque si no existiesen, no serían opuestas entre sí; y no se encontrarían en los séres.

ARISTÓTELES.

Es evidente.

PARMÉNIDES.

Si la pequeñez se encuentra en lo uno, tiene que estar en su totalidad ó en alguna de sus partes.

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

¿Está en lo uno todo entero? Entónces, ó está igualmente derramado en la universalidad de lo uno todo entero, ó está extendido en su rededor.

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

Pero si la pequeñez está derramada igualmente en la universalidad de lo uno todo entero, ella es igual á él; y si le rodea es más grande.

ARISTÓTELES.

Eso es claro.

PARMÉNIDES.

¿Es posible que la pequeñez sea igual á otra cosa, ó más grande, y que desempeñe así el papel de la igualdad y de la magnitud, y no el suyo propio, que es el de la pequeñez?

ARISTÓTELES.

Eso no es posible.

PARMÉNIDES.

La pequeñez no se encuentra en lo uno todo entero, sino á lo más en una de sus partes.

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Por consiguiente, ni en una parte toda entera, porque en tal caso se hallaria, respecto de la parte, en el mismo caso que hemos dicho respecto del todo, es decir, que seria igual á la parte en que se encontrase, ó más grande que esta parte.

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

La pequeñez no se encontrará, por lo tanto, en ninguna cosa, no pudiendo estar ni en el todo ni en la parte; de suerte que no habrá nada que sea pequeño, sino la pequeñez misma.

ARISTÓTELES.

Parece que no.

PARMÉNIDES.

La magnitud tampoco estará en ninguna cosa; porque para encerrar la magnitud, sería preciso buscar una cosa que fuera más grande que la magnitud misma, puesto que la comprendería; y esto sin que hubiese nada de pequeño en esta magnitud que aquella cosa dominaria, puesto que la magnitud es esencialmente grande. Pero esto es imposible; y por otra parte la pequeñez no puede encontrarse en ninguna cosa.

ARISTÓTELES.

Es cierto.

PARMÉNIDES.

Sin embargo; la magnitud en sí no puede ser más grande sino con relacion á la pequeñez en sí; y la pequeñez no puede ser más pequeña, sino con relacion á la magnitud en sí.

ARISTÓTELES.

En efecto.

PARMÉNIDES.

Por consiguiente, las otras cosas no son, ni más grandes, ni más pequeñas que lo uno, pues que no tienen ni magnitud, ni pequeñez; la magnitud y la pequeñez mismas no pueden ni sobrepujar ni ser sobrepujadas en su relacion con lo uno, sino tan sólo en sus relaciones reciprocas; y lo uno, á su vez, no puede ser ni más grande, ni más pequeño, que la grandeza en sí y que la pequeñez

en sí, y que las otras cosas, pues que no tiene grandeza ni pequeñez.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

Pero si lo uno no es ni más grande, ni más pequeño que las otras cosas, necesariamente ni puede sobrepujarlas, ni ser sobrepujado por ellas.

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

Pero si no las sobrepuja ni es sobrepujado por ellas, es preciso, de toda necesidad, que sea de igual magnitud; y siendo de igual magnitud, que sea igual.

ARISTÓTELES.

Es preciso.

PARMÉNIDES.

Esto debe suceder tambien á lo uno con relacion á sí mismo. No teniendo en sí, ni magnitud, ni pequeñez, no puede ser sobrepujado por sí mismo, ni sobrepujarse; sino que, siendo de igual extension, es igual á sí mismo.

ARISTÓTELES.

Perfectamente.

PARMÉNIDES.

Por lo tanto, lo uno es igual á sí mismo y á las otras cosas.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

Pero si lo uno está en sí mismo, tambien está rodeado por él mismo y fuera de sí mismo; y en tanto que se rodea él mismo, es más grande que él mismo; y en tanto que aparece rodeado, es más pequeño. De suerte, que es él mismo más grande y más pequeño que él mismo.

ARISTÓTELES.

Lo es.

PARMÉNIDES.

¿No es imposible tambien que haya nada fuera de lo uno y de las cosas que son otras que lo uno?

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

Pero es preciso que lo que existe, esté en alguna parte.

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Pero una cosa que está en otra, está en una más grande; y es ella misma más pequeña; si no fuera así, seria imposible que una de dos cosas diferentes estuviese en la otra.

ARISTÓTELES.

Imposible.

PARMÉNIDES.

Puesto que nada puede existir independientemente de las otras cosas y de lo uno; puesto que están necesariamente en alguna cosa; ¿no es una necesidad que ellas se invadan mutuamente, puesto que están las otras cosas en lo uno, y lo uno en las otras cosas, sin lo cual no estarian en ninguna parte?

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

Puesto que lo uno está comprendido en las otras cosas, las otras cosas son más grandes que lo uno, porque lo envuelven; y lo uno más pequeño que las otras cosas, porque se ve envuelto. Y puesto que las otras cosas están comprendidas en lo uno, segun el mismo razonamiento, lo uno es más grande que las otras cosas, y éstas más pequeñas que lo uno.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

Lo uno es, por lo tanto, á la vez igual á sí mismo y á las otras cosas, y más grande y más pequeño.

ARISTÓTELES.

Parece que sí.

PARMÉNIDES.

Si es igual, y más grande y más pequeño, tiene medidas iguales y más numerosas y ménos numerosas; y si tiene medidas, tiene partes.

ARISTÓTELES.

Así es.

PARMÉNIDES.

Teniendo, pues, medidas iguales y más numerosas y ménos numerosas, es igual el número á sí mismo y á las otras cosas; y de igual modo, más grande y más pequeño.

ARISTÓTELES.

¿Cómo?

PARMÉNIDES.

Para ser más grande que ciertas cosas, es preciso que tenga cierto número de medidas; y quien dice medidas, dice partes. Y lo mismo para ser más pequeño, y lo mismo también para ser igual.

ARISTÓTELES.

Conforme.

PARMÉNIDES.

Siendo igual á sí mismo y más grande y más pequeño, es preciso que tenga partes en un número igual á sí mismo, en mayor número y en menor número; y por consiguiente que tenga partes.

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

Siendo igual á sí mismo en partes, será igual á sí mis-

mo en número; más grande, si tiene más partes; ménos grande, si tiene ménos.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

¿Y no sucederá lo mismo con lo uno relativamente á las otras cosas? Más grande que ellas, necesariamente las sobrepujará en número; más pequeño, será sobrepujado; igual á ellas por la magnitud, las igualará por el número.

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

Lo uno es, por lo tanto, segun parece, igual, superior, é inferior en número á sí mismo y á las otras cosas.

ARISTÓTELES.

Lo es.

PARMÉNIDES.

¿Lo uno participa del tiempo? ¿Es y se hace más jóven y más viejo que él mismo y que las otras cosas, y no es á la vez, ni más jóven, ni más viejo que él mismo y que las otras cosas, en el acto mismo de participar del tiempo?

ARISTÓTELES.

¿Cómo?

PARMÉNIDES.

Lo uno, ¿es de alguna manera, siendo uno?

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Pero *ser*, ¿qué otra cosa significa que participar de la existencia en el tiempo presente; como *era*, indica una participacion de la existencia en lo pasado; y como *será*, lo indica en el porvenir?

ARISTÓTELES.

Perfectamente.

PARMÉNIDES.

Lo uno participa, pues, del tiempo, participando del sér.

ARISTÓTELES.

Ciertamente.

PARMÉNIDES.

¿Por consiguiente del tiempo que pasa?

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Luego es siempre más viejo que él mismo, si marcha con el tiempo.

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

Pero acordémonos de que lo que se hace más viejo, se hace más viejo respecto de otro, que se hace más joven.

ARISTÓTELES.

Bien, acordémonos.

PARMÉNIDES.

Por consiguiente, puesto que lo uno se hace más viejo, se hace con relacion á él mismo, que se hace más joven.

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

De esta manera lo uno se hace más joven y más viejo que él mismo.

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

¿No es más viejo cuando ha llegado al tiempo presente, intermedio entre *era* y *será*? Porque pasando de ayer á mañana no puede saltar sobre el hoy.

ARISTÓTELES.

No, ciertamente.

PARMÉNIDES.

¿No cesa de *hacerse* más viejo cuando ha tocado en lo presente, de suerte que no *se hace ya* sino que *es* realmente más viejo? Porque si continuase avanzando, jamás estaría comprendido en lo presente. Porque lo que avanza es de tal manera, que toca á la vez á dos cosas, al presente y al porvenir; abandonando lo presente, prosiguiendo hácia el porvenir, y moviéndose entre estas dos cosas, el porvenir y el presente.

ARISTÓTELES.

Es cierto.

PARMÉNIDES.

Y si necesariamente lo que deviene ó se hace no puede saltar por cima de lo presente, desde el momento que le toca, cesa de devenir ó de hacerse, y es realmente lo que se hacia.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

Por consiguiente; cuando lo uno, que se hace más viejo, toca en lo presente, cesa de hacerse más viejo, porque no se *hace* sino que *lo es*.

ARISTÓTELES.

Perfectamente.

PARMÉNIDES.

De suerte que lo uno es entonces más viejo que aquello con relacion á lo que se hacia más viejo. Ahora bien; él se hacia más viejo con relacion á sí mismo.

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Y lo que es más viejo, es más viejo que uno más joven.

ARISTÓTELES.

Lo es.

PARMÉNIDES.

Lo uno es, pues, también más joven que él mismo; cuando, haciéndose más viejo, toca en lo presente.

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

Pero lo presente es inseparable de lo uno, por todo el tiempo que existe; porque él existe de presente en tanto que él existe.

ARISTÓTELES.

No puede ser de otra manera.

PARMÉNIDES.

Luego lo uno es y se hace sin cesar más viejo y más joven que él mismo.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

¿Es ó se hace en más tiempo que él mismo, ó en un tiempo igual?

ARISTÓTELES.

En un tiempo igual.

PARMÉNIDES.

Pero lo que se hace ó lo que es en un tiempo igual tiene la misma edad.

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Y lo que tiene la misma edad, no es ni más viejo, ni más joven.

ARISTÓTELES.

No.

PARMÉNIDES.

Luego lo uno, haciéndose y siendo en un tiempo igual á sí mismo, no es, ni se hace, más joven, ni más viejo que él mismo.

ARISTÓTELES.

Yo no lo creo.

PARMÉNIDES.

¿Y con relacion á las otras cosas?

ARISTÓTELES.

No sé qué decir.

PARMÉNIDES.

Puedes decir con razon, que si las cosas que no son lo uno, son otras cosas y no una sola otra cosa, son más numerosas que lo uno; porque si fuesen una sola otra cosa, sólo formarían una unidad; mientras que, si son otras cosas, son más numerosas que lo uno, y forman una multitud.

ARISTÓTELES.

Es incontestable.

PARMÉNIDES.

Formando una multitud, participan de un número mayor que la unidad.

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

Pero en el número, ¿cuál es el que se hace ó deviene ó ha devenido desde luego; el más grande ó el menor?

ARISTÓTELES.

El menor.

PARMÉNIDES.

El primero es, pues, el más pequeño; y el más pequeño es el uno. ¿No es así?

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Entre todas las cosas que tienen número, es por consiguiente lo uno el que se ha hecho el primero. Pero todas las otras cosas tienen número, si son cosas, y no una sola cosa.

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Pero yo creo, que lo que se ha hecho primero, se ha hecho ántes, y las otras cosas despues. Las cosas que se han hecho ó devenido despues, son más jóvenes que lo que se ha hecho ántes. De donde se sigue, que las otras cosas son más jóvenes que lo uno; y lo uno más viejo que las otras cosas.

ARISTÓTELES.

En efecto.

PARMÉNIDES.

¿Pero lo uno se ha hecho de una manera contraria á su naturaleza; ó es esto imposible?

ARISTÓTELES.

Imposible.

PARMÉNIDES.

Nos ha parecido que lo uno tenia partes; y por consiguiente un principio, un fin y un medio.

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Pero el principio ¿no se hace el primero lo mismo en lo uno que en las otras cosas, y así lo demás hasta el fin?

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

Pero desde el principio hasta el fin son partes del todo y de lo uno; de modo que lo uno y el todo, no llegan á ser por completo sino con el fin.

ARISTÓTELES.

Es preciso convenir en ello.

PARMÉNIDES.

Pero el fin se hace, á mi parecer, el último, y con él lo uno, siguiendo su naturaleza; de tal manera, que si no

es posible que lo uno se haga de una manera contraria á su naturaleza, haciéndose con el fin, estará en su naturaleza el hacerse el último entre todas las demás cosas.

ARISTÓTELES.

Parece que sí.

PARMÉNIDES.

Luego lo uno es más jóven que las otras cosas; y las otras cosas más viejas que lo uno.

ARISTÓTELES.

Así me lo parece.

PARMÉNIDES.

Pero qué; el principio ó cualquier parte de lo uno ó de otra cosa, con tal que sea una parte y no partes, ¿no es necesariamente una unidad, puesto que es una parte?

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

De aquí resultará, que lo uno se hará al mismo tiempo que la primera cosa que se haga: igualmente al mismo tiempo que la segunda, y acompañará á todo lo que se haga, hasta que llegando á la última, lo uno se haya hecho todo entero; habiendo así seguido el medio, el principio, el fin, ó sea cada parte, en este devenir ó hacerse.

ARISTÓTELES.

Es cierto.

PARMÉNIDES.

Lo uno no tiene por lo tanto la misma edad que las otras cosas. A menos de nacer de un modo contrario á su naturaleza, no puede devenir ó hacerse, ni ántes, ni despues, de las otras cosas, sino al mismo tiempo. Y siguiendo este razonamiento, no puede ser más viejo ni más jóven que las otras cosas; ni las otras cosas más viejas ni más jóvenes que lo uno. Por el contrario; siguiendo el razonamiento anterior, era más viejo y más jóven que las otras cosas; y éstas más viejas y más jóvenes que él.

ARISTÓTELES.

Perfectamente.

PARMÉNIDES.

Hé aquí en qué estado se encuentra lo uno despues que se ha hecho ó que ha *devenido*. ¿Pero qué pensar de lo uno, que *se hace* más viejo y más jóven que las otras cosas, y estas más viejas y más juvenes que lo uno; y que por el contrario, lo uno *no se hace* ó deviene ni más jóven ni más viejo? Sucede lo mismo con el devenir que con el ser, ó es de otra manera?

ARISTÓTELES.

No puedo decirlo.

PARMÉNIDES.

Pero yo puedo, por lo menos, decir lo siguiente: cuando una cosa es más vieja que otra, no puede hacerse más vieja que lo era cuando comenzó á ser, ni en una cantidad diferente; y lo mismo si es más jóven, no está en su mano hacerse aún más jóven. Porque si á cantidades iguales se añaden cantidades desiguales, de tiempo ó de cualquiera otra cosa, la diferencia subsiste siempre igual á la diferencia primitiva.

ARISTÓTELES.

No puede ser de otra manera.

PARMÉNIDES.

Lo que es más viejo ó más jóven no puede hacerse más viejo ó más jóven que lo que es más viejo ó más jóven que ello mismo; siendo siempre igual la diferencia de edad; es ó se ha hecho lo uno más viejo, lo otro más jóven; no se hace más.

ARISTÓTELES.

Es cierto.

PARMÉNIDES.

Lo mismo sucede con lo uno; no se hace, sino que es más viejo ó más jóven que las otras cosas.

ARISTÓTELES.

No.

PARMÉNIDES.

Mira ahora, si considerando las cosas por este lado, encontraremos que se hacen más viejas ó más jóvenes.

ARISTÓTELES.

¿Por dónde?

PARMÉNIDES.

Recordarás, que lo uno, nos ha parecido más viejo que las otras cosas, y éstas más que lo uno.

ARISTÓTELES.

¿Y qué?

PARMÉNIDES.

Para que lo uno sea más viejo que las otras cosas, es preciso que haya existido ántes que ellas.

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Atiende á esto. Si á un tiempo más largo ó á un tiempo más corto añadimos un tiempo igual, ¿el más largo diferirá del más corto en una cantidad igual ó en una más pequeña?

ARISTÓTELES.

En una más pequeña.

PARMÉNIDES.

Entre lo uno y las otras cosas, no habrá despues la misma diferencia de edad que habia al principio; sino que si lo uno y las otras cosas toman un tiempo igual, la diferencia de edad será siempre menor que ántes. ¿No es así?

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Y lo que difiere de edad con relacion á otra cosa ménos que ántes, ¿no se hace más joven relativamente á esta misma cosa, respecto á la que era ántes más viejo?

ARISTÓTELES

Se hace más jóven.

PARMÉNIDES.

Si se hace más jóven que las otras cosas, ¿estas no se hacen más viejas que ántes con relacion á lo uno?

ARISTÓTELES.

Ciertamente.

PARMÉNIDES.

Lo que habia nacido más jóven se hace más viejo con relacion á lo que ha nacido ántes, y que es más viejo. Sin ser más viejo, se hace siempre más viejo que él; porque el uno no cesa de caminar hácia la juventud y el otro hácia la vejez. A su vez, lo más viejo se hace siempre más jóven que lo más jóven; porque marchan en sentido opuesto; y por consiguiente devienen ó se hacen siempre lo contrario el uno del otro; lo más jóven se hace más viejo que lo más viejo, y lo más viejo más jóven que lo más jóven. Pero no cesarán nunca de devenir tales, porque si hubiese un momento, en que hubiesen devenido ó sido hechos, no devendrian ó se harian tales; ellos lo serian. Pero al presente se hacen más viejos y más jóvenes el uno que el otro. Lo uno se hace más jóven que las otras cosas, porque nos ha parecido que era más viejo y que habia nacido más pronto; y las otras cosas se hacen más viejas que lo uno, porque nos ha parecido que estas han nacido más tarde. Siguiendo el mismo razonamiento, las otras cosas están en la misma relacion con lo uno, porque ellas nos han parecido ser más viejas que él y nacidas más pronto.

ARISTÓTELES.

Todo esto me parece evidente.

PARMÉNIDES.

Luego, en tanto que una cosa no se hace ni más vieja, ni más jóven que otra cosa, atendido á que ellas difieren siempre por una cantidad igual, ni lo uno puede hacerse

más viejo ó más jóven que las otras cosas , ni éstas más viejas ó más jóvenes que lo uno. Pero en tanto que necesariamente las cosas nacidas ántes difieren por una parte siempre distinta de las cosas nacidas despues , y las cosas nacidas despues de las cosas nacidas ántes , necesariamente lo uno se hace más viejo y más jóven que las otras cosas , y éstas más viejas y más jóvenes que lo uno.

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

Conforme á todo esto , lo uno es y se hace más viejo y más jóven que él mismo y que las otras cosas ; é igualmente no es , ni se hace , ni más viejo ni más jóven que él mismo y que las otras cosas.

ARISTÓTELES.

Perfectamente.

PARMÉNIDES.

Pero puesto que lo uno participa del tiempo y de la vejez y de la juventud , ¿no es una necesidad que participe de lo pasado , de lo venidero y de lo presente en virtud de su participacion en el tiempo ?

ARISTÓTELES.

Es una necesidad.

PARMÉNIDES.

Por consiguiente , lo uno ha sido , es y será ; ha devenido , deviene y devendrá ; ó se ha hecho , se hace y se hará.

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

Puede , pues , haber algo que sea para lo uno y de lo uno ; y lo ha habido , lo hay y lo habrá.

ARISTÓTELES.

Es incontestable.

PARMÉNIDES.

Puede , pues , haber una ciencia , una opinion , una sen-

sacion de lo uno; puesto que al presente nosotros mismos conocemos lo uno de estas tres maneras diferentes.

ARISTÓTELES.

Muy bien.

PARMÉNIDES.

Lo uno, por lo tanto, tiene un nombre y una definicion; se le nombra y se le define; y todo lo que conviene á las cosas de este género, conviene igualmente á lo uno.

ARISTÓTELES.

Es completamente cierto.

PARMÉNIDES.

Un tercer punto de vista nos queda que considerar (1). Si lo uno es tal como hemos expuesto; si es uno y muchos; y si no es, ni uno, ni muchos; ¿no es necesario que, participando del tiempo, en tanto que es uno, participe del ser, y que en tanto que no lo es, no participe nunca?

ARISTÓTELES.

Es una necesidad.

PARMÉNIDES.

Cuando participa, ¿es posible que no participe, y que cuando no participe, participe?

ARISTÓTELES.

Imposible.

PARMÉNIDES.

Hay un tiempo en que lo uno participa del ser y otro en que no participa. Sólo de esta manera puede á la vez participar y no participar de la misma cosa.

ARISTÓTELES.

Bien.

PARMÉNIDES.

¿Hay un tiempo en que lo uno toma parte en el ser y otro en que le abandona? Porque, ¿cómo seria posible tan

(1) Consecuencias mistas.

pronto tener como no tener una misma cosa, si no pudiera indistintamente tomarla y dejarla?

ARISTÓTELES.

Sólo así sería posible.

PARMÉNIDES.

Tomar parte en el sér, ¿no es lo que se llama hacer?

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Abandonarle, ¿no es lo que se llama morir?

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

Resulta, entónces, que lo uno, tomando y dejando el sér, nace y muere.

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

Pero lo uno, siendo uno y muchos, y además naciendo y muriendo; ¿no puede decirse, que haciéndose uno, muere como múltiple, y que haciéndose múltiple, muere como uno?

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

Haciéndose uno y múltiple, ¿no es necesario que se divida y se reuna?

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

Y haciéndose semejante y de semejante, ¿que se parezca y no se parezca?

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Y haciéndose más grande, más pequeño, é igual, ¿que aumente, disminuya y se iguale?

ARISTÓTELES.

Así es.

PARMÉNIDES.

Y cuando pasa del movimiento al reposo, y del reposo al movimiento, ¿puede tener esto lugar á un mismo tiempo?

ARISTÓTELES.

No, ciertamente.

PARMÉNIDES.

Estar al principio en reposo y moverse despues; estar al principio en movimiento y despues pararse. Nada de esto puede verificarse sin cambio.

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

No hay tiempo posible, en que una misma cosa pueda estar á la vez en movimiento y en reposo.

ARISTÓTELES.

No, ninguno.

PARMÉNIDES.

Pero todo muda, cambiando.

ARISTÓTELES.

Así lo creo.

PARMÉNIDES.

¿Cuándo tiene lugar el cambio? Porque no se muda ni en el reposo, ni en el movimiento, ni en el tiempo.

ARISTÓTELES.

No.

PARMÉNIDES.

¿No média una cosa extraña, cuando tiene lugar el cambio?

ARISTÓTELES.

¿Cuál?

PARMÉNIDES.

El instante. Porque el instante parece representar perfectamente el punto, donde tiene lugar el cambio, pasando de una manera de ser á otra. En efecto; en tanto que el reposo es reposo, no hay cambio; en tanto que el movimiento es movimiento, no hay cambio. Pero esta cosa extraña, que se llama instante, se encuentra entre el reposo y el movimiento; en medio, sin estar en el tiempo; y de aquí parte y aquí se termina el cambio del movimiento en reposo, y del reposo en movimiento.

ARISTÓTELES.

Podrá suceder así.

PARMÉNIDES.

Si lo uno está en reposo y en movimiento, muda del uno al otro, porque es la única manera de ser en estos dos estados. Si muda, muda en el instante; y cuando muda, no está en reposo, ni en movimiento.

ARISTÓTELES.

En efecto.

PARMÉNIDES.

¿Sucede lo mismo con los demás cambios? Cuando lo uno muda del ser á la nada, ó de la nada al devenir; ¿es preciso decir, que ocupa un medio entre el movimiento y el reposo, que no es ser ni no-ser, que no nace, ni muere?

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

Siguiendo el mismo razonamiento, y pasando de lo uno á lo múltiple, y de lo múltiple á lo uno; lo uno no es ni uno, ni múltiple; ni se divide, ni se reúne; pasando de lo semejante á lo desemejante y de lo desemejante á lo semejante; no es ni semejante ni desemejante; no se parece ni deja de parecerse; pasando de lo pequeño á lo grande y á lo igual y recíprocamente, no es pequeño, ni grande, ni igual; no aumenta, ni disminuye, ni se iguala.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

Estas son todas las maneras de ser de lo uno, si existe.

ARISTÓTELES.

Seguramente.

PARMÉNIDES.

¿No es preciso examinar ahora lo que sucederá con las otras cosas, si lo uno existe? (1).

ARISTÓTELES.

Es preciso examinarlas.

PARMÉNIDES.

Si lo uno existe, digamos lo que debe suceder á las otras cosas distintas que lo uno.

ARISTÓTELES.

Digámoslo.

PARMÉNIDES.

Puesto que ellas son otras que lo uno, las otras cosas no son lo uno; porque de otra manera no serian otras que lo uno.

ARISTÓTELES.

Bien.

PARMÉNIDES.

Y sin embargo, las otras cosas no están absolutamente privadas de lo uno; puesto que participan de él en cierta manera.

ARISTÓTELES.

¿De qué manera?

PARMÉNIDES.

En cuanto las cosas, otras que lo uno, no son otras sino á condicion de tener partes. Porque si no tuviesen partes, serian completamente lo uno.

(1) Segunda parte de la primera hipótesis. Esta vez Platon comienza por las consecuencias afirmativas.

ARISTÓTELES.

Bien.

PARMÉNIDES.

Pero ya hemos dicho que sólo un todo tiene partes.

ARISTÓTELES.

Lo hemos dicho.

PARMÉNIDES.

Pero el todo es necesariamente una unidad formada con muchas cosas, y cuyas partes son lo que llamamos partes; porque cada una de las partes es la parte, no de muchas cosas, sino de un todo.

ARISTÓTELES.

¿Cómo?

PARMÉNIDES.

Si una cosa formase parte de muchas cosas, entre las cuales estuviese ella comprendida, seria una parte de sí misma, lo que es imposible; y de cada una de las otras cosas, si ella fuese realmente una parte de todas. Porque si hubiese una, de que ella no formase parte, formaria parte de todas las demás, á excepcion de ella; y de esta suerte no formaria parte de cada una de ellas; y si ella no fuese una parte de cada una, no lo seria de ninguna. En este caso seria imposible que ella fuese algo de todas estas cosas, puesto que en manera alguna se referiria á ninguna; ni como parte, ni en otro concepto.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

La parte no forma parte, ni de muchas cosas, ni de todas, sino de una cierta idea y de una cierta unidad, que llamamos un todo; unidad perfecta, compuesta de la reunion de todas las partes. La parte de este todo es verdaderamente la que es una parte.

ARISTÓTELES.

Perfectamente.

PARMÉNIDES.

Luego si las otras cosas tienen parte, participan del todo y de lo uno.

ARISTÓTELES.

Ciertamente.

PARMÉNIDES.

Luego las cosas otras que lo uno, teniendo partes, forman necesariamente un todo uno y perfecto.

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

Lo mismo puede decirse de las partes. La parte igualmente debe por necesidad participar de lo uno. Porque si cada una de las partes es una parte, esta palabra «cada una» expresa una cosa una, distinta de todo lo demás, existiendo en sí; de otra manera no se podría decir cada una.

ARISTÓTELES.

Bien.

PARMÉNIDES.

Pero si cada parte participa de lo uno, es evidente que es una cosa distinta que lo uno. Si no fuese así, ella no participaría de lo uno; sería lo uno mismo; y nada puede ser lo uno más que lo uno mismo.

ARISTÓTELES.

Nada.

PARMÉNIDES.

Es necesario, por lo tanto, que el todo y la parte participan de lo uno. El todo es un todo cuyas partes son partes; y cada parte es una parte del todo, de que ella forma parte.

ARISTÓTELES.

Conforme.

PARMÉNIDES.

Las cosas que participan de lo uno, ¿no participan de lo uno, sino porque son otras que lo uno?

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

Pero las cosas otras que lo uno, son muchas; porque si no fuesen ni lo uno ni más que lo uno, no serian nada.

ARISTÓTELES.

En efecto.

PARMÉNIDES.

Puesto que las cosas que participan de la unidad de la parte, y las que participan de la unidad del todo, son más numerosas que lo uno; ¿no es necesario, que las cosas, que participan de lo uno, formen una multitud infinita?

ARISTÓTELES.

¿Cómo?

PARMÉNIDES.

De la manera siguiente. Cuando las cosas reciben lo uno, ¿no lo reciben como cosas que no son aún lo uno, y que aún no participan de él?

ARISTÓTELES.

Evidentemente.

PARMÉNIDES.

¿Son pluralidades, en las que no se encuentra aún lo uno?

ARISTÓTELES.

Sí, pluralidades.

PARMÉNIDES.

Pero qué; si quisiéramos, por el pensamiento, quitar de estas cosas la parte más pequeña posible, ¿no seria necesario, que esta parte, no participando de lo uno, fuese una pluralidad y no una unidad?

ARISTÓTELES.

Lo seria.

PARMÉNIDES.

Si consideramos siempre en sí misma (1) esta cosa,

(1) Es decir, independientemente de la unidad.

diferente de la idea (1), ¿nos aparecerá, cada vez que en ella nos fijemos, como una pluralidad infinita?

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

Pero despues que cada parte se ha hecho una parte, es limitada con relacion á las otras partes y al todo; y el todo limitado con relacion á las partes.

ARISTÓTELES.

Es evidente.

PARMÉNIDES.

Sucede, pues, á mi parecer, que las cosas otras que lo uno, cuando entran en comercio con lo uno, reciben un principio extraño, que da límites á las unas con relacion á las otras; mientras que su propia naturaleza las hace ilimitadas.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

Por lo tanto; las cosas otras que lo uno, como totalidades y como partes, son ilimitadas y participan del límite.

ARISTÓTELES.

Así es.

PARMÉNIDES.

¿No son igualmente semejantes y desemejantes á sí mismas y entre sí?

ARISTÓTELES.

¿Cómo?

PARMÉNIDES.

En tanto que son todas ilimitadas por su naturaleza, tienen todas el mismo carácter.

(1) Es decir, la idea de la unidad; y más sencillamente, la unidad.

ARISTÓTELES.

Perfectamente.

PARMÉNIDES.

Y en tanto que participan todas del límite, tienen también todas el mismo carácter.

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

Y en tanto que son á la vez limitadas é ilimitadas, tienen modos de ser contrarios.

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Pero nada hay más desemejante que las cosas contrarias.

ARISTÓTELES.

Seguramente.

PARMÉNIDES.

Luego, en razon de cada una de estas maneras de ser, ellas son semejantes á sí mismas y entre sí; y al mismo tiempo, con relacion á estas dos mismas cualidades, son todo lo contrario y desemejante que es posible.

ARISTÓTELES.

Lo creo.

PARMÉNIDES.

Luego las otras cosas son á la vez semejantes y desemejantes á sí mismas y entre sí.

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

Son igualmente las mismas y otras, en movimiento y en reposo; y mediante los modos de ser contrarios que se acaban de exponer, seria fácil demostrar que reúnen todos los demás.

ARISTÓTELES.

Justo.

PARMÉNIDES.

Dejemos esto como evidente; y examinemos aún, si suponiendo que lo uno existe, las cosas otras que lo uno, no nos aparecerán con mayor claridad; ó si el punto de vista que precede es el único (1).

ARISTÓTELES.

Me parece bien.

PARMÉNIDES.

Volvamos, pues, al principio; y veamos lo que sucederá á las cosas otras que lo uno, si lo uno existe.

ARISTÓTELES.

Veamos.

PARMÉNIDES.

¿No está lo uno separado de las otras cosas, y las otras cosas separadas de lo uno?

ARISTÓTELES.

¿Por qué?

PARMÉNIDES.

Porque no hay nada, además de lo uno y de las otras cosas, que sea otro que lo uno, y otro que las otras cosas. Porque no queda nada que decir, cuando se ha dicho: lo uno y las otras cosas.

ARISTÓTELES.

Nada en efecto.

PARMÉNIDES.

¿No existe una tercera cosa en la que se encuentran lo uno y las otras cosas?

ARISTÓTELES.

No.

PARMÉNIDES.

Nunca, pues, lo uno y las otras cosas se encuentran en una misma cosa.

(1) Consecuencias negativas.

ARISTÓTELES.

No es posible.

PARMÉNIDES.

Están, pues, separados.

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Y hemos dicho, que lo que es verdaderamente uno, no tiene partes.

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

Así, pues, si lo uno está separado de las otras cosas y no tiene partes, no puede estar en las otras cosas, ni todo entero, ni por partes.

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

Las otras cosas no participan, pues, en manera alguna de lo uno; puesto que no participan, ni en cuanto á las partes, ni en cuanto al todo.

ARISTÓTELES.

Es claro.

PARMÉNIDES.

Las otras cosas no son en nada lo uno, ni tienen nada de lo uno en sí mismas.

ARISTÓTELES.

Ciertamente.

PARMÉNIDES.

No son muchas; porque cada una de ellas seria una parte del todo, si fuesen muchas. Luego las cosas, distintas que lo uno, no son, ni una, ni muchas, ni todo, ni partes; puesto que no participan en nada de lo uno.

ARISTÓTELES.

Bien.

PARMÉNIDES.

Las otras cosas no son ellas mismas, ni dos, ni tres, ni nada parecido; si están absolutamente privadas de lo uno.

ARISTÓTELES.

Es cierto.

PARMÉNIDES.

Las otras cosas no son ellas mismas semejantes ni desemejantes á lo uno; y no hay en ellas, ni semejanza, ni desemejanza; porque si fuesen semejantes y desemejantes, ó si tuviesen en sí mismas semejanza ó desemejanza, las cosas, otras que lo uno, tendrían en sí dos ideas opuestas.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

Pero es imposible que lo que no participa de nada, participe de dos cosas.

ARISTÓTELES.

Imposible.

PARMÉNIDES.

Las otras cosas no son semejantes ni desemejantes; ni lo uno y lo otro á la vez. Porque si fuesen semejantes ó desemejantes, participarían de una ó de otra idea (1); y si fuesen lo uno y lo otro, participarían de dos ideas contrarias; y esto nos ha parecido imposible.

ARISTÓTELES.

Es cierto.

PARMÉNIDES.

Ellas no son, por lo tanto, ni las mismas ni otras; ni están en movimiento, ni en reposo; no nacen, ni mueren; no son más grandes, ni más pequeñas, ni iguales; en una

(1) Es decir, de la idea de la semejanza y de la idea de la desemejanza.

palabra, no tienen ninguna de estas cosas contrarias. Porque si las otras cosas tuviesen estos caracteres, participarían de lo uno, de lo doble, de lo triple, del par, del impar; cosas todas, de que, según hemos dicho, no pueden participar estando absolutamente privadas de lo uno.

ARISTÓTELES.

Es completamente exacto.

PARMÉNIDES.

Por lo tanto, si lo uno existe, lo uno es todas las cosas; y no es uno por sí mismo, ni por las otras cosas.

ARISTÓTELES.

Así es.

PARMÉNIDES.

Sea pues. ¿Pero no es preciso examinar ahora lo que sucederá si lo uno no existe? (1).

ARISTÓTELES.

Es preciso examinarlo.

PARMÉNIDES.

¿Qué hipótesis es esta: si lo uno no existe? ¿Difiere de la siguiente: si lo no-uno existe?

ARISTÓTELES.

Sin duda difiere.

PARMÉNIDES.

¿Solamente difiere, ó más bien esta proposición: si lo no-uno existe, es contraria á esta otra: si lo uno existe?

ARISTÓTELES.

Todo lo contrario.

PARMÉNIDES.

Pero cuando se dice: si la magnitud no existe, si la pequeñez no existe, ó cualquiera otra cosa de esta clase,

(1) Segunda hipótesis: *si lo uno no existe*. Obsérvese que Platon pasa de la segunda parte de la primera hipótesis á la primera parte de la segunda hipótesis, sin haber expuesto las consecuencias mistas.

¿no se declara diferente cada una de las cosas de que se dice que no existen?

ARISTÓTELES.

Ciertamente.

PARMÉNIDES.

En el caso presente, cuando se dice: si lo uno no existe; ¿no se da á entender que la cosa que se dice no existir es diferente de todas las demás? ¿Y sabemos nosotros cuál es esta cosa de que se habla?

ARISTÓTELES.

Lo sabemos.

PARMÉNIDES.

Quando se nombra lo uno, ya se le atribuya el ser ó ya el no-ser, se habla por el pronto de una cosa, que puede ser conocida, y además que difiere de todas las otras. Porque para decir que una cosa no existe, no es menos necesario conocer su naturaleza, y que ella difiere de las otras. ¿No es así?

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

Volviendo al principio, digamos lo que sucederá, si lo uno no existe. En primer lugar, es preciso que haya un conocimiento de lo uno; porque de lo contrario no se sabría de qué se hablaba, cuando se dice: si lo uno no existe.

ARISTÓTELES.

Es cierto.

PARMÉNIDES.

¿No es preciso igualmente, que las otras cosas sean diferentes de lo uno, sin lo cual no se podría decir, que es éste diferente de las otras cosas?

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

Es preciso, por lo tanto, atribuirle la diferencia, además

del conocimiento. Porque no se entiende hablar de la diferencia de las otras cosas, cuando se dice que lo uno difiere de las otras cosas, sino de la suya propia.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

Lo uno, que no existe, participa, pues, del *aquel*, del *algo*, del *éste*, del *éstos* y de todas las cosas análogas; porque de otra manera no se podrían enunciar ni lo uno, ni las cosas diferentes de lo uno; no podría decidirse, ni el *algo* que es, ni que es *para aquel ó de aquel*, si lo uno no participase ni del *algo* ni de lo demás.

ARISTÓTELES.

Bien.

PARMÉNIDES.

Lo uno no puede existir, si no existe; pero nada obsta que participe de muchas cosas; por el contrario, es preciso que participe de ellas, si lo uno que no existe es *aquel* y no otra cosa. Si, por el contrario, no existe lo uno; si no existe lo que no existe; y si de lo que se habla es de otra cosa, no es posible decir de él una palabra. Pero si lo que no es, es lo uno; es *aquel* y no otra cosa; y es preciso que participe de *aquel* y de muchas otras cosas.

ARISTÓTELES.

Ciertamente.

PARMÉNIDES.

Lo uno tiene la semejanza relativamente á las otras cosas; porque las otras cosas, siendo diferentes de lo uno, son de naturaleza diferente.

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Pero lo que es de naturaleza diferente, ¿no es diverso?

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

Y lo que es diverso, ¿no es desemejante?

ARISTÓTELES.

Es desemejante.

PARMÉNIDES.

Pero si hay cosas desemejantes de lo uno, es evidente que estas cosas desemejantes son desemejantes de una cosa, que es desemejante de ellas.

ARISTÓTELES.

Es evidente.

PARMÉNIDES.

Lo uno tiene, pues, una desemejanza respecto de la cual las otras cosas le son desemejantes.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

Pero si tiene la desemejanza con relacion á las otras cosas, ¿no es necesario que tenga la semejanza con relacion á sí mismo?

ARISTÓTELES.

¿Cómo?

PARMÉNIDES.

Si lo uno fuese desemejante de lo uno, no podríamos razonar á propósito de una cosa tal como lo uno; y nuestra hipótesis no recaería sobre lo uno, sino sobre otra cosa distinta que lo uno.

ARISTÓTELES.

Seguramente.

PARMÉNIDES.

Pero no es preciso que sea así.

ARISTÓTELES.

No, ciertamente.

PARMÉNIDES.

Es preciso que lo uno tenga semejanza consigo mismo.

ARISTÓTELES.

Es preciso.

PARMÉNIDES.

Lo uno tampoco es igual á las otras cosas; porque si fuese igual, seria semejante á ellas por esta igualdad misma; cosas ambas imposibles, si lo uno no existe.

ARISTÓTELES.

Imposible.

PARMÉNIDES.

Pero si no es igual á las otras cosas, las otras cosas no son iguales á él.

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

Y lo que no es igual, ¿es desigual?

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Y lo que es desigual, ¿es desigual de lo desigual?

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

Entónces lo uno participa de la desigualdad, en virtud de la cual las otras cosas son desiguales.

ARISTÓTELES.

Participa.

PARMÉNIDES.

Pero á la desigualdad se refieren la magnitud y la pequeñez.

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Lo uno, pues, tiene magnitud y pequeñez.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

La magnitud y la pequeñez están á cierta distancia la una de la otra.

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

Hay, por lo tanto, alguna cosa entre ellas.

ARISTÓTELES.

Hay alguna cosa.

PARMÉNIDES.

¿Y qué puede haber entre ellas sino la igualdad?

ARISTÓTELES.

Ninguna otra cosa.

PARMÉNIDES.

Por consiguiente, lo que tiene magnitud y pequeñez, tiene tambien la igualdad, que se encuentra entre ellas.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

Luego lo uno, que no existe, participa, al parecer, de la igualdad, de la magnitud y de la pequeñez.

ARISTÓTELES.

Parece que sí.

PARMÉNIDES.

Pero entónces es preciso que participe en cierta manera del ser.

ARISTÓTELES.

¿Cómo?

PARMÉNIDES.

Es preciso que suceda con lo uno lo que ya hemos dicho; porque de no ser así, no diríamos verdad, diciendo que lo uno no existe. Y si decimos verdad, es evidente que decimos lo que es. ¿No es así?

ARISTÓTELES.

En efecto.

PARMÉNIDES.

Puesto que sostenemos que decimos verdad, necesariamente pretendemos decir lo que es.

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

Lo uno, al parecer, es, no siendo. Porque si no es, no siendo; si deja que algo del ser penetre en el no-ser, en el momento se hace un sér.

ARISTÓTELES.

Es incontestable.

PARMÉNIDES.

Para no ser, es preciso que esté ligado al no-ser por el ser del no-ser; lo mismo que el ser, para poseer perfectamente el ser, debe tener el no-ser del no-ser. En efecto; sólo así es como el ser existirá verdaderamente y que el no-ser verdaderamente no existirá: el ser participando del ser de ser un sér, y del no-ser de ser un no-ser; porque sólo de esta manera será perfectamente un sér; el no-ser, por el contrario, participando del no-ser de no ser un no-ser, y del ser de ser un no-ser; porque sólo de esta manera es como el no-ser será perfectamente el no-ser.

ARISTÓTELES.

Todo eso es muy cierto.

PARMÉNIDES.

Puesto que el ser participa del no-ser y el no-ser del ser; lo uno, que no existe, debe también necesariamente participar del ser con relación al no-ser.

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

Resulta que el ser pertenece á lo uno, si no existe.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

Y el no-ser igualmente, por lo mismo que lo uno no existe.

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

¿Es posible que una cosa que existe de cierta manera, no subsista ya de esta manera sin mudar de modo de ser?

ARISTÓTELES.

No es posible.

PARMÉNIDES.

Luego todo lo que existe de una manera, y no es ya de esta manera, supone un cambio.

ARISTÓTELES.

Es incontestable.

PARMÉNIDES.

¿Quien dice cambio, dice movimiento, ó dirá otra cosa?

ARISTÓTELES.

No, dice movimiento.

PARMÉNIDES.

Pero lo uno nos ha parecido ser y no-ser.

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Nos parece, pues, ser de una manera, y no ser de esta manera.

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Lo uno, que no existe, nos ha parecido estar en movimiento; puesto que nos ha parecido haber mudado del ser al no-ser.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

Sin embargo; si lo uno no forma parte de los séres, y de hecho no la forma, puesto que no existe, no puede pasar de un paraje á otro.

ARISTÓTELES.

En efecto.

PARMÉNIDES.

No se mueve, pues, mudando de lugar.

ARISTÓTELES.

No.

PARMÉNIDES.

Tampoco gira en el mismo lugar, porque no tiene relacion con lo mismo; porque lo mismo es un sér; y lo que no existe, es imposible que pueda estar en ningun sér.

ARISTÓTELES.

Imposible.

PARMÉNIDES.

Luego, no existiendo lo uno, no puede girar en una cosa en la que no está.

ARISTÓTELES.

No puede.

PARMÉNIDES.

Pero lo uno no se altera, ya exista ó ya no exista; porque si lo uno se alterase, ya no se trataria de él, sino de otra cosa.

ARISTÓTELES.

Bien.

PARMÉNIDES.

Si no se altera ni gira en un mismo lugar, ni muda de sitio, ¿es posible que pueda aún moverse?

ARISTÓTELES.

No puede.

PARMÉNIDES.

Pero lo que no se mueve, necesariamente está quieto; y lo que está quieto, está en reposo.

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

Luego, lo uno, que no existe, está al parecer en reposo y en movimiento.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

Pero si se mueve, es de toda necesidad que se altere. Porque cuanto más se mueve una cosa, tanto más se aleja de su estado primitivo, y tanto más es diferente.

ARISTÓTELES.

En efecto.

PARMÉNIDES.

Luego en tanto que se mueve, lo uno se altera.

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Pero en tanto que no se mueve, no se altera.

ARISTÓTELES.

Es evidente.

PARMÉNIDES.

Así, pues, lo uno que no existe, está en movimiento y se altera; no está en movimiento y no se altera.

ARISTÓTELES.

Muy bien.

PARMÉNIDES.

De manera que lo uno, que no existe, se altera y no se altera.

ARISTÓTELES.

Así parece.

PARMÉNIDES.

Pero lo que se altera, necesariamente se hace otro que lo que era ántes; y muere con relacion á su primera ma-

nera de ser; por el contrario, lo que no se altera, no se hace otro, ni muere.

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

Por lo tanto, lo uno, que no existe, alterándose, nace y muere; y no alterándose, ni nace, ni muere. De suerte que lo uno que no existe, nace y muere á la vez; y no nace, ni muere.

ARISTÓTELES.

Perfectamente.

PARMÉNIDES.

Volvamos de nuevo al principio, para ver si las cosas nos parecen aún tales como al presente, ó diferentes (1).

ARISTÓTELES.

Volvamos.

PARMÉNIDES.

Si lo uno no existe, ¿podremos decir qué sucederá á lo uno?

ARISTÓTELES.

Esa es la cuestion.

PARMÉNIDES.

Cuando decimos *no existe*, ¿queremos indicar otra cosa que la falta de ser en aquello, que decimos que no existe?

ARISTÓTELES.

No.

PARMÉNIDES.

Cuando decimos de una cosa, que no existe, ¿decimos que no existe de una manera, y que existe de otra; ó bien esta expresion *no existe*, significa que lo que no existe, no existe de ninguna manera, y no participa del ser?

ARISTÓTELES.

Que no existe de ninguna manera.

(1) Consecuencias negativas

PARMÉNIDES.

Lo que no existe, no puede existir, ni participar en nada del ser.

ARISTÓTELES.

No.

PARMÉNIDES.

Pero nacer y morir, ¿es otra cosa que recibir el ser, y perder el ser?

ARISTÓTELES.

No es otra cosa.

PARMÉNIDES.

Pero lo que no participa nada del ser, no puede ni recibirle ni perderle.

ARISTÓTELES.

En efecto.

PARMÉNIDES.

Luego lo uno, no existiendo de ninguna manera, no puede poseer, abandonar, ni participar del ser.

ARISTÓTELES.

Probablemente.

PARMÉNIDES.

Luego lo uno que no existe, no nace, ni muere; puesto que no participa en manera alguna del ser.

ARISTÓTELES.

Parece que no.

PARMÉNIDES.

Tampoco se altera, porque nacería y moriría si se alterase.

ARISTÓTELES.

Es cierto.

PARMÉNIDES.

Si no se altera, necesariamente no se mueve.

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

Tampoco diremos, que lo que no existe de ninguna manera, está en reposo; porque lo que está en reposo, debe estar siempre en el mismo lugar.

ARISTÓTELES.

En el mismo lugar; ni puede ser de otra manera.

PARMÉNIDES.

Declaremos, pues, que lo que no existe, no está, ni en reposo, ni en movimiento.

ARISTÓTELES.

No, sin duda.

PARMÉNIDES.

Luego lo uno no tiene nada de lo que existe; porque si participase de alguna cosa de las que existen, participaría del ser.

ARISTÓTELES.

Es evidente.

PARMÉNIDES.

No tiene magnitud, ni pequeñez, ni igualdad.

ARISTÓTELES.

No.

PARMÉNIDES.

Ni semejanza, ni diferencia, con relacion á sí mismo, y á las otras cosas.

ARISTÓTELES.

No.

PARMÉNIDES.

¡Pero qué! ¡Todas las demás cosas pueden ser para él algo, cuando no hay nada que para él sea algo?

ARISTÓTELES.

No.

PARMÉNIDES.

Las demás cosas, ¿no son respecto de él, ni semejantes, ni desemejantes, ni las mismas, ni las otras?

ARISTÓTELES.

No.

PARMÉNIDES.

Y qué, ¿los términos *de aquel, á aquel, algo, éste, de éste, de otro, á otro, en otro tiempo, en seguida, ahora*, la ciencia, la opinion, la sensacion, el discurso, el nombre; en una palabra, nada de lo que existe puede ser referido á lo que no existe?

ARISTÓTELES.

No puede.

PARMÉNIDES.

Por consiguiente, lo uno que no existe, no existe de ninguna manera.

ARISTÓTELES.

De ninguna manera, á mi parecer.

PARMÉNIDES.

Veamos aún, si lo uno no existe, lo que sucederá á las otras cosas (1).

ARISTÓTELES.

Veámoslo.

PARMÉNIDES.

En primer lugar, es preciso que éstas existan de alguna manera; porque si las otras cosas no existiesen, no se podría hablar de las otras cosas.

ARISTÓTELES.

En efecto.

PARMÉNIDES.

Y cuando se habla de las otras cosas, se entiende, que estas otras cosas son diferentes. O bien, ¿no damos el mismo sentido á las palabras *otras* y *diferentes*?

ARISTÓTELES.

Sí, el mismo.

(1) Segunda parte de la segunda hipótesis. Consecuencias afirmativas. Platon continúa despreciando las consecuencias mistas.

PARMÉNIDES.

¿No decimos que lo que es diferente, es diferente de una cosa diferente; y que lo que es otro, es otro que otra cosa?

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Si las otras cosas deben ser otras, serán otras, respecto á cualquiera otra cosa.

ARISTÓTELES.

Necesariamente.

PARMÉNIDES.

¿Cuál es esta cosa? Ellas no pueden ser otras cosas con relacion á lo uno, puesto que lo uno no existe.

ARISTÓTELES.

No.

PARMÉNIDES.

Ellas son otras las unas respecto de las otras, porque sólo esto pueden ser, á no ser otras que la nada.

ARISTÓTELES.

Bien.

PARMÉNIDES.

A causa, pues, de la pluralidad, las unas son distintas de las otras; porque no pueden serlo con relacion á lo uno, no existiendo lo uno. Cada una de ellas probablemente es como una masa que encierra un número infinito de partes; de suerte que, cuando se cree haber cogido lo más pequeño posible, se ve aparecer como en un sueño, en lugar de la unidad que se creia encontrar, una multitud; y en lugar de una cosa muy pequeña, una cosa muy grande, en atencion á sus divisiones posibles.

ARISTÓTELES.

Muy bien.

PARMÉNIDES.

Mediante masas de esta naturaleza, es como las otras

cosas aparecen distintas las unas de las otras, si son otras que lo uno, que no existe.

ARISTÓTELES.

Es evidente.

PARMÉNIDES.

¿Habrá una multitud de estas masas; y cada una de ellas parecerá ser una, sin serlo en efecto; pues que lo uno no existe?

ARISTÓTELES.

Sí.

PARMÉNIDES.

Aparecerán formando un número, si cada una de ellas es una y si ellas son muchas.

ARISTÓTELES.

Seguramente.

PARMÉNIDES.

Aparecerán unas pares, otras impares; contrariando la verdad, si es que lo uno no existe.

ARISTÓTELES.

Sin duda.

PARMÉNIDES.

Parecerán, como hemos dicho, compuestas de una cosa muy pequeña; y sin embargo, esta cosa parece múltiple y grande con relacion á la multitud y á la pequeñez de sus partes.

ARISTÓTELES.

Incontestablemente.

PARMÉNIDES.

Cada masa nos parecerá ser igual á una multitud de pequeñas masas; porque ninguna puede suponerse que pase de lo más grande á lo más pequeño, sin suponerse tambien, que ha debido pasar por un medio, y este medio es como un fantasma de igualdad.

ARISTÓTELES.

Conforme.

PARMÉNIDES.

Cada masa ¿no está limitada, con relacion á las otras y á sí misma, no teniendo principio, fin, ni medio?

ARISTÓTELES.

¿Cómo?

PARMÉNIDES.

Si se quiere considerar por el pensamiento en estas masas alguna parte como existente, se ve siempre, ántes del principio, otro principio; despues del fin, otro fin; y en el medio, alguna cosa más intermedia que el medio, y que siempre es más pequeña; porque es imposible considerar ninguna de estas cosas como una, si lo uno no existe.

ARISTÓTELES.

Perfectamente cierto.

PARMÉNIDES.

Cualquiera que sea el ser que se considere por el pensamiento, necesariamente se le verá siempre dividirse y disolverse; no es, en efecto, mas que una masa sin unidad.

ARISTÓTELES.

Muy bien.

PARMÉNIDES.

¿No es cierto que si se miran estas masas de léjos y en grande, cada una de ellas parece necesariamente una; mientras que, examinada de cerca y en detalle, representa una multitud infinita, porque está privada de lo uno, no existiendo lo uno?

ARISTÓTELES.

No puede darse cosa más cierta.

PARMÉNIDES.

Así, pues, es preciso que cada una de las otras cosas aparezca infinita y limitada, una y muchas, si lo uno no existe, y si hay otras cosas que lo uno.

ARISTÓTELES.

Así es preciso que suceda.

PARMÉNIDES.

Pero estas mismas cosas, ¿no parecen igualmente semejantes y desemejantes?

ARISTÓTELES.

¿Cómo?

PARMÉNIDES.

Por ejemplo; en un cuadro visto de lejos, todas las figuras parecen no formar más que una y ser semejantes.

ARISTÓTELES.

Así es.

PARMÉNIDES.

Mientras que si uno se aproxima, en el momento parecen diferentes; y, efecto de esta diferencia, diversas y desemejantes.

ARISTÓTELES.

En efecto.

PARMÉNIDES.

Así es como necesariamente las masas aparecen semejantes y desemejantes á sí mismas y entre sí.

ARISTÓTELES.

Perfectamente.

PARMÉNIDES.

Por consiguiente, ellas parecen igualmente las mismas y otras, en contacto y separadas; moviéndose con toda clase de movimientos y estando absolutamente en reposo; naciendo y pereciendo, y no naciendo ni pereciendo; y parecen tener todas las demás modificaciones á que podemos pasar revista en la hipótesis de existir las cosas múltiples, y de no existir lo uno.

ARISTÓTELES.

Es todo muy cierto.

PARMÉNIDES.

Volvamos otra vez al principio, y digamos lo que su-

cederá, si lo uno no existe, y si hay otras cosas que lo uno (1).

ARISTÓTELES.

Digámoslo, pues.

PARMÉNIDES.

Ninguna otra cosa será una.

ARISTÓTELES.

No, ciertamente.

PARMÉNIDES.

Ni será muchas; porque la unidad estaria comprendida en la pluralidad; y si ninguna de las otras cosas tiene nada de uno, todas serán nada; y por consiguiente no habrá tampoco pluralidad.

ARISTÓTELES.

Es cierto.

PARMÉNIDES.

No encontrándose lo uno en las otras cosas, ellas no son ni muchas, ni unas.

ARISTÓTELES.

No.

PARMÉNIDES.

No parecen tampoco ni una, ni muchas.

ARISTÓTELES.

¿Por qué?

PARMÉNIDES.

Porque las otras cosas no pueden tener en manera alguna relacion con ninguna de las cosas que no existen; y lo que no existe, no puede pertenecer en nada á las otras cosas; porque lo que no existe, no tiene partes.

ARISTÓTELES.

Es cierto.

(1) Consecuencias negativas. Aquí Platon termina bruscamente su diálogo, suprimiendo tambien las consecuencias mistas.

PARMÉNIDES.

No hay en las otras cosas ni opinion, ni representacion de lo que no existe; y lo que no existe, no puede en manera alguna ser concebido como perteneciendo á las otras cosas.

ARISTÓTELES.

No, sin duda.

PARMÉNIDES.

Si lo uno no existe, nada entre las otras cosas será concebido como uno, ni como muchos. Porque es imposible concebir la pluralidad sin la unidad.

ARISTÓTELES.

Imposible.

PARMÉNIDES.

Si lo uno no existe, las otras cosas no existen; ni son concebidas, ni como uno, ni como muchos.

ARISTÓTELES.

No, á lo que parece.

PARMÉNIDES.

Ni como semejantes, ni como desemejantes.

ARISTÓTELES.

Tampoco.

PARMÉNIDES.

Ni como los mismos, ni como otros; ni en contacto, ni separados; y si lo uno no existe, ellas no son ni parecen nada de lo que nos han parecido ser ántes.

ARISTÓTELES.

Es cierto.

PARMÉNIDES.

Sí, por lo tanto, dijésemos, resumiendo: si lo uno no existe, nada existe, ¿no diriamos la verdad?

ARISTÓTELES.

Perfectamente bien.

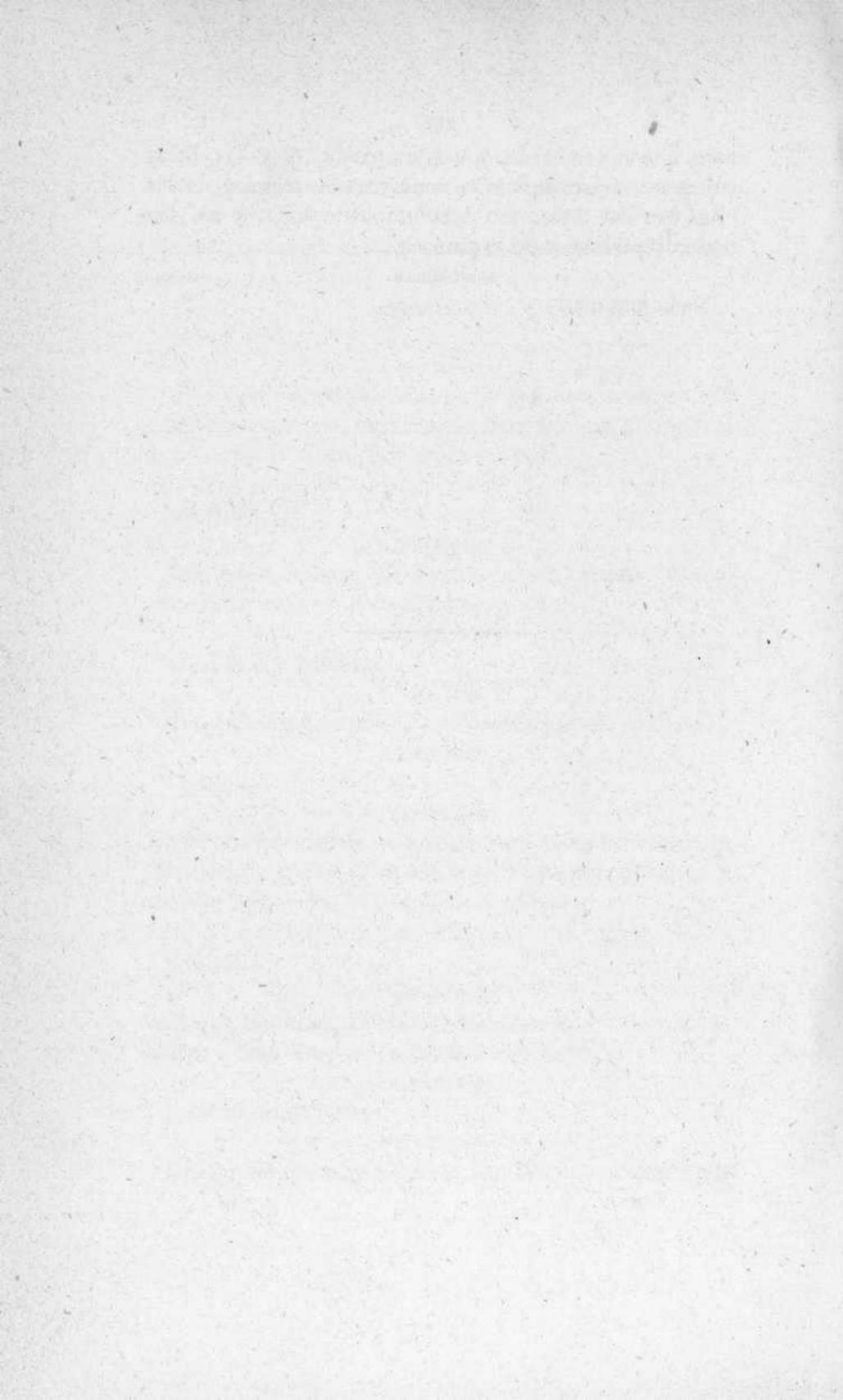
PARMÉNIDES.

Digámoslo, pues; y digamos tambien que, á lo que pa-

rece, que lo uno exista, ó que no exista, él y las otras cosas, con relacion á sí mismas y en la relacion de las unas con las otras, son absolutamente todo, y no son nada; lo parecen y no lo parecen.

ARISTÓTELES.

Nada más cierto.



MENON.

ARGUMENTO.

Platon, en este pequeño diálogo, vuelve á una de sus cuestiones favoritas: si la virtud puede ó no puede enseñarse. La respuesta sólo puede darla el que conozca la virtud en sí misma, porque nuestro espíritu se resiste á determinar con certidumbre ninguna de las propiedades de un sér, cuya naturaleza no le sea claramente conocida. Sócrates declara desde luego á Menon, que para él la naturaleza de la virtud es aún un misterio; y sobre este punto esencial reclama las luces de su interlocutor. Menon, cogido de sorpresa, se acoge á su vez á las lecciones de su maestro Gorgias de Leoncio, y sus respuestas no son, por lo pronto, otra cosa que las opiniones de este célebre sofista.

La primera es, que la virtud de un hombre, de una mujer, de un niño, de un anciano, consiste en el cumplimiento de ciertos deberes públicos y privados, que es fácil determinar. Aquí se descubre el error ordinario de los sofistas, ó sea la confusion del ejemplo con la definicion. Sócrates recuerda á Menon la distincion de lo particular y de lo general. Sin duda hay virtudes diversas segun la edad y la condicion de cada individuo; pero el punto en que todas estas virtudes coinciden, la esencia de la virtud, en una palabra, ¿cuál es? Esto es lo que hay necesidad de aclarar. ¿Será, por ejemplo, la posesion de ciertas

cualidades morales, siempre las mismas en los diversos individuos, como la sabiduría y la justicia? ¿Cuál es en este caso la definición de la virtud?—Menon responde, que es la capacidad de mandar á los demás.—Esta definición, más extensa que la primera, no es más aceptable. No puede aplicarse al esclavo ni al niño, que obedecen y no mandan; tiene falta de generalidad, y además de precisión, porque no enseña cómo debe mandarse. Menon se ve obligado á añadir *justamente*; y llega á sostener, que la justicia es toda la virtud. ¿Por qué la justicia y no el valor, la liberalidad y la sabiduría? Todas estas son otras tantas partes de la virtud, sin que ninguna de ellas sea la virtud en sí; lo mismo que la redondez, propiedad de la figura, no es la figura misma. Por lo tanto, no puede definirse la virtud: la capacidad de mandar á los demás justamente.

Desengañado por dos veces de la poca solidez de las opiniones de Gorgias, Menon se abstiene de responder y de ir más adelante. Para volverle á la cuestión, Sócrates le indica un método de indagación, que aplica á la vez á la definición de la figura y á la del color, mezclando, con intención, para lisonjear y burlar al mismo tiempo á su interlocutor, algunas de las ideas que se creía que Gorgias había tomado de Empedocles. En seguida le invita á que se sirva él mismo de este método, para determinar la naturaleza de la virtud. Menon presenta como tercera conclusión: que la virtud consiste en poder procurarse el bien; definición que sucumbe bajo el peso de las mismas objeciones que la precedente. ¿Es preciso procurarse el bien á toda costa, ó justamente? ¿A toda costa? No; el buen sentido lo rechaza. ¿Con justicia? Pero esto equivale á la proposición refutada ántes de que la justicia es la virtud misma. Y así, hasta ahora, no sólo no ha sido definida la virtud, sino que, si nos fijamos bien, ni aún una parte de la virtud; la justicia, por ejemplo, no puede ser

bien conocida, porque no es posible conocer la parte de un todo, sin el conocimiento del todo.

Al parecer, la discusion no ha dado un paso, y Menon se ve más asaltado de dudas que nunca. Pero aquí brilla el arte de Sócrates, porque su interlocutor se halla precisamente en el punto á que queria reducirle. Marquemos este primer grado del método socrático, ó más bien, de todo método filosófico: la duda razonada. Esta ignorancia, que tiene conciencia de sí misma, debe ser la primera disposicion del espíritu en toda indagacion de la verdad. *Yo no sé*, no es, como Menon parece estar dispuesto á creerlo, la última palabra del filósofo, sino la primera. Menon dirige á Sócrates esta objecion especiosa, de que no ve que se pueda encontrar nada, cuando no se busca lo que se sabe, ni lo que no se sabe. Sócrates le hace entender que, para aprender, tiene el alma necesidad de dudar, de interrogarse, y de hacer un retroceso sobre sí misma, que la ponga insensiblemente en el camino de la verdad. Bajo una forma más científica que en el *Fedro*, le expone la doctrina de la reminiscencia, fundada en la inmortalidad del alma y en la metempsícosis. Estas tres teorías se ligan aquí hasta el punto de formar una, á saber: la del recuerdo. El alma, cuando duda y se interroga á sí misma, recuerda que ántes de estar unida á un cuerpo, ha vivido libre, porque es inmortal; y que su vida actual no es más que uno de de sus modos de ser. A medida que reflexiona más, se representa con más claridad la verdad, que ha conocido primitivamente. Por la reminiscencia, pues, se ve conducida á la verdad en esta vida terrestre. Sin insistir sobre este punto, observemos el miramiento de Sócrates, es decir, de Platon mismo, que dando aquí su parte á la poesía y á la filosofía, se somete mucho ménos al mito propio de la reminiscencia, que al hecho esencial de que hay en nuestra alma un fondo de ideas, que sólo saca de sí mis-

ma; ideas que el mundo sensible despierta en ella, pero que no se las da. En el fondo, esta es la doctrina de las ideas primeras, anteriores y superiores á la experiencia, que todos los filósofos espiritualistas, desde Sócrates hasta nuestros días, están acordes en reconocer como el bien propio de la razon humana: *ipse intellectus*, como dice Leibnitz.

En apoyo de estas novedades, que llenan de asombro al discípulo de Gorgias, Sócrates emprende en el momento mismo una experiencia decisiva. Llama cerca de sí al esclavo de Menon, más ignorante seguramente que su amo; un jóven cuya inteligencia, entregada á sí misma, apenas se despierta; y le hace descubrir sin esfuerzo algunas verdades, limitándose á suplir con preguntas su falta de reflexion. Despues de haber trazado sobre la arena una figura de geometría, obliga al jóven esclavo, como ya habia hecho con Menon, á convenir en que creia saber una cosa que no sabia. Despues le hace resolver por sí mismo muchos puntos de geometría, ciencia que el jóven nunca habia aprendido, segun confesion de su amo. No ha hecho más que acordarse, es decir, en el sentido profundo de la palabra, y unir ideas nuevas á ideas primeras, que, por falta de reflexion, dormian en cierta manera en el fondo de su alma. La conclusion es que es preciso interrogarse á sí mismo sin tregua. La reflexion es, pues, el segundo paso en la indagacion de la verdad.

En este punto, si la conversacion hubiera de seguir su curso natural, deberia reproducir la cuestion, no resuelta, de la naturaleza de la virtud. Menon comete el error de descartar este problema difícil, pero inevitable, y de proponer caprichosamente una cuestion, que debe dar lugar á que se reproduzca precisamente aquella, á saber: si la virtud puede enseñarse. Sócrates propone buscar la solucion por el método de hipótesis, familiar á los geómetras; único que debe seguirse desde que se renuncia á determinar di-

rectamente la naturaleza de la virtud. Hé aquí la hipótesis: si la virtud es una ciencia, puede ser enseñada; si no, no puede serlo.—Digamos desde luego que la virtud es un bien; lo que parece evidente. Si no existe bien fuera de la ciencia, siendo la virtud un bien, es por consiguiente una ciencia. Pero si hay algún bien independiente de la ciencia, puede suceder que la virtud sea este bien, y no sea una ciencia. Dijimos que la virtud es un bien con relacion á la sabiduría, única capaz de hacerla útil. En este caso, la sabiduría debe ser, ó la virtud toda entera, ó una parte de la virtud. Pero la sabiduría, ¿es un don de la naturaleza ó un fruto de la educacion? ¿es natural ó adquirida? Esta es la cuestion. La experiencia de todos los dias prueba que la sabiduría no es natural al hombre; ¡hay tantos insensatos! ¿Es un fruto de la educacion? Sí; si hay maestros que la enseñen y discípulos que la aprendan; pero Sócrates no los conoce.

En este estado llega Anito; se le pregunta si no hay maestros que enseñen la virtud, como los sofistas, por ejemplo. Anito se indigna. Los únicos maestros, á su juicio, son los hombres virtuosos. No hay maestros, nó; y la prueba es que los más virtuosos entre los griegos, un Temístocles, un Arístides, un Pericles, no recibieron la virtud de sus padres, ni tampoco la transmitieron á sus hijos. La virtud no es una ciencia; no se enseña. En esto es semejante á la conjetura verdadera que aconseja á los hombres virtuosos tan bien ó mejor que la ciencia. La virtud, la conjetura verdadera, no son, ni una ni otra, un fruto de la educacion, ni un don de la naturaleza. Pues entónces, ¿qué son? Un don de Dios, segun Sócrates, como la inspiracion poética. Pero añade á esta conclusion lo que es más propio de un moralista que de un metafísico: «Nosotros no sabremos la verdad en esta materia sino cuando, ántes de examinar cómo se encuentra la virtud en el hombre, emprendamos indagar lo que

»ella es en sí misma.» Estas palabras, que cierran la conversacion, la restituyen á su punto de partida. La cuestion de la naturaleza de la virtud queda en pié por entero; pero Platon no por eso ha dejado de dar con intencion las reglas del método para la indagacion y para la discusion filosóficas. En esto consiste el interés del diálogo.

MENON

ó

DE LA VIRTUD.

SÓCRATES.—MENON.—UN ESCLAVO DE MENON.
ANITO (1).

MENON.

¿Podrás, Sócrates, decirme si la virtud puede enseñarse; ó si no pudiendo enseñarse, se adquiere sólo con la práctica; ó en fin, si no dependiendo de la práctica, ni de la enseñanza, se encuentra en el hombre naturalmente ó de cualquiera otra manera?

SÓCRATES.

Hasta ahora, los tesalienses han tenido mucho renombre entre los griegos, y han sido muy admirados por su destreza para manejar un caballo, y tambien por sus riquezas; pero hoy dia su nombradía descansa, á mi parecer, en su sabiduría, principalmente la de los conciudadanos de tu amigo Aristipo de Larisa (2). De ésto sois deudores á Gorgias; porque habiendo ido á esta ciudad, se atrajo por su saber á los principales aleuades (3), uno de los cuales es tu amigo Aristipo, y á los más distinguidos de los demás tesalienses. Os acostumbró á responder con seguridad y con un tono imponente á las preguntas

(1) Es el acusador de Sócrates.

(2) No debe confundirse con Aristipo de Cyrene, discípulo de Sócrates, que ponía el soberano bien en el placer.

(3) Los ciudadanos más nobles de Larisa, que descendian del rey Aleuas.

que se os hacen, como responden naturalmente los hombres que saben; tanto más, cuanto que él mismo se espontanea á todos los griegos que quieren preguntarle, y ninguno queda sin respuesta, cualquiera que sea la materia de que se trate.

Pero aquí (1), mi querido Menon, las cosas han tomado la faz opuesta. No sé qué especie de aridez se ha apoderado de la ciencia; hasta el punto que parece haberse retirado de estos lugares para ir á animar los vuestros. Por lo menos, si te propusieras interrogar sobre esta cuestion á alguno de aquí, no habria uno que no se echara á reir y que no te dijera: « Extranjero, sin duda me tienes por algun dichoso mortal, si crees que sé yo si la virtud puede enseñarse, ó si hay algun otro modo de adquirirla. Pero estoy tan distante de saber si la virtud, por su naturaleza, puede enseñarse, que hasta ignoro absolutamente lo que es la virtud.» En el mismo idéntico caso, Menon, me hallo yo; tan falto de recursos como mis conciudadanos; y en verdad siento mucho no tener ningun conocimiento de la virtud. ¿Ni cómo podria conocer yo las cualidades de una cosa, cuya naturaleza ignoro? ¿Te parece posible, que uno que no conozca la persona de Menon, pueda saber si es hermoso, si es rico, noble; ó si es todo lo contrario? ¿Crees tú que ésto sea posible?

MENON.

No. Pero, ¿será cierto, Sócrates, que no sepas lo que es la virtud? ¿Es posible que al volver á nuestro país tuviéramos que hacer pública allí tu ignorancia sobre este punto?

SÓCRATES.

No sólo eso, mi querido amigo, sino que tienes que añadir que yo no he encontrado aún á nadie que lo sepa, á juicio mio.

(1) En Atenas.

MENON.

¿Cómo? ¿No viste á Gorgias cuando estuvo aquí?

SÓCRATES.

Sí.

MENON.

¿Y crees que él no lo sabia?

SÓCRATES.

No tengo mucha memoria, Menon; y así no puedo decirte en este momento qué juicio formé entónces de él. Pero quizá sabe lo que es la virtud, y tú sabes lo que él decia. Recuerda, pues, sus discursos sobre este punto; y si no te prestas á ésto, dime tú mismo lo que es la virtud, porque indudablemente en este asunto tienes las mismas opiniones que él.

MENON.

Sí.

SÓCRATES.

Dejemos en paz á Gorgias, puesto que está ausente. Pero tú, Menon, en nombre de los dioses, ¿en qué haces consistir la virtud? Dímelo; no me prives de este conocimiento, á fin de que, si me convenzo de que Gorgias y tú sabeis lo que es la virtud, tenga que confesar que por fortuna he incurrido en una falsedad, cuando he dicho que aún no he encontrado á nadie que lo supiese.

MENON.

La cosa no es difícil de explicar, Sócrates. ¿Quieres que te diga, por lo pronto, en qué consiste la virtud del hombre? Nada más sencillo: consiste en estar en posicion de administrar los negocios de su patria; y administrando, hacer bien á sus amigos y mal á sus enemigos, procurando, por su parte, evitar todo sufrimiento. ¿Quieres conocer en qué consiste la virtud de una mujer? Es fácil definirla. El deber de una mujer consiste en gobernar bien su casa, vigilar todo lo interior, y estar sometida á su marido. Tambien hay una virtud propia para los jóvenes de uno

y otro sexo y para los ancianos; la que conviene al hombre libre, tambien es distinta de la que conviene á un esclavo; en una palabra, hay una infinidad de virtudes diversas. Ningun inconveniente hay en decir lo que es la virtud, porque cada profesion, cada edad, cada accion, tiene su virtud particular. Creo, Sócrates, que lo mismo sucede respecto al vicio.

SÓCRATES.

Gran fortuna es la mia, Menon; porque, cuando sólo voy en busca de una sola virtud; me encuentro con todo un enjambre de ellas. Pero sirviéndome de esta imágen, tomada de los enjambres, si habiéndote preguntado cuál es la naturaleza de la abeja, y respondiéndome tú, que hay muchas abejas y de muchas especies; qué me hubieras contestado si entónces te hubiera yo dicho: ¿es á causa de su calidad de abejas por lo que dices que existen en gran número, que son de muchas especies y diferentes entre sí? ¿ó no difieren en nada como abejas, y sí en razon de otros conceptos, por ejemplo, de la belleza, de la magnitud ó de otras cualidades semejantes? Díme, ¿cuál hubiera sido tu respuesta á esta pregunta?

MENON.

Diria que las abejas, como abejas, no difieren unas de otras.

SÓCRATES.

Y si yo hubiera replicado: Menon, díme, te lo suplico; en qué consiste que las abejas no se diferencian entre sí y son todas una misma cosa; ¿podrias satisfacerme?

MENON.

Sin duda.

SÓCRATES.

Pues lo mismo sucede con las virtudes. Aunque haya muchas y de muchas especies, todas tienen una esencia comun, mediante la que son virtudes; y el que ha de responder á la persona que sobre esto le pregunte, debe fijar

sus miradas en esta esencia, para poder explicar lo que es la virtud. ¿No entiendes lo que quiero decir?

MENON.

Se me figura que lo comprendo; sin embargo, no puedo penetrar, como yo querria, todo el sentido de la pregunta.

SÓCRATES.

¿Sólo respecto á la virtud, Menon, crees tú que es una para el hombre, otra para la mujer, y así para todos los demás? ¿Ó crees que lo mismo sucede respecto á la salud, á la magnitud, á la fuerza? ¿Te parece que la salud de un hombre sea distinta que la salud de una mujer? ¿Ó bien que la salud, donde quiera que se halle, ya sea en un hombre, ya en cualquiera otra cosa, en tanto que salud, es en todo caso de la misma naturaleza?

MENON.

Me parece que la salud es la misma para la mujer que para el hombre.

SÓCRATES.

¿No dirás otro tanto de la magnitud y de la fuerza; de suerte que la mujer que sea fuerte, lo será á causa de la misma fuerza que el hombre? Cuando digo, *la misma fuerza*, entiendo que la fuerza, en tanto que fuerza, no difiere en nada de sí misma, ya se halle en el hombre, ya en la mujer. ¿Encuentras tú alguna diferencia?

MENON.

Ninguna.

SOCRATES.

Y la virtud ¿será diferente de sí misma en su cualidad de virtud, ya se encuentre en un jóven ó en un anciano; en una mujer ó en un hombre?

MENON.

No lo sé, Sócrates; me parece que con esto no sucede lo que con lo demás.

SÓCRATES.

Pero qué! ¿No has dicho que la virtud de un hombre

consiste en administrar bien los negocios públicos, y la de una mujer en gobernar bien su casa?

MENON.

Sí.

SÓCRATES.

¿Y es posible gobernar una ciudad, una casa, ó cualquiera otra cosa, si no se administra conforme á las reglas de la sabiduría y de la justicia?

MENON.

No, verdaderamente.

SÓCRATES.

Pero si la administra de una manera justa y sábia, ¿no serán gobernadas por la justicia y la sabiduría?

MENON.

Necesariamente.

SÓCRATES.

Luego la mujer y el hombre, para ser virtuosos, tienen necesidad de las mismas cosas, á saber: de la justicia y de la sabiduría.

MENON.

Es evidente.

SÓCRATES.

Y qué, ¿el jóven y el anciano, si son desarreglados é injustos, serán nunca virtuosos?

MENON.

No, ciertamente.

SÓCRATES.

Luego para esto es preciso que sean sabios y justos.

MENON.

Sí.

SÓCRATES.

Luego todos los hombres son virtuosos de la misma manera; puesto que lo son mediante la posesion de las mismas cosas.

MENON.

Probablemente.

SÓCRATES.

Però no serian virtuosos de la misma manera, si no tuviesen la misma virtud.

MENON.

No, sin duda.

SÓCRATES.

Por lo tanto, puesto que existe para todos una misma virtud, trata de decirme y de recordar en qué la haceis consistir Gorgias y tú.

MENON.

Si buscas una definicion general, ¿qué otra cosa es que la capacidad de mandar á los hombres?

SÓCRATES.

Es, en efecto, lo que yo busco. Pero dime, Menon: ¿consiste la virtud de un hijo ó de un esclavo en ser capaz de mandar á su dueño? ¿Y te parece que pueda permanecer esclavo en el acto mismo en que mande?

MENON.

No me parece, Sócrates.

SÓCRATES.

Eso seria contra razon, querido mio. Considera ahora lo que voy á decirte. Haces consistir la virtud en la capacidad de mandar; ¿no te parece que añadamos *justamente* y no *injustamente*?

MENON.

Ese es mi parecer; porque la justicia, Sócrates, es virtud.

SÓCRATES.

¿Pero es la virtud, Menon, ó alguna especie de virtud?

MENON.

¿Qué quieres decir con eso?

SÓCRATES.

Lo que puedo decir de cualquiera otra cosa; por ejem-

plo: diré que la redondez es una figura; pero no diré simplemente que es la figura; y la razón que tendría para explicarme de esta manera es porque hay otras figuras.

MENON.

Hablas perfectamente. Convengo por mi parte en que la justicia no es la única virtud, y que hay otras.

SÓCRATES.

¿Cuáles son? Nómbralas, como yo te nombraré las otras figuras, si me lo exiges. Haz tú lo mismo respecto á las otras virtudes.

MENON.

Me parece que la fuerza es una virtud, como lo son la templanza, la sabiduría, la liberalidad y otras muchas.

SÓCRATES.

Hémos aquí, Menon, otra vez con el mismo inconveniente. No buscamos más que una virtud; y hemos encontrado muchas por distinto camino que ántes. En cuanto á esta virtud única, cuya idea abraza todas las demás, no podemos descubrirla.

MENON.

No podré, Sócrates, encontrar una virtud tal como tú la buscas; una que convenga á todas las virtudes, como puedo hacerlo respecto de otras cosas.

SÓCRATES.

No me sorprende nada de lo que dices. Pero voy á hacer los esfuerzos posibles para que nos pongamos en camino de hacer este descubrimiento, si soy capaz de ello. Ya comprendes, sin duda, que lo mismo sucede con todas las demás cosas. Si te dirigiese la pregunta que yo ántes te hice: Menon, ¿qué es una figura? y me respondieses: es la redondez; y en seguida te preguntase, como ya ántes lo hice, si la redondez es la figura ó es una especie de figura; ¿no dirías probablemente que es una especie de figura?

MENON.

Sí.

SÓCRATES.

Sin duda, porque hay otras figuras.

MENON.

Sí.

SÓCRATES.

Y si te preguntasen además cuáles son estas figuras. ¿las nombrarías?

MENON.

Seguramente.

SÓCRATES.

En igual forma, si te preguntasen lo que es el color y hubieses contestado que es la blancura; y despues te repusiesen, si la blancura es el color ó una especie de color; ¿no dirías que es una especie de color, en razon de que hay otros colores?

MENON.

Sin duda.

SÓCRATES.

Y si te suplicasen que designaras los otros colores, nombrarías otros, que son tambien colores, como lo es la blancura

MENON.

Sí.

SÓCRATES.

Si tomando de nuevo la palabra, como lo he hecho, te dijese: abarcamos demasiadas cosas y no debes responder así; pero puesto que llamas á estas diversas cosas con un solo nombre, y pretendes que no hay una sola que no sea figura, áun cuando muchas sean opuestas entre sí, dime cuál es esta cosa que llamas figura; que comprende igualmente la línea recta y la línea curva, y que te obliga á decir que el espacio redondo no es ménos una figura que el espacio encerrado entre líneas rectas. ¿No es esto lo que dices?

MENON.

Sí.

SÓCRATES.

Pero cuando hablas de esta manera, ¿quieres decir que lo que es redondo no es más bien redondo que recto, ó lo que es recto más bien recto que redondo?

MENON.

De ninguna manera, Sócrates.

SÓCRATES.

Sostienes, sin embargo, que el uno no es más figura que el otro; lo redondo que lo recto.

MENON.

Es cierto.

SÓCRATES.

Intenta decirme cuál es esta cosa que se llama figura. Si alguno te interrogase sobre la figura, sobre el color, y tú le respondieses: querido mio, yo no comprendo lo que me preguntas, ni sé de qué quieres hablarme; probablemente él se sorprenderia y replicaria: ¿no concibes que lo que te pregunto es comun á todas estas figuras y á todos estos colores? ¡Qué! Menon, ¿no tendrías nada que responder, en caso de que se te preguntase lo que el espacio redondo ó recto y los demás, que llamas figuras, tienen de comun? Trata de decirlo, para que esto te sirva como de ejercicio para la respuesta que has de dar con motivo de la virtud.

MENON.

No; pero dílo tú mismo, Sócrates.

SÓCRATES.

¿Quieres que te dé gusto en esto?

MENON.

Mucho.

SÓCRATES.

¿Tendrás á tu vez la complacencia de decirme lo que es la virtud?

MENON.

Sí.

SÓCRATES.

Es preciso entónces que yo haga cuanto pueda, porque la cosa vale la pena.

MENON.

Seguramente.

SÓCRATES.

Vamos; ensayemos una explicacion de lo que es la figura. Mira si admites esta definicion: la figura es, de todas las cosas que existen, la única que va unida al color. ¿Estás contento ó deseas alguna otra definicion? Yo me daria por satisfecho, si me dieras otra semejante de la virtud.

MENON.

Pero esta definicion es impertinente, Sócrates.

SÓCRATES.

¿Por qué?

MENON.

Segun tu opinion, la figura va siempre unida con el color.

SÓCRATES.

Bien, ¿y luego?

MENON.

Si se dijese que no se sabe lo que es el color, y que en este concepto se está en el mismo embarazo que respecto á la figura; ¿qué pensarias de tu respuesta?

SÓCRATES.

Que es verdadera. Y si tropezase con alguno de esos hombres hábiles, siempre dispuestos á disputar y á argumentar, le diria: mi respuesta esta dada; si no es justa, á tí te toca pedir la palabra y refutarla. Pero si fuésemos dos amigos, como tú y yo, que quisiéramos conversar juntos, seria preciso contestar de una manera más suave y más conforme con las leyes de la dialéctica.

Es más conforme, á mi entender, con las leyes de la dialéctica no limitarse á dar una respuesta verdadera, sino hacer entrar en ella sólo cosas, que el mismo que pregunta confiesa que conoce. De esta manera es como voy á ensayar el responderte. Díme: ¿no hay una cosa que llamas fin, es decir, límite, extremidad? Estas tres palabras expresan la misma idea; quizá Pródico no conveniría en ello; ¿pero tú no dices de una cosa que es finita y limitada? Hé aquí lo que yo entiendo y en lo que no hay ninguna complicacion.

MENON.

Sí, digo lo mismo; y creo comprender tu pensamiento.

SÓCRATES.

¿No llamas á algunas cosas superficies, planos, y á otras sólidos? Por ejemplo, lo que se llama con estos nombres en geometría.

MENON.

Sin duda.

SÓCRATES.

Ahora puedes concebir lo que entiendo por figura. Porque digo en general de toda figura, que es lo que limita el sólido; y para resumir esta definicion en dos palabras, llamo figura al límite del sólido.

MENON.

¿Y qué es lo que llamas color? Sócrates.

SÓCRATES.

Me parece una burla, Menon, que quieras suscitar dificultades á un anciano como yo, ahogándome con preguntas; mientras que no quieres recordar, ni decirme, en qué hace consistir Gorgias la virtud.

MENON.

Te lo diré, Sócrates, despues que hayas respondido á á mi pregunta.

SÓCRATES.

Aunque tuviera los ojos vendados, sólo por tu conver-

sacion conoceria que eres hermoso y que tienes amantes.

MENON.

¿Por qué?

SÓCRATES.

Porque en tus discursos no haces más que mandar; cosa muy comun en los jóvenes, que, orgullosos de su belleza, ejercen una especie de tiranía mientras están en la flor de sus años. Además de esto, quizá has descubierto mi flaco, el amor por la belleza. Pero te daré gusto y te responderé.

MENON.

Sí, hazme ese favor.

SÓCRATES.

¿Quieres que te responda como responderia Gorgias, de modo que te sea más fácil seguirme?

MENON.

Lo quiero; ¿por qué no?

SÓCRATES.

¿No decís, segun el sistema de Empedocles, que los cuerpos producen emanaciones?

MENON.

Sin duda.

SÓCRATES.

¿Y que tienen poros, por los que y al través de los cuales pasan estas emanaciones?

MENON.

Seguramente.

SÓCRATES.

Y que ciertas emanaciones son proporcionadas á ciertos poros; mientras que para otros, ellas son ó demasiado grandes ó demasiado pequeñas?

MENON.

Es verdad.

SÓCRATES.

¿Reconoces lo que se llama la vista?

MENON.

Sí.

SÓCRATES.

Sentado esto, *comprende lo que digo*, como dice Píndaro. El color no es otra cosa que una emanación de las figuras, proporcionada á la vista y sensible.

MENON.

Esa respuesta, Sócrates, me parece perfectamente bella.

SÓCRATES.

Eso nace al parecer de que no es extraña á vuestras ideas; y creo que tú mismo percibirás que, sobre la base de esta respuesta, te sería fácil explicar lo que es la voz, el olfato y otras cosas semejantes.

MENON.

Sin duda.

SÓCRATES.

Ella tiene no sé qué de trágico, Menon; y por esta razón te agrada más que la respuesta relativa á la figura.

MENON.

Lo confieso.

SÓCRATES.

Sin embargo, no es tan buena, hijo de Alexidemo, á lo que yo creo; la otra vale más. Lo mismo juzgarías tú, si, como ayer decías, no te vieses obligado á partir ántes de los misterios, y pudieses permanecer y hacerte iniciar en ellos.

MENON.

Con gusto permanecería, Sócrates, si consintieses en referirme muchas cosas de esas.

SÓCRATES.

En cuanto dependa de la buena voluntad, nada omitiré tanto por tí, como por mí. Pero témome que no voy á ser capaz de decirte cosas semejantes. Procura ahora cumplir tu promesa, y decirme lo que es la virtud en general.

Cesa de hacer muchas cosas de una sola , como se dice generalmente para burlarse de los habladores ; y dejando la virtud entera é íntegra, explícame en qué consiste. Ya te he dado modelos para que te sirvan de guia.

MENON.

Me parece, Sócrates, que la virtud consiste, como dice el poeta, en complacerse con las cosas bellas y poder adquirirlas. Así, yo llamo virtud la disposicion de un hombre, que desea las cosas bellas y puede procurarse su goce.

SÓCRATES.

Desear las cosas bellas, ¿es en tu concepto desear las cosas buenas?

MENON.

Sin duda.

SÓCRATES.

¿Es que hay hombres que desean cosas malas, mientras que otros desean las buenas? ¿No te parece, querido mio, que todos desean lo que es bueno?

MENON.

De ninguna manera.

SÓCRATES.

¿Luego á tu juicio algunos desean lo que es malo?

MENON.

Sí.

SÓCRATES.

¿Quieres decir que miran entonces lo malo como bueno; ó que, conociéndolo como malo, no cesan de desearlo?

MENON.

A mi parecer lo uno y lo otro.

SÓCRATES.

Pero Menon, ¿crees que un hombre, conociendo el mal como mal, puede verse inclinado á desearlo?

MENON.

Sí.

SÓCRATES.

¿A qué llamas tú desear? ¿Es desear la adquisicion de alguna cosa?

MENON.

Seguramente; adquirirla.

SÓCRATES.

¿Pero este hombre se imagina que el mal es ventajoso para aquel que lo experimenta, ó bien sabe que es dañoso á la persona en quien se encuentra?

MENON.

Unos imaginan que el mal es ventajoso; y otros saben que es dañoso.

SÓCRATES.

¿Pero crees que los que se imaginan que el mal es ventajoso, le conocen como mal?

MENON.

En ese concepto no lo creo.

SÓCRATES.

Por lo tanto, es evidente que no desean el mal, puesto que no le conocen como mal; sino que desean lo que tienen por un bien, y que realmente es un mal. De suerte que los que ignoraban que una cosa es mala, y la creen buena, desean manifiestamente el bien. ¿No es así?

MENON.

Así parece.

SÓCRATES.

Pero los otros, que desean el mal, segun tú dices, y que están persuadidos de que el mal daña á la persona en quien se encuentra, conocen sin duda que le será dañoso.

MENON.

Necesariamente.

SÓCRATES.

¿Y no crees que aquellos, á quienes daña, tienen derecho á quejarse, en razon de ese mismo daño que reciben?

MENON.

Tambien.

SÓCRATES.

¿Y que en tanto que tienen motivo para quejarse, se los considera desgraciados?

MENON.

Así lo pienso.

SÓCRATES.

¿Pero hay alguno que quiera tener de qué quejarse y ser desgraciado?

MENON.

No lo creo, Sócrates.

SÓCRATES.

Si, pues, nadie quiere eso, es claro que nadie quiere el mal. En efecto, ser miserable ¿qué otra cosa es que desear el mal y procurárselo?

MENON.

Parece que tienes razon, Sócrates; nadie quiere el mal.

SÓCRATES.

¿No decias ántes que la virtud consiste en *querer* el bien y *poder* realizarlo?

MENON.

Sí, lo he dicho.

SÓCRATES.

¿No es cierto que la parte de esta definicion, que expresa el *querer*, es comun á todos; y que en este concepto ningun hombre es mejor que otro?

MENON.

Convengo en ello.

SÓCRATES.

Es claro, por consiguiente, que si unos son mejores que otros, no puede ser sino en razon del *poder*.

MENON.

Sin duda.

SÓCRATES.

Por lo tanto, la virtud en este concepto no parece ser otra cosa que el poder de procurarse el bien.

MENON.

Me parece verdaderamente, Sócrates, que es tal como tú la concibes.

SÓCRATES.

Veamos si es así; porque quizá tienes razon. ¿Haces consistir la virtud en el poder de procurarse el bien?

MENON.

Sí.

SÓCRATES.

¿No llamas bienes á la salud, la riqueza, la posesion del oro y de la plata, los honores y dignidades de la República? ¿Das el nombre de bienes á otras cosas que á estas?

MENON.

No; pero comprendo, bajo el nombre de bienes, todas las cosas de esta naturaleza.

SÓCRATES.

Enhorabuena. Procurarse el oro y la plata es la virtud, por lo que dice Menon, el huésped del gran rey por su padre. ¿Añades algo á esta adquisicion, como que sea *justa* y *santa*? ¿O tienes esto por indiferente; y esta adquisicion, áun cuando sea injusta, no dejará de ser una virtud en tu opinion?

MENON.

Nada de eso, Sócrates; eso será un vicio.

SÓCRATES.

Luego, á lo que parece, es absolutamente necesario que la justicia, ó la templanza, ó la santidad, ó cualquiera otra parte de la virtud se muestren en esta adquisicion; sin lo que no será virtud, aunque nos procure bienes.

MENON.

¿Cómo ha de ser virtud sin esas condiciones, Sócrates?

SÓCRATES.

Pero no procurarse el oro, ni la plata, cuando esto no es justo; y no procurarlo en este caso á ningun otro, ¿no es igualmente una virtud?

MENON.

Me parece que sí.

SÓCRATES.

De esta manera, procurarse esta clase de bienes, no es más virtud que no procurárselos; sino que, segun todas las apariencias, lo que se hace con justicia es virtud; y por el contrario, lo que no tiene ninguna cualidad de este género, es vicio.

MENON.

Me parece imprescindible que sea como dices.

SÓCRATES.

¿No dijimos ántes que cada una de estas cualidades, la justicia, la templanza, y todas las demás de esta naturaleza, son partes de la virtud?

MENON.

Sí.

SÓCRATES.

Luego, ¿tú te burlas de mí, Menon?

MENON.

¿Por qué, Sócrates?

SÓCRATES.

Porque habiéndote suplicado hace un momento, que no rompieras la virtud, ni la hicieras trizas; y habiéndote dado modelos de la manera en que debes responder, ningun aprecio has hecho de todo esto; y me dices, por una parte, que la virtud consiste en poder procurarse bienes con justicia; y por otra, que la justicia es una parte de la virtud.

MENON.

Lo confieso.

SÓCRATES.

Así resulta por tu misma confesion, que la virtud consiste en hacer todo aquello que se hace con una parte de la virtud; puesto que reconoces que la justicia y las demás cualidades semejantes son partes de la virtud.

MENON.

Y bien, ¿qué significa eso?

SÓCRATES.

Eso procede de que, léjos de explicarme lo que es la virtud en general, como te he pedido, me dices que toda accion es la virtud, con tal que se haga con una parte de la virtud; como si esto fuera explicarme lo que es la virtud en general, y como si yo debiese reconocerla en el acto mismo, que tú la divides en pedazos. No hay remedio, á lo que parece; es preciso que te pregunte de nuevo, mi querido Menon, lo que es la virtud, y si es cierto que es toda accion hecha con una parte de la virtud; porque el decir esto es lo mismo que decir que toda accion hecha con justicia, es la virtud. ¿No crees que hay necesidad de que volvamos á la misma cuestion? ¿Piensas que, no conociendo la virtud misma, se pueda conocer lo que es una parte de ella?

MENON.

No lo pienso así.

SÓCRATES.

Porque si te acuerdas, cuando te respondí ántes sobre la figura, condenamos esta manera de responder, que se apoya en lo mismo que se discute, y sobre lo que no estamos aún conformes.

MENON.

Hemos tenido razon para condenarlo, Sócrates.

SÓCRATES.

Por lo tanto, querido mio, mientras que busquemos aún lo que es la virtud en general, no te figures que puedes explicar á nadie su naturaleza, haciendo entrar en tu

respuesta las partes de la virtud, ni definir nada empleando un método semejante. Persuádate de que habrá de renovarse la misma pregunta siempre. ¿Qué entiendes por virtud, cuando de ella hablas? ¿Juzgas que lo que digo no es serio?

MENON.

Por el contrario, tu discurso me parece muy sensato.

SÓCRATES.

Respóndeme, pues, de nuevo; ¿en qué haceis consistir la virtud tú y tu amigo?

MENON.

Habia oido decir, Sócrates, ántes de conversar contigo, que tú no sabias más que dudar y sumir á los demás en la duda; y veo ahora que fascinas mi espíritu con tus hechizos, tus maleficios y tus encantamientos; de manera que estoy lleno de dudas. Y si es permitido chancarse, me parece que imitas perfectamente por la figura y en todo, á ese corpulento torpedo marino, que causa adormecimiento á todos los que se le aproximan y le tocan. Pienso que has producido el mismo efecto sobre mí; porque verdaderamente siento adormecidos mi espíritu y mi cuerpo, y no sé qué responderte. Sin embargo, he discurrido mil veces, por despacio, sobre la virtud, delante de muchas personas y con acierto, á mi parecer. Pero en este momento no puedo decir ni aún lo que es la virtud. Haces bien, en mi juicio, en no embarcarte, ni visitar otros países; porque si lo que haces aquí, lo hicieses en cualquiera otra ciudad, bien pronto te exterminarian.

SÓCRATES.

Eres muy astuto, Menon; y has querido sorprenderme.

MENON.

¿Cómo? Sócrates.

SÓCRATES.

Ya veo por qué has hecho esa comparacion.

MENON.

Te suplico me digas por qué.

SÓCRATES.

Para que te compare yo á mi vez. Sé que todos los hermosos gustan que se les compare, porque se convierte en su provecho; puesto que las imágenes de las cosas bellas son bellas, á mi entender. Pero no te volveré comparacion por comparacion. En cuanto á mí, si el torpeda, estando adormecido, produce en los demás adormecimiento, entonces yo me parezco á él; pero si no, no me parezco. Porque si llevo la duda al espíritu de los demás, no es porque yo sepa más que ellos, sino todo lo contrario; pues yo dudo más que nadie, y así es como hago dudar á los demás. Ahora mismo, con relacion á la virtud, yo no sé lo que es; y tú quizá lo sabias ántes de hablar conmigo; pero en este momento parece que tampoco lo sabes. Sin embargo, quiero examinar y buscar contigo lo que pueda ser.

MENON.

¿Y qué medio adoptarás, Sócrates, para indagar lo que de ninguna manera conoces? ¿Qué principio te guiará en la indagacion de cosas, que ignoras absolutamente? Y áun cuando llegases á encontrar la virtud, ¿cómo la reconocerias, no habiéndola nunca conocido?

SÓCRATES.

Comprendo lo que quieres decir, Menon. Mira ahora cuán fecundo en cuestiones es el tema que acabas de sentar. Según él, no es posible al hombre indagar lo que sabe, ni lo que no sabe. No indagará lo que sabe, porque ya lo sabe; y por lo mismo no tiene necesidad de indagacion; ni indagará lo que no sabe, por la razon de que no sabe lo que ha de indagar.

MENON.

¿No te parece verdadero ese razonamiento, Sócrates?

SÓCRATES.

De ninguna manera.

MENON.

¿Me dirás por qué?

SÓCRATES.

Sí; porque he oído hablar á hombres y mujeres hábiles en las cosas divinas.

MENON.

¿Qué dicen?

SÓCRATES.

Cosas verdaderas y bellas, á mi entender.

MENON.

¿Pero qué dicen y quiénes son esas personas?

SÓCRATES.

En cuanto á las personas son sacerdotes y sacerdotisas, que se han propuesto dar razon de los objetos concernientes á su ministerio. Es Píndaro y son otros muchos poetas; me refiero sólo á los que son divinos. Hé aquí lo que ellos dicen, y examina si sus razonamientos te parecen verdaderos.

Dicen que el alma humana es inmortal; que tan pronto desaparece, que es lo que llaman morir, como reaparece; pero que no perece jamás; por esta razon es preciso vivir lo más santamente posible; porque Proserpina, al cabo de nueve años, vuelve á esta vida el alma de aquellos, que la han pagado la deuda de sus antiguas faltas. De estas almas se forman los reyes ilustres y célebres por su poder y los hombres más famosos por su sabiduría; y en los siglos siguientes, ellos son considerados por los mortales como santos héroes (1). Así, pues, para el alma, siendo inmortal, renaciendo á la vida muchas veces, y habiendo visto todo lo que pasa, tanto en esta como en la otra,

(1) Esto está tomado de alguna oda de Píndaro que no se conoce.

no hay nada que ella no haya aprendido. Por esta razon, no es extraño que, respecto á la virtud y á todo lo demás, esté en estado de recordar lo que ha sabido. Porque, como todo se liga en la naturaleza y el alma todo lo ha aprendido, puede, recordando una sola cosa, á lo cual los hombres llaman aprender, encontrar en sí misma todo lo demás, con tal que tenga valor y que no se canse en sus indagaciones. En efecto; todo lo que se llama buscar y aprender no es otra cosa que recordar. Ninguna fe debe darse al tema, fecundo en cuestiones, que propusiste ántes; porque sólo sirve para engendrar en nosotros la pereza, y no es cosa agradable dar oídos sólo á hombres cobardes. Mi doctrina, por el contrario, los hace laboriosos é inventivos. Así, pues, la tengo por verdadera; y quiero en su consecuencia indagar contigo lo que es la virtud.

MENON.

Consiento en ello, Sócrates. Pero ¿te limitarás á decir simplemente que nosotros nada aprendemos, y que lo que se llama aprender no es otra cosa que recordar? ¿Podrías enseñarme cómo se verifica esto?

SÓCRATES.

Ya te dije, Menon, que eres muy astuto. En el acto mismo en que sostengo que no se aprende nada y que no se hace más que acordarse, me preguntas si puedo enseñarte una cosa; para hacer que inmediatamente me ponga así en contradiccion conmigo mismo.

MENON.

En verdad, Sócrates, no lo he dicho con esa intencion, sino por puro hábito. Sin embargo, si puedes demostrarme que la cosa es tal como dices, demuéstramela.

SÓCRATES.

Eso no es fácil; pero en tu obsequio haré lo que me sea posible. Llama á alguno de los muchos esclavos que están á tu servicio, el que quieras; para que te demuestre en él le que desees.

MENON.

Con gusto. Ven aquí (1).

SÓCRATES.

¿Es griego y sabe el griego?

MENON.

Muy bien; como que ha nacido en casa.

SÓCRATES.

Atiende y observa si el esclavo recuerda ó aprende de mí.

MENON.

Fijaré mi atencion.

SÓCRATES.

Díme, jóven; ¿sabes que esto es un cuadrado (2)?

ESCLAVO.

Sí.

SÓCRATES.

El espacio cuadrado, ¿no es aquel que tiene iguales las cuatro líneas que ves?

ESCLAVO.

Seguramente.

SÓCRATES.

¿No tiene tambien estas otras líneas, tiradas por medio, iguales?

ESCLAVO.

Sí.

SÓCRATES.

¿No puede haber un espacio semejante más grande ó más pequeño?

ESCLAVO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Si este lado fuese de dos piés y este otro tambien de

(1) Llama á un jóven esclavo.

(2) Sócrates le hace ver una figura que ha trazado sobre la arena.

dos piés, ¿cuántos piés tendría el todo? Considéralo ántes de esta manera. Si este lado fuese de dos piés y este de un pié sólo, ¿no es cierto que el espacio tendría una vez dos piés?

ESCLAVO.

Sí, Sócrates.

SÓCRATES.

Pero como este otro lado es igualmente de dos piés, ¿no tendrá el espacio dos veces dos?

ESCLAVO.

Sí.

SÓCRATES.

¿Luego el espacio tiene dos veces dos piés?

ESCLAVO.

Sí.

SÓCRATES.

¿Cuántos son dos veces dos piés? Dímelo despues de haberlos contado.

ESCLAVO.

Cuatro, Sócrates.

SÓCRATES.

¿No podría formarse un espacio doble que éste y del todo semejante, teniendo como él todas sus líneas iguales?

ESCLAVO.

Sí.

SÓCRATES.

¿Cuántos piés tendría?

ESCLAVO.

Ocho.

SÓCRATES.

Vamos; procura decirme cuál es la longitud de cada línea de este otro cuadrado. Las de éste son de dos piés. ¿De cuánto serán las del cuadrado doble?

ESCLAVO.

Es evidente, Sócrates, que serán dobles.

SÓCRATES.

Ya ves, Menon, que yo no le enseño nada de todo esto, y que no hago más que interrogarle. Él imagina ahora saber cuál es la línea con que debe formarse el espacio de ocho piés. ¿No te parece así?

MENON.

Sí.

SÓCRATES.

¿Lo sabe?

MENON.

No, seguramente.

SÓCRATES.

¿Cree que se forma con una línea doble?

MENON.

Sí.

SÓCRATES.

Obsérvale á medida que él va recordando. Respóndeme tú. ¿No dices que el espacio doble se forma con una línea doble? Por esto no entiendo un espacio largo por esta parte y estrecho por aquella; sino que es preciso que sea igual en todos sentidos, como éste; y que sea doble, es decir, de ocho piés. Mira si crees aún que se forma con una línea doble.

ESCLAVO.

Sí.

SÓCRATES.

Si añadimos á esta línea otra línea tan larga como ella, ¿no será la nueva línea doble que la primera?

ESCLAVO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Con esta línea, dices, se formará un espacio doble, se tiran cuatro semejantes.

ESCLAVO.

Sí.

SÓCRATES.

Tiremos cuatro semejantes á esta. ¿No será éste el que llamarán espacio de ocho piés?

ESCLAVO.

Seguramente.

SÓCRATES.

En este cuadrado, ¿no se encuentran cuatro, iguales á éste que es de cuatro piés?

ESCLAVO.

Sí.

SÓCRATES.

¿De qué magnitud es? ¿No es cuatro veces más grande?

ESCLAVO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Pero lo que es cuatro veces más grande, es doble?

ESCLAVO.

No, ¡pór Júpiter!

SÓCRATES.

¿Pues qué es?

ESCLAVO.

Cuádruplo.

SÓCRATES.

De esta manera, jóven, con una línea doble no se forma un espacio doble, sino cuádruplo.

ESCLAVO.

Es la verdad.

SÓCRATES.

Porque cuatro veces cuatro hacen diez y seis. ¿No es así?

ESCLAVO.

Sí.

SÓCRATES.

¿Con qué línea se forma, pues, el espacio de ocho piés? El espacio cuádruplo, ¿no se forma con ésta?

ESCLAVO.

Convengo en ello.

SÓCRATES.

Y el espacio de cuatro piés, ¿no se forma con esta línea, que es la mitad de la otra?

ESCLAVO.

Sí.

SÓCRATES.

Sea así. El espacio de ocho piés, ¿no es doble que éste y la mitad que aquél?

ESCLAVO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Se formará con una línea más grande que ésta, y más pequeña que aquella; ¿no es así?

ESCLAVO.

Me parece que sí.

SÓCRATES.

Muy bien. Responde siempre lo que pienses. Díme: ¿no era esta línea de dos piés, y esta otra de cuatro?

ESCLAVO.

Sí.

SÓCRATES.

Es preciso, por consiguiente, que la línea del espacio de ocho piés sea más grande que la de dos piés, y más pequeña que la de cuatro.

ESCLAVO.

Así es preciso.

SÓCRATES.

Díme de cuanto debe de ser.

ESCLAVO.

De tres piés.

SÓCRATES.

Si es de tres piés, no tenemos más que añadir á esta línea la mitad de ella misma, y será de tres piés. Porque

hé aquí dos piés, y aquí uno. De estotro lado, en igual forma, hé aquí dos piés y aquí uno, y resulta formado el espacio de que hablas.

ESCLAVO.

Sí.

SÓCRATES.

¿Pero si el espacio tiene tres piés de este lado y tres piés del otro, no es de tres veces tres?

ESCLAVO.

Evidentemente.

SÓCRATES.

¿Cuántos son tres veces tres piés?

ESCLAVO.

Nueve.

SÓCRATES.

¿Y de cuántos piés debe ser el espacio doble?

ESCLAVO.

De ocho.

SÓCRATES.

El espacio de ocho piés no se forma entónces tampoco con la línea de tres piés.

ESCLAVO.

No, verdaderamente.

SÓCRATES.

¿Con qué línea se forma? Procura decírnoslo exactamente; y si no quieres calcularla, muéstranosla.

ESCLAVO.

¡Por Júpiter! no sé, Sócrates.

SÓCRATES.

Mira ahora de nuevo, Menon, lo que ha andado el esclavo en el camino de la reminiscencia. No sabia al principio cuál es la línea con que se forma el espacio de ocho piés, como ahora no lo sabe; pero entónces creia saberlo, y respondió con confianza, como si lo supiese; y no creia

ser ignorante en este punto. Ahora reconoce su embarazo, y no lo sabe; pero tampoco cree saberlo.

MENON.

Dices verdad.

SÓCRATES.

¿No está actualmente en mejor disposicion respecto de la cosa que él ignoraba?

MENON.

Así me lo parece.

SÓCRATES.

Enseñándole á dudar y adormeciéndole á la manera de torpedo, ¿le hemos causado algun daño?

MENON.

Pienso que no.

SÓCRATES.

Por el contrario; le hemos puesto, á mi parecer, en mejor disposicion para descubrir la verdad. Porque ahora, aunque no sepa la cosa, la buscará con gusto; mientras que ántes hubiera dicho con mucho desenfado, delante de muchas personas y creyendo explicarse perfectamente, que el espacio doble debe formarse con una línea doble en longitud.

MENON.

Así seria.

SÓCRATES.

¿Piensas que hubiera intentado indagar y aprender lo que él creia saber ya, aunque no lo supiese, ántes de haber llegado á dudar; si convencido de su ignorancia, no se le hubiera puesto en posicion de desear saberlo?

MENON.

Yo no lo pienso, Sócrates.

SÓCRATES.

El adormecimiento le ha sido, pues, ventajoso.

MENON.

Me parece que sí.

SÓCRATES.

Repara ahora cómo, partiendo de esta duda, va á descubrir la cosa, indagando conmigo; aunque yo no haré más que interrogarle, sin enseñarle nada. Observa bien por si llegas á sorprenderme enseñándole ó explicándole algo; en una palabra, haciendo otra cosa que preguntarle lo que piensa.

Tú, esclavo, dime: este espacio, no es de cuatro piés? ¿Comprendes?

ESCLAVO.

Sí.

SÓCRATES.

¿No puede añadirsele este otro espacio que es igual?

ESCLAVO.

Sí.

SÓCRATES.

¿Y este tercero igual á los otros dos?

ESCLAVO.

Sí.

SÓCRATES.

Para completar el cuadro, ¿no podremos, en fin, colocar este otro en este ángulo?

ESCLAVO.

Sin duda.

SÓCRATES.

¿No resultan así cuatro espacios iguales entre sí?

ESCLAVO.

Sí.

SÓCRATES.

Pero, ¿qué es todo ese espacio, respecto de este otro?

ESCLAVO.

Es cuádruplo.

SÓCRATES.

Pero lo que necesitábamos era formar uno doble; ¿no te acuerdas?

ESCLAVO.

Sí.

SÓCRATES.

Esta línea, que va de un ángulo á otro, ¿no corta en dos cada uno de estos espacios?

ESCLAVO.

Sí.

SÓCRATES.

¿No ves aquí cuatro líneas iguales que encierran este espacio?

ESCLAVO.

Es cierto.

SÓCRATES.

Mira cual es la magnitud de este espacio.

ESCLAVO.

Yo no lo veo.

SÓCRATES.

¿No ha separado cada línea de las ántes dichas por mitad cada uno de estos cuatro espacios? ¿No es así?

ESCLAVO.

Sí.

SÓCRATES.

¿Cuántos espacios semejantes aparecen en éste?

ESCLAVO.

Cuatro.

SÓCRATES.

¿Y en aquél?

ESCLAVO.

Dos.

SÓCRATES.

¿En qué relacion está cuatro con dos?

ESCLAVO.

Es doble.

SÓCRATES.

¿Cuántos piés tiene este espacio?

ESCLAVO.

Ocho piés.

SÓCRATES.

¿Con qué línea está formado?

ESCLAVO.

Con ésta.

SÓCRATES.

¿Con la línea, que va de uno á otro ángulo del espacio de cuatro piés?

ESCLAVO.

Sí.

SÓCRATES.

Los sofistas llaman á esta línea diámetro. Y así, suponiendo que sea este su nombre, el espacio doble, esclavo de Menon, se formará, como dices, con el diámetro.

ESCLAVO.

Verdaderamente sí, Sócrates.

SÓCRATES.

¿Qué te parece, Menon? ¿Ha dado alguna respuesta que no sea suya?

MENON.

No; ha hablado siempre por su cuenta.

SÓCRATES.

Sin embargo; como dijimos ántes, él no lo sabia.

MENON.

Dices verdad.

SÓCRATES.

¿Estos pensamientos estaban en él ó no estaban?

MENON.

Estaban.

SÓCRATES.

El que ignora, tiene, por lo tanto, en sí mismo opiniones verdaderas relativas á lo mismo que ignora.

MENON.

Al parecer.

SÓCRATES.

Estas opiniones llegan á despertarse, como un sueño; y si se le interroga muchas veces y de diversas maneras sobre los mismos objetos, ¿crees que al fin no se adquirirá un conocimiento que será lo más exacto posible?

MENON.

Es verosímil.

SÓCRATES.

De esta manera sabrá, sin haber aprendido de nadie, por medio de simples interrogaciones, y sacando así la ciencia de su propio fondo.

MENON.

Sí.

SÓCRATES.

¿Pero sacar la ciencia de su propio fondo no es recordar?

MENON.

Sin duda.

SÓCRATES.

¿No es cierto que la ciencia, que tiene hoy tu esclavo, es preciso que la haya recibido en otro tiempo, ó que la haya tenido siempre?

MENON.

Sí.

SÓCRATES.

Pero si la hubiera tenido siempre, habria sido siempre sabio; y si la recibió en otro tiempo, no pudo ser en la vida presente, á no ser que alguno le haya enseñado la geometría; porque lo mismo hará respecto de las demás partes de la geometría y de todas las demás ciencias. ¿Le ha enseñado alguien todo esto? Tú debes saberlo, tanto más cuanto que ha nacido y se ha criado en tu casa.

MENON.

Yo sé que nunca le ha enseñado nadie semejantes cosas.

SÓCRATES.

¿Tiene ó nó estas opiniones?

MENON.

Me parece incontestable que las tiene, Sócrates.

SÓCRATES.

Si no ha recibido estos conocimientos en su vida presente, es claro que los ha recibido ántes, y que ha aprendido lo que sabe en algun otro tiempo.

MENON.

Al parecer.

SÓCRATES.

¿Este tiempo no será aquel en que aún no era hombre?

MENON.

Sí.

SÓCRATES.

Por consiguiente; si durante el tiempo que él es hombre y del tiempo en que no lo es, hay en él verdaderas opiniones que se hacen conocimientos, cuando se las despierta con preguntas; ¿no es cierto que en todo el trascurso de los tiempos su alma ha sido sábia? Porque es claro que durante toda la extension del tiempo es ó no es hombre.

MENON.

Eso es evidente.

SÓCRATES.

Luego si la verdad de los objetos está siempre en nuestra alma, nuestra alma es inmortal. Por esta razon es preciso intentar con confianza el indagar y traer á la memoria lo que no sabes por el momento, es decir, aquello de que tú no te acuerdas.

MENON.

Yo no sé cómo, pero me parece que tienes razon, Sócrates.

SÓCRATES.

Esto es lo que á mí se me ocurre tambien. A la verdad, yo no podré afirmar muy positivamente que todo lo demás que he dicho sea verdadero; pero estoy dispuesto á sostener con palabras y con hechos, si soy capaz de ello,

que la persuasión de que es preciso indagar lo que no se sabe, nos hará sin comparación mejores, más resueltos y menos perezosos, que si pensáramos que era imposible descubrir lo que ignoramos, é inútil buscarlo.

MENON.

Eso me parece muy bien dicho, Sócrates.

SÓCRATES.

Por lo tanto, puesto que estamos de acuerdo en que se debe indagar lo que no se sabe; ¿quieres que averiguemos juntos lo que es la virtud?

MENON.

Con mucho gusto. Sin embargo, no, Sócrates; prefiero dilucidar y oírte, en lo cual tendría el mayor placer, sobre la cuestión que te propuse al principio, á saber: si es preciso aplicarse á la virtud como á una cosa que puede enseñarse; ó si se la recibe de la naturaleza; ó en fin, de qué manera llega á los hombres.

SÓCRATES.

Si tuviera alguna autoridad, no sólo sobre mí mismo, sino sobre tí, Menon, no examinaríamos si la virtud es susceptible ó nó de enseñanza, sino despues de haber indagado lo que es en sí misma. Mas como no haces ningun esfuerzo para dominarte, sin duda para mantenerte libre; y por otra parte, intentas imponerme la ley, y de hecho me la impones, tomo el partido de darme por vencido. ¿Y qué vamos á hacer? Hémos aquí en el caso de examinar la cualidad de una cosa, cuya naturaleza no conocemos. Si no quieres obedecerme en nada, modera por lo ménos tu imperio sobre mí; y permíteme indagar, á manera de hipótesis, si la virtud puede enseñarse, ó si se la adquiere por cualquier otro medio. Cuando digo á manera de hipótesis, entiendo el método ordinario de los geómetras. Cuando se les interroga sobre un espacio, por ejemplo, y se les pregunta si es posible inscribir un triángulo en un círculo, os responden: yo no sé si será eso posible, pero

sentando la siguiente hipótesis, podrá servirnos para la solución del problema. Si esta figura es tal, que describiendo un círculo sobre sus líneas dadas, hay otro tanto espacio fuera del círculo como en la figura misma, resultará tal cosa; y otra cosa distinta, si esta condición no se llena. Sentada esta hipótesis, consiento en decirte lo que sucederá con relación á la inscripción de la figura en el círculo, y si esta inscripción es posible ó nó. En igual forma, puesto que no conocemos la naturaleza de la virtud ni sus propiedades, examinemos, partiendo de una hipótesis, si puede ó nó enseñarse, y hagámoslo de la manera siguiente: si la virtud es tal ó cual cosa con relación al alma, podrá enseñarse ó no se podrá. En primer lugar, siendo de otra naturaleza que la ciencia, ¿es ó no susceptible de enseñanza, ó como decíamos ántes, de reminiscencia? No nos ocupemos de cuál de estos dos nombres nos serviremos. ¿En este caso, pues, la virtud puede ser enseñada? Ó más bien, ¿no es claro para todo el mundo, que la ciencia es la única cosa que el hombre aprende?

MENON.

Así me parece.

SÓCRATES.

Si, por el contrario, la virtud es una ciencia, es evidente que puede enseñarse.

MENON.

Sin duda.

SÓCRATES.

Bien pronto, pues, nos vemos libres de esta cuestión: siendo tal la virtud, se la puede enseñar; no siendo tal, no se la puede enseñar.

MENON.

Seguramente.

SÓCRATES.

Pero se presenta ahora otra cuestión que examinar, á saber: si la virtud es una ciencia ó si defiere de la ciencia.

MENON.

Me parece que esto es lo que necesitamos considerar.

SÓCRATES.

¿Pero no decimos que la virtud es un bien? ¿Y no nos mantendremos firmes en esta hipótesis?

MENON.

Sin duda.

SÓCRATES.

Si hay alguna especie de bien, que sea distinto de la ciencia, puede suceder que la virtud no sea una ciencia. Pero si no hay ningún género de bien, que la ciencia no abrace, tendremos razón para conjeturar que la virtud es una especie de ciencia.

MENON.

Es cierto.

SÓCRATES.

Además, por la virtud nosotros somos buenos.

MENON.

Sí.

SÓCRATES.

Y si somos buenos, somos, por consiguiente, útiles; porque todos los que son buenos, son útiles; ¿no es así?

MENON.

Sí.

SÓCRATES.

Luego la virtud es útil.

MENON.

Es un resultado necesario de las proposiciones que hemos ido aprobando.

SÓCRATES.

Examinemos entonces las cosas, que nos son útiles, recorriéndolas una á una. La salud, la fuerza, la belleza; hé aquí lo que miramos como útil; ¿no es verdad?

MENON.

Sí.

SÓCRATES.

Decimos igualmente, que estas mismas cosas son algunas veces dañosas. ¿Eres tú de otra opinion?

MENON.

No; pienso lo mismo.

SÓCRATES.

Mira ahora en qué concepto cada una de estas cosas nos es útil ó dañosa. ¿No son útiles, cuando se hace de ellas un buen uso; y dañosas, cuando se hace malo?

MENON.

Seguramente.

SÓCRATES.

Consideremos ahora las cualidades del alma. ¿No hay cualidades que llamas templanza, justicia, fortaleza, penetracion de espíritu, memoria, elevacion de sentimientos y otras semejantes?

MENON.

Sí.

SÓCRATES.

Mira cuáles de estas cualidades te parece que no son objeto de una ciencia, y sí otra cosa. ¿No son tan pronto dañosas como provechosas? La fortaleza, por ejemplo, cuando está destituida de prudencia, es simplemente audacia. ¿No es cierto que si somos atrevidos sin prudencia, esto viene en perjuicio nuestro; y que sucede lo contrario cuando la prudencia acompaña al atrevimiento?

MENON.

Sí.

SÓCRATES.

Asimismo, la templanza y la penetracion de espíritu ¿no son útiles cuando se las aplica y pone en ejercicio con prudencia; y dañosas cuando esta falta?

MENON.

Sí, ciertamente.

SÓCRATES.

¿No es cierto, en general, respecto á todo lo que el alma está dispuesta á hacer y soportar, que cuando preside la sabiduría, todo conduce á su bien; así como todo á su desgracia, si aquella falta?

MENON.

Es probable.

SÓCRATES.

Si la virtud es una cualidad del alma, y si es indispensable que sea útil, es preciso que sea la sabiduría misma. Porque en el supuesto de que todas las demás cualidades del alma no son por sí mismas útiles y dañosas, sino que se hacen lo uno ó lo otro, segun que las acompaña la sabiduría ó la imprudencia, resulta de aquí, que la virtud, siendo útil, debe ser una especie de sabiduría.

MENON.

Así lo pienso.

SÓCRATES.

Y con relacion á las demás cosas, tales como la riqueza y otras semejantes, que, segun dijimos, son tan pronto útiles como dañosas; ¿no convienes en que á la manera que la sabiduría, cuando dirige las otras cualidades del alma, las hace útiles, y la imprudencia dañosas; así el alma hace estas otras cosas útiles, cuando usa de ellas y las dirige bien; y dañosas cuando se sirve mal de ellas?

MENON.

Sin duda.

SÓCRATES.

Luego el alma sábia gobierna bien; y la imprudente gobierna mal.

MENON.

Es cierto.

SÓCRATES.

¿No puede decirse, en general, que si se ha de consultar el bien, todo lo que está en el poder del hombre debe es-

tar sometido al alma; y todo lo que pertenece al alma, depender de la sabiduría? De esta manera es como la sabiduría es útil. Porque ya estamos conformes en que la virtud es igualmente útil.

MENON.

Sin duda.

SÓCRATES.

Luego diremos que la sabiduría es necesariamente, ó la virtud toda entera, ó una parte de la virtud.

MENON.

Todo eso me parece muy en su lugar, Sócrates.

SÓCRATES.

Pero entonces, los hombres no son buenos por naturaleza.

MENON.

Parece que no.

SÓCRATES.

Porque hé aquí lo que sucedería. Si los hombres de bien fuesen tales naturalmente, habria entre nosotros personas que averiguarían quiénes eran los jóvenes buenos por naturaleza; y luego los darian á conocer; los recibiríamos de sus manos, y los pondríamos en depósito en el Acrópolis, bajo un sello, como se hace con el oro, y áun con mayor esmero, para que nadie los corrompiese, hasta que llegasen á la mayor edad y pudiesen ser útiles á su patria.

MENON.

Conforme, Sócrates.

SÓCRATES.

Pero si los hombres buenos no lo son por naturaleza, ¿se hacen tales por la educacion?

MENON.

Me parece que es una consecuencia necesaria. Por otra parte, Sócrates, es evidente, segun nuestra hipótesis, que si la virtud es una ciencia, puede aprenderse.

SÓCRATES.

¡Quizá, por Júpiter! pero temo que no hayamos tenido razon para conceder esto.

MENON.

Antes me pareció, sin embargo, que habiamos hecho bien en concederlo.

SÓCRATES.

Para que sea sólido lo que ántes sentamos, no basta que nos haya parecido tal cuando lo dijimos; sino que debe parecernoslo ahora y en todo tiempo.

MENON.

Pero, ¿por qué te desagrada esta opinion? ¿Qué razon tienes para creer que la virtud no sea una ciencia?

SÓCRATES.

Voy á decírtelo. No tengo por mal concedido que la virtud pueda enseñarse, si es una ciencia; pero mira si tengo razon, para dudar que lo sea. Dime, Menon; si una cosa cualquiera, para no hablar sólo de la virtud, es por naturaleza susceptible de ser enseñada, ¿no es de toda necesidad que tenga maestros y discípulos?

MENON.

Creo que sí.

SÓCRATES.

Por el contrario; cuando una cosa no consiente maestros ni discípulos, ¿no tenemos fundamento para conjeturar que no puede enseñarse?

MENON.

Eso es cierto. ¿Pero crees que no hay maestros de virtud?

SÓCRATES.

Por lo ménos he procurado muchas veces averiguar si los habia; y, despues de todas las pesquisas posibles, no he podido encontrar ninguno. Sin embargo, hago esta indagacion con otros muchos; sobre todo, con aquellos que creo más enterados en la materia.

Justamente, Menon, aquí tenemos á Anito, que viene muy á tiempo á sentarse cerca de nosotros. Informémosle de nuestra cuestion, puesto que razones tenemos para ello. Porque, en primer lugar, Anito es hijo de un padre rico y sabio, llamado Amtemion, que no debe su fortuna al azar, ni á la liberalidad de otros, como Ismenias el Tebano, que hace poco ha heredado todos los bienes de Policrates; sino que la ha adquirido por su sabiduría y por su industria. Amtemion, por otra parte, no tiene nada de arrogante, ni de fastuoso, ni de desdeñoso; es un ciudadano modesto y arreglado. Además, ha educado y formado muy bien á su hijo, á juicio de la mayor parte de los atenienses; así es que le eligen para los primeros cargos. Con hombres de estas condiciones es con quienes debe indagarse si hay ó nó maestros de virtud, y cuáles son. Ayúdanos, pues, Anito, á mí y á Menon, tu huésped, en nuestra indagacion tocante á los que enseñan la virtud. Considera la cuestion de esta manera: si quisiéramos hacer de Menon un buen médico, ¿á qué maestro le dirigiríamos? ¿No seria á los médicos?

ANITO.

Sin duda.

SÓCRATES.

¡Pero qué! Si quisiéramos hacer de él un buen zapatero, ¿no le enviaríamos á casa de un zapatero?

ANITO.

Sí.

SÓCRATES.

¿Y lo mismo en todo lo demás?

ANITO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Respóndeme de otro modo aún acerca de estos mismos objetos. Tendremos razon, dijimos, en enviarle á casa de los médicos, si queremos hacerle médico. Cuando ha-

blamos de esta manera, ¿no venimos á decir que seria una medida muy sábia, de nuestra parte, enviarle á casa de aquellos, que se tienen por muy hábiles en este arte; que á causa de esto reciben salario, y se ofrecen con esta condicion como maestros á todos los que quieran aprender, más bien que enviarle á casa de cualquiera otro que no ejerce semejante profesion? ¿No es en consideracion á todo esto, por lo que obraremos bien al enviarle á dicho profesor?

ANITO.

Sí.

SÓCRATES.

¿No sucede lo mismo con relacion al arte de tocar la flauta y á todas las demás? Si se quiere hacer á alguno tocador de flauta, ¿no seria una gran locura no enviarle á casa de aquellos que hacen profesion de enseñar este arte, y que por esta razon obtienen un salario? ¿Y no lo seria igualmente importunar á otros, queriendo aprender de ellos lo que no se han propuesto enseñar; y cuando no tienen ningun discípulo en la ciencia, que quisiéramos fuese enseñada á los que enviamos á su escuela? ¿No conoces que seria este un gran absurdo?

ANITO.

Sí, seguramente; dariamos una prueba de ignorancia.

SÓCRATES.

Tienes razon. Ahora puedes deliberar conmigo sobre el objeto que desea aclarar tu huésped Menon. Há largo tiempo, Anito, que descubro en él un gran deseo de adquirir esta sabiduría y esta virtud, mediante la que los hombres gobiernan bien su familia y su patria; prestan á sus padres los cuidados á que son acreedores, y saben recibir y despedir á los ciudadanos y á los extranjeros de una manera digna de un hombre de bien. Dime ahora á quién es conveniente enviarle, para que aprenda esta virtud. ¿No es evidente que, conforme á lo que dijimos ántes, debe

enviársele á casa de aquellos, que hacen profesion de enseñar la virtud, y que se prestan públicamente á ser maestros de todos los griegos que quieran aprender; fijando para esto un salario que exigen de sus discípulos?

ANITO.

¿Y quiénes son esos maestros, Sócrates?

SÓCRATES.

Tú sabes, como yo, sin duda, que son los que se llaman sofistas.

ANITO.

¡Por Hércules! Habla mejor, Sócrates. Yo espero que ninguno de mis parientes, ni de mis aliados, ni de mis amigos, conciudadanos ó extranjeros, será tan insensato, que vaya á perderse al lado de tales gentes. Son manifiestamente una peste y un azote para todos los que con ellos tratan.

SÓCRATES.

¿Qué es lo que dices, Anito? ¿Qué! ¿Entre los que hacen profesion de ser útiles á los hombres, sólo los sofistas habrán de diferenciarse de los demás; puesto que no sólo no hacen mejor lo que se les confia, como hacen los otros, sino que lo empeoran? ¿Y se atreven á exigir por esto dinero? En verdad, no sé cómo puedodar fe á tus palabras; porque yo conozco un hombre, Protágoras, que ha amontonado con el oficio de sofista más dinero que Fidias, de quien poseemos tan preciosos cuadros, y que diez estatuarios más. Sin embargo, lo que dices es bien extraño. Es singular que los que echan remiendos á trajes y calzados, devolviéndolos peores á sus dueños, al notarlos éstos al cabo de treinta dias, se desacreditan y perecen de hambre; y que de Protágoras, que ha corrompido á los que trataban con él y los ha hecho peores despues de recibir sus lecciones, nada haya sospechado la Grecia entera, y esto en el largo espacio de cuarenta años; puesto que creo que ha muerto á los setenta, despues de ejercer durante cua-

renta su profesion, habiendo gozado en todo este tiempo y hasta ahora de gran reputacion. Y no sólo Protágoras, sino tambien otros que han vivido ántes que él, y otros que aún viven. Suponiendo la verdad de lo que dices, ¿qué debe pensarse de ellos? ¿Que engañan y corrompen con pleno conocimiento á la juventud, ó que no conocen el daño que hacen? ¿Consideraremos insensatos hasta este punto á hombres que, en la mente de muchos, pasan por unos sabios personajes?

ANITO.

Bien léjos están de ser insensatos, Sócrates. Los insensatos son los jóvenes que les dan dinero; y más insensatos aún los padres de estos jóvenes, que se los confian; y más que todos, las ciudades que permiten entrar en ellas á tales hombres, y que no arrojen á todo ciudadano ó extranjero que se consagre á semejante profesion.

SÓCRATES.

¿Te ha hecho daño, Anito, alguno de esos sofistas? ¿Qué razon tienes para estar de tan mal humor con ellos?

ANITO.

¡Por Júpiter! Jamás he tenido trato con ellos; y no consentiria que ninguno de los míos se les aproximase.

SÓCRATES.

¿Luego no conoces por experiencia á estos hombres?

ANITO.

¡Y ojalá no haga nunca tal experiencia!

SÓCRATES.

Y no teniendo experiencia de una cosa, querido mio, ¿cómo puedes saber si es buena ó mala?

ANITO.

Muy bien. En todo caso, háyalos ó nó experimentado, los conozco y sé lo que son.

SÓCRATES.

¿Quizá eres adivino, Anito? Porque segun te explicas, me sorprenderia si pudieras saberlo de otra manera. Sea

lo que quiera, no busquemos hombres á cuyo lado iria Menon, para volver peor; y si los sofistas son de estas condiciones, como tú dices, dejémoslos aparte. Pero por lo ménos, aconséjanos, y harás este servicio á un amigo de tu familia, acerca de la persona á que se ha de dirigir Menon en una poblacion tan numerosa como Atenas, para llegar á ser digno de estimacion en el género de virtud que te acabo de mencionar.

ANITO.

¿Por qué no le indicas tú mismo?

SÓCRATES.

Yo le he designado todos los que tenia por maestros de la virtud; pero si tengo de darte crédito, nada vale todo lo que he dicho, y sin duda no te engañas en tu juicio. Por lo tanto, designale á tu vez algun ateniense á quien haya de dirigirse; el primero que te se ocurra.

ANITO.

¿Pero hay necesidad de que yo designe alguno en particular? Basta dirigirse al primer ateniense virtuoso; no hay uno que no pueda hacerle mejor que lo harian los sofistas, si escucha sus consejos.

SÓCRATES.

¶ Pero estos hombres virtuosos, ¿se han hecho tales por sí mismos, sin haber recibido lecciones de nadie? Y en este caso, ¿pueden enseñar á los demás lo que ellos no han aprendido?

ANITO.

Creo que han recibido su instruccion de los que les han precedido, que eran igualmente virtuosos. ¿Crees que esta ciudad no ha producido gran número de ciudadanos, estimables por su virtud?

SÓCRATES.

Creo, Anito, que en esta ciudad hay grandes hombres de Estado, y que los ha habido siempre. ¿Pero han sido los maestros de su propia virtud? Porque esto es lo que

tratamos de averiguar, y no si hay ó no hay hombres virtuosos, ni si los ha habido en otro tiempo. Lo que hace rato examinamos es si la virtud puede ser enseñada; y este exámen nos lleva á indagar si los hombres grandes de ahora y de los tiempos pasados, han tenido el talento de comunicar á otros la virtud en la que ellos sobresalian; ó si esta virtud no puede trasmitirse á nadie, ni pasar, por via de enseñanza, de un hombre á otro. Hé aqui la cuestion que hace tiempo nos ocupa á Menon y á mí. Mira tú mismo la cuestion bajo este punto de vista, segun tu propio modo de ver. ¿No convendrás en que Temístocles era un hombre de bien?

ANITO.

Sí, ciertamente; cuanto se puede ser.

SÓCRATES.

¿Y por consecuencia, que si alguno pudiera dar lecciones de su propia virtud, este hombre era un excelente maestro de la suya?

ANITO.

Creo que sí, si hubiera querido.

SÓCRATES.

¿Pero crees que no haya querido hacer virtuosos á otros ciudadanos, y principalmente á su hijo? ¿Ó piensas que por envidia ó con intencion no quiso trasmitir á nadie la virtud en que sobresalia? ¿No has oido decir que Temístocles enseñó á su hijo Cleofanto á ser un buen jinete? Así es que se sostenia de pié en un caballo, lanzando dardos en esta postura, y haciendo otros movimientos de maravillosa destreza, que su padre le habia enseñado; y de igual modo le hizo hábil en todas las demás cosas, que enseñan los mejores maestros. ¿No has oido referir esto á los ancianos?

ANITO.

Es cierto.

SÓCRATES.

¿Seguramente no puede decirse que su hijo no tuviera disposiciones naturales?

ANITO.

No, probablemente.

SÓCRATES.

¿Pero has oído nunca á ningun ciudadano, viejo ó jóven, que Cleofanto, hijo de Temístocles, haya sido hábil en las mismas cosas que su padre?

ANITO.

En eso, no.

SÓCRATES.

¿Podremos creer que haya querido que su hijo aprendiese todo lo demás, y que no se hiciese mejor que sus conciudadanos en la ciencia que él poseia, si la virtud pudiese por su naturaleza ser enseñada?

ANITO.

No, ¡por Júpiter!

SÓCRATES.

Ya ves qué maestro de virtud ha sido este hombre, que, segun tu misma confesión, ocupa un lugar distinguido entre los más famosos del siglo precedente. Fijémonos en otro; en Aristides, hijo de Lisimaco. ¿Confesarás que éste fué un hombre virtuoso?

ANITO.

Sí, y muy virtuoso.

SÓCRATES.

Aristides dió igualmente á su hijo Lisimaco una educacion tan buena, cual ninguna otra, en todo lo que depende de maestros; ¿y te parece que le haya hecho más hombre de bien que cualquiera? Tú le has tratado, y sabes lo que es (1). Veamós, si quieres, á Pericles, este hom-

(1) Sobre Lisimaco, hijo de Aristides, y sobre Melesias, hijo de Tucídides, de que se habló ántes, véase el diálogo titulado *Lagres*. No debe confundirse este Tucídides con el historiador.

bre de mérito tan extraordinario. Sabes que educó á dos hijos, Paralos y Jantipo.

ANITO.

Sí.

SÓCRATES.

Tampoco ignoras que los hizo tan buenos jinetes como los mejores de Atenas, y que les instruyó en la música, en la gimnasia y en todo lo perteneciente al arte, hasta el punto de que á nadie cedían en habilidad. ¿No quiso también hacerlos hombres virtuosos? Lo quiso, sin duda; pero al parecer esto no puede enseñarse. Y para que no te figures que esto sólo ha sido imposible á un pequeño número de atenienses, y de los más oscuros, repara que Tucídides educó igualmente á sus hijos, Melesías y Stefanos: que los instruyó muy bien en todo lo demás; particularmente en la lucha, en la que eran más diestros que todos los atenienses. Confió el uno á Jantías, y el otro á Evodoro, que pasaban por los dos mejores luchadores de aquel tiempo. ¿No te acuerdas de esto?

ANITO.

Sí, por haberlo oído.

SÓCRATES.

¿No es claro que Tucídides, que hizo aprender á sus hijos cosas que le comprometían á grandes gastos, de ningún modo hubiera descuidado enseñarles á ser virtuosos, cuando nada le hubiera costado, si la virtud puede enseñarse? Tucídides, me dirás quizá, era un ciudadano comun; no tenía entre los atenienses y sus aliados muchos amigos. Por el contrario, era de una gran familia, y tenía mucho crédito en su ciudad y entre los demás griegos; de suerte que, si la virtud hubiera podido enseñarse, hubiera encontrado fácilmente alguno, ya entre sus conciudadanos, ya entre los extranjeros, que hubiera enseñado la virtud á sus hijos, dado caso que el cuidado de los negocios públicos no le dejasen tiempo para hacerlo por sí.

Pero, mi querido Anito, temo mucho que la virtud no pueda ser enseñada.

ANITO.

Por lo que veo, Sócrates, hablas mal de los hombres con demasiada libertad. Si quieres escucharme, te aconsejaria que fueras más reservado; porque si es fácil en cualquiera otra ciudad hacer más mal que bien á quien uno quiera, en esta es mucho más fácil. Yo creo que tú sabes ciertas cosas.

SÓCRATES.

Menon, me parece que Anito está incomodado, y no me sorprende; porque se imagina que hablo mal de estos hombres grandes, y además se lisonjea de ser él uno de ellos. Pero si llega alguna vez á conocer lo que es hablar mal, dejará de enfadarse; al presente lo ignora. Díme, pues, Menon; ¿no teneis entre vosotros hombres virtuosos?

MENON.

Seguramente.

SÓCRATES.

Y bien, ¿quieren servir de maestros á los jóvenes? ¿Se reconocen tales maestros de virtud, y admiten que la virtud pueda enseñarse?

MENON.

¡No, por Júpiter! Sócrates; pero les oirás decir tan pronto que la virtud puede enseñarse, como que no puede.

SÓCRATES.

¿Y tendremos por maestros de virtud á los que no están aún conformes en que la virtud pueda tener maestros?

MENON.

Yo no lo pienso, Sócrates.

SÓCRATES.

Pero los sofistas mismos, que son los únicos que se la echan de maestros de la virtud, ¿lo son á juicio tuyo?

MENON.

Lo que me agrada sobre todo en Gorgias, Sócrates, es que nunca se le oyó prometer cosa semejante; por el contrario, se burla de los otros, porque se alaban de enseñar la virtud. El se precia sólo de su capacidad, para hacer hábil á cualquiera en el arte de la palabra.

SÓCRATES.

¿Luego no crees que los sofistas son maestros de virtud?

MENON.

No sé qué responderte, Sócrates; en este punto estoy en el mismo caso que otros muchos, y tan pronto me lo parecen, como nó.

SÓCRATES.

¿Sabes que no sois los únicos, tú y los demás políticos, los que pensais tan pronto que la virtud puede enseñarse como que no puede, y que el poeta Teognis dice lo mismo?

MENON.

¿En qué versos?

SÓCRATES.

En sus elegías, donde dice: *bebe, come con los que gozan de gran crédito: mantente cerca de ellos y trata de agradarles; porque aprenderás cosas buenas, comunicándote con los buenos; pero si te comunicas con los malos, perderás hasta lo que tienes* (1) *de racional*. Ya ves que en estos versos habla como si la virtud pudiera enseñarse.

MENON.

Me parece que sí.

SÓCRATES.

Pero hé aquí otros un poco diferentes: *si se pudiese dar al hombre la inteligencia; y luego añade, hablando de los que fueran capaces de darla; sacarían por todas*

(1) Teognis. *Sentencias*. V. 33, 432.

partes gruesas sumas de dinero. Nunca el hijo de un padre virtuoso se haria malo, si escuchaba sus sabios consejos. Pero no harás á fuerza de lecciones hombre de bien á un malvado. ¿Observas cómo se contradice sobre el mismo asunto?

MENON.

Así me lo parece.

SÓCRATES.

¿Puedes citarme una cosa que dé lugar á que los que hacen profesion de enseñarla, léjos de ser mirados en este punto como maestros de los demás, sean considerados, por el contrario, como que no la saben, y pasen por malos respecto de esa cosa misma, en la que se jactan de ser maestros; y á que aquellos mismos á quienes unánimemente se tiene por hombres de bien y por hábiles, digan tan pronto que puede enseñarse, como que no puede? ¿Reconocerás por maestro, en cualquier materia que sea, al hombre que tan en desacuerdo está consigo mismo?

MENON.

¡No, por Júpiter!

SÓCRATES.

Sí, pues, ni los sofistas, ni los mismos hombres de bien son maestros de virtud, es claro que otros lo serán ménos.

MENON.

Es evidente.

SÓCRATES.

Pero si no hay maestros, no puede haber discípulos.

MENON.

Me parece lo que á tí.

SÓCRATES.

Pero estamos conformes en que una cosa, que no tiene maestros, ni discípulos, no puede enseñarse.

MENON.

Sí, estamos conformes.

SÓCRATES.

Por ninguna parte vemos un maestro de virtud.

MENON.

Es cierto.

SÓCRATES.

Puesto que no tiene maestros, tampoco tiene discípulos.

MENON.

Lo confieso.

SÓCRATES.

Por consiguiente, la virtud no puede enseñarse.

MENON.

No hay trazas de que pueda serlo, si nos damos por convencidos, como es preciso, por el resultado de este exámen. Sin embargo, Sócrates; yo no comprendo que no haya hombres virtuosos; ó si los hay, no entiendo de qué manera se han hecho tales.

SÓCRATES.

Menon, resulta, que ni tú ni yo somos bastante hábiles, y que hemos sido mal instruidos, tú por Gorgias, y yo por Prodicó. Por consiguiente, es preciso que nos consagremos con todo cuidado á nosotros mismos ántes que á ninguna otra cosa, y que busquemos alguno que nos haga mejores por cualquier medio que sea. Al decir esto, tengo en cuenta la discusion en que acabamos de entrar; y encuentro que es hasta ridículo para nosotros no haber notado que la ciencia no es el único medio para poner los hombres en estado de conducir bien sus negocios; ó quizá que, áun cuando no concediéramos que la ciencia sea el único medio de conducir bien sus negocios, y que hay otro medio, no por eso conoceríamos mejor la manera como se forman los hombres virtuosos.

MENON.

¿Qué quieres decir con eso, Sócrates?

SÓCRATES.

Lo siguiente. Hemos tenido razon para confesar, que

los hombres virtuosos deben ser útiles, y que no puede menos de ser así. ¿No es esto?

MENON.

Sí.

SÓCRATES.

Tambien hemos convenido con razon en que no serán útiles, sino en tanto que conduzcan bien sus negocios.

MENON.

Sí.

SÓCRATES.

Pero parece que hemos incurrido en un error al decir que no pueden gobernarse bien los negocios sin que medie una ciencia.

MENON.

¿Por qué hemos incurrido en error?

SÓCRATES.

Voy á decírtelo. Si alguno sabiendo el camino de Larisa ó cualquiera otro, se situase en el mismo camino, y sirviese de guia á otros; ¿no es cierto que les conduciría bien?

MENON.

Sin duda.

SÓCRATES.

Y si otro conjeturase con exactitud cuál era el camino, aunque no hubiera pasado por él ni lo supiese; ¿no conduciría tambien bien?

MENON.

Seguramente.

SÓCRATES.

Y teniendo el uno una mera opinion y el otro un pleno conocimiento del mismo objeto, no será peor conductor el primero que el segundo, áun cuando conozca la verdad, no por la ciencia, sino por conjetura.

MENON.

Verdaderamente no.

SÓCRATES.

Por consiguiente, la conjetura verdadera dirige tambien como la ciencia con respecto á la rectitud de una accion. Y hé aquí lo que hemos omitido en nuestra indagacion relativa á las propiedades de la virtud; pues que hemos dicho, que sólo la ciencia enseña á obrar bien, cuando la conjetura verdadera produce el mismo efecto.

MENON.

Así parece.

SÓCRATES.

Por lo tanto, la conjetura verdadera no es menos útil que la ciencia.

MENON.

Sin embargo, Sócrates; es ménos útil en cuanto el que posee la ciencia, consigue siempre su objeto; mientras que el que sólo se guia de la conjetura, unas veces llega á su término, y otras veces se extravía.

SÓCRATES.

¿Qué es lo que dices? Cuando la conjetura es verdadera y se persevera en ella, ¿no se llega siempre al objeto en cuanto uno se dirige por esta misma opinion?

MENON.

Eso me parece incontestable. Pero siendo así, estoy sorprendido, Sócrates, de que se haga más caso de la ciencia que de la conjetura recta, y de que sean dos cosas diferentes.

SÓCRATES.

¿Sabes de dónde procede tu asombro; ó quieres que yo te lo diga?

MENON.

Dímelo.

SÓCRATES.

Es que no has fijado tu atencion en las estátuas de Dédalo; quizá no las teneis vosotros.

MENON.

¿Por qué dices eso?

SÓCRATES.

Porque estas estátuas, si no se las detiene por medio de un resorte, se escapan y huyen; mientras que, cuando se las detiene con el resorte, se mantienen firmes.

MENON.

¿Y qué resulta?

SÓCRATES.

No es una gran cosa tener alguna de estas estátuas que se escapan, como un esclavo que huye, porque no subsisten en un punto. Pero respecto á las que permanecen fijas por medio del resorte, son de mucho valor; y se las considera verdaderamente como obras maestras de arte. ¿Y por qué traigo esto á colacion? Para explicarte lo que es la opinion ó conjetura. En efecto; las opiniones verdaderas, mientras subsisten firmes, son una buena cosa, y producen toda clase de beneficios. Pero son de suyo poco subsistentes, y se escapan del alma del hombre; de suerte que no son de gran precio, á ménos que no se la fije por el conocimiento razonado en la relacion de causa á efecto. Esto es, mi querido Menon, lo que ántes llamábamos reminiscencia. Estas opiniones así ligadas, se hacen por lo pronto conocimientos, y adquieren despues estabilidad. Hé aquí por dónde la ciencia es más preciosa que la opinion, y cómo difiere de ella por este encadenamiento.

MENON.

¡Por Júpiter! Parecé, Sócrates, que así debe ser, poco más ó ménos.

SÓCRATES.

Tampoco hablo yo como un hombre que sabe, sino que conjeturo. Sin embargo, cuando digo que la opinion verdadera es distinta de la ciencia, no creo positivamente que sea esta una conjetura. Tengo conocimiento de muy pocas cosas, pero sí puedo alabarme de tenerle

en algunas; y puedo asegurar que esta es una de ellas.

MENON.

Tienes razon, Sócrates.

SÓCRATES.

¡Y qué! ¿No tengo razon, para sostener que la opinion verdadera, que dirige una empresa, la llevará á cabo tan bien como la ciencia?

MENON.

Creo que en eso dices verdad.

SÓCRATES.

Por consiguiente, la opinion no es ni inferior á la ciencia, ni ménos útil con relacion á las acciones; y en este concepto, el que tiene una opinion verdadera, no cede en nada al que tiene la ciencia.

MENON.

Convengo en ello.

SÓCRATES.

Pero hemos convenido en que el hombre virtuoso es útil.

MENON.

Sí.

SÓCRATES.

Por consiguiente, puesto que los hombres virtuosos y útiles á los Estados, si los hay, son tales, no sólo por la ciencia, sino tambien por la opinion verdadera; y que ni la una ni la otra, ni la ciencia, ni la opinion, son un presente de la naturaleza, sin que por otra parte puedan adquirirse..... ¿O juzgas tú acaso que la una ó la otra sean un don de la naturaleza?

MENON.

No lo pienso así.

SÓCRATES.

Puesto que no se reciben de la naturaleza, los hombres virtuosos no lo son naturalmente.

MENON.

No, sin duda.

SÓCRATES.

Viendo que la virtud no era natural al hombre, hemos examinado despues si podia enseñarse.

MENON.

Sí.

SÓCRATES.

¿No hemos creido que podia enseñarse si era lo mismo que la ciencia?

MENON.

Seguramente.

SÓCRATES.

¿Y que es lo mismo que la ciencia, si puede enseñarse?

MENON.

Sin duda.

SÓCRATES.

¿Que si habia maestros de virtud, podia enseñarse; y que si no los habia, no podia?

MENON.

Sí.

SÓCRATES.

Pero convinimos en que no hay maestros de virtud.

MENON.

Es cierto.

SÓCRATES.

Por consiguiente, hemos sentado, como una verdad, que no puede enseñarse, y que no es una ciencia.

MENON.

Sin duda.

SÓCRATES.

Hemos confesado tambien que es un bien.

MENON.

Sí.

SÓCRATES.

Y que lo que se dirige al bien es bueno y útil.

MENON.

Sí.

SÓCRATES.

Y que sólo dos cosas dirigen al bien: la opinion verdadera y la ciencia, con cuyo auxilio el hombre se conduce bien; porque lo que hace el azar no es efecto de una direccion humana; y sólo dirigen al hombre hácia lo bueno estas dos cosas: la conjetura verdadera y la ciencia.

MENON.

Yo pienso lo mismo.

SÓCRATES.

Por lo tanto, puesto que la virtud no puede enseñarse, no se adquiere con la ciencia.

MENON.

Parece que no.

SÓCRATES.

De estas dos cosas buenas y útiles, hé aquí entónces una que es necesario dejar á un lado; y resulta que la ciencia no puede servir de guia en los negocios políticos.

MENON.

Me parece que no.

SÓCRATES.

Por consiguiente, no fué á causa de su sabiduría, puesto que ellos mismos no eran sabios, que Temístocles y los otros citados ántes por Anito gobernaron los Estados; y por esta razon, no han podido comunicar á los demás lo que eran ellos mismos, porque no eran tales por la ciencia.

MENON.

Parece que así ha debido ser.

SÓCRATES.

Si no es la ciencia, sólo la conjetura verdadera puede ser la que dirige á los políticos en la buena administracion de los Estados; y entónces, en razon de conocimientos, en nada se diferencian de los profetas y de los adivinos inspirados. En efecto, estos anuncian muchas cosas verda-

deras, pero no saben ninguna de las cosas de que hablan.

MENON.

Es probable que así suceda.

SÓCRATES.

¡Pero no conviene, Menon, llamar adivinos á los que, estando desprovistos de inteligencia, consiguen el triunfo en las cosas grandes, que hacen ó que dicen?

MENON.

Sin duda.

SÓCRATES.

Tendremos, por lo tanto, razon para llamar divinos á los profetas y adivinos de que se acaba de hablar, así como á todos los que tienen genio poético; y no tendremos ménos razon para conceder este título á los políticos, que debemos mirar como hombres llenos de entusiasmo, inspirados y animados por la Divinidad, cuando triunfan en los grandes negocios, sin tener ninguna ciencia acerca de lo que dicen.

MENON.

Seguramente.

SÓCRATES.

Así es, que las mujeres, Menon, llaman divinos á los hombres virtuosos; y los lacedemonios, cuando quieren hacer elogio de un hombre de bien, dicen: *es un hombre divino*.

MENON.

Parece, Sócrates, que tienen razon; aunque quizá á Anito ofenda lo que dices.

SÓCRATES.

No me importa ya; conversaré con él en otra ocasion, Menon. Por lo que á nosotros toca, si en este discurso hemos examinado la cuestion, y hemos hablado como debiamos, se sigue que la virtud no es natural al hombre, y que no puede aprenderse, sino que llega por influencia divina á aquellos en quienes se encuentra, sin conoci-

miento de su parte; á ménos que se nos muestre algun político, que sea capaz de comunicar su habilidad á otro. Si llega á encontrarse uno, diremos de él, que es entre los vivos lo que Tiresias entre los muertos, si hemos de creer á Homero, que dice de este adivino: *que es el único sabio en los infiernos, y que los demás no son más que sombras errantes á la aventura* (1). En la misma forma, semejante hombre seria, respecto de los demás, en lo relativo á la virtud lo que la realidad es á la sombra.

MENON.

Me parece perfectamente dicho, Sócrates.

SÓCRATES.

Resulta, por consiguiente, de este razonamiento, Menon, que la virtud viene por un don de Dios á los que la poseen. Pero nosotros no sabremos la verdad sobre esta materia, sino cuando, ántes de examinar cómo la virtud se encuentra en los hombres, emprendamos indagar lo que ella es en sí misma. Pero es tiempo ya de que me vaya á otra parte. Con respecto á tí, persuade á tu huésped Anito, y convéncele de lo mismo de que tú estás persuadido, para que así sea más tratable. Además, si lo consigues, harás un servicio á los atenienses.

(1) *Odisea*, l. X, v. 495.

CRATILO.

ARGUMENTO.

Los nombres tienen una propiedad; es natural ó de pura convencion; si es natural, ¿en qué consiste? Tal es el problema que Platon se propone aclarar en este diálogo. En la primera parte, que es la más larga, prueba contra Hermógenes, que los nombres tienen un valor intrínseco, una significacion independiente de la voluntad de los que los emplean; que representan la esencia de las cosas, y que la representan por sus elementos; los derivados por los primitivos, y éstos por las sílabas y las letras. En la segunda, precisa á Cratilo, que abunda en este sentido, á poner á esta doctrina cierto número de restricciones, sin las cuales no seria verdadera, ni estaria dentro de los límites debidos. Hé aquí los pormenores.

I. Los nombres no son arbitrarios. Hay, en efecto, discursos verdaderos y discursos falsos; de donde se sigue que hay nombres verdaderos, á saber, los que forman parte de los discursos verdaderos; y nombres falsos, á saber, los que forman parte de los discursos falsos. ¿Cómo podria ser esto posible, si los nombres no estuviesen en cierta relacion con las cosas, y si su razon de ser dependiese sólo del capricho del inventor?

Hayan dicho lo que quieran Protágoras y Eutidemo, las cosas subsisten en sí mismas segun su esencia y su constitucion natural.

Lo mismo sucede con sus acciones, que son especies de séres. Tienen una naturaleza especial; y no pueden ser bien hechas, sino á condicion de que el que las hace se

conforme con la naturaleza de las mismas. No se corta con cualquier cosa y de cualquiera manera; no se puede cortar sino con ciertos instrumentos y de una cierta manera. En otro caso, ó no se corta ó se corta mal.

Lo mismo sucede para hablar; lo mismo para nombrar. No se nombrarán verdaderamente las cosas, si no se tiene en cuenta su naturaleza, y si no se emplea el instrumento conveniente. Este instrumento es el nombre. Y como el nombre está hecho para enseñar, es decir, para representar las cosas, es preciso que el legislador, que es el artífice, forme, con los sonidos y las sílabas, nombres que convengan á las cosas; no precisamente que esté precisado á valerse de tales sonidos y de tales sílabas, sino que debe reproducir con los sonidos y sílabas de que se sirve, el modelo, es decir, el objeto. Es preciso además, que realice este trabajo bajo la vigilancia del dialéctico, único juez competente para juzgar de la calidad de los nombres, porque él es el que los usa. Por donde se ve que la formación de los nombres no es absolutamente obra del azar; y que, léjos de no tener relación con las cosas, tienen, por el contrario, con ellas una real y necesaria analogía. Luego los nombres tienen una propiedad natural.

¿Cuál es esta propiedad natural? Aparece visiblemente en el nombre de Astianax, que significa *el que manda en la ciudad*; y en el de Hector, que significa *el que es jefe*. Estos dos nombres nos prueban, como nos demostrarán otros mil, que el nombre es el signo de la cosa nombrada, porque representa su esencia; que los seres semejantes llevan nombres semejantes; semejantes, no por las sílabas y las letras, sino por su virtud expresiva. Por el contrario; los seres diferentes, áun cuando fuesen el uno el padre y el otro el hijo, deben ser llamados con nombres diferentes; y si son opuestos, con nombres opuestos.

Así sucede en los de Orestes, personaje *bravío* y *tosco*;

de Agamenon, *admirable por su perseverancia* delante de Troya; de Atreo, que fué *inhumano y audaz*, y *ultrajó* la virtud; de Pélope, que no supo *ver* más que lo que tenía *cerca* de sí, es decir, la hora presente; de Tántalo, *el más desgraciado* de los hombres; de Júpiter, por el que nos es dado el *vivir*; de Cronos, digno de ser el padre de Júpiter, puesto que es el *espíritu* en lo que tiene de más *puro*; de Urano, digno de ser el padre de Saturno, puesto que es *el que contempla las cosas desde lo alto*.

Esta propiedad natural aparece en los nombres que se refieren á las cosas eternas y á la naturaleza, tales como las siguientes: los dioses (θεοί, *zeoi*), los demonios, los héroes, los hombres (άνθρωποι, *anzroopoi*), el alma (ψυχή, *psu-gee*), el cuerpo (σώμα, *sooma*).

Aparece en los nombres de las principales divinidades: Vesta (Ἑστία, *Estia*), Rea, Neptuno (Ποσειδών, *Poseidoon*), Pluton, Ceres (Δημήτηρ, *Deemeeteer*), Juno (Ἥρα, *Eera*), Apolo, Minerva (Ἄθηνά, *Azeena*), etc.; y en los de los séres divinos, pero inferiores: el sol (Ἥλιος, *Eelios*), la luna (Σελήνη, *Seleenee*), el mes, los astros, el aire, etc.

Aparece, en fin, en los nombres, que tienen relacion con la virtud, por ejemplo: la sabiduría (φρόνησις, *froneesis*), la comprension (σύνεσις, *sunesis*), la justicia (δικαιοσύνη, *diccionsunee*), etc.; ó con lo bueno y lo bello, por ejemplo: lo ventajoso (ξυμφέρον, *xumferon*), lo lucrativo (κερδαλέον, *kerdaleon*), lo provechoso (λυσίτελον, *lusiteloun*), etc.

Los nombres de todas estas clases son propios; y lo son naturalmente, porque hay entre ellos y sus objetos una natural conformidad. Si algunas veces es preciso rebuscar esta conformidad, consiste en que los nombres han sido más ó ménos modificados y alterados por la accion del tiempo, ó por el capricho del uso, ó por una frívola delicadeza del oido, que sacrifica el sentido á la armonía. Si á veces se nos escapa, consiste en que algunos nombres tienen sin duda su origen en otros dialectos, que

apenas comprendemos, ó en la lengua de los bárbaros que no conocemos.

Pero todas las palabras de que hemos hablado hasta ahora, están formadas por la combinacion de otras muchas más simples; y si estas palabras más simples no lo son absolutamente, si encierran aún otras más simples, y estas todavía otras, no se podrá ménos de llegar, de descomposicion en descomposicion, á palabras indescomponibles, á palabras primitivas. ¿En qué consiste la propiedad natural de las primitivas? Las derivadas representan la esencia de las cosas por medio de las primitivas, que son como otros tantos rasgos de un dibujo, ó los colores de un cuadro. Pero las primitivas, ¿cómo la representan? ¿Por qué procedimiento? ¿Mediante qué artificio?

Todo el mundo sabe que los mudos expresan las cosas con la mano, imitándolas por medio de gestos. Nosotros las expresamos por la lengua, imitándolas por la voz. Pero es preciso distinguir muchas clases de imitacion. Todos los objetos tienen una forma, un color, un sonido cuando se les golpea; el nombre no es la imitacion, ni de esta forma, ni de este color, ni de este sonido. Los objetos tienen tambien, además de estas y otras cualidades, una esencia; el nombre es la imitacion de esta esencia. Y como el nombre se compone en último análisis de sílabas y de letras, es la imitacion de la esencia de las cosas por medio de las sílabas y de las letras.

Las palabras primitivas imitan, pues, la esencia de las cosas con las letras; como las derivadas la representan con las primitivas.

¿Cómo podrian imitarla, si no lo hiciesen con letras? Por otra parte, que se examinen las letras sin preocupacion, de buena fe, y se encontrará que tienen esta virtud imitativa. Y así la letra ρ que obliga á la lengua á moverse y á vibrar con rapidez, expresa natural y perfectamente todas las acciones en que el movimiento desempeña el

principal papel, como en correr (ρέειν, *rein*), en golpear (κρούειν, *crouein*), moler en (θρόπτειν, *zruptein*). Las silbantes σ, ξ, ψ, ζ por su naturaleza, expresan perfectamente la idea de soplo en ψυχρόν (*psujron*, frio), ξέον (*xeon*, ardimiento), σεισμός (*seismos*, agitacion). La λ que la lengua articula deslizándose, pinta exactamente el objeto por la palabra en λετόν (*leion*, liso), λιπαρόν (*liparon*, reluciente), κολλώδες (*colloodes*, viscoso). En todos los casos y siempre, la letra por sí misma, ó por la sílaba en que predomina, pinta, imita; y, en fin, representa la esencia de las cosas.

Tal es la propiedad de las palabras primitivas; tal es la de las palabras derivadas; tal es la de los nombres en general.

II. Pero no debe darse un sentido demasiado absoluto á las consideraciones precedentes. En una lengua no son todos los nombres una perfecta imágen de su objeto. Con los legisladores, es decir, con los artifices de nombres, sucede lo que con los pintores, arquitectos y artistas en general; unos son mejores, otros no tan buenos. De donde se deduce, como rigurosa consecuencia, que entre los nombres hay unos mejor formados y más exactos; y otros no tan bien formados y menos exactos.

Porque seria una verdadera puerilidad pretender que todos los nombres son igualmente exactos, por la sola razon de que el nombre, que carece de exactitud, no es nombre. ¿No hay precision de reconocer, que un nombre es una imágen, lo mismo que una pintura, aunque de distinto género? ¿Y no debe entónces suceder con el nombre, comparado con el objeto, lo que con la pintura, comparada con el modelo? Se le parece ó no se le parece; ó se le parece más ó menos. Es, por lo tanto, más ó menos exacto, más ó menos verdadero, más ó menos propio; segun que es más ó menos semejante; segun que es más ó menos bien hecho; segun que es obra de un legislador más ó menos entendido.

El legislador, al formar un nombre, compone con letras y sílabas una imágen; á la manera que el pintor, al hacer un cuadro, la compone con formas y colores. Todos los cuadros están léjos de tener un valor igual, porque todos los pintores no eligen bien las formas y los colores; y por la misma razon, todos los nombres están léjos de tener igual propiedad, porque todos los legisladores no hacen una buena é igual eleccion de las letras y de las sílabas.

Así puede suceder que se encuentre en una palabra una letra que no convenga, y una palabra en una frase, y una frase en un discurso. La palabra, la frase y el discurso no dejan de tener cierta exactitud, porque representan todavía en su esencia, aunque imperfectamente, las cosas de que son expresion natural.

Pero hay más; no es todo natural en el lenguaje. Hay que dar al uso una parte, es decir, á la convencion. Y así en la palabra *σκληρόν*, (*skleron*), figura la *λ*, que no expresa por entero la rudeza; así como la *ρ*, que, por el contrario, la expresa perfectamente. Sin embargo; damos aquí el mismo sentido á la *λ* que á la *ρ*; ¿por qué? Porque sabemos todos que queremos representar lo mismo por la primera que por la segunda de estas letras, la idea de rudeza. En esto consiste el uso, cuya condicion es representar un objeto por una letra ó una palabra, que no se le parece. No es ménos cierto que el nombre mejor hecho es el que se compone enteramente, ó por lo ménos en gran parte, de elementos semejantes á las cosas.

Aun cuando las lenguas fueran perfectas, y no contuvieran nada artificial, no se seguiria de aquí que con sólo saber los nombres se sabrian ya las cosas. En efecto; ¿quiénes son los inventores de los nombres? Los hombres. Pero éstos han podido engañarse, y al representar las cosas por los nombres, han podido representarlas de otra manera de como son. Se responderá, quizá, que todos los

nombres griegos se refieren á la teoría del movimiento universal. Esto no probaria que los inventores de los nombres griegos no se hayan engañado; sino que probaria más bien que han sido consecuentes en la verdad, como en el error. Pero tampoco es cierto que todos los nombres griegos se refieran á una misma doctrina, como que unos han defendido la del movimiento y otros la del reposo.

Por otra parte, es trastornar la verdadera relacion de los términos y caer en un círculo vicioso, querer derivar la ciencia de las cosas de la de los nombres; puesto que los nombres, en el instante de la invencion, suponen conocidas las cosas. En efecto; ¿cómo imitar, mediante un nombre, la esencia de un objeto, si se ignora esta esencia? El autor de los primeros nombres tenia la ciencia de las cosas sin los nombres. Las cosas pueden ser conocidas en sí mismas. Digamos mejor: no pueden verdaderamente ser conocidas sino en sí mismas. Reflexiónese bien, y se comprenderá que estudiando lo que no es la cosa misma, es imposible conocer las mismas cosas. Se puede discutir sobre el método que debe seguirse en el estudio de las cosas, pero no sobre la materia de este estudio; porque es preciso estudiar las cosas en las cosas.

Si no me engaño, este análisis, escrupulosamente fiel, prueba sin duda que el *Cratilo* tiene un fundamento sólido y un objeto serio. No se hubiera empleado tanta constancia, método, fuerza y razon, si no tuviera este carácter. No vemos que Proclo (ni ninguno de sus predecesores, puesto que él nada dice de ellos) se haya preguntado á sí mismo si este diálogo es un entretenimiento del espíritu ó un estudio filosófico. Esta cuestion ha sido suscitada por los modernos, es decir, por lectores distraidos y ansiosos de concluir pronto.

En general, se tiene un juicio equivocado acerca del carácter del *Cratilo*, porque se juzga tambien inexactamente su objeto.

Las dos terceras partes de este diálogo se componen de etimologías, y algunas muy extrañas; y como se fijan particularmente en ellas y en su extrañeza se olvidan de todo lo demás, se persuaden de muy buena fe que Platon ha escrito el *Cratilo* para ofrecer expresamente al lector un entretenimiento gramatical. Este es un grande error.

Hay dos cosas en el *Cratilo* que los críticos confunden muchas veces, y que importa distinguir con cuidado: una tesis filosófica ó filológica, como se quiera, y ejemplos que sirven de explicacion y confirmacion.

La tesis es que los nombres tienen una propiedad natural; que esta propiedad natural consiste en la representacion de la esencia de las cosas; que esta representacion tiene lugar, en las palabras derivadas, por medio de las primitivas; en las primitivas, por medio de las sílabas y las letras. Y todo esto, ¿no es muy serio en sí, y no es expuesto muy sériamente por Platon? ¿No emplea toda su dialéctica en probar que los nombres no son simples convenciones; y no emplea toda la fuerza de su espíritu para demostrar que expresan naturalmente la esencia de las cosas; ó por lo ménos, la idea que de ella han debido formarse los inventores? Esta doctrina, que ya habia sido expuesta por Pitágoras; que fué la de Epicuro; que muchos, entre los modernos, han adoptado; que aprueba el sabio autor del artículo sobre los *Signos* en el *Diccionario de las ciencias filosóficas*; Platon, despues de haberla expuesto con todo el desenvolvimiento que permite, ¿no la defiende contra las exageraciones que la comprometen, declarando que si las palabras son imágenes, estas imágenes son imperfectas; que si las lenguas son un producto de la naturaleza, son tambien, hasta cierto punto, obra del uso, del capricho y del azar? Y en todos estos caracteres, ¿no reconocéis un pensamiento fijo, profundo, filosófico, dogmático, que tiene fe en sí mismo y aspira á hacerse aceptar?

Los ejemplos son las etimologías que Platon no expone por lo que valgan ellos mismos, sino para hacer comprender en qué consiste la propiedad de los nombres en general, y cómo pueden representar las cosas en su esencia. No le importa que el lector acepte ó deseche estas etimologías; lo que le importa es que el lector se inspire en la idea de la virtud representativa de los nombres, y que éntre en su pensamiento. Hé aquí por qué pasa de una etimología á otra, sin detenerse en ninguna, sin querer darla gran valor; abandonando él mismo algunas veces lo que acaba de proponer, y respondiendo con una dulce sonrisa al dócil Hermógenes, cuando por casualidad califica á alguna de inverosímil. ¿Podrá extrañarse que Platon evite una gravedad pedantesca en un asunto en el que es tan fácil y tan comun engañarse? Y la gracia de estos detalles, ¿en qué daña á la gravedad del conjunto?

Por lo demás, grandemente se equivocaría el que supusiera que Platon no cree en las etimologías que cita. Ellas son á sus ojos perfectamente verosímiles, salvo raras excepciones. ¿Y por qué nó? ¿No dice Aristóteles muy seriamente que φαντασία (*fantasia*) viene de φῶς (*fos*)? ¿No dice Plotin muy gravemente que δόξα (*doxa*) viene de παραδείχομαι (*paradejomai*)? ¿Es que Varron se divierte en su tratado *De lingua latina*?; y sin embargo, entre sus numerosas etimologías, ¿hay una sola que no se desvanezca á impulso de la crítica más indulgente?

Pero si tomamos en serio este diálogo de Platon, como Proclo; no creemos, como él, que sea un preliminar necesario de la filosofía platónica; y por consiguiente, una parte esencial de la misma filosofía.

Sobre este punto confesamos que los alejandrinos nos son sospechosos, y Proclo más que ningun otro. ¿Cómo estos filósofos, que concuerdan á Zenon con Aristóteles, á Aristóteles con Platon, no habian de concordar á Platon con el mismo Platon? Si como ecléticos encadenan todos

los sistemas griegos, ¿es que encadenan asimismo todas las ideas platonianas? Pero no está probado que todos los sistemas griegos no sean más que una filosofía; ni que todas las ideas platonianas no constituyan más que una sola doctrina.

No midamos á nuestro modo á los antiguos. Nosotros tenemos un espíritu de rigor, de consecuencia y de método, que no es de su tiempo, ni estaba en sus hábitos intelectuales. Ellos tenían una curiosidad universal, que contrasta con nuestros gustos exclusivos y nuestras disposiciones especiales. Nuestras ideas son ménos numerosas y más ligadas; las suyas eran más variadas y ménos coherentes.

Por esto todos los filósofos de la antigüedad se han preocupado de esta cuestion del lenguaje, sin ligar, al parecer, sus opiniones sobre este punto á sus opiniones filosóficas. Cratilo, más heracliteo que el mismo Heráclito, nos ofrece un ejemplo patente. ¡Cree en la relatividad universal y atribuye á los nombres un valor absoluto!

Ciertamente no hay esta contradicción entre la teoría de Platon sobre la propiedad de los nombres y la teoría de las ideas. Pero si la primera no choca con la segunda, por lo ménos es independiente de ella. Si no nos aleja de ella, tampoco nos acerca.

¿Cómo la ciencia de los nombres podría ser camino de la ciencia de las cosas en las creencias de Platon? Él mismo lo niega terminantemente. Estudiando los nombres, dice, no se puede saber más que el pensamiento de los que los han hecho; ¿y quién nos asegura que no se han equivocado? Admitamos que los nombres sean la exacta imagen de los seres y de sus cualidades. Los primeros inventores sabian los seres y sus cualidades sin los nombres; y ¿cómo habian llegado á conocer los seres y sus cualidades directamente? Estudiándolos directamente.

¿No dice Platon tambien que la formacion de los nom-

bres es obra del legislador, vigilada por el dialéctico? La dialéctica, es decir, la ciencia de las cosas, es por lo tanto anterior á la de los nombres.

Precisamente por esto estimamos contrario á la verdad lo que se dice en esta frase de Proclo, ó de su abreviador. «Evidentemente Platon quiere enseñar los principios de los séres y de la dialéctica: puesto que habla al mismo tiempo de los nombres y de lo que ellos designan.» No; Platon no quiere enseñar los principios de los séres y de la dialéctica; puesto que la ciencia de los séres es independiente de la ciencia de los nombres y la precede; toda vez que la dialéctica preside á la formacion de los nombres, y los corrige. Platon quiere una cosa mucho más sencilla: decir su opinion sobre el lenguaje en el *Cratilo*; como lo dice sobre la poesía en el *Ion*; sobre la oracion fúnebre en el *Meneaxenes*; sobre la retórica, en el *Gorgias*.

CRATILO
ó
DE LA PROPIEDAD DE LOS NOMBRES.

HERMÓGENES.—CRATILO.—SÓCRATES.

HERMÓGENES (1).

Aquí tenemos á Sócrates. ¿Quieres que le admitamos como tercero, dándole parte en nuestra discusion?

CRATILO (2).

Como gustes.

HERMÓGENES.

Ve aquí, mi querido Sócrates, á Cratilo, que pretende que cada cosa tiene un nombre, que la es naturalmente propio; que no es un nombre aquel de que se valen algunos, despues de haberse puesto de acuerdo, para servirse de él; y que un nombre de tales condiciones sólo consiste en una cierta articulacion de la voz; sosteniendo, por lo tanto, que la naturaleza ha atribuido á los nombres un sentido propio, el mismo para los griegos que para los bárbaros. Entónces yo le he preguntado, si Cratilo es verdaderamente su nombre ó no lo es. Él confiesa que tal es su nombre. ¿Y el de Sócrates? le dije. Sócrates, me respondió. Y respecto de todos los demás hombres, el nombre con que los designamos, ¿es el de cada uno de ellos? Nó, dijo; tu nombre propio no es Hermógenes, aunque

(1) Hijo de Hiponico, hermano del rico Callias. Fiel discípulo de Sócrates, le asistió hasta los últimos momentos.

(2) Discípulo célebre de Heráclito, que llevó la doctrina de su maestro hasta la exageracion.

todos los hombres te llaman así. Y aunque yo le interrogo con el vivo deseo de comprender lo que quiere decir, no me responde nada que sea claro, y se burla de mí. Finge pensar en sí mismo cosas, que si las hiciera conocer claramente, me obligarian sin duda á ser de su opinion, y á hablar como él habla. Por lo tanto, si pudieses, Sócrates, explicarme el secreto de Cratilo, te escucharia con mucho gusto; pero tendré mucho más placer aún en saber de tus labios, si consientes en ello, qué es lo que piensas acerca de la propiedad de los nombres.

SÓCRATES.

¡Oh, Hermógenes, hijo de Hiponico! dice un antiguo proverbio, que las cosas bellas son difíciles de saber (1); y ciertamente la ciencia de los nombres no es un trabajo ligero. ¡Ah! si yo hubiera oido en casa de Prodicó (2) la demostracion, á cincuenta dracmas por cabeza, que nada deja que desear sobre esta cuestion, como lo dice él mismo, no tendria ninguna dificultad en hacerte conocer acto continuo la verdad sobre la propiedad de los nombres; pero yo no le oí á este precio, pues sólo recibí la leccion de un dracma. Por consiguiente, no puedo saber sobre los nombres lo que es cierto y lo que no lo es. Sin embargo; estoy dispuesto á unir mis esfuerzos á los tuyos y á los de Cratilo, y á hacer las posibles indagaciones con vosotros. En cuanto á lo que dice de que Hermógenes no es verdaderamente tu nombre, creelo, no es más que una broma. Sin duda entiendo que, persiguiendo constantemente la riqueza, no puedes nunca conseguirla (3). Sea de esto lo que quiera, no es fácil, como ántes

(1) *Son difíciles las cosas bellas*; proverbio que Platon cita tambien en la *República*.

(2) Nacido en Julis, en la isla de Ceos. Escribió una coleccion de declamaciones, y se ocupó mucho de los sinónimos y del lenguaje.

(3) Hermógenes, es decir, hijo de Mercurio, dios de la ganancia, debería ser rico, para llevar con razon este nombre.

dije, ver claro en estas materias; examinemos, por lo tanto, juntos si eres tú el que tienes razon ó si es Cratilo.

HERMÓGENES.

Respecto á mí, mi querido Sócrates, despues de muchas discusiones con nuestro amigo y con muchos otros, no puedo creer que los nombres tengan otra propiedad, que la que deben á la convencion y consentimiento de los hombres. Tan pronto como alguno ha dado un nombre á una cosa, me parece que tal nombre es la palabra propia; y sí, cesando de servirse de ella, la reemplaza con otra, el nuevo nombre no me parece ménos propio que el primero. Asi es que, si el nombre de nuestros esclavos lo sustituimos con otro, el nombre sustituido no es ménos propio que lo era el precedente. La naturaleza no ha dado nombre á ninguna cosa; todos los nombres tienen su origen en la ley y el uso; y son obra de los que tienen el hábito de emplearlos. Si este es un error, estoy dispuesto á instruirme, y á tomar lecciones, no sólo de Cratilo, sino de todo hombre entendido, cualquiera que él sea (1).

SÓCRATES.

Quizá dices verdad, querido Hermógenes. Examinemos el punto. ¿Basta que dé uno un nombre á una cosa, para que este nombre sea el de esta cosa?

HERMÓGENES.

Así me lo parece.

SÓCRATES.

¿Y es indiferente que esto lo haga un particular ó un Estado?

HERMÓGENES.

Es indiferente.

(1) Para saber las distintas opiniones de los antiguos filósofos, puede verse el comentario abreviado de Proclo sobre el *Cratilo*, citado por M. Cousin.

SÓCRATES.

¡Pero qué! Si quiero nombrar la primera cosa que se me presente, por ejemplo, lo que llamamos hombre, llamándolo caballo; y lo que llamamos caballo, llamándolo hombre; ¿un mismo sér tendrá el nombre de hombre para todo el mundo, y para mí sólo el de caballo; y el mismo sér tendrá el nombre de hombre para mí sólo y el de caballo para todo el mundo? Hé aquí claramente lo que tú dices.

HERMÓGENES.

Me parece que es así.

SÓCRATES.

Veamos; responde á lo siguiente. ¿Admites que haya algo á que tú llames verdadero, ó á que llames falso?

HERMÓGENES.

Sí.

SOCRATES.

Por consiguiente, ¿existe un discurso verdadero y un discurso falso?

HERMÓGENES.

Sin duda.

SÓCRATES.

El discurso, que dice las cosas como son, es verdadero; y el que las dice como no son, es falso?

HERMÓGENES.

Sí.

SÓCRATES.

¿Luego es posible decir, mediante el discurso, lo que es y lo que no es? (1).

HERMÓGENES.

Ciertamente.

(1) Véase el *Eutidemo*, en el que se desenvuelve este sofisma de los sofistas.

SÓCRATES.

El discurso verdadero, ¿es verdadero por entero, mientras que sus partes no son verdaderas?

HERMÓGENES.

No; sus partes son verdaderas igualmente.

SÓCRATES.

¿Sus grandes partes son verdaderas, mientras que las pequeñas no lo son; ó bien lo son todas?

HERMÓGENES.

Creo que todas.

SÓCRATES.

¿Y crees tú, que haya en el discurso alguna otra parte más pequeña que el nombre?

HERMÓGENES.

Ninguna es más pequeña.

SÓCRATES.

Pero el nombre, ¿no es parte de un discurso verdadero?

HERMÓGENES.

Sí.

SÓCRATES.

¿Luego esta parte es verdadera por lo que tú dices?

HERMÓGENES.

Sí.

SÓCRATES.

Pero la parte de un discurso falso, ¿no es falsa?

HERMÓGENES.

Conforme.

SÓCRATES.

Luego puede decirse del nombre, que es falso ó verdadero; puesto que puede decirse esto mismo del discurso.

HERMÓGENES.

Es evidente.

SÓCRATES.

Pero desde que alguno da un nombre á una cosa, ¿es verdaderamente el nombre de esta cosa?

HERMÓGENES.

Sí.

SÓCRATES.

¿Luego cada cosa tendrá tantos nombres como se le asignen, y sólo por el tiempo que se les asigne?

HERMÓGENES.

Mi querido Sócrates, yo no reconozco en los nombres otra propiedad que la siguiente: puedo llamar cada cosa con el nombre que yo le he asignado; y tú con tal otro nombre, que también le has dado á tu vez. Así es que veo que en diferentes ciudades las mismas cosas tienen nombres distintos, variedad que se observa lo mismo comparando griegos con griegos, que griegos con bárbaros.

SÓCRATES.

Y bien, querido Hermógenes; ¿te parece que los seres son de tal naturaleza, que la esencia de cada uno de ellos sea relativa á cada uno de nosotros, según la proposición de Protágoras, que afirma que el hombre es la medida de todas las cosas; de manera que tales como me parecen los objetos, tales son para mí; y que tales como te parecen á tí, tales son para tí? O más bien, ¿crees que las cosas tienen una esencia estable y permanente?

HERMÓGENES.

En otro tiempo, Sócrates, no sabiendo qué pensar, llegué hasta adoptar la proposición de Protágoras; pero no creo que las cosas pasen completamente (1) como él dice.

SÓCRATES.

¡Pero qué! ¿Has llegado alguna vez á pensar, que ningún hombre es completamente malo?

HERMÓGENES.

No, ¡por Júpiter! Me he encontrado muchas veces en

(1) Toda la página que sigue, es la refutación de esta expresión, *completamente*; propia de los espíritus tímidos y sin doctrina fija, que procuran no decidirse para no comprometerse.

situaciones que me han hecho creer, que hay hombres completamente malos, y en gran número.

SÓCRATES.

¡Y qué! ¿No te parece igualmente que existen hombres completamente buenos?

HERMÓGENES.

Son bien raros.

SÓCRATES.

Pero, sin embargo, ¿los hay?

HERMÓGENES.

Sí.

SÓCRATES.

¿Cómo lo explicas? ¿No es que los hombres completamente buenos, son completamente sabios; y que los hombres completamente malos, son completamente insensatos?

HERMÓGENES.

Eso es precisamente lo que yo pienso.

SÓCRATES.

Pero si Protágoras dice verdad, si es la verdad misma la proposición de que tales como nos parecen las cosas, tales son; ¿es posible que unos hombres sean sabios, y los otros insensatos?

HERMÓGENES.

No, ciertamente.

SÓCRATES.

Luego, á mi parecer, estás completamente persuadido de que, puesto que existe una sabiduría y una insensatez, es completamente imposible que Protágoras tenga razón. En efecto, un hombre no podría nunca ser más sabio que otro, si la verdad no fuera para cada uno más que lo que le parece.

HERMÓGENES.

Conforme.

SÓCRATES.

Pero tú tampoco admites con Eutidemo (1), que todas las cosas son las mismas á la vez y siempre para todo el mundo. En efecto; seria imposible que unos fuesen buenos y otros malos, si la virtud y el vicio se encontrasen igualmente y siempre en todos los hombres.

HERMÓGENES.

Dices verdad.

SÓCRATES.

Luego, si todas las cosas no son para todos de la misma manera á la vez y siempre; y si cada objeto no es tampoco propiamente lo que parece á cada uno, no cabe la menor duda de que los seres tienen en sí mismos una esencia fija y estable; no existen con relacion á nosotros, no dependen de nosotros, no varian á placer de nuestra manera de ver, sino que existen en sí mismos, segun la esencia que les es natural.

HERMÓGENES.

Me parece bien, Sócrates; tienes razon.

SÓCRATES.

Ahora bien; siendo los seres así, ¿pueden ser sus acciones de otra manera? O más bien, ¿no son una especie de seres las acciones?

HERMÓGENES.

Verdaderamente, sí.

SÓCRATES.

Por consiguiente; las acciones se hacen tambien segun su propia naturaleza, y no segun queramos. Por ejemplo; hé aquí una cosa que es preciso cortar: ¿la cortaremos como queramos, y con lo que queramos? ¿No debemos, por el contrario, cortar como es natural cortar, y como

(1) Este Eutidemo es el del diálogo de su nombre, hermano de Dionisodoro. Sostenia, que todas las cosas son las mismas para todo el mundo; doctrina, que es justamente la opuesta á la de Protágoras.

una cosa debe de ser cortada, si queremos cortar en efecto, y llevar á feliz término nuestra operacion? Y si nos ponemos en oposicion con la naturaleza, ¿no nos expondremos á un chasco?

HERMÓGENES.

Ese es mi parecer.

SÓCRATES.

Y si es preciso quemar alguna cosa, no pretenderemos quemarla de cualquier manera, sino de la que nos parezca buena; y la buena es la que se conforma con la naturaleza, que quiere que se queme y que una cosa sea quemada de una cierta manera y con un cierto instrumento.

HERMÓGENES.

Es cierto.

SÓCRATES.

¿Y sucede lo mismo respecto de todas las demás acciones?

HERMÓGENES.

Absolutamente lo mismo.

SÓCRATES.

Pero hablar, ¿no es tambien una accion?

HERMÓGENES.

Sí.

SÓCRATES.

Entónces, si alguno habla sin otra regla que su capricho, hablará bien? ¿No es preciso, por el contrario, que diga las cosas como es natural decirlas, y que sean dichas sirviéndose del instrumento conveniente para hablar con verdad; mientras que, si procede de otra manera, se engañará y no hará nada de provecho?

HERMÓGENES.

Creo que tienes razon.

SÓCRATES.

Pero nombrar es una parte de lo que llamamos hablar. Los que nombran, hablan; ¿no es cierto?

HERMÓGENES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Luego nombrar es una accion, puesto que hablar es una accion, que se refiere á las cosas.

HERMÓGENES.

Sí.

SÓCRATES.

Pero nos ha parecido, que las acciones no dependen de nosotros, sino que tienen en sí mismas una naturaleza propia.

HERMÓGENES.

Así es.

SÓCRATES.

Luego es preciso nombrar las cosas como es natural nombrarlas, y nombrarlas con el instrumento conveniente, y no segun nuestro capricho; si queremos, al menos, ser consecuentes con nosotros mismos. Y si procedemos así, nombraremos efectivamente; si no, nó?

HERMÓGENES.

Así me parece.

SÓCRATES.

Veamos. ¿No decimos que el que quiere cortar tiene necesidad de lo que es necesario para cortar?

HERMÓGENES.

Sí.

SÓCRATES.

Y el que quiere tejer, ¿tiene necesidad de lo que es preciso para tejer; y el que quiere horadar, de lo que es preciso para horadar?

HERMÓGENES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Y el que quiere nombrar, ¿tiene necesidad de lo que es preciso para nombrar?

HERMÓGENES.

Es cierto.

SÓCRATES.

¿Qué es lo que sirve para horadar?

HERMÓGENES.

Un barreno.

SÓCRATES.

¿Y para tejer?

HERMÓGENES.

Una lanzadera.

SÓCRATES.

¿Y para nombrar?

HERMÓGENES.

Un nombre.

SÓCRATES.

Perfectamente. Luego el nombre es también un instrumento.

HERMÓGENES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Y si yo te preguntare: ¿qué instrumento es la lanzadera? Aquel con que se teje, dirías; ¿no es así?

HERMÓGENES.

Sí.

SÓCRATES.

Pero al tejer, ¿qué se hace? ¿No se separa la trama de la urdimbre, que estaban confundidas?

HERMÓGENES.

Sí.

SÓCRATES.

Lo mismo me dirás con respecto al barreno, y á todos los demás instrumentos.

HERMÓGENES.

Absolutamente lo mismo.

SÓCRATES.

¿Y no puedes decirme otro tanto con respecto al nombre? Puesto que nombre es un instrumento, ¿cuando nombra-
mos, qué hacemos?

HERMÓGENES.

Eso es lo que yo no puedo explicar.

SÓCRATES.

¿No nos enseñamos algo los unos á los otros, y no distin-
guimos, por medio de ellos, las maneras de ser los objetos?

HERMÓGENES.

Es cierto.

SÓCRATES.

Luego el nombre es un instrumento propio para ense-
ñar y distinguir los séres, como la lanzadera es propia
para distinguir los hilos del tejido.

HERMÓGENES.

Sí.

SÓCRATES.

La lanzadera, ¿es un instrumento del arte de tejer?

HERMÓGENES.

¿Cómo negarlo?

SÓCRATES.

El tejedor hábil se servirá bien de la lanzadera, quiero
decir, como tejedor. Y el maestro hábil se servirá bien del
nombre, quiero decir, como maestro.

HERMÓGENES.

Sí.

SÓCRATES.

Cuando el tejedor emplea la lanzadera, ¿á quién debe
esta lanzadera?

HERMÓGENES.

Al carpintero.

SÓCRATES.

¿Es todo hombre carpintero, ó lo es sólo el que posee
este arte?

HERMÓGENES.

El que posee este arte.

SÓCRATES.

El que barrena la madera, ¿á qué artesano debe el barreno de que se sirve?

HERMÓGENES.

Al herrero.

SÓCRATES.

¿Y son todos herreros, ó sólo el que posee este arte?

HERMÓGENES.

Sólo el que posee este arte.

SÓCRATES.

Perfectamente. Y cuando se sirve del nombre el maestro, ¿de quién es la obra que emplea?

HERMÓGENES.

Eso es lo que yo no puedo decir.

SÓCRATES.

¿No puedes decir quién nos suministra los nombres de que nos servimos?

HERMÓGENES.

No, en verdad.

SÓCRATES.

¿No te parece que es la ley la que nos los suministra?

HERMÓGENES.

Es probable.

SÓCRATES.

Luego de la obra del legislador se sirve el maestro, cuando se sirve del nombre.

HERMÓGENES.

Así lo creo.

SÓCRATES.

¿Y crees tú que todo hombre es legislador, ó que lo es sólo el que posee este arte?

HERMÓGENES.

Es sólo el que posee este arte.

SÓCRATES.

Luego no es árbitro todo el mundo, mi querido Hermógenes, de imponer nombres, sino que lo es sólo el verdadero obrero de nombres; y éste es, al parecer, el legislador, que es de todos los artesanos el que más escasea entre los hombres.

HERMÓGENES.

Es probable.

SÓCRATES.

Pues bien; examina ahora qué es lo que el legislador debe tener en cuenta para designar los nombres. Para este exámen, ten presente lo que ántes dijimos. ¿Qué es lo que el carpintero tiene en cuenta para hacer la lanzadera? ¿No es la operacion de tejer, y no atiende á la naturaleza de esta operacion?

HERMÓGENES.

Es evidente.

SÓCRATES.

Pero si la lanzadera se rompe en manos del obrero, ¿construirá otra esforzándose en copiar la anterior, ó bien se guiará por la *idea* que sirvió de base á su primer trabajo?

HERMÓGENES.

A mi juicio, se atenderá á esta idea.

SÓCRATES.

Y esta idea, ¿no es justo y exacto llamarla la lanzadera en sí?

HERMÓGENES.

Así me lo parece.

SÓCRATES.

Puesto que toda tela, fina ó basta, de hilo ó de lana, ó de cualquiera otra materia, no puede fabricarse sino con una lanzadera, es preciso que el obrero haga todas las lanzaderas segun la *idea* de la lanzadera; pero dando á cada una la forma que la haga más propia para cada género de tejido.

HERMÓGENES.

Sí.

SÓCRATES.

Y lo mismo sucede con todos los demás instrumentos. Después de haber encontrado el instrumento, naturalmente propio para cada género de trabajo, el obrero debe echar mano de los materiales que se presten á ello, no según su capricho, sino según lo ordena la naturaleza. Por ejemplo; es preciso saber forjar con hierro el barreno propio para cada operación.

HERMÓGENES.

Ciertamente.

SÓCRATES.

Y en cuanto á la lanzadera, propia naturalmente para cada género de trabajo, debe saber componerla con la madera que corresponda.

HERMÓGENES.

Es cierto.

SÓCRATES.

Por que á cada género de tejido corresponde naturalmente una cierta lanzadera; y lo mismo sucede en todo lo demás.

HERMÓGENES.

Sí.

SÓCRATES.

Por consiguiente; es preciso, mi excelente amigo, que el legislador sepa formar, con sonidos y sílabas, el nombre que conviene naturalmente á cada cosa; que forme y cree todos los nombres, fijando sus miradas en el nombre en sí; si quiere ser un buen instituidor de nombres. Porque todos los legisladores no formen cada nombre con las mismas sílabas, no por eso debe desconocerse esta verdad. Todos los herreros no emplean el mismo hierro, aunque hagan el mismo instrumento para el mismo fin. Sin embargo; con tal que reproduzca la misma idea, poco im-

porta el hierro; siempre será un excelente instrumento, ya se haya hecho entre nosotros ó entre los bárbaros. ¿No es cierto?

HERMÓGENES.

Perfectamente.

SÓCRATES.

Por lo tanto; lo mismo juzgarás del legislador, sea griego ó bárbaro. Con tal que, conformándose á la idea del nombre, dé á cada cosa el que la conviene, poco importan las sílabas de que se sirva; no por eso dejará de ser buen legislador, sea en nuestro país ó sea en otro.

HERMÓGENES.

Perfectamente.

SÓCRATES.

¿Quién decidirá si á un trozo de madera se le ha dado la forma propia de una lanzadera? ¿Será el que la ha hecho, el carpintero; ó el que debe servirse de ella, el tejedor?

HERMÓGENES.

Lo más probable, Sócrates, es que sea el que se ha de servir de ella.

SÓCRATES.

¿Y quién es el que debe servirse de la obra de un fabricante de liras? ¿No será este el más capaz de presidir al trabajo del obrero, y de juzgar en seguida si la obra está bien ó mal ejecutada?

HERMÓGENES.

Sin duda.

SÓCRATES.

¿Y quién es ese juez?

HERMÓGENES.

El tocador de lira.

SÓCRATES.

¿Y quién es el que debe servirse de la obra del constructor de naves?

HERMÓGENES.

El piloto.

SÓCRATES.

¿Y quién vigilará mejor el trabajo del legislador, y juzgará con más acierto si ha obrado bien, sea entre nosotros, sea entre los bárbaros? ¿No es el mismo que debe servirse de él?

HERMÓGENES.

Sí.

SÓCRATES.

¿Y el que debe servirse de él, no es el que posee el arte de interrogar?

HERMÓGENES.

Sin duda.

SÓCRATES.

¿Y también el de responder?

HERMÓGENES.

Sí.

SÓCRATES.

¿Y al que posee el arte de interrogar y de responder, no le llamas dialéctico?

HERMÓGENES.

Así le llamo.

SÓCRATES.

Pero el carpintero, ¿no tiene precisión de construir el timon bajo la vigilancia del piloto, si quiere que el timon llene su objeto?

HERMÓGENES.

Es justo.

SÓCRATES.

Y el legislador en la designacion de los nombres, ¿no es indispensable que tome por maestro á un dialéctico, si quiere designarlos convenientemente?

HERMÓGENES.

Es cierto.

SÓCRATES.

No es este, mi querido Hermógenes, un negocio sencillo; porque la institucion de nombres no es tarea para un cualquiera, ni para gente sin talento. Y Cratilo habla bien cuando dice que hay nombres que son naturales á las cosas, y que no es dado á todo el mundo ser artífice de nombres; y que sólo es competente el que sabe qué nombre es naturalmente propio á cada cosa, y acierta á reproducir la idea mediante las letras y las sílabas.

HERMÓGENES.

Nada tengo que oponer, Sócrates, á lo que acabas de decir. Sin embargo; es difícil darse por convencido desde luego; y creo que me convencerias mejor si me explicases cuál es esta propiedad de los nombres, fundada, segun tu opinion, en la naturaleza.

SÓCRATES.

Yo, excelente Hermógenes, no me atrevo á tanto; y olvidas lo que decia ántes; que ignorante de estas cosas, estaba pronto á examinarlas contigo. Pero el resultado de nuestras comunes indagaciones es que, al contrario de lo que creiamos al principio, nos parece ahora que el nombre tiene una cierta propiedad natural; y que todo hombre no es apto para dar á las cosas nombres convenientes. ¿No es cierto?

HERMÓGENES.

Perfectamente.

SÓCRATES.

Sentado esto, debemos indagar, puesto que deseas saberlo, en qué consiste la propiedad del nombre.

HERMÓGENES.

En efecto, deseo saberlo.

SÓCRATES.

Pues bien; examínalo.

HERMÓGENES.

Sí; ¿pero cómo es preciso examinarlo?

SÓCRATES.

El medio más propio para llegar á este resultado, mi querido amigo, es el siguiente: dirigirse á los hombres hábiles, pagarles bien, y además de la paga, darles las gracias. Los hombres hábiles son los sofistas. Tu hermano Calias, que les ha dado gruesas sumas, pasa por sabio. Y puesto que tú no posees parte alguna del patrimonio de tu familia, es preciso que halagues á tu hermano, y le supliques que te haga conocer esta propiedad de los nombres, que le enseñó Protágoras.

HERMÓGENES.

Seria de mi parte una extraña súplica, Sócrates, si despues de haber rechazado absolutamente la *Verdad* de Protágoras (1), diese yo algun valor á las consecuencias de esta *Verdad*.

SÓCRATES.

¿No te agrada este medio? Pues vamos en busca de Homero y de los demás poetas.

HERMÓGENES.

¿Y qué dice Homero de la propiedad de los nombres, y en qué pasaje?

SÓCRATES.

En muchos. Los más extensos y bellos son aquellos en los que distingue, respecto de un mismo objeto, el nombre que le dan los hombres, y el que le dan los dioses. ¿No crees, que Homero en estos pasajes nos dice cosas notables y admirables sobre la propiedad de los nombres? Porque es evidente, que los dioses emplean los nombres en su sentido propio, tal como le ha hecho la naturaleza. ¿No es esta tu opinion?

(1) *La Verdad de Protágoras* es á la vez el titulo de una de sus obras y una indicacion de su sistema, segun el cual la sensacion es la medida de todas las cosas, y la verdad tiene sólo un valor individual.

HERMÓGENES.

Creo que si los dioses nombran ciertas cosas, las nombran con propiedad; ¿pero de qué cosas quieres hablar?

SÓCRATES.

Ese río, que bajo los muros de Troya, tiene un combate singular con Vulcano, ¿no sabes que Homero dice (1), que los dioses le llaman Janto, y los hombres Escamandro?

HERMÓGENES.

Lo sé.

SÓCRATES.

Pues bien; ¿no crees que importa saber por qué á este río se le llama con más propiedad Janto, que Escamandro? O si quieres, fijate en ese pájaro del que dice el poeta (2): *los dioses le llaman Calcis, y los hombres Cimindis*. ¿Crees tú que no sea interesante saber por qué se le llama Calcis con más propiedad que Cimindis? Y lo mismo sucede con la colina Baticia, llamada también Mirine (3), y con otros mil ejemplos, tanto de este poeta como de otros. Pero quizá estas son dificultades, que ni tú ni yo podemos resolver. Mas los nombres de Escamandro y de Astianax, que, según Homero, son los del hijo de Hector, están más á nuestro alcance; y es más fácil descubrir la propiedad que les atribuye. ¿Conoces los versos, donde están los nombres de que hablo (4)?

HERMÓGENES.

Perfectamente.

SÓCRATES.

¿Cuál de estos dos nombres te parece que Homero juzgó más propio para el joven Astianax ó Escamandro?

(1) *Iliada* 20, 74.(2) *Iliada* 14, 291.(3) *Iliada* 11, 813.(4) *Iliada* 22, 505, 507.

HERMÓGENES.

No puedo decirlo.

SÓCRATES.

Razonemos de esta manera. Si se te preguntare: ¿son los más sabios, los que dan los nombres con más propiedad; ó son los menos sabios?

HERMÓGENES.

Evidentemente los más sabios, respondería yo.

SÓCRATES.

Hablando en general, ¿son las mujeres las que te parecen más sábias en las ciudades, ó los hombres?

HERMÓGENES.

Los hombres.

SÓCRATES.

Pero sabes que Homero dice, que el jóven hijo de Hector era llamado Astianax por los troyanos; y es claro, que era llamado Escamandro por las mujeres, puesto que los hombres le llamaban Astianax.

HERMÓGENES.

Es probable.

SÓCRATES.

¿Pero Homero juzgaba á los troyanos más sabios que á sus mujeres?

HERMÓGENES.

Así lo creo.

SÓCRATES.

Luego debia parecerle el nombre de Astianax más propio que el de Escamandro.

HERMÓGENES.

Probablemente (1).

SÓCRATES.

Indaguemos la razon. ¿Pero no nos la da él mismo,

(1) M. Cousin deshace la equivocacion padecida por Platon al citar el texto de Homero; pues este dice que Hector llamaba á su hijo Escamandro, y que los demás le llamaban Astianax.

mejor que ningun otro? Dice (1): *él solo defendia la ciudad y sus elevados muros*. Parece, por consiguiente, que se llamaba con razon al hijo del salvador, el *Astianax* (2) de lo salvado por su padre, como lo hace Homero.

HERMÓGENES.

Así me lo parece.

SÓCRATES.

¡Cómo! ¿En qué consiste, que yo no estoy seguro de comprender esto, y tú lo comprendes?

HERMÓGENES.

¡Por Júpiter! Tampoco lo comprendo yo.

SÓCRATES.

Y bien, mi querido amigo, ¿no será Homero mismo el que ha dado este nombre de Hector al héroe troyano?

HERMÓGENES.

¿Por qué?

SÓCRATES.

Porque este último nombre me parece muy análogo al de Astianax, y ambos se parecen de un modo singular á voces griegas. "Ανάξ (*anax*) y ἔκτωρ (*ektor*) significan poco más ó ménos la misma cosa, y son igualmente nombres de reyes. En efecto; de lo que un hombre es ἀνάξ (jefe) seguramente es igualmente ἔκτωρ (poseedor); porque dispone á su voluntad, es dueño de ello; lo posee, ἔχει (*ejei*). ¿Pero quizá crees, que no digo cosa que merezca la pena, y que es una ilusion mia el creer haber encontrado algun rastro de la opinion de Homero acerca de la propiedad de los nombres?

HERMÓGENES.

¡Por Júpiter! No hay nada de eso; y á mi parecer estás en buen camino.

(1) *Iliada*, 22, 507.

(2) Astianax, jefe de la ciudad de ἄστυ (*astu*) ἀνάξ (*anax*) jefe.

SÓCRATES.

Verdaderamente es exacto, si no me engaño, llamar leon á la descendencia del leon, y caballo á la del caballo. No hablo de los monstruos; como sucederia si de un caballo naciese otra cosa que un caballo; sino que hablo de la descendencia natural de cada raza. Si un caballo produjese contra naturaleza la descendencia natural de un buey, se llamaria á ésta, no potro, sino becerro. Lo mismo sucede con el hombre: es preciso, que su descendencia sea la de un hombre, y no la de ninguna otra especie, para merecer el nombre de hombre. Lo mismo sucede con los árboles y con todo lo demás. ¿No es esta tu opinion?

HERMÓGENES.

Sí, lo es.

SÓCRATES.

Bien dicho. Ten cuidado, sin embargo, no sea que te sorprenda. El mismo razonamiento prueba, que el vástago de un rey debe de ser llamado rey. Por lo demás, que una cosa sea expresada por tales ó cuales sílabas, poco importa; ni tampoco que se añada ó se quite una letra. Basta que la esencia de la cosa domine en el nombre, y que se manifieste en él.

HERMÓGENES.

¿Qué quieres decir con eso?

SÓCRATES.

Una cosa muy sencilla. Sabes que designamos las letras por los nombres, y no por sí mismas; excepto cuatro ε, υ, ο, ω. En cuanto á las demás, vocales ó consonantes, sabes que añadimos á ellas otras letras, para formar sus nombres; y si hacemos predominar en cada nombre la letra que designa, se le puede llamar con razon el nombre propio de esta letra. Por ejemplo, la Βητα (*beta*), ya ves que la adiccion de la η y de la τ y de la α, no impide que la palabra entera exprese claramente la letra, que

el legislador ha querido designar. Hasta este punto ha sobresalido en el arte de nombrar las letras.

HERMÓGENES.

Me parece que dices verdad.

SÓCRATES.

¿Y no deberemos razonar del mismo modo respecto al rey? De un rey nacerá un rey; de un hombre bueno, un hombre bueno; de un hombre hermoso, un hombre hermoso; y así de lo demás. De cada raza nacerá un sér de la misma raza, salvos los monstruos; y por la tanto será preciso emplear los mismos nombres (1). Pero como es posible variar las sílabas, puede suceder que el ignorante tome, como diferentes, nombres semejantes. Así como medicamentos distintos por el color ó por el olor, nos parecen diferentes, aunque sean semejantes; mientras que el médico, que sólo considera la virtud de estos medicamentos, los juzga semejantes, sin dejarse engañar por circunstancias accesorias. Lo mismo sucede al que posee la ciencia de los nombres; considera su virtud y no se turba, porque se añada, ó se quite, ó se trasponga alguna letra; y aunque se exprese la virtud del nombre por letras completamente diferentes. Por ejemplo; los dos nombres de que hemos hablado ántes, *Astianax* y *Hector* no tienen ninguna letra comun, y sin embargo, significan la misma cosa. ¿Y qué relacion hay en cuanto á las letras, entre estos nombres y el de *Arquópolis* (jefe de la ciudad)? Y sin embargo, tiene el mismo sentido. ¡Cuántos nombres no hay que significan igualmente un rey; cuántos que significan un general como *Agis* (jefe), *Polemarco* (jefe de guerra), *Eupolemo* (buen guerrero); otros designan un médico *Iatrocles* (médico célebre), *Acesimbrote* (curandero de hombres). Otros muchos podríamos nombrar, que, con sílabas y letras diferentes,

(1) Para designar el que es causa del nacimiento y el que nace.

expresan por su virtud la misma cosa. ¿Eres tú de esta opinion?

HERMÓGENES.

Lo soy completamente.

SÓCRATES.

Los séres que nacen segun la naturaleza (1) deben ser llamados con los mismos nombres (2).

HERMÓGENES.

Sin duda alguna.

SÓCRATES.

Pero si nace algun sér contra naturaleza, que pertenece á la especie de los monstruos; si de un hombre bueno y piadoso nace un impío, como en el caso precedente, en el que un caballo produce lo propio de un buey; ¿no es cierto que será indispensable darle el nombre, no del que le ha engendrado, sino del género á que pertenece?

HERMÓGENES.

Es cierto.

SÓCRATES.

Luego si de un hombre piadoso nace un impío, será preciso darle el nombre de su género.

HERMÓGENES.

Evidentemente.

SÓCRATES.

No se le llamará ni *Teófilo* (amigo de Dios), ni *Mnesiteo* (que se acuerda de Dios), ni ninguna otra cosa análoga; sino que se le dará un nombre, que signifique todo lo contrario, si se ha de atender á la propiedad de los términos.

HERMÓGENES.

Nada más cierto, Sócrates.

(1) Es decir, que no son monstruos, sino que se parecen á sus progenitores. Es un resúmen de lo que precede.

(2) Que aquellos de quienes proceden.

SÓCRATES.

Así, Orestes, mi querido Hermógenes, me parece una palabra bien aplicada, ya sea la casualidad, ó ya sea algun poeta el autor de ella; porque expresa el carácter bravío y salvaje de este personaje, y todo lo que tiene de *montaraz*, ὄρεινόν (*oreinon*).

HERMÓGENES.

Así me lo parece, Sócrates.

SÓCRATES.

El nombre que se dió á su padre, es tambien perfectamente natural.

HERMÓGENES.

Es cierto.

SÓCRATES.

En efecto, Agamemnon tiene el aire de un hombre duro para el trabajo y la fatiga, una vez resuelto á ello, y capaz de llevar á cabo sus proyectos á fuerza de virtud. La prueba de esta indomable firmeza está en su larga estancia delante de Troya, á la cabeza de tan numeroso ejército. Era un hombre *admirable por su perseverancia*, ἀγαστός κατὰ τὴν ἐπιμονήν (*agastos kata teen epimoneen*); hé aquí lo que expresa el nombre de *Agamemnon*. Quizá el nombre de Atreo no es ménos exacto. La muerte de Crisipo (1), y su crueldad con Tiestes, son cosas funestas y *ultrajantes para la virtud*, ἀτηρὰ πρὸς ἀρετήν (*ateera pros areteen*). Este nombre, sin embargo, tiene un sentido un poco inverso y como oculto, lo que hace que no descubre á todo el mundo el carácter del personaje; pero los que saben interpretar los nombres, conocen bien lo que quiere decir Atreo. En efecto; ya se le haga derivar de ἀτειρές (*ateires*, inflexible), ó de ἀτρεστον (*atreston*, intrépido), ó de ἀτερὸν (*ateron*, ultrajante), en todo caso este nombre es perfectamente propio. El nombre dado á Pélope me parece tam-

(1) Era el hijo mayor de Pélope.

bien lleno de exactitud; expresa, en efecto, que un hombre, *que no ve más que lo que está cerca de él*, merece que se le llame así.

HERMÓGENES.

¿Cómo es eso?

SÓCRATES.

De esta manera. Cuéntase que este hombre, cuando hizo perecer á Mirtilo (1), no pensó en el porvenir, ni previó el cúmulo de desgracias que preparaba á su posteridad. Sólo *vió* lo más *próximo*, τὸ ἐγγύς (*to eggus*), lo *presente*, τὸ παραχρῆμα (*to parajreema*), lo que se expresa por el término πέλας (*pelas*) (y de aquí Pélope), y puso cuanto estaba de su parte para llegar á ser esposo de Hipodamia. Con respecto á Tántalo, ¿quién no tendrá por justo y natural este nombre, si es cierto lo que se cuenta de este personaje?

HERMÓGENES.

¿Y qué se cuenta?

SÓCRATES.

Por lo pronto, durante su vida tuvo que soportar primero las más terribles desgracias, y más tarde la ruina de su patria. Después de su muerte sufre en los infiernos el suplicio de la roca *suspendida* (ταλαντεία, *talanteia*) sobre su cabeza, que tenía una singular conformidad con su nombre. No es inverosímil que la casualidad de la tradición le haya dado este nombre, á la manera de una persona que, queriendo llamarle *muy desgraciado* (ταλάντατον, *talantaton*), hubiese disimulado un poco, y le hubiese llamado Tántalo. El nombre de su padre, θεός (*Zeus, Júpiter*), me parece admirablemente escogido; pero no es fácil penetrar su sentido. El nombre de Júpiter encierra él sólo todo un discurso. Le hemos dividido en dos partes, de que indistintamente hacemos uso, di-

(1) Cochero de Pelope.

ciendo tan pronto $\theta\eta\nu\alpha$ (*zeena*), como $\Delta\iota\alpha$ (*dia*); reunidos estos dos términos, expresan la naturaleza del dios; y tal debe ser, como hemos dicho, la virtud del nombre. En efecto; para nosotros y para todos los seres que existen, no hay otra verdadera causa de la vida, $\tau\omicron\upsilon\zeta\eta\nu$ (*toú dseen*), que el Señor y Rey del Universo. No podía darse á este Dios un nombre más exacto, que el de *aquél por el que viven*, $\delta\iota\ \omicron\nu\ \zeta\eta\nu$ (*di on dseen*), todos los seres vivos; pero, como dije ántes, este nombre único ha sido dividido en dos diferentes. Que Júpiter sea el hijo de Κρόνος (*kronos*, Saturno), parecerá al pronto una cosa impropia (1), pero es muy racional pensar que Júpiter desciende de alguna inteligencia superior. Ahora bien; la palabra $\kappa\omicron\rho\omicron\varsigma$ (*koros*), significa, no hijo, sino lo que hay de *puro* y *sin mezcla* en la *inteligencia*, $\nu\omicron\omicron\varsigma$ (*noos*). Pero Saturno mismo es hijo de Οὐρανός (*ouranos*, el cielo), según la tradición; y la contemplación de las cosas de lo alto, se la llama con razón $\omicron\upsilon\rho\alpha\nu\iota\alpha$, $\omicron\rho\omega\sigma\alpha\ \tau\grave{\alpha}\ \alpha\nu\omicron$ (*ourania, oroosa ta anoo*; es decir, *que contempla las cosas desde lo alto*). De aquí procede, mi querido Hermógenes, según dicen los que son entendidos en las cosas celestes, el espíritu puro; y por esto el nombre de Οὐρανός (*ouranos*), le ha sido dado con mucha propiedad. Si recordase la genealogía de Hesiodo, y los antepasados de los dioses que acabo de citar, no me cansaría de hacer ver que sus nombres son perfectamente propios; y seguiría hasta hacer la prueba del punto á que podría llegar esta sabiduría, que me ha venido de repente, sin saber por donde, y que no sé si debo darla ó no por concluida.

HERMÓGENES.

Verdaderamente, Sócrates, se me figura que pronuncias oráculos á manera de los inspirados.

(1) La palabra griega $\kappa\rho\omicron\nu\omicron\varsigma$ (*kronos*), significa tambien un viejo que chochea.

SÓCRATES.

Creo con razon, mi querido Hermógenes, que semejante virtud me ha venido de la boca de Eutifron de Prospalte (1). Desde esta mañana no le he abandonado pres-tándole un oido atento; y es muy posible que, en su entusiasmo, no se haya contentado con llenar mis oidos con su divina sabiduría, y que se haya apoderado tambien de mi espíritu. Hé aquí, á mi parecer, el mejor partido que debemos tomar. Usemos de esta sabiduría por hoy, y prosigamos hasta el fin nuestro exámen sobre los nombres. Mañana, si en ello convenimos, procederemos á las expiaciones, y nos purificaremos, si encontramos alguno que nos ayude, sea sacerdote ó sofista.

HERMÓGENES.

Apruebo vuestra proposicion, y con mucho gusto oiré lo que falta por decir sobre los nombres.

SÓCRATES.

Á la obra, pues. ¿Pero por dónde quieres que comencemos nuestra indagacion, ya que hemos adoptado un cierto método para saber si los nombres prueban por sí mismos, que no son producto de la casualidad, sino que tienen alguna propiedad natural? Los nombres de los héroes y de los hombres podrian inducirnos á error. Muchos, en efecto, son tomados de sus antepasados, y ninguna relacion tienen con los que los reciben, como dijimos ya al principio; y otros son la expresion de un voto, por ejemplo, Eutiquides (afortunado), Socia (salvado), Teófilo (amado de los dioses), y muchos más. Creo que debe dejarse aparte esta clase de nombres. Es muy probable que los verdaderamente propios se encuentran entre los que se refieren á las cosas eternas y al órden de la naturaleza. Porque en la formacion de estos nombres ha debido ponerse mayor cuidado; y no es imposible que algunos hayan

(1) Prospalte era un distrito de Atica.

sido formados por un poder, más divino que el de los hombres.

HERMÓGENES.

No es posible hablar mejor, Sócrates.

SÓCRATES.

¿No es oportuno comenzar por los dioses, é indagar por qué razon se les ha podido dar con propiedad el nombre de θεοί (zeoi)?

HERMÓGENES.

Muy bien.

SÓCRATES.

Hé aquí lo que sospecho. Los primeros hombres, que habitaron la Grecia, no reconocieron, á mi parecer, otros dioses que los que hoy dia admiten la mayor parte de los bárbaros, que son el sol, la luna, la tierra, los astros y el cielo. Como los veian en un movimiento continuo, y siempre *corriendo*, θεόντα (zeonta), á causa de esta propiedad de *correr* (θεῖν, zein), los llamaron θεοί (zeoi). Con el tiempo las nuevas divinidades que concibieron, fueron designadas con el mismo nombre. ¿Te parece que esto que digo se aproxima á la verdad?

HERMÓGENES.

Me parece que sí.

SÓCRATES.

¿Qué deberemos examinar ahora? Evidentemente los demonios, los héroes y los hombres.

HERMÓGENES.

Veamos los demonios.

SÓCRATES.

Verdaderamente, Hermógenes, ¿qué puede significar este nombre, los demonios? Mira si lo que pienso te parece acertado.

HERMÓGENES.

Habla.

SÓCRATES.

¿Sabes á quiénes llama Hesiodo demonios?

HERMÓGENES.

No me acuerdo.

SÓCRATES.

¿Tampoco te acuerdas que dice que la primer raza de hombres era de oro?

HERMÓGENES.

De eso sí me acuerdo.

SÓCRATES.

El poeta se explica de esta manera (1):

Desde que la Parca ha extinguido esta raza de hombres,
Se los llama demonios, habitantes sagrados de la tierra,
Bienhechores, tutores y guardianes de los hombres mortales.

HERMÓGENES.

Y bien; ¿qué significa eso?

SÓCRATES.

¿Qué? Que no creo que Hesiodo quiera decir que la raza de oro estuviese formada con oro, sino que era buena y excelente; y lo prueba que á nosotros nos llama raza de hierro.

HERMÓGENES.

Es cierto.

SÓCRATES.

¿Crees que si entre los hombres de hoy se encontrase uno bueno, Hesiodo le colocaria en la raza de oro?

HERMÓGENES.

Probablemente.

SÓCRATES.

Y los buenos, ¿son otra cosa que los sabios?

HERMÓGENES.

Son los sabios.

SÓCRATES.

Esto basta, en mi juicio, para dar razon del nombre

(1) Hesiodo, *Los trabajos y los dias*, 220 y 222.

de demonios. Si Hesiodo los llamó demonios, fué porque eran sabios y hábiles, *δαίμονες* (*daemones*), palabra que pertenece á nuestra antigua lengua. Lo mismo Hesiodo que todos los demás poetas tienen mucha razón para decir que, en el instante de la muerte, el hombre, verdaderamente bueno, alcanza un alto y glorioso destino, y recibiendo su nombre de su sabiduría, se convierte en demonio. Y yo afirmo á mi vez que todo el que es *δαίμων* (*daemon*), es decir, hombre de bien, es verdaderamente demonio durante su vida y después de la muerte, y que este nombre le conviene propiamente.

HERMÓGENES.

No puedo ménos de alabar lo que dices, Sócrates. Pero ¿qué son los héroes?

SÓCRATES.

No es punto difícil de comprender. Esta palabra se ha modificado muy poco; y demuestra que los héroes toman su origen del amor, *ἔρωσ* (*eros*).

HERMÓGENES.

¿Qué quieres decir con eso?

SÓCRATES.

¿No sabes que los héroes son semidioses?

HERMÓGENES.

¿Y qué?

SÓCRATES.

Es decir, que todos proceden del amor, ya de un dios con una mortal, ya de un mortal con una diosa. Si quieres que me refiera á la antigua lengua ática, entonces me entenderás mejor. Verás que el nombre de amor, al que deben los héroes su nacimiento, se ha modificado muy poco. Hé aquí cómo es preciso explicar los héroes; ó sino hay que decir que eran sabios y oradores, versados en la dialéctica, y particularmente hábiles para interrogar, *ἑρωτᾶν* (*erotan*); porque *εἰρεῖν*, (*eirein*) significa hablar. Como decíamos, resulta que en la lengua ática son

oradores ó *disputadores*, ἐρωτητικοί (*erooteetikoi*); y la familia de los oradores y de los sofistas es nada ménos que la raza de los héroes. Esto es fácil de concebir. Pero es más difícil saber por qué á los hombres se les llama ἄνθρωποι (*anzroopoi*). ¿Puedes tú explicarlo?

HERMÓGENES.

¿Cómo podría hacerlo, mi querido Sócrates? Aunque fuese capaz de dar esta explicacion, no lo haria; porque estoy persuadido de que tú la encontrarás mejor que yo.

SÓCRATES.

Está visto, á lo que veo, que tienes fe en la inspiracion de Eutifron.

HERMÓGENES.

Completamente.

SÓCRATES.

Es una fe fundada. Creo, en efecto, tener en el espíritu una idea buena; y corro el riesgo, si no estoy en guardia, de encontrarme hoy más sabio aún de lo que es menester. Escucha lo que voy á decir. Por de pronto, es preciso hacer una observacion con motivo de los nombres. Muchas veces, cuando queremos nombrar una cosa, añadimos letras á los nombres, ó las quitamos, ó mudamos el lugar de los acentos. Por ejemplo: Διὶ φίλος (*dií filós*, querido de Júpiter). Para formar un nombre de esta locucion hemos quitado la segunda ι, y la sílaba del medio, que tenia el acento, la hemos hecho grave, Δίφιλος (*di filós*). Otras veces, por el contrario, añadimos letras, y sobre una sílaba grave colocamos el acento agudo.

HERMÓGENES.

Es cierto.

SÓCRATES.

De una de estas modificaciones es de donde ha salido el nombre de los hombres, si yo no me engaño. Se ha formado un nombre de una locucion, de la que se ha suprimido una letra, una ι, y hecho grave la sílaba final.

HERMÓGENES.

¿Qué quieres decir con eso?

SÓCRATES.

Lo siguiente. Este nombre ἀνθρωπος (*anzroopos*), significa que los demás animales ven las cosas sin examinarlas ni dar razón de ellas, ni *contemplarlas*, ἀναθρεῖ (*anazrei*); mientras que cuando el hombre *ha visto* una cosa, ἐώρακε (*eorake*), lo que expresa igualmente la palabra ὀπώπε (*opoope*), la *contempla* y se da razón de ella. El hombre es el único, entre los animales, á quien puede llamarse con propiedad ἀνθρωπος (*anzroopos*), es decir, contemplador de lo que ha visto, ἀναθρών ἃ ὀπώπεν (*anazroon a opoope*).

HERMÓGENES.

Y bien, ¿quieres ahora que yo te pregunte acerca de los nombres que quisiera conocer?

SÓCRATES.

Con mucho gusto.

HERMÓGENES.

Hé aquí una cosa, que parece resultado de lo que acaba de decirse. Hay, en efecto, en el hombre lo que llamamos alma, ψυχή (*psujee*), y el cuerpo, σῶμα (*sooma*).

SÓCRATES.

Sin duda.

HERMÓGENES.

Tratemos de explicar estas palabras, como hemos hecho con las demás.

SÓCRATES.

¿Quieres que examinemos cómo el alma ha merecido que se la llame ψυχή, y que en seguida veamos lo relativo al cuerpo?

HERMÓGENES.

Sí.

SÓCRATES.

A juzgar por lo que á primera vista me parece, hé

aquí cuál pudo ser el pensamiento de los que han creado el nombre de alma ψυχή (*psujee*). Mientras el alma habita en el cuerpo, es causa de la vida de éste; es el principio que le da la facultad de respirar, y que le *refresca*, ἀναψύχον (*anapsujon*); y tan pronto como este principio *refrigerante* le abandona, el cuerpo se destruye y muere. Hé aquí, en mi opinion, porque ellos lo han llamado ψυχή (*psujee*). Pero aguarda un poco. Me parece entrever una explicacion, que habrá de parecer más aceptable á los amigos de Eutifron. Con respecto á la que acabo de dar, temo que la desprecien y la juzguen demasiado grosera. Mira ahora si ésta será de tu gusto.

HERMÓGENES.

Habla.

SÓCRATES.

¿Qué es lo que á tu parecer *mantiene la naturaleza* de nuestro cuerpo, y le *transporta* hasta el punto de hacerle vivir y andar? ¿No es el alma?

HERMÓGENES.

Es el alma.

SÓCRATES.

Y qué; ¿crees, con Anaxágoras, que la naturaleza en general está gobernada y sostenida por una inteligencia y un alma?

HERMÓGENES.

Así lo pienso.

SÓCRATES.

No se podia dar á este poder, que *transporta y mantiene la naturaleza*, (φύσιν ὄχει καὶ ἔχει, *fusin ojei kai ejei*); otro nombre mejor que ψυχή (*psujeje*). Y bien puede decirse con más elegancia ψυχή (*psujee*).

HERMÓGENES.

Perfectamente; esta nueva interpretacion me parece más ingeniosa que la otra.

SÓCRATES.

Lo es en verdad; pero la palabra, tal como ha sido formada al principio, parece ridícula.

HERMÓGENES.

Ahora, ¿cómo explicaremos la palabra que sigue?

SÓCRATES.

¿La palabra *σῶμα* (*sooma*)?

HERMÓGENES.

Sí.

SÓCRATES.

Puede hacerse de muchas maneras; ya modificándola un tanto, ya tomándola como es. Algunos dicen, que el cuerpo es la *tumba*, *σῆμα* (*seema*) del alma, y que está allí como sepultada durante esta vida. Se dice también, que por medio del cuerpo, el alma *expresa* todo lo que *expresa*, *σημαίνει ἅ ἂν σημαίνῃ* (*seemainei a an seemainee*); y que á causa de esto, se le llama justamente, *σημα* (*seema*). Pero, si no me engaño, los partidarios de Orfeo aplican esta palabra á la expiación de las faltas que el alma ha cometido. Ella está encerrada en el recinto del cuerpo, como en una prision, en que está guardada, *σώζεται* (*soodseetai*). El cuerpo, como lo indica la palabra, es para el alma, hasta que ésta ha pagado su deuda, el guardador, *σῶμα* (*sooma*), sin que haya necesidad de alterar una letra.

HERMÓGENES.

Estos puntos están suficientemente aclarados. Pero respecto de los nombres de los dioses, ¿no podríamos, como hicimos ántes con el de Júpiter, examinar en igual forma, cuál puede ser su propiedad?

SÓCRATES.

¡Por Júpiter! mi querido Hermógenes; la mejor manera de examinar, si fuéramos prudentes, seria confesar que nosotros nada sabemos, ni de la naturaleza de los dioses, ni de los nombres con que se llaman á sí mismos; nom-

bres que, sin dudar, son la exacta expresion de la verdad. Despues de esta confesion, el partido más razonable es llamar á los dioses, como la ley quiere que se les llame en las preces, y darles nombres que les sean agradables, reconociendo que nada más sabemos. En mi opinion, esto es lo más sensato que podemos hacer. Entreguémonos, pues, si quieres, al exámen en cuestion; pero comenzando por protestar ante los dioses, que no indagaremos su naturaleza, para lo cual nos reconocemos incapaces; y que sólo nos ocuparemos de la opinion que los hombres han formado de los dioses, y en cuya virtud les han dado esos nombres. En esta indagacion nada hay que pueda provocar su cólera.

HERMÓGENES.

No puede hablarse con más cordura, Sócrates; hágamoslo así.

SÓCRATES.

¿Comenzaremos por *Ἑστία* (*Estia*, Vesta), segun es de ley (1)?

HERMÓGENES.

Es justo.

SÓCRATES.

¿Cuál podia ser el pensamiento del que la nombró *Ἑστία* (*Estia*)?

HERMÓGENES.

¡Por Júpiter! no es fácil adivinarlo.

SÓCRATES.

Me parece, mi querido Hermógenes, que los primeros que instituyeron los nombres, no eran espíritus despreciables, sino ántes bien espíritus sublimes y de una gran penetracion.

HERMÓGENES.

¿Por qué?

(1) La ley de los sacrificios, segun la que Vesta era invocada ántes que los demás dioses.

SÓCRATES.

Porque la institucion de los nombres sólo puede ser obra de hombres de recta condicion. Que se tome cualquiera el trabajo de considerar tambien los nombres extranjeros (1), y verá que no hay nada de que no pueda darse explicacion. Así, lo que llamamos nosotros οὐσία (*ousia*), otros lo llaman ἐστία (*esia*), y otros ὠσία (*oosia*). Por el pronto, se ha podido muy bien, en vista del segundo de estos términos, llamar la *esencia* de las cosas ἐστία (*estia*); y si designamos por ἐστία todo lo que tiene esencia, se sigue, que ἐστία (Vesta) es nombrada con propiedad; porque resulta, que nosotros igualmente hemos dicho en otro tiempo ἐστία (*esia*), por οὐσία (*ousia*). Además, si nos fijamos en las ceremonias de los sacrificios, no se dudará que tal ha debido ser el pensamiento de los inventores de este nombre. En efecto, era natural que ἐστία fuese invocada ántes que todos los dioses en los sacrificios, por los que la habian nombrado la *esencia* de las cosas. En cuanto á los que dicen ὠσία (por οὐσία), quizá han creido con Heráclito, que todo pasa, que nada subsiste; y siendo el principio que pone las cosas en movimiento, el principio de *impulsion*, τὸ ὠθοῦν (*to oozoun*), la causa de este flujo perpétuo, han debido creer oportuno llamarla ὠσία (*oosia*). Mas para gentes que nada entienden, es bastante lo dicho sobre este punto. Despues de ἐστία conviene examinar Πέα y Κράνος (*Rea* y *Kronos*), si bien ya hemos dado explicaciones sobre el nombre de este último. Pero quizá valga bien poco lo que voy á decir.

HERMÓGENES.

¿Por qué, Sócrates?

SÓCRATES.

Mi querido amigo, tengo en el espíritu todo un enjambre de sábias explicaciones.

(1) No se trata de nombres extraños á la lengua griega, sino sólo del dialecto ático, como lo prueba lo que sigue.

HERMÓGENES.

¿Qué explicaciones?

SÓCRATES.

Parecerán sin duda ridículas; sin embargo, no dejan de ser verosímiles.

HERMÓGENES.

Veamos.

SÓCRATES.

Creo observar que Heráclito ha expresado con sagacidad ideas muy antiguas que verdaderamente se refieren á Κρόνος y á Πέα, y que Homero había expresado ya.

HERMÓGENES.

¿Qué quieres decir con eso?

SÓCRATES.

Heráclito dice que todo pasa; que nada permanece; y comparando las cosas con el curso de un río, dice que no puede entrarse dos veces en un mismo río.

HERMÓGENES.

Es exacto.

SÓCRATES.

Y bien; ¿te parece que difiere de la opinion de Heráclito, el que ha dado por antepasados á los demás dioses, Πέα y Κρόνος? (1) ¿Crees que ha sido una casualidad el haber dado á estas dos divinidades los nombres de *corredores*? No dice Homero á su vez (2):

El Océano padre de los dioses y su madre Tethis?

Hesiodo me parece hablar en el mismo sentido. En fin, Orfeo en cierto pasaje se expresa de esta manera (3):

El Océano con su flujo y reflujó majestuoso se une el primero por el himeneo con su hermana Tetis, nacida de la misma madre.

(1) Πέα de πέω, correr, fluir; κρόνος de κρυβονος, fuente. Platon ha explicado ántes esta última palabra de otro modo.

(2) *Iliada*, 14, 102.

(3) Hermann. *Orfeca*, p. 473.

Mira como todas estas citas concuerdan y se amoldan á la doctrina de Heráclito.

HERMÓGENES.

Se me figura que tienes razon, Sócrates; pero el nombre de Tetis no veo lo que quiere decir.

SÓCRATES.

Pues se explica casi por sí mismo. No es más que el nombre de *manantial* un poco disimulado. Porque las palabras διαττώμενον (*diattoomenon*, lo que salta) y ἡθούμενον (*eezoumenon*, lo que corre) nos dan la idea de un manantial. Pues bien, de la combinacion de estas dos palabras se ha formada la de Τηθός (*Tezus*, Tethis).

HERMÓGENES.

Hé aquí, Sócrates, una preciosa explicacion.

SÓCRATES.

¿Por qué no? ¿A quién pasaremos ahora? De Júpiter ya hemos hablado.

HERMÓGENES.

Sí.

SÓCRATES.

Hablemos entonces de sus hermanos Ποσειδών (*Poseidoon* Neptuno) y Pluton, y tambien del segundo nombre con que éste es conocido.

HERMÓGENES.

Conforme.

SÓCRATES.

Creo que al inventor de la palabra Ποσειδών (*Poseidoon*) se le ocurrió por la siguiente circunstancia. Segun caminaba, la mar detuvo sus pasos, y no le permitió pasar adelante, siendo para él como una *cadena* puesta á sus *piés*: llamó al dios que preside á este poder Ποσειδών (*Poseidoon*), es decir, que es una cadena para los piés, ποσιδισμος ὤν (*posidesmos oon*); y se habrá añadido εἰ por pura elegancia. Ó quizá, en lugar de la σ habia primitivamente dos λ, y significaba entonces el dios *que lo sabe todo*, πολλά εἰδώς

(*polla eidoos*). Quizá tambien de la accion de conmover la tierra se le ha llamado *el que conmueve*, ó *σειων* (ó *seioon*); y se habrá añadido una π y una δ . En cuanto á Pluton, su nombre procede, de que es el que da la *riqueza*, *πλοῦτος* (*ploutos*), porque ella sale del seno de la tierra. El otro nombre de este dios Ἄιδης (*Aidees*), segun opinion de la mayor parte de los hombres, expresa lo *invisible*, τὸ ἀειδές (*to aeides*), y como este nombre inspira terror, prefieren llamarle Pluton.

HERMÓGENES.

¿Pero qué te parece á tí, Sócrates?

SÓCRATES.

Creo que los hombres se engañan de muchas maneras respecto del poder de este dios, y que no hay fundamento para temerle tanto. El motivo de este temor es que, una vez muerto el hombre, baja á sus estancias, sin esperanza de volver; así es como el alma, abandonando el cuerpo, se traslada cerca de este dios. Yo creo que hay una maravillosa concordancia entre el poder de este dios y su nombre.

HERMÓGENES.

¿Cómo?

SÓCRATES.

Voy á decirte lo que pienso. Respóndeme: ¿cuál es el lazo más fuerte, para retener en un punto á un animal cualquiera? ¿Es la necesidad ó el deseo?

HERMÓGENES.

Sin duda, Sócrates, es el deseo.

SÓCRATES.

¿No crees que muchos huirian del Ἄιδης, (*Aidees*) si el dios no retuviera, con el lazo más fuerte, á los que han bajado á su morada?

HERMÓGENES.

Sin duda alguna.

SÓCRATES.

Por el deseo los encadena; puesto que los encadena por el lazo más fuerte, y no por la necesidad.

HERMÓGENES.

Me parece bien.

SÓCRATES.

Pero ¿no hay muchas clases de deseos?

HERMÓGENES.

Sí.

SÓCRATES.

Pero es mediante el deseo, más poderoso de todos, por el que dios los encadena, puesto que debe retenerlos con el lazo más poderoso.

HERMÓGENES.

Sí.

SÓCRATES.

¿Y hay un deseo más poderoso que el del hombre, que entra en relacion con otro hombre con la esperanza de hacerse mejor?

HERMÓGENES.

¡Por Júpiter! no le hay, Sócrates.

SÓCRATES.

Concluyamos de todo esto, que ninguno de los que han partido de este mundo, aspira á volver á él; ni aún las sirenas, sino que están como encantadas, lo mismo que todos los demás. Tan magníficos son los discursos que Ἄιδης (*Aidees*) les dirige! Este dios, como se ve, es un sofista consumado, así como es un gran bienhechor para los que están cerca de él; puesto que hasta á los habitantes de la tierra envia tambien magníficos tesoros. Es preciso, pues, que allá abajo posea riquezas en abundancia; y hé aquí de donde le viene el nombre de Pluton. Por otra parte, rehusando la sociedad de los hombres, entorpecidos con sus cuerpos, y entrando en comercio con aquellos cuya alma está libre de todos los males y de to-

das las pasiones del cuerpo, ¿no te parece que Pluton se muestra como un verdadero filósofo? Comprendió bien que le sería fácil retener hombres de esta naturaleza encadenándolos mediante el deseo de la virtud, y que mientras se viesan envueltos en la estupidez y locura del cuerpo, no conseguiría mantenerlos cerca de sí, áun cuando Saturno los encadenase con los lazos que llevan su nombre.

HERMÓGENES.

Se me figura que tienes razon, Sócrates.

SÓCRATES.

Y el nombre de Ἄιδης, mi querido Hermógenes, no es probable que se dedujera de ἀειδής, (*aeidees*, tenebroso). El poder que este dios tiene de *conocer*, (εἰδέναι, *eidenai*) todo lo que es bello; es el que ha inclinado al legislador á llamarle Ἄιδης (*Aides*).

HERMÓGENES.

Sea así. Pero qué diremos de Δημήτηρ (*Deemeeteer*, Cérés). Ἥρα, (*Era*, Juno); Ἀπόλλων, (*Apol-loon*), Ἄθηνᾶ, (*Azeena*, Minerva); Ἥφαιστος, (*Efaistos*, Vulcano); Ἄρης, (*Arees*, Marte), y otros dioses?

SÓCRATES.

Δημήτηρ, (*Deemeeteer*), creo se llama así á causa de los alimentos que nos *da como una madre*, διδοῦσα ὡς μήτηρ, (*didousa oos meeter*); Ἥρα es una divinidad *amable* ἐρατή τις (*eratee tis*), pues que, segun se refiere, fué amada por Júpiter. Quizá tambien preocupado con las cosas del cielo, el legislador ha querido ocultar bajo este nombre el de *aire*, αἴρ, (*aer*), descomponiéndole un poco y poniendo la letra del principio al fin; lo que se hace patente cuando se pronuncia Ἥρα muchas veces seguidas. Φερέφραττα, (*Ferrefatta*, Proserpina) es un nombre que, lo mismo que el de Apolo, inspira gran terror á la mayor parte de los hombres; y esto es, á mi parecer, porque ignoran la propiedad de los nombres. En efecto, ellos le alteran hasta

ver en este nombre el Φερσεφόνη, (*Fersefonee*) (1), que les parece temible. En realidad, ¿qué expresa? La sabiduría de esta diosa. En el movimiento que *impulsa* todas las cosas, la sabiduría consiste en poder *tocarlas, cogerlas*, seguirlas en su huida. Φερέπαφα, (*ferepafa*), era maravillosamente propia, para designar la sabiduría; es decir, la facultad de *tocar* y de *coger* lo que marcha, ἐπαφή τοῦ φερομένου, (*epafee tou feromenou*). Y si Proserpina aparece unida al sabio Ἄδης, es porque ella también es sabia. Pero hoy día se altera su nombre, y prefiriendo el placer del oído á la verdad, se la llama Φερέφαττα (*ferrefatta*). Lo mismo sucede respecto á Apolo: los más temen el nombre de este dios, como si expresase alguna cosa terrible (2). ¿No lo sabes?

HERMÓGENES.

Perfectamente; es verdad lo que dices.

SÓCRATES.

Y sin embargo; en mi opinion, tal nombre tiene una maravillosa relacion con los atributos de este dios.

HERMÓGENES.

¿Cómo?

SÓCRATES.

Trataré de hacerte conocer lo que pienso. No hay nombre que mejor pueda dar á conocer, por una sola palabra, los cuatro atributos de este dios; ni que pueda más claramente expresar la música, la adivinacion, la medicina, y el arte de lanzar flechas.

HERMÓGENES.

Expílicate, porque me hablas de un nombre ciertamente extraordinario.

SÓCRATES.

De un nombre lleno de armonía, como conviene á un

(1) Φέρω φονή, que trae la muerte violenta.

(2) Ἀπόλλυμι (*apol-lumi*), que hace perecer.

dios músico. Por el pronto, las evacuaciones y las purificaciones, ya de la medicina, ya de la adivinacion; las fumigaciones de azúfre en el tratamiento de las enfermedades y en las operaciones adivinatorias; y las abluciones y las aspersiones; todas estas prácticas no tienen otro objeto que el de hacer al hombre puro de cuerpo y alma. ¿No es cierto?

HERMÓGENES.

Exactamente.

SÓCRATES.

Luego el dios que purifica, que *lava*, ἀπολούων (*apoluoon*), que *liberta*, ἀπολύων (*apoluoon*) de los males del alma y del cuerpo, ¿no será Apolo?

HERMÓGENES.

Perfectamente.

SÓCRATES.

Por lo tanto, á causa de la liberacion y de la purificacion de todos estos males, que él verifica en calidad de médico, puedellamársele con razon Ἄπολούων (*Apoluoon*). Con relacion á la adivinacion, á lo *verdadero* y á lo *simple*, τὸ ἀπλοῦν (*to aploun*) que es una misma cosa, con razon se le llamaria, como le llaman con mucha exactitud los *tesalienses*; todos, en efecto, le denominan Ἄπλων (*aploun*). Hábil en el arte de lanzar flechas y de dar en el blanco, él es el que *lanza siempre* un tiro certero, αἰεὶ βάλλον (*aei bal-loon*). En cuanto al arte musical, hagamos por el pronto una observacion. Sucede muchas veces, como en ἀκόλουθος (*akolouzos*) y ἀκοιτις (*akoitis*), que la letra α tiene el mismo sentido que el adverbio ὁμοῦ (*omou*); y de esta manera la palabra en cuestion expresa el *movimiento que tiene lugar con igualdad*, τὴν ὁμοῦ πόλησιν (*teen omou poleesin*) alrededor del cielo; es decir, al rededor de los polos y con la armonía del canto, que se llama sinfonia; porque los versados en la música y en la astronomía, afirman que todas estas cosas se mueven

con la misma armonía, πολεῖ ἅμα (*polei ama*). Ahora bien, el dios de que hablamos preside á la armonía, *imprimiendo á la vez este doble movimiento*, ὁμοπολῶν (*omopoloon*), entre los dioses y entre los hombres. Y así como en lugar de ὁμοκέλευθος (*omokeleuzos*) y ὁμόκοιτις (*omokoitis*), hemos dicho ἀκολουθος y ἀκοιτις (*akolouzos y akoitis*), remplazando la ο con la α; de igual modo hemos formado Ἄπολλων (*apol-ton*) de ὁμοπολῶν (*omopoloon*), y hemos intercalado una segunda λ, para evitar la semejanza con una palabra desagradable. Los que desconocen el verdadero valor de este nombre, Apolo, lo temen, como si expresara una calamidad. Pero es todo lo contrario; como acabamos de decir, se aplica perfectamente á los atributos del dios que es *simple*, ἀπλοῦ (*aplou*); que lanza tiros certeros, ἀεὶ βάλλοντος (*aei bal-lontos*); que preside á las purificaciones, ἀπολούοντος (*apolouontos*); y que regula el movimiento del cielo y del canto, ὁμοπολοῦντος (*omopolountos*). El nombre de las musas, y en general de la música, parece venir de μῶσθαι (*mooszai*), y designa la indagacion y la filosofía. Λητώ (*Leetoo, Latona*), expresa la dulzura de la diosa, su buena voluntad de oír las súplicas, κατὰ τὸ ἐθειλήμονα εἶναι (*kata to ezeleemona einai*). O quizá los extranjeros tienen razon cuando muchos de ellos dicen, Ληθώ (*Leezoo*). Pronunciado de esta manera, parece referirse este nombre al *character*, exento de dureza, fácil y llano, de la diosa, τὸ τοῦ ἦθους λεῖον (*to tou eezous leion*), Ἄρτεμις (*Artemis, Diana*), parece significar la *integridad*, τὸ ἀρτεμές (*to artemes*) y la *deencia*, aludiendo el amor de Diana por la virginidad. Quizá tambien el que ha dado nombre á la diosa, ha querido decir que *tiene la ciencia de la virtud*, ἀρετῆς ἵστορα (*aretees istora*); ó que detesta el comercio del hombre con la mujer, ἄροτον μισησάσης (*aroton miseesasees*). El autor de este nombre sin duda lo ha inventado en vista de alguna de estas razones ó de todas juntas.

HERMÓGENES.

¿Y Διόνυσος (*Dionusos*, Baco)? ¿Y Ἀφροδίτη, (*Afrodite*, Venus)?

SÓCRATES.

Cuestiones difíciles son esas, ¡oh, hijo de Hiponicol! Los nombres dados á estas divinidades tienen un doble sentido; uno serio y otro pueril. Con respecto al sentido serio, preguntásele á otros; pero el pueril, podemos examinarlo, porque estas divinidades no son enemigas del estilo festivo. Διόνυσος (*Dionusos*) es el que da el vino ὁ δίδους τὸν οἶνον (*ó didous ton oinon*), y por burla se le ha llamado Διδούινυσος (*Didoínusos*). En cuanto al mismo vino, οἶνος (*oinos*), como *hace creer* á la mayor parte de los bebedores que tienen razón no teniéndola, οἴεσθαι νοῦν ἔχειν (*oieszai noun ejein*), ha podido ser llamado con completa exactitud οἰόνους (*oionous*). Con respecto á Afrodite, no es posible contradecir á Hesiodo; y es preciso reconocer con él, que ha sido nombrada así, porque ha nacido de la espuma del mar, τοῦ ἀφροῦ (*tu afrou*).

HERMÓGENES.

Pero, Sócrates, tú eres un buen ateniense, y no puedes olvidar á Ἀθηνᾶ (*Azeena*, Minerva); ni pasar en silencio á Ἡφαίστος (*Efaistos*, Vulcano) y Ἄρης (*Arees*, Marte).

SÓCRATES.

No, no sería justo.

HERMÓGENES.

De ninguna manera.

SÓCRATES.

El otro nombre de la diosa deja conocer bastante lo que significa.

HERMÓGENES.

¿Qué nombre?

SÓCRATES.

Nosotros la llamamos aún Palas.

HERMÓGENES.

En efecto.

SÓCRATES.

Estariamos en lo cierto, á mi entender, creyendo que este nombre viene del *Arte de las armas*, τῆς ἐν τοῖς ὅπλοις ὀρχήσεως (*tees en tois oplois orjeeseos*). En efecto, la accion de lanzarse uno mismo, ó de lanzar algun objeto, levantándole de la tierra y blandiéndole en las manos, la expresamos con las palabras πάλλιν y πάλλεσται (*pal-lein y pal-lestai*), ὀρχεῖν y ὀρχεσθαι (*orjein y orjeisai*).

HERMÓGENES.

Muy bien.

SÓCRATES.

De aquí el nombre de Palas.

HERMÓGENES.

Perfectamente. Pero el otro nombre, ¿cómo le explicas?

SÓCRATES.

El de Ἀθηνᾶ (*Azeena*)?

HERMÓGENES.

Sí.

SÓCRATES.

Eso, amigo mio, es más difícil. Creo que los antiguos se han representado á Minerva de la misma manera que lo hacen nuestros hábiles intérpretes de Homero. Los más de ellos explican el pensamiento del poeta, diciendo que ha querido representar por esta diosa la inteligencia misma y la razon. El inventor de los nombres parece haber formado la misma idea, y aun más profunda; y la llamó inteligencia de Dios, θεοῦ νόησιν (*zeou noe-sin*), como si se dijese á θεονόα (*a zeonoa*), reemplazando la η con la α, segun un dialecto extranjero (1), y suprimiendo á la vez la ε y la σ. Ó quizá no es esto, sino que la ha nombrado θεονόη (*zeonoee*), porque *conoce las cosas di-*

(1) El dialecto dórico.

vinas de un modo superior, τὰ θεῖα νοούσης. (*ta zeia noou-sees.*) Tambien puede ser que haya querido llamarla Ἡθονόη (*Eexonoee*), comosiendola *inteligencia*, la *razon* de las *costumbres* ἐν τῷ ἡθεὶ νόησιν (*en to eezei noeesin*). El inventor de los nombres, ó algunos de sus sucesores, han creido hablar con más elegancia, diciendo Ἄθηνᾶ (*Azeena*).

HERMÓGENES.

Y Ἡφαίστος (*Eefaistos*), ¿cómo lo explicas?

SÓCRATES.

¿Quieres saber mi opinion sobre este poderoso *árbitro de la luz*, φαέος ἱστορα (*faeos istora*)?

HERMÓGENES.

Sí.

SÓCRATES.

¿No ve todo el mundo claramente en su nombre φαίστος (*faistos*, luminoso), con una η por añadidura?

HERMÓGENES.

Quizá sea así; á ménos que tú mismo tengas otra opinion, lo cual es muy posible.

SÓCRATES.

Para que no tenga otra, preguntame cuál es el sentido de Ἄρης (*Arees*).

HERMÓGENES.

Pues ya te lo pregunto.

SÓCRATES.

Pues bien, si quieres, Ἄρης procederá de ἄρρεν (*arren*, varonil), y de ἀνδρεῖον (*andreion*, viril). O tambien, á causa de su carácter intransigente é inflexible, lo cual se expresa por ἄρρατον (*arraton*), este dios, eminentemente guerrero, será llamado con razon Ἄρης (*Arees*).

HERMÓGENES.

Conforme.

SÓCRATES.

Pero, ¡por los dioses! dejémoslos ya en paz. De ellos no puedo ménos de hablar con temor. Sobre cualquier otro

objeto interrógame lo que quieras, y verás lo que valen los corceles de Eutifron (1).

HERMÓGENES.

Haré lo que dices; pero permíteme que te haga una pregunta aún sobre Ἑρμῆς (*Ermees*, Mercurio), ya que Cratilo niega que yo sea verdaderamente Hermógenes. Examinemos el sentido de esta palabra, Ἑρμῆς, y sepamos si Cratilo tiene razon.

SÓCRATES.

Me parece que Ἑρμῆς se refiere muy particularmente al discurso. Intérprete, mensajero, raptor, seductor, orador, protector del comercio; todos estos atributos suponen el poder de la palabra. Pero, como ya dijimos, el término εἶρεῖν (*eirein*), expresa el uso de la *palabra*; y por otra parte, la palabra ἐμῆσατο (*emeesato*), empleada muchas veces por Homero, tiene el sentido de *inventar*. Por medio de estas dos cosas, la palabra y la invencion de la misma, el legislador parece mostrarnos á Mercurio, y decirnos: «Oh hombres, al que ha *inventado la palabra* εἶρεῖν ἐμῆσατο (*eirein emeesato*), será justo que lo llameis Εἰρέμης (*Eiremees*)». Pero nosotros, creyendo ser más elegantes, le llamamos hoy Ἑρμῆς (*Ermees*). Iris parece tambien derivar su nombre de εἶρεῖν, en razon de su cualidad de mensajera.

HERMÓGENES.

¡Por Júpiter! ahora creo que Cratilo tenia razon al no querer que fuese yo Hermógenes, porque, en verdad, no soy un hábil artífice de palabras.

SÓCRATES.

¿Y Pan, mi querido amigo? Probablemente es hijo de Mercurio, y tiene una doble naturaleza.

HERMÓGENES.

¿Cómo?

(1) La *Ilíada* 5, v. 221, parodiado por Platon.

SÓCRATES.

Sabes que el discurso expresa todo, $\pi\acute{\alpha}\nu$, (*pan*), y que rueda y *circula sin cesar*, $\pi\omicron\lambda\epsilon\iota\ \acute{\alpha}\epsilon\iota$, (*polei aei*). Sabes igualmente que es de dos modos: verdadero y falso.

HERMÓGENES.

Perfectamente.

SÓCRATES.

La parte verdadera del discurso debe de ser llana, divina, colocada en lo alto entre los inmortales; la parte falsa debe estar situada acá abajo entre la multitud de los hombres, y ser de una naturaleza brutal y análoga á la de la cabra; porque en este género de vida es donde tienen su origen la mayor parte de las fábulas y de las mentiras.

HERMÓGENES.

Perfectamente.

SÓCRATES.

El que lo anuncia *todo* $\pi\acute{\alpha}\nu$, (*pan*), y que *circula sin cesar*, $\acute{\alpha}\epsilon\iota\ \pi\omicron\lambda\omega\nu$, (*aei poloon*), será llamado con exactitud $\pi\acute{\alpha}\nu\ \alpha\iota\pi\acute{o}\lambda\omicron\varsigma$, (*pan aipolos*), hijo de Mercurio, con doble naturaleza, liso y limpio en la parte superior; velludo como una cabra en la parte inferior. Por consiguiente, si Pan es hijo de Mercurio, ($\epsilon\rho\mu\eta\varsigma$, *Ermees*), es ó el discurso ó hermano del discurso; ¿y qué tiene de extraño que el hermano se parezca al hermano? Pero, como dije ántes, mi excelente amigo, dejemos en paz á los dioses.

HERMÓGENES.

Sí, Sócrates; dejemos á estos, si quieres. Pero bien podemos conversar sobre otra clase de divinidades, tales como el sol, la luna, los astros, la tierra, el éter, el aire, el fuego, el agua, las estaciones y el año.

SÓCRATES.

A fe que no es poco lo que me propones; pero, si es de tu gusto, examinémoslo.

HERMÓGENES.

Sí, y mucho.

SÓCRATES.

¿Por dónde quieres que comencemos? ¿Será por el sol que es el primero que has nombrado?

HERMÓGENES.

Sí.

SÓCRATES.

La palabra ἥλιος (*eelios*), se hace más clara, si se la estudia en el dialéctico dórico. Los dorios dicen ἔλιος. Ἄλιος podría significar que este astro, en el momento que nace, *reune* los hombres, ἀλιξείν (*alixein*); ó bien, que *gira perpétuamente*, ἀεὶ εἰλεῖν (*aei eilein*) alrededor de la tierra; ó bien, que viste de colores diversos, ποικίλλει (*poikil-lei*), en su carrera, todos los productos de la tierra; porque ποικίλλειν, y αἰολεῖν (*poikil-lein y aiolein*) tienen el mismo sentido.

HERMÓGENES.

¿Y la luna σελήνη? (*seleenee*).

SÓCRATES.

Esa es una palabra que mortifica á Anaxágoras.

HERMÓGENES.

¿Por qué?

SÓCRATES.

Porque parece atestiguar la antigüedad de la doctrina, recientemente enseñada por este filósofo, de que la luna recibe la luz del sol.

HERMÓGENES.

¿Cómo?

SÓCRATES.

Las palabras σέλας y φῶς (*selas y foos*) tienen el mismo sentido (luz).

HERMÓGENES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Pues bien; la luz que recibe la luna es siempre nueva y vieja, νεὸν καὶ ἔνον αἰεὶ, (*neon kai enon aei*), si los discí-

pulos de Anaxágoras dicen verdad; porque girando el sol alrededor de la luna, la envía una luz siempre nueva; mientras que la que ha recibido el mes precedente es ya vieja.

HERMÓGENES.

Conforme.

SÓCRATES.

Muchos llaman á la luna *σελαναία* (1) (*selanaia*).

HERMÓGENES.

Conforme.

SÓCRATES.

Y puesto que la *luz es siempre nueva y vieja*, *σελας νέον και ἔνον αἰεῖ* (*selas neon kai enon aei*), ningun nombre puede convenirla mejor que *σελαενονεοαεία* (*selaeoneoeia*), de donde por abreviacion se dice: *σελαναία* (*selanaia*).

HERMÓGENES.

Hé aquí una palabra verdaderamente ditirámica, Sócrates. Pero qué me dices de *Μεῖς* (*meis*, meses) y de los *ἄστρα* (*astra*, astros)?

SÓCRATES.

Μεῖς de *μειοῦσθαι* (*meiouszai*, disminuir) debería decirse propiamente *μείης* (*meiees*). Los astros parece que toman el nombre de su *brillo*, *ἀστραπή* (*astrapee*); palabra que viniendo de *τὰ ὄψα ἀναστρέφει* (*ta oopa anastrefei*, que *atrae las miradas*) debería decirse *ἀναστρωπή* (*anastroopee*); pero para hacerlo más elegante se ha pronunciado *ἀστραπή* (*astrapee*).

HERMÓGENES.

¿Y las palabras *πῦρ* (*pur*, fuego) y *ὔδωρ* (*udoor*, agua)?

SÓCRATES.

La palabra *πῦρ* me pone en un aprieto. Precisamente la musa de Eutifron me ha abandonado, ó esta cuestion es

(1) Como, por ejemplo, Eurípides *Fæn.* v. 178, y Aristofanes. *Nub.* v. 614.

de las más difíciles. Pero observa á qué expediente acudo en las indagaciones de esta clase, cuando me veo embrazado para resolverlas.

HERMÓGENES.

Veámoslo.

SÓCRATES.

Héle aquí. Respóndeme: ¿podías decirme cómo se ha formado la palabra $\pi\upsilon\rho$ (*pur*)?

HERMÓGENES.

¡Por Júpiter! no podría.

SÓCRATES.

Examina, pues, lo que yo sospecho. Creo que los griegos, sobre todo los que viven bajo la dominación de los bárbaros, han tomado de éstos gran número de nombres.

HERMÓGENES.

¿Y qué es lo que inferes de eso?

SÓCRATES.

Que si se intentase interpretar estas palabras dentro de la lengua griega, y no de aquella á que pertenecen, es irremediable tropezar con grandes dificultades.

HERMÓGENES.

Es exacto.

SÓCRATES.

Mira, por consiguiente, si esta palabra $\pi\upsilon\rho$ (*pur*) es de origen bárbaro. Es difícil hacerla derivar de la lengua griega; y los frigios emplean en verdad esta misma palabra, apenas modificada. Lo mismo sucede con las palabras $\upsilon\delta\omega\rho$ (*udoor*), $\kappa\upsilon\omega\nu$ (*kuoon*, perro) y muchas otras.

HERMÓGENES.

Es cierto.

SÓCRATES.

No hay que atormentarse por estas palabras; algun otro podrá dar razón de ellas (1). Por lo tanto, me

(1) Alguno, es decir, un hombre versado en el conocimiento de las lenguas bárbaras.

desentiendo de πῦρ y ὕδωρ. Pero el aire, mi querido Her-
mógenes, ¿no ha sido llamado ἀήρ (*aeer*), porque *levanta*,
αἴρει (*airei*), lo que está sobre la tierra? ¿Ó será porque
se *escurre siempre*, ἀεὶ ῥεῖ (*aei rei*)? Ó porque el viento
nace del movimiento del aire que pasa? Los poetas, en
efecto, llaman algunas veces á los vientos ἀήται (*aetai*). Es
como si se dijese πνευματόρροον, ἀητόρροον (*pneumatorroun*,
aetorroun). Y hé aquí lo que ha hecho decir del aire, que
es ἀήρ (*aeer*). La palabra éter, αἰθήρ (*aizeer*), significa, á
mi parecer, que *corre siempre, deslizándose alrededor*
del aire, ἀεὶ θεῖ περι τὸν ἀέρα ῥέων (*aei zei peri ton aera reoon*),
y sería más exacto decir αἰθετήρ (*aeizeer*). El sentido de
la palabra γῆ (*gue*, tierra) sería mucho más claro si se
pronunciase γαῖα (*gaia*). En efecto, γαῖα significaría pro-
piamente γεννητειρα (*guenneeteira*, generadora), segun la
manera con que se expresa Homero, que dice γεγάσι (*gue-
gaasi*), por γεγεννησθαι (*gueguenneeszai*) (1). Sea así. ¿Pero
qué es lo que corresponde examinar ahora?

HERMÓGENES.

Las estaciones ὥραι (*oorai*), y el año ἐνιαυτός, ἔτος (*eniau-
tos, etos*).

SÓCRATES.

Es preciso pronunciar la palabra ὥραι (*oorai*) como se
hacia en otro tiempo entre los atenienses, si se quiere des-
cubrir su probable sentido. Se llaman las estaciones ὕραι,
porque *determinan*, ὀρίζειν (*oridsein*), el invierno, el estío,
la época de los vientos y de los frutos de la tierra. Lo que
se llama ὕραι, podria llamarse perfectamente ὀρίζουσαι (*ori-
dsousai*). En cuanto á ἐνιαυτός (*eniautos*) y ἔτος (*etos*), me
ha parecido que tienen trazas de formar una sola palabra;
que expresa lo que da á luz y *experimenta en sí mismo*,
ἐν αὐτῷ ἐξισταζον (*en autoo exetadson*), todas las cosas que
nacen y crecen. Y así como hemos dicho, que el nombre

(1) *Odisea*, IX, v. 118, XIII, v. 160.

de Júpiter ha sido dividido en dos, nombrándole unos Ζηνα (*Zeena*), otros Δια (*Dia*); así, los unos llaman al año ἐνιαυτός (*eniautos*) de ἐν αὐτῷ (*en autoo*), y los otros ἔτος (*etos*) de ἑτάζει (*etadsei*). La locucion completa es ἐν αὐτῷ ἑτάζον (*en autoo etadson*), y que es una y doble; lo que hace que con una sola palabra han podido formarse dos nombres, ἐνιαυτός y ἔτος (*eniautos* y *etos*).

HERMÓGENES.

En verdad, Sócrates, haces grandes progresos.

SÓCRATES.

Me parece que marchó rápidamente por la senda de la sabiduría.

HERMÓGENES.

No es posible mayor rapidez.

SÓCRATES.

Luego, ya será otra cosa.

HERMÓGENES.

Después de esta clase de palabras, gustaria examinar la propiedad de todos estos bellos nombres relativos á la virtud, como por ejemplo: φρόνησις (*froneesis*, la sabiduría), σύνεσις (*sunesis*, la comprension), δικαιοσύνη (*dikaiosunee*, la justicia) y todos los de la misma clase.

SÓCRATES.

¡Ah! amigo mio; me traes á cuento una coleccion de nombres que no es breve. Sin embargo, puesto que me he vestido con la piel de leon, no me es lícito retroceder. Por lo tanto, es preciso examinar las palabras φρόνησις, σύνεσις, γνώμη (*gnoome*, conocimiento), ἐπιστήμη (*episteemee*, ciencia) y todos esos preciosos nombres de que hablas.

HERMÓGENES.

Sí, seguramente; no podemos abandonar esta materia.

SÓCRATES.

¡Por el Can! Me parece que no adivinaba yo mal cuando imaginaba que á los hombres que en la alta antigüedad han designado los nombres de las cosas, les ha pasado lo

mismo que á la mayor parte de nuestros sabios; y que á fuerza de retorcerse en todos sentidos en sus indagaciones sobre la naturaleza de los séres, se han deslustrado, y han creído ver todas las cosas moviéndose en torno suyo, y huyendo sin cesar. Y ¡yá que achacaran esta concepcion á su disposicion interior como á su causal; pero prefieren creer que las cosas nacen sin cesar; que no hay una que sea durable y fija; que todo pasa, y que todo está en un movimiento sin fin y en una eterna generacion. Y esta reflexion la aplico á todas las palabras de que se trata.

HERMÓGENES.

¿Cómo así, Sócrates?

SÓCRATES.

Quizá nunca te has fijado en que estas palabras suponen, que todos los séres se mueven, pasan y mudan ó cambian incesantemente?

HERMÓGENES.

No; nunca tal idea me vino al espíritu.

SÓCRATES.

Por el pronto, la primera palabra, que acabamos de citar, tiene completamente este sentido.

HERMÓGENES.

¿Cuál?

SÓCRATES.

Φρόνησις (*froneesis*); significa, en efecto, *la inteligencia de aquello que se mueve y corre*, φορᾶς καὶ ῥοῦ νόησις (*foras kai rou noesis*). O quizá podria explicarse por la *ventaja que se saca del movimiento*, φορᾶς ὄνησιν (*foras oneesin*). En todo caso, se refiere al movimiento. Si te parece, γνώμη (*gnoomee*) será el *examen de la generacion*, γωνῆς νόμησιν (*gonees noomeesin*); porque νομᾶν y σκοπεῖν (*nooman y skopein*) tienen el mismo sentido: examinar. Si quieres, νόησις (*noeesis*, la inteligencia) será *el deseo de la novedad*, νέου ἔσις (*neou esis*). Por novedad de las cosas es preciso entender, que mudan sin cesar. El que ha inventado la

palabra νεόσεις (*neoesis*), ha querido decir que el alma desea este perpétuo cambio; porque en otro tiempo no se decía νόσεις (*noesis*), sino que en lugar de la η se ponian dos ε, νεόσεις. Σωφροσύνη (*soofrosunee*, la prudencia) es la conservadora, σωτηρία (*sooteeria*), de aquello de que acabamos de hablar, de la sabiduría, φρονήσεως (*froneeseoos*). Ἐπιστήμη (*episteeemee*, la ciencia) nos representa un alma, que de acuerdo con la razon, sigue las cosas en su movimiento, sin perderlas jamás de vista; porque ni se adelanta ni se atrasa. Es preciso, pues, eliminar la ε y nombrar la ciencia πιστήμη (*pisteeemee*, fiel). Σύνεσις (*sunesis*) pareceria formada como συλλογισμός (*sul-logismos*); pero cuando se dice συνιέναι (*sunienai*, comprender), es como si se dijese ἐπίστασθαι (*epistaszai*, saber); porque συνιέναι expresa que el alma *marcha de concierto* con las cosas. El sentido de la palabra σοφία (*sofia*, la sabiduría) es *alcanzar el movimiento*. Esto, sin embargo, es un poco más oscuro y extraño. Pero recordemos el modo de hablar de los poetas, cuando designan á alguno, que poniéndose en movimiento, avanza desde luego con rapidez; dicen, ἐσύζε (*esuze*, se lanzó). ¿No ha existido entre los lacedemonios un personaje célebre que se llamaba Σους (*Sous*)? Esta es en efecto la palabra con que los lacedemonios expresan un arranque rápido. Σοφία (*Sofia*) significa, por lo tanto, la *accion de alcanzar el movimiento*, φώρας ἐπαφήν (*foras epafeen*), en el flujo general de los séres. La palabra ἀγαθόν (*agazon*, el bien) conviene á lo que hay de *admirable*, τῷ ἀγαστῷ (*too agastoo*), en la naturaleza entera. Moviéndose todos los séres, los unos lo hacen con rapidez, los otros con lentitud. Todas las cosas no son rápidas, pero algunas son admirables por su rapidez; y la expresion ἀγαθόν se aplica á lo que *es admirable por su rapidez*, τοῦ θοοῦ τῷ ἀγαστῷ (*tou zootoo too agastoo*). Δικαιοσύνη (*dikaioosunee*) fácilmente se ve que es el nombre dado á la *comprension de lo justo*, δικαίου συνέσει

(*dikaion sunesei*). Pero esta misma palabra *δικαιον* (*dikaion*) es difícil de entender. Sobre algunos extremos los más están de acuerdo, pero no lo están sobre otros. Los que creen que todo está en movimiento, suponen que la mayor parte del universo no hace más que pasar; pero que hay un principio que va de una parte á otra del mismo, produciendo todo lo que pasa, y en virtud del cual las cosas mudan como mudan; y que este principio es de una velocidad y de una sutileza extremas. ¿Cómo, en efecto, podría atravesar en su movimiento este universo móvil, si no fuese bastante sutil, para no verse detenido por nada, y bastante rápido, para que todo estuviese con relacion á él como en reposo? Puesto que este principio gobierna todas las cosas, *penetrándolas*, *διὰ τὸν* (*diaion*), se le ha dado con toda propiedad el nombre de *δικαιον* (*dikaion*) formado con aquella palabra y una *κ* para hacer la pronuncion más suave. Hasta aquí, como ya he dicho, todo el mundo está de acuerdo en que tal es la naturaleza de lo justo. Pero yo, querido Hermógenes, deseoso de conocerlo mejor, me he informado en secreto; y he descubierto que lo justo es tambien *la causa*; (por causa se entiende lo que da el sér á una cosa) y se me ha dicho en confianza, que de aquí procede la propiedad de la palabra *δικαιον* (*dikaion*). Pero cuando, despues de haber recibido esta respuesta, digo con dulzura, para mejor ilustrarme: si es así, decidme, por favor, qué es lo justo? entónces parecen atrevidas mis preguntas, y creen que salto, como suele decirse, la barrera. Exclaman que basta ya de preguntas, y que lo que he oido debe satisfacerme; y despues, cuando han querido contestarme, los unos me dicen una cosa, otros otra, sin que puedan ponerse de acuerdo. Este dice que lo justo es el sol. ¿No es el sol el que gobierna los séres, *penetrándolos* y *calentándolos*, *διὰ τὸντα καὶ κάοντα* (*diaionta kai kaonta*)? Me apresuro á contar á otro este descubrimiento que creo

magnífico, y se burla de mí; y me pregunta, si no hay justicia entre los hombres despues de puesto el sol. Pregunto entónces á este hombre, qué piensa de lo justo, y me contesta que es el fuego. Pero esto no es fácil concebirlo. Otro dice: no es el fuego mismo, sino el calor que reside en el fuego. Otro pone en ridículo todas estas explicaciones; y pretende que lo justo es lo que dice Anaxágoras; á saber, la inteligencia. En su soberanía ordena todas las cosas, y sin mezclarse en ninguna, *las penetra en todos sentidos*, διὰ (πάντων) ἴοντα (*dia (pantoon) ionta*). Entónces, mi querido amigo, me encuentro en una incertidumbre mayor que la que tenia ántes de haber comenzado á hacer indagaciones sobre la justicia. Y sin embargo, aquellos con quienes hablo están muy persuadidos de que saben la verdadera explicacion de la palabra δικαίον (*dikaion*).

HERMÓGENES.

Al parecer, Sócrates, tú refieres lo que has oido decir á los demás; pero no nos dices tu propia opinion.

SÓCRATES.

¿Y no he hecho lo mismo con respecto á los otros nombres?

HERMÓGENES.

No sucedió precisamente lo mismo.

SÓCRATES.

Escúchame con atencion, porque quizá te engañes pensando que no he oido lo que voy á decirte. Despues de la justicia, ¿cuál es la palabra que debemos considerar? Me parece que aún no hemos examinado ἀνδρεία (*andreia*, el valor). Porque con respecto á la palabra ἀδικία (*adikia*, injusticia), es evidente que es el *obstáculo de aquello que penetra*, ἐμπόδισμα τοῦ διαίοντος (*empodisma tou diaiontos*). Ἀνδρεία (*Andreia*) indica que el valor toma su nombre del combate. Porque el combate, si es cierto que las cosas pasan y corren, no puede ser más que una cor-

riente contraria á otra, ἐναντιαν ῥοήν (*enantian roeen*). Si se quita la δ de la palabra ἀνδρεία, se tendrá ἀνρεία (*anreia*, contra corriente), que expresa lo que constituye propiamente el valor. Es claro, sin embargo, que el valor no es una corriente contraria á otra cualquiera, sino á una corriente que lucha contra la justicia. De otra manera, ¿en qué concepto podría ser laudable el valor? Las palabras ἀρρεν (*arren*, varonil) y ἀνὴρ (*aneer*, hombre), tienen un origen análogo, y vienen de ἀνω ῥοῆς (*anoo roee*, corriente de abajo á arriba). Γυνή (*gunee*, mujer), me parece querer decir *generacion*, γονή (*gonee*). Θήλυ (*zeelu*, hembra), me parece derivarse de θηλή (*zeelee*, teta). Y θηλή, querido Hermógenes, ¿no expresa lo que hace *germinar*, τέθηλεναι, (*tezeelenai*) lo que riega?

HERMÓGENES.

Es verosímil, Sócrates.

SÓCRATES.

La misma palabra θάλλειν (*zal-lein*), me parece representar el crecimiento de los jóvenes por lo rápido y repentino que es; y es lo que ha querido imitar el autor de este nombre al formarle combinando θεῖν (*zein*, correr) y ἄλλεσθαι (*al-leszai*, lanzarse). Pero ¿no observas que yo me voy á derecha é izquierda tan pronto como me encuentro en un terreno más firme? Y sin embargo, ¿cuántas y cuán importantes cuestiones nos quedan por resolver!

HERMÓGENES.

Es la verdad.

SÓCRATES.

Una de ellas consiste en averiguar lo que la palabra τέχνη (*tejee*, arte) quiere decir.

HERMÓGENES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Pues bien; ¿no significa *un modo de ser la inteligencia*

ἐξίτη νοῦ (*exin nou*)? Basta eliminar la τ é intercalar una entre la χ y la ν y otra entre la ν y la η (1).

HERMÓGENES.

Hé ahí, Sócrates, una explicacion que no tiene nada de buena.

SÓCRATES.

¡Oh, mi excelente amigo! Tú no sabes que los nombres primitivos han sido completamente desfigurados á fuerza de querer hacerlos magníficos. Se han añadido letras y se han quitado, consultando la armonía; en fin, han quedado desfiguradas las palabras en todos sentidos, ya á causa de falsos embellecimientos, ya por efecto del tiempo. Así, en la palabra κάτοπτρον (*katoptron*, espejo), ¿no se ha intercalado la ρ contra toda razon (2)? Hé aquí cómo se conducen los que no buscan la verdad, y sólo hacen caso de la pronunciacion. A fuerza de intercalar letras en las palabras primitivas, las han alterado, hasta tal punto, que nadie puede saber hoy lo que significan. Por ejemplo, ellos llaman á la esfinge, Σφίγξ (*Sfigx*), en lugar de Φίξ (*fix*). Podrian citarse otras muchas palabras que están en el mismo caso.

HERMÓGENES.

Es muy cierto, Sócrates.

SÓCRATES.

Pero, si por otra parte pudiéramos hacer en las palabras todas las supresiones y adiciones que quisiéramos, nuestra tarea seria sencilla, y podriamos acomodar toda clase de nombres á toda clase de cosas.

HERMÓGENES.

Es cierto.

SÓCRATES.

Muy cierto, en efecto. Necesitamos guardar cierta me-

(1) De este modo τέχνη (*tejnee*) se convierte en ἐχονόν (*ejonon*); explicacion que no parece satisfactoria á Hermógenes.

(2) Κάτοπτρον de ὀπτομαι, ver.

dida, y á tí te corresponde ejercer sobre mis palabras una prudente vigilancia.

HERMÓGENES.

Tendré en ello mucho gusto.

SÓCRATES.

Y yo tambien, querido Hermógenes. Sin embargo, amigo mio, no seas demasiado severo, para que mi ánimo no decaiga. Porque hé aquí que habré llegado al punto que debe coronar nuestras indagaciones precedentes, despues que haya examinado, á continuacion de la palabra τέχνη (*tejeen*), la palabra μηχανή (*mejanee*, habilidad). Creo que μηχανή indica la accion de *ejecutar*, ἀνεῖν (*anein*), con *perseverancia*; porque μῆκος (*meehos*), significa *extension*. De la reunion de estos dos términos, μῆκος y ἀνεῖν, ha sido formada la palabra μηχανή. Pero, como dije ántes, es preciso llegar al coronamiento de nuestras indagaciones precedentes (1). Este es, en verdad, el momento de examinar las palabras ἀρετή (*aretee*, virtud) y κακία (*kakia*, maldad), y verlo que quieren decir. La primera de estas palabras, aún no la comprendo; pero la otra me parece perfectamente clara, y conviene perfectamente con lo que ya hemos dicho. En efecto, si todas las cosas marchan en un continuo movimiento, todo lo que *marcha mal*, κακῶς ἰόν (*kakoos ion*), será nombrado con razon κακία (*kakia*). Pero cuando es en el alma donde las cosas *van mal*, entónces se aplica esta expresion con más propiedad. ¿Y qué es marchar mal? Lo sabremos examinando δειλία (*deilia*, cobardía), que hemos pasado en silencio, y que debió examinarse despues de ἀνδρεία (*andreia*, valor). Pero hemos omitido otras muchas palabras. Δειλία (*deilia*), significa un *lazo* del alma; δεσμός (*desmos*) un *lazo muy fuerte*; porque el término λίαν (*lian*, mucho) expresa la

(59) Lo que Platon va á terminar con el exámen de las dos palabras, ἀρετή y κακία, es el relativo á todas las que se refieren más ó ménos directamente á la virtud y al vicio.

idea de fuerza. La cobardía será, por lo tanto, un lazo *muy fuerte* y muy poderoso que encadena nuestra alma. Lo mismo que la cobardía, la vacilacion, ἀπόρια (*aporía*), y en general, todo lo que pone algun obstáculo al movimiento y á la marcha, ἵεναι πορεύεσθαι (*ienai poreueszai*) de las cosas, es un mal. De donde resulta que *marchar mal* significa moverse con lentitud y embarazo; y cuando es tal el estado del alma, está sumida en la maldad, κακίας (*kakias*). Si este es el sentido de κακία, la palabra ἀρετή (*aretee*), debe tener el opuesto, y expresar, por lo pronto, el *movimiento fácil*, εὐπορίαν (*euporian*); en seguida el libre curso, ῥοήν (*roeen*) de una alma buena. *Lo que marcha ó corre siempre*, ἀεὶ βέον (*aei reon*), sin coaccion y sin obstáculo; hé aquí la significacion de ἀρετή (*aretee*). Quizá valdria más decir ἀειρετή (*aeireitee*). Quizá tambien la verdadera palabra es αἰρετή (*airetee*, preferible), porque la virtud es el estado del alma *preferible entre todos*, αἰρετωτάτη (*airetootatee*); pero mediante una contraccion, se dijo: ἀρετή (*aretee*). Pero vas á decir otra vez que invento cuanto me parece. Yo te responderé: si he determinado bien el sentido propio de κακία (*kakia*), es imposible que no haya determinado bien el sentido propio de ἀρετή (*aretee*).

HERMÓGENES.

¿Pero esta palabra κακόν, (*kakon*, mal), de que te has servido en muchas de tus explicaciones, de donde procede?

SOCRATES.

¡Por Júpiter! esa es una palabra extranjera, de que es difícil dar razon. Voy, por lo tanto, á acudir á mi famoso expediente.

HERMÓGENES.

¿Qué expediente?

SOCRATES.

El de decir que es una palabra de origen bárbaro.

HERMÓGENES.

Y así es, según todas las apariencias. Por lo tanto, si te parece, dejemos esto, y tratemos de descubrir el verdadero valor de las palabras καλόν, (*kalon*, bello) y αἰσχρόν (*aisjron*, vergonzoso).

SÓCRATES.

Respecto de αἰσχρόν (*aisjron*), veo claramente su sentido. Es análogo al de las palabras precedentes. El que inventó los nombres, á mi parecer, miraba mal en general todo lo que impide y retarda el movimiento de las cosas; y por esto, á lo que *detiene siempre su curso*, αἰεῖ ἰσχοῦσι τὸν ῥοῦν, (*aei isjonti ton rouv*) le dió este nombre, αἰεῖσχοροῦν (*aeisjorouvn*), y por contracción αἰσχρόν (*aisjron*).

HERMÓGENES.

¿Y καλόν (*kalon*)?

SÓCRATES.

Esta palabra es más difícil de entender; y sin embargo, se ve bien que proviene de un simple cambio en el acento y la cantidad de la sílaba οῶ (1).

HERMÓGENES.

¿Cómo?

SÓCRATES.

Este nombre me parece ser una especie de segundo nombre del pensamiento.

HERMÓGENES.

¿Qué quieres decir?

SÓCRATES.

Veamos cuál es, en tu opinión, la causa de que las cosas se llamen como se llaman. ¿No lo es el que ha inventado los nombres?

HERMÓGENES.

Indudablemente.

(1) Es decir, el cambio de οῶ en ὄ; de καλοῦν (*kaloun*) en καλον (*halon*).

SÓCRATES.

Luego la causa es ó el pensamiento de los dioses ó el de los hombres, ó el uno y el otro.

HERMÓGENES.

Sí.

SÓCRATES.

Luego *lo que ha llamado* las cosas por su nombre, τὸ καλεῖσθαι (*to kalesan*), y *lo bello*, τὸ καλόν (*to kalon*), son la misma cosa; esto es, el pensamiento.

HERMÓGENES.

Así parece.

SÓCRATES.

Luego todo lo que es obra de la inteligencia y del pensamiento es laudable; y lo contrario, reprehensible.

HERMÓGENES.

Perfectamente.

SÓCRATES.

Ahora bien; el arte de curar produce curaciones; y el arte de edificar, edificios. ¿No lo crees así?

HERMÓGENES.

Lo creo.

SÓCRATES.

Por consiguiente, lo bello deberá producir cosas bellas.

HERMÓGENES.

Así es preciso que suceda.

SÓCRATES.

Pero lo bello, ya lo hemos dicho, es el pensamiento.

HERMÓGENES.

Sí.

SÓCRATES.

Luego la palabra καλόν (*kalon*) cuadra perfectamente á la inteligencia, que produce todas estas cosas que llamamos bellas y que alabamos porque lo son.

HERMÓGENES.

Pienso lo mismo.

SÓCRATES.

Entre las palabras de este orden, ¿cuáles nos quedan por examinar?

HERMÓGENES.

Las que se refieren al bien y á lo bello de que acabamos de hablar; *ξυμφέρων* (*xumferon*, lo ventajoso), *λυσitteλοῦν* (*lusiteloun*, lo provechoso), *ὠφέλιμον* (*oofelimon*, lo útil), *κερδαλέον* (*kerdaleon*, lo lucrativo), y sus contrarias.

SÓCRATES.

Encontrarás tú mismo fácilmente el sentido de *ξυμφέρων* (*xumferon*), si tienes presentes las observaciones precedentes. Hay, en efecto, próximo parentesco entre esta palabra y *ἐπιστήμη* (*epistemee*, ciencia); porque expresa el movimiento simultáneo, *ἅμα φοράν* (*ama foran*), del alma hácia los séres. Todas las cosas que se realizan bajo el imperio de este movimiento, se llaman *συμφέροντα* y *συμφορα* (*sumferonta* y *sumfora*) de la palabra *συμπεριφέρεσθαι* (*sumperifereszai*, ser arrastrado simultánea y circularmente).

HERMÓGENES.

Muy bien.

SÓCRATES.

Respecto á *κερδαλέον* (*kerdaleon*), viene de *κέρδος* (*kerdos*, ganancia); y *κέρδος*, si se reemplaza la *δ* con una *ν* muestra bastante lo que quiere decir. Es otra manera de nombrar el bien, *τὸ ἀγαθόν* (*to agazon*). Se la ha nombrado así, porque expresa la propiedad que tiene el bien de mezclarse, *κεράννυται* (*kerannutai*), en todas las cosas, penetrándolas. Se ha puesto una *δ* donde habia una *ν*, y se ha pronunciado *κέρδος* (*kerdos*).

HERMÓGENES.

¿Y *λυσitteλοῦν* (*lusiteloun*)?

SÓCRATES.

No me parece, mi querido Hermógenes, que esta palabra tenga el sentido que le atribuyen los mercaderes;

lo que libra de la deuda, ἐν τῷ ἀνάλωμα ἀπολύη (*ean to ana-looma apoluee*); sino que designa lo que hay de más rápido en la existencia; lo que no permite á las cosas detenerse, ni al movimiento llegar al fin, ni cesar un instante; lo que le libra, λύει (*luei*), siempre de todo lo que podria imponerle un fin, τέλος (*telos*), haciéndole así permanente ó inmortal. Por esta razon puede tambien llamarse al bien λυσιτελοῦν (*lusiteloun*), palabra que significa lo que libra al movimiento de llegar á su término, τῆς φορᾶς λύον τὸ τέλος (*tees foras luon to telos*). En cuanto á ὠφέλιμον (*oofelimon*), es una palabra extranjera de que Homero se sirve en muchos pasajes en la forma de ὀφέλλειν (*ofel-lein*); tiene el sentido de *augmentar* y de *hacer*.

HERMÓGENES.

¿Y qué diremos de las contrarias á estas palabras?

SÓCRATES.

A mi parecer, no debemos ocuparnos de las que son simplemente negativas.

HERMÓGENES.

¿Cuáles?

SÓCRATES.

Ἀξίμφορον (*axumforon*, no ventajoso), ἀνωφελές (*anoofeles*, inútil), ἀλυσιτελέσ (*alusiteles*, no aprovechable) y ἀκερδές (*akerdes*, no lucrativo).

HERMÓGENES.

Es cierto.

SÓCRATES.

Pero nos ocuparemos de βλαβερόν (*blaberon*, dañoso) y ζημιώδης (*dseemioodes*, funesto).

HERMÓGENES.

Perfectamente.

SÓCRATES.

Βλαβερόν significa lo que *impide el curso de las cosas*, τὸ βλάπτον τὸν ροῦν (*to blapton ton roun*). Y βλάπτον (*blapton*), á su vez indica lo que *quiere encadenar*, εὐλομενον ἄπτειν

(*boulomenon aptein*); porque ἀπτειν (*aptein*) tiene el mismo sentido que δεῖν (*dein*), y lo que pone obstáculos al movimiento, siempre es mirado como un mal por el inventor de las palabras. Habia, pues, perfecta razon para dar á lo que quiere encadenar el movimiento de las cosas, (βουλόμενον ἀπτειν ῥοῦν), el nombre de βουλαπτεροῦν (*boulapteroun*), del cual se ha formado para mayor elegancia en la pronunciacion, βλαβερόν (*blaberon*).

HERMÓGENES.

Verdaderamente, Sócrates, las palabras toman extrañas formas en tus manos. He creido oírte silbar el preludio del himno á Minerva (1) cuando pronunciaste tu βουλαπτεροῦν (*boulapteroun*).

SÓCRATES.

No es á mí, querido Hermógenes, á quien debes dirigirte, sino á los que han creado esta palabra.

HERMÓGENES.

Es cierto. ¿Pero qué debemos pensar de ζημιώδες (*dsee-mioides*, funesto)?

SÓCRATES.

¿Qué pensamos de ζημιώδες? Considera, querido Hermógenes, ¿con cuánta verdad hablo, cuando digo que basta añadir ó quitar algunas letras á las palabras, para que muden de sentido completamente; y que se puede, por medio de una pequeña modificacion, darlas una significacion contraria á la que tenian en su origen. Esto es lo que ha sucedido con la palabra δέον (*deon*, conveniente). Recuerdo que esta palabra me ha hecho comprender lo que voy á decirte: que nuestra nueva lengua, que se cree tan bella, ha hecho expresar á δέον (*deon*), y á ζημιώδες (*dseemioides*), lo contrario de lo que expresaban, ocul-

(1) Era un canto, dice M. Cousin, compuesto segun se cree, á imitacion del silbido de las serpientes que cubrian la cabeza de la Gorgona espirante.

tando su verdadero valor; mientras que nuestra antigua lengua muestra claramente su verdadero sentido.

HERMÓGENES.

¿Cómo?

SÓCRATES.

Escucha. Sabes que nuestros mayores hacían un gran uso de la ι y de la δ , como se observa aún en las mujeres, que conservan por más tiempo el antiguo lenguaje (1). Pero hoy remplazamos la ι por la ϵ ó por la η , y la δ por la ζ , porque encontramos en estas letras más nobleza.

HERMÓGENES.

Muéstrame algunos ejemplos.

SÓCRATES.

Pues bien; los antiguos llamaban al día, los unos $\iota\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$ (*imera*), los otros $\acute{\epsilon}\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$ (*emera*); hoy se le llama $\eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$ (*eemera*).

HERMÓGENES.

En efecto.

SÓCRATES.

¿Y no sabes que sólo la palabra antigua deja ver el pensamiento del inventor? Porque, á causa de *desear*, $\iota\mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\upsilon\sigma\iota$ (*imeirousi*), los hombres encontrar la luz despues de las tinieblas, han llamado al día $\iota\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$.

HERMÓGENES.

Así parece.

SÓCRATES.

Pero hoy día, á causa de su forma magnífica, no se concibe ya lo que quiere decir la palabra $\eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$ (*eemera*). Algunos, sin embargo, suponen que ha sido nombrado así el día, porque hace los objetos más *dulces*, $\eta\mu\epsilon\rho\alpha$.

HERMÓGENES.

Perfectamente.

(1) Véase la misma observacion: *De oratore*, III, 12.

SÓCRATES.

Ya sabes, que en lugar de ζυγόν (*dsugon*, yugo), los antiguos decían δυογόν (*duogon*).

HERMÓGENES.

Muy bien.

SÓCRATES.

Ahora bien, ζυγόν no significa nada; por el contrario, δυογόν expresa muy bien que *están unidos dos animales para conducir algo juntos*, τοῦν δυοῦν ἕνεκα τῆς δέσεως ἐς τὴν ἀγωγὴν (*toin duoïn eneka tees deseos es teen agoogeen*). Pero hoy día se dice ζυγόν, y lo mismo sucede con una multitud de palabras.

HERMÓGENES.

Es probable.

SÓCRATES.

Y hé aquí cómo la palabra δέον (*deon*), escrita también de modo análogo, viene á tener un sentido opuesto al de todas las palabras que se refieren al bien; porque siendo una de las especies de bien, parece, sin embargo, que lo *conveniente*, δέον, es el *lazo*, δεσμός (*desmos*), el obstáculo del movimiento; y por decirlo así, el hermano de lo *dañoso*.

HERMÓGENES.

En efecto, Sócrates, tal parece ser el sentido de esta palabra.

SÓCRATES.

No sucederá así, si se refiere á la antigua palabra, que, á lo que parece, debe ser mucho más exacta que la nueva. Se encontrará que está de acuerdo con todas las demás denominaciones del bien, si se remplaza la ε con una ι, como se hacía en el antiguo lenguaje. En efecto, δίων (*dion*, recorriendo), y no δέον (*deon*, encadenando) expresa el bien, cuyo elogio hace. De esta manera, el inventor de las palabras se pone en contradicción consigo mismo, y δέον, ὠφέλιμον, λυσιτελοῦν, κερδαλέον, ἀγαθόν, ξυμφέρον, εὐπορον, (*deon*,

oofelimon, *lusitelow*, *kerdaleon*, *agazon*, *xumferon*, *euporon*), expresan igualmente, con nombres diferentes, la misma cosa, á saber: lo que gobierna y penetra todas las cosas, lo cual se alaba y celebra; mientras que, por el contrario, lo que retarda y encadena es siempre mal mirado. En cuanto á ζημιῶδες (*dseemioodes*), si, conforme se hacia en la lengua antigua, se remplace la ζ por la δ, aparecerá que es el nombre de *lo que encadena la marcha de las cosas*, ἐπι τῷ δοῦντι τὸ ἰόν (*epi too dounti to ion*), y que ha debido pronunciarse δημιῶδες (*demioodes*).

HERMÓGENES.

Y las palabras ἡδονή (*eedonee* placer), λύπη (*lupee*, dolor), ἐπιθυμία (*epizumia*, pasion), y otras semejantes; ¿qué dices de ellas, Sócrates?

SÓCRATES.

Que no es difícil dar razon de ellas, Hermógenes. Ἡδονή (*edonee*) me parece ser el nombre de la accion que tiende *hacia el bienestar*, ἡ πρὸς ὄνησιν (*ee pros oneesin*). Añadiendo una δ, se llama ἡδονή (*eedonee*), en lugar de ἡονή (*eeonee*). Δύπη (*dupee*, dolor) es el nombre dado á la *disolucion*, διάλυσις (*dialysis*), que produce en el cuerpo. Ἄνία (*ania*, tristeza) es lo que impide marchar, ἰέναι (*ienai*). Ἄλγηδών (*alqueedon*, pena) me parece ser una palabra extranjera derivada de ἀλγεινόν (*alqueinon*, penoso). Ὀδύνη (*odunee*) viene, yo creo, de la palabra que significa invasion, ἔνδυσις (*endusis*), y es la invasion del dolor. Ἀχθηδών (*ajzedoon*, opresion), como es evidente para todos, es una palabra que representa la *pesadez* (1) del movimiento. Χαρά (*jara*, alegría) está formada para designar la *efusion*, διαχύσει (*diajusei*), y la facilidad del *movimiento*, ῥοής (*roees*), del alma. Τέρψις (*terpsis*, agrado) viene de τερπνόν (*terpnon*, agradable); y lo agradable se llama así, porque *se insinúa*, διὰ ἔρψεως (*dia erpseos*), en el alma, semejante á un

(1) Por consiguiente, la lentitud.

soplo, πνοή (*pnocce*). En rigor debería decirse ἔρπνουν (*erp-noun*), que con el tiempo se ha convertido en τερπνόν (*terp-non*). Inútil es explicar la palabra εὐφροσύνη (*eufrosunee*, alegría), porque evidentemente significa que *el alma se muere en armonía con las cosas*, εὐ ξυμφέρεσθαι (*eu xumfereszai*). La palabra propia sería εὐφεροσύνη (*euferosunee*); la que nosotros hemos convertido en εὐφροσύνη (*eufrosunee*). Respecto á ἐπιθυμία (*epizumia*, pasión), no hay ninguna dificultad; pues evidentemente expresa un poder que *penetra en el corazón*, ἐπὶ τὸν θυμὸν ἰούση (*epi ton zumon iousee*); y θύμός (*zumos*, corazón, valor) toma su nombre del *ardor*, θύσεως (*zuseos*) y del hervidero del alma. Ἰμερος (*imeros*, deseo) se aplica á la *corriente* que arrastra el alma con mucha violencia; porque *corre precipitándose á la realización de las cosas*, ἰέμενος ῥετ (*iemeros rei*), y porque arrastra al alma en la impetuosidad de su curso. En vista, pues, de esta energía, se ha dado al deseo el nombre de Ἰμερος (*imeros*). Se llama pesar, πόθος (*pozos*) para mostrar que no se refiere á nada presente, sino á un objeto *que está en otra parte y lejos de nuestro alcance*, ἀλλοθὶ που ὄντος καὶ ἀπόντος (*al-loxi pou ontos kai apontos*). De donde resulta que se nombra πόθος Ἰο que se llamaba Ἰμερος, cuando el objeto deseado estaba presente. El amor se dice ἔρωσ (*eroos*), porque es una corriente que *se insinúa*, ἐσρετ (*esrei*) viniendo de fuera, que no es propia de aquel que la experimenta, y se introduce efectivamente por los ojos. Hé aquí por qué se decía antiguamente ἔσρος (*esros*) de ἐσρεῖν (*esrein*); porque entónces se empleaba la ε por la ω. Hoy se dice ἔρωσ (*eroos*), porque la ω ha ocupado el lugar de la ε. Pero ¿no propones otros nombres que examinar?

HERMÓGENES.

¿Qué te parece de δόξα (*doxa*, opinión) y de otras palabras semejantes?

SÓCRATES.

Δόξα es el nombre que ó procede de *seguimiento* (διωξις *diowxis*), y en este caso es la indagacion á que el alma se consagra, para saber la verdad de las cosas; ó bien es el nombre del disparo de la flecha τόξον (*toxon*). Yo prefiero esta última explicacion. Por lo ménos la palabra οἴησις (*oieesis*, creencia), responde á la misma idea. En efecto, parece expresar el *anhelo*, οἴσις (*oisis*), del alma hácia las cosas para conocer su naturaleza. La misma relacion hay entre βουλή (*boulee*, voluntad) y βολή (*bole*, tiro ó disparo). Βούλεσθαι (*bouleszai*, querer) significa *lanzarse hácia*, lo mismo que βουλευέσθαι (*bouleueszai*, deliberar). Todas estas palabras, que corresponden al mismo orden que δόξα, no son más que diversas expresiones de la idea de tiro ó arranque. La palabra negativa ἀβουλία (*aboulia*, imprudencia) parece designar la desgracia de aquel á quien se le frustra un propósito, οὐ βάλλοντος (*ou balontos*); que no consigue lo que queria, ἐβούλετο (*ebouleto*), lo que se proponia, περὶ οὗ ἐβουλεύετο (*peri ou ebouleueto*), ó á lo que aspiraba.

HERMÓGENES.

Se me figura, Sócrates, que ahora apresuras y estrechas tus explicaciones.

SÓCRATES.

Es porque en este momento el dios va á cesar de hablar. Sin embargo, voy á hacer el último ensayo sobre las palabras ἀνάγκη (*anagkee*, necesidad), y ἐκούσιον (*ekousion*, voluntario) que siguen naturalmente á las precedentes. *Lo que cede* εἶκον (*eikon*) sin resistencia; *lo que cede al movimiento*, εἶκον τῷ ἰόντι (*eikon too ionti*), al movimiento impreso por la voluntad, hé aquí lo que significa la palabra ἐκούσιον (*ekousion*). Lo *necesario*, ἀναγκαῖον (*anagkaion*) es, por el contrario, lo que resiste á la voluntad y lo que oponen á esta la ignorancia y el error; se parece á un viaje en las *cañadas*, ἀγχη (*agkee*), en las

que lo difícil, áspero y peligroso de los caminos impide marchar. Lo *necesario* ha debido llamarse ἀναγκαῖον (*anagkaion*) comparándolo á un viaje á través de una cañada ó vallecillo. Y puesto que aún me siento con fuerzas, aprovechémoslas. No aflojes tú y pregúntame.

HERMÓGENES.

Pues bien; voy á preguntarte acerca de las cosas más preciosas que conozco: la verdad, la mentira, el sér; y sobre lo que es objeto de esta conversacion, el nombre mismo. ¿Por qué se llama el nombre ὄνομα (*onoma*)?

SÓCRATES.

¿Sabes lo que quiere decir μαίεσθαι (*maieszai*)?

HERMÓGENES.

Sí; indagar.

SÓCRATES.

La palabra ὄνομα (*onoma*) me parece el resúmen de una proposicion, en la que se afirma que *el sér es el objeto, cuyo nombre es la indagacion*. Pero esto es más fácil de comprender en la palabra ὀνομαστόν (*onomaston*, lo que se puede nombrar). Declara, en efecto, de una manera muy patente, que *el sér es el objeto de la indagacion*, ὃν οὐ μάσμα ἐστίν (*on ou masma estin*). Ἀλήθεια (*aleezia*, verdad), me parece tambien una palabra formada de otras muchas. Parece que se ha querido designar con ella el divino movimiento del sér, y que ἀλήθεια signifique *una carrera divina*, ἀληθία (*alee zia*). Ψεῦδος (*pseudos*, mentira), expresa lo contrario del movimiento. En esta palabra encontramos tambien la reprobacion impuesta á todo lo que se detiene, á todo lo que obliga al reposo, y este término representa el estado de las *gentes que duermen*, καθεύδουσι (*kazeudousi*). La ψ que se ha añadido á esta palabra, impide por lo pronto percibir su verdadero sentido. En cuanto á ὃν (*on*, sér), y οὐσία (*ousia*, esencia), son muy análogos á lo verdadero, si se añade una ι; τὸν (*ion*) significa, en efecto, *lo que va*. Y de igual modo

debe interpretarse el no-ser, οὐκ ὄν (*ouk on*), que algunos pronuncian οὐκ ἰόν (*ouk ion*).

HERMÓGENES.

Encuentro, Sócrates, que has resuelto con firmeza estas dificultades. Pero si en este momento te interpelases con respecto á estas expresiones ἰόν (*ion*, marchando), ῥέον (*reon*, corriendo), δῶν (*down*, ligando), y te preguntases cuál es la propiedad...

SÓCRATES.

¿Quieres decir que qué respondería? ¿No es esto?

HERMÓGENES.

Exactamente.

SÓCRATES.

Hay un expediente, que nos ha sacado ya de conflictos, y que puede pasar por una respuesta suficiente.

HERMÓGENES.

¿Qué expediente?

SÓCRATES.

Decir que las palabras, cuyo sentido no comprendemos, son de origen bárbaro. Y quizá es la pura verdad, respecto á muchas de ellas; y quizá también es la antigüedad de las palabras primitivas, la que nos las hace ininteligibles. Después de las modificaciones de todos géneros que se las ha hecho sufrir, ¿es extraño que las palabras antiguas, comparadas con las de hoy día, parezca que pertenecen á una lengua bárbara?

HERMÓGENES.

Todo lo que dices está muy en razón.

SÓCRATES.

Sí, sin duda. Pero en el combate que sostenemos, no se trata de huir de las dificultades, sino que, por el contrario, es preciso abordarlas de frente. Supongamos que se pregunte de qué palabras se compone un nombre, y estas palabras de qué otras se componen á su vez, y que se prosiga así indefinidamente; ¿no resultará que al fin

el interrogado se verá en la necesidad de no responder al interrogador?

HERMÓGENES.

Así me lo parece.

SÓCRATES.

Y bien; ¿cuándo el interrogado tendrá derecho para no responder? ¿Será cuando haya llegado á palabras que son como elementos de las otras palabras y discursos? Porque si estas palabras son verdaderamente elementales, no puede decirse que estén compuestas de otras. Por ejemplo: hemos dicho que la palabra ἀγῶθος (*agazos*) se compone de ἀγαστός (*agastos*) y de θοός (*zoos*). Quizá podríamos decir que θοός está formada de otras palabras, y éstas de otras aún; pero si llegáramos á una que no esté formada de otras palabras, entónces diríamos con razon que es elemental; y que no hay necesidad de relacionarla con otras más simples.

HERMÓGENES.

Á mi entender, tienes completa razon.

SÓCRATES.

Luego si las palabras acerca de las que me preguntabas ántes, son elementales, necesitamos acudir á algun procedimiento nuevo para apreciar su propiedad y su legitimidad.

HERMÓGENES.

Así parece.

SÓCRATES.

Sí; así parece, Hermógenes, porque todas las palabras á que hemos pasado revista, vienen, á mi parecer, á resolverse en éstas. Y así, si mi suposicion es fundada, sígueme con atencion, y cuida de que no me extravie al explicar cuál debe ser la propiedad de los nombres primitivos.

HERMÓGENES.

Habla sin temor; te seguiré con toda la atencion de que soy capaz.

SÓCRATES.

No hay más que una sola y misma propiedad para todas las palabras primitivas y derivadas, y ningun nombre, como tal, difiere de otro nombre. Hé aquí lo que yo pienso, y de seguro tú lo crees como yo.

HERMÓGENES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Porque, ¿en qué consiste la propiedad de los nombres que hasta aquí hemos examinado? En que nos representan lo que es cada cosa.

HERMÓGENES.

Es incontestable.

SÓCRATES.

Y esto no es ménos cierto respecto de los nombres primitivos que de los derivados; puesto que son igualmente nombres.

HERMÓGENES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Pero las palabras derivadas toman de las primitivas el poder que tienen de representar las cosas.

HERMÓGENES.

Así parece.

SÓCRATES.

Bien; pero las primitivas que no se componen de otras palabras, ¿de qué manera nos manifestarán las cosas con la claridad posible, como deben hacerlo siendo nombres? Respóndeme. Si nosotros no tuviésemos ni voz ni lengua, y quisiéramos, sin embargo, designarnos los unos á los otros las cosas, ¿no recurriríamos, como los mudos, á los signos de las manos, de la cabeza y de todo el cuerpo?

HERMÓGENES.

Claro que lo haríamos así, Sócrates.

SÓCRATES.

Por ejemplo; si quisiéramos expresar una cosa elevada y ligera, tenderíamos la mano hácia el cielo, imitando así la naturaleza de esta cosa; si una cosa baja y pesada, abatiremos la mano hácia el suelo. Y si se tratase de designar un caballo corriendo, ó cualquiera otro animal, le imitaríamos lo mejor posible con nuestras actitudes y gestos.

HERMÓGENES.

Necesariamente habria de hacerse como dices.

SÓCRATES.

De esta suerte se expresaria cada objeto por medio del cuerpo, obligándole á imitar lo que se quisiera expresar.

HERMÓGENES.

Sí.

SÓCRATES.

Y como queremos expresar los objetos por medio de la voz, de la lengua y la boca, esta expresion consistirá, por consiguiente, en la imitacion que podamos hacer con la voz, con la lengua y con la boca.

HERMÓGENES.

Necesariamente.

SÓCRATES.

Luego el nombre, á lo que parece, es la imitacion de un objeto mediante la voz. El que imita un objeto con la voz, le nombra al imitarle.

HERMÓGENES.

Lo creo.

SÓCRATES.

¡Por Júpiter! Sin embargo, yo mismo no creo que esto sea precisamente así.

HERMÓGENES.

¿Cómo?

SÓCRATES.

Nos veríamos precisados á reconocer que los que imitan

el balido de las ovejas, el canto del gallo y otros análogos, nombran con esto á los animales que imitan.

HERMÓGENES.

Es cierto.

SÓCRATES.

¿Y te parece esto justo?

HERMÓGENES.

No. Pero, Sócrates, ¿qué clase de imitación es entonces la del nombre?

SÓCRATES.

Por lo pronto, me parece que cuando nombramos, no imitamos como se imitan las cosas en la música, por más que las imitemos entonces por medio de la voz. En segundo lugar; en mi opinión, nombrar no es imitar las mismas cosas que imita la música. Lo que quiero decir es lo siguiente. Todos los objetos, ¿no tienen un sonido y una forma, y la mayor parte de ellos un color?

HERMÓGENES.

Ciertamente.

SÓCRATES.

Paréceme que si se imitan estas cualidades, semejante imitación ninguna relación tiene con el arte de nombrar. Los que de estas cualidades sacan partido son los músicos y pintores. ¿No es verdad?

HERMÓGENES.

Sí.

SÓCRATES.

Pero, ¿no te parece que cada objeto tiene su esencia, como tiene su color y las demás cualidades de que hablamos? Y desde luego, el color mismo y la voz, ¿no tienen su esencia lo mismo que todas las demás cosas que merecen ser llamadas con el nombre de seres?

HERMÓGENES.

Lo creo.

SÓCRATES.

Y el que llegase á imitar por medio de letras y de sílabas lo que en cada objeto constituye la esencia, ¿no representaría lo que propiamente es cada objeto? ¿Sí ó nó?

HERMÓGENES.

Lo representaría perfectamente.

SÓCRATES.

¿Y cómo llamarías al que alcanzase este poder? Los imitadores, de que hablamos ántes, eran el uno músico y el otro pintor; ¿qué nombre daremos á éste?

HERMÓGENES.

El de hábil en lo que há rato nos ocupa; en el arte de nombrar.

SÓCRATES.

Si eso es cierto es preciso que examinemos las palabras acerca de las que me interrogabas; *ροή* (*roee*, que corre), *ίέναι* (*ienai*, ir), *σχεσις* (*sjesis*, la acción de retener); y ver si por medio de las letras y de las sílabas, imitan ó no imitan la esencia de las cosas que ellas designan.

HERMÓGENES.

Perfectamente.

SÓCRATES.

Dime; ¿son estas palabras las únicas primitivas, ó existen otras muchas?

HERMÓGENES.

Creo que existen otras.

SÓCRATES.

En efecto, es probable que así sea. ¿Pero qué medio adoptaremos para distinguir (1) por dónde el imitador comienza á imitar? Puesto que la imitación de la esencia tiene lugar por medio de las sílabas y de las letras,

(1) Διαίρεσις, διαιρέειν, procedimiento de división que Platon opone algunas líneas más adelante al procedimiento de composición, συνελπειν.

¿no será lo mejor distinguir desde luego las letras, como hacen los que estudian el ritmo? Estos distinguen en primer lugar el valor de las letras, despues el de las sílabas; y no examinan el ritmo mismo sino despues de estos preliminares; ántes, nunca.

HERMÓGENES.

Muy bien.

SÓCRATES.

Nosotros, ¿no debemos, igualmente, distinguir, desde luego, las vocales, y despues, entre las otras especies de letras, las que son á la vez consonantes y mudas, ya que estos son los términos de que se valen los hombres entendidos; y las que, sin ser vocales, tienen, sin embargo, un sonido? ¿No tendremos despues que volver á las vocales, para dividir las en sus diferentes especies? Hechas estas distinciones, es indispensable examinar á su vez los nombres é indagar si entre ellos hay algunos á los que se puedan reducir todos los demás; como sucede con las letras que nos los hacen conocer y si se clasifican en diversas especies, como estas mismas letras. Bien consideradas todas estas cosas, es preciso saber aplicar á los objetos los nombres que les corresponden, ya baste una sola palabra para un solo objeto, ya haya que combinar muchas. Así es como los pintores, para obtener la semejanza, ya emplean la púrpura sola ú otro color cualquiera; ya mezclan muchos colores diferentes, como cuando quieren representar la carne, ó cualquier otro objeto análogo, atentos siempre á hacer la imágen perfectamente fiel. En igual forma, nosotros aplicaremos las letras á las cosas; tan pronto una sola letra á una sola cosa y la letra conveniente, como muchas letras formando lo que se llaman sílabas, y reuniendo en seguida estas sílabas hasta componer nombres y verbos. En fin, de estos nombres y de estos verbos formaremos algo que tenga grandeza, belleza y unidad: el discurso, que es en el arte de los nombres y en todas las

artes análogas, lo que en la pintura la representacion de un sér animado. Pero no; no seremos nosotros los que haremos esto; yo me dejo llevar de mis propias palabras. Todas estas combinaciones, tales como son, son obra de nuestros antepasados. En cuanto á nosotros, si queremos estudiar todas estas cosas con arte, necesitamos dividir-las, como ya hemos dicho; y considerar, como tambien indicábamos, si las palabras, así las primitivas como las derivadas, han sido bien ó mal aplicadas. Proceder de otro modo, y segun el método de composicion, seria obrar mal y extraviarse del verdadero camino, mi querido Hermógenes.

HERMÓGENES.

¡Sí, por Júpiter! Sócrates.

SÓCRATES.

¿Y tendrás bastante confianza en tí mismo, para creerte capaz de recorrer todas las divisiones de nuestro asunto? Yo no me considero con fuerzas para ello.

HERMÓGENES.

Ni yo tampoco, seguramente.

SÓCRATES.

Dejemos esta materia; ¿ó prefieres que, aunque incapaces de llevar muy allá nuestra indagacion, ensayemos nuestras fuerzas, adelantando ideas, como hicimos ántes con motivo de los dioses? Deciamos que no sabiendo nada de la verdad, sólo habiamos querido interpretar las opiniones de los hombres sobre aquel punto; y ahora nos corresponde decir, que si algun dia llega á ser resuelta la presente cuestion por nosotros ó por otros, lo será por medio de las divisiones que acabamos de indicar; pero que por el momento bastará, como deciamos, que hagamos el esfuerzo que nos sea posible. ¿Es esta tu opinion? ¿O piensas de otra manera?

HERMÓGENES.

Precisamente esa es mi opinion.

SÓCRATES.

Quizá parece ridículo, mi querido Hermógenes, decir que las letras y las sílabas revelan las cosas, imitándolas. Sin embargo, es necesario que así sea. No tenemos otro medio mejor de dar razon de la verdad de las palabras primitivas. A ménos que, á semejanza de los autores de tragedias, que en sus conflictos recurren á máquinás y hacen aparecer los dioses, recurramos tambien nosotros al mismo artificio, diciendo que los dioses han instituido las palabras primitivas, y que de aquí procede su propiedad. ¿Adoptaremos esta explicacion como la más satisfactoria? ¿Ó la de que nosotros hemos tomado las palabras primitivas de los bárbaros, y que los bárbaros son más antiguos que nosotros? ¿Ó bien la de que no nos es posible comprender esta clase de palabras á causa de su antigüedad, que las hace tan oscuras, como si tuviesen un origen bárbaro? Estas serian excusas muy buenas para el que no quisiera dar razon de las palabras primitivas y de su propiedad. Sin embargo; dígase lo que se quiera, cuando se ignora la propiedad de las palabras primitivas, no se pueden comprender las derivadas, que sólo se explican por aquellas. Es, pues, evidente que el que se considera hábil en la interpretacion de las derivadas, debe estar en posicion de dar explicaciones completas y claras sobre las primitivas, ó limitarse á no decir más que necedades acerca delas derivadas. ¿Opinas tú de otro modo?

HERMÓGENES.

No, en verdad, Sócrates.

SÓCRATES.

Lo que yo pienso á propósito de las palabras primitivas, me parece á mí mismo impertinente y ridículo. Te lo diré, si quieres. Pero si por tu parte tienes algo mejor que proponer, me lo participarás tambien á tu vez.

HERMÓGENES.

No dejaré de hacerlo. Y tú habla siempre sin miedo.

SÓCRATES.

Por lo pronto, la letra ρ me parece ser el instrumento propio para expresar toda clase de movimiento. Pero no hemos dicho cuál es el origen de la palabra κίνησις (*kineesis*). Es evidente que procede de ἴεσις (*iesis*, arranque); porque en otro tiempo, en lugar de la η se servían de la ε. En cuanto al principio de la palabra, está tomado de κτείν, palabra extranjera que tiene el sentido de ἵεναι (*ienai*, marchar). Si se supiese la palabra antigua y se la trasladase á nuestra lengua, se tendría realmente ἴεσις (*iesis*). Pero hoy, á causa de la procedencia extranjera del verbo κτείν (*kiein*), del cambio de la η y de la inserción de la ν, se dice κίνεσις (*kinesis*). En rigor, debería decirse κτείνεσις ὁ εἴσις (*kieineesis* ó *eisis*). En cuanto á la palabra στάσις (*stasis*, reposo), expresa la negación del movimiento, y se pronuncia así por elegancia. Decía, pues, que la letra ρ me parecía haber sido, en manos del inventor de las palabras, un excelente instrumento para dar idea del movimiento, con el cual tiene verdadera analogía. En mil circunstancias se sirve de él con este objeto. Así, emplea esta letra para imitar el movimiento, por lo pronto, en las palabras ῥεῖν (*rein*, correr) y ῥοή (*roee*, curso); en seguida en τρόμος (*tromos*, temblor), en τραχύς (*trajus*, áspero); é igualmente en muchos verbos, tales como κρούειν (*krouein*, golpear), θραύειν (*zrauein*, herir), ἐρείκειν (*ereikein*, romper), θρύπτειν (*zruptein*, pulverizar), κερματίζειν (*kermatidsein*, dividir), ῥυμβεῖν (*rumbein*, rodar). A la ρ es á la que deben todas estas palabras la representación de las acciones de que son signos. El autor de los nombres vió, á mi parecer, que la lengua, al pronunciar esta letra, léjos de permanecer en reposo, se agita fuertemente; y hé aquí lo que explica el uso que ha hecho de ella. La ι conviene á lo que es sutil, y que por su naturaleza puede penetrar á

través de todas las cosas; por esta razón se sirve de la *ι* en *ιεςθαι* (*ieszai*) y *ιέναι* (*ienai*), para imitar la acción de *ir* ó *marchar*. Así, también con las letras *φ*, *ψ*, *θ* y la *ζ*, que son silbantes, imita todas las cosas de esta naturaleza, tales como *ψυχρόν* (*psujron*, frío), *ζέον* (*dseon*, hirviente), *σειεσθαι* (*seieszai*, agitar), y en fin, *σεισμός* (*seismos*, agitación). El autor de los nombres emplea cuanto le es posible estas mismas letras, cuando quiere imitar algún objeto *hinchado*, *φουσώδες* (*fusoodes*). También habrá creído que por la presión que hacen experimentar á la lengua la *δ* y la *τ*, son perfectamente propias para imitar la acción de *encadenar*, *δεσμός* (*desmos*), y de *descansar*, *στάσις* (*stasis*). Habiendo observado que la lengua se desliza al pronunciar la *λ*, *ολισθάνει* (*oliszanei*), se ha servido de ella para formar la palabra *λεῖον* (*leion*, liso), el mismo término *ολισθάνειν* (*oliszanein*, deslizarse), *λιπαρόν* (*liparon*, fluido), *κολλώδες* (*kol-loodes*, pegajoso), y todos los de este género. En cuanto á la *γ*, como tiene en cierta manera la virtud de detener este deslizamiento de la lengua, ha imitado con esta letra, unida á la precedente, lo que es *viscoso*, *γλισχρον* (*glisjron*); *dulce*, *γλυκό* (*gluku*); *corriente*, *γλοιώδες* (*gloioodes*). Respecto de la *ν*, habiendo comprendido que retiene la voz en el interior de la boca, formó las palabras *ἔνδον*, *ἐντός* (*endon*, *entos*, interior, adentro), que representa la cosa por el sonido. Ha puesto una *α* en *μέγας* (*meegas*, grande), y una *η* en *μήκος* (*meechos*, longitud), porque estas dos letras tienen un sonido prolongado. Para *γογγύλον* (*gog-gulon*, redondo), tenía necesidad de la letra *ο*, y la ha repetido todo lo posible en la composición de esta palabra. El autor de los nombres siempre ha procedido de la misma manera, formando con las letras y las sílabas nombres para designar cada sér; y con estos nombres, otros más compuestos, procurando siempre con empeño imitar la naturaleza de las cosas. Tal me parece ser, mi querido

Hermógenes, la propiedad de los nombres. Pero quizá Cratilo es de otro parecer.

HERMÓGENES.

Ciertamente, Sócrates; Cratilo mucho me tiene atormentado, como mani festé al principio, sosteniendo que los nombres tienen una propiedad natural, y esto sin explicar claramente en qué consiste; no pudiendo saber yo si con intencion ó á pesar suyo se expresaba tan oscuramente sobre este asunto. Ahora, querido Cratilo, díme en presencia de Sócrates si apruebas las ideas que acaba de exponer, ó si tienes otras mejores. Si crees tenerlas, habla, á fin de instruirte con las lecciones de Sócrates, ó de enseñarnos tú mismo la verdad á ambos.

CRATILO.

¡Pero qué! Hermógenes: ¿Crees que sea fácil aprender ó enseñar cualquiera cosa, sobre todo una de tal importancia, que parece debe ser incluida entre las más graves?

HERMÓGENES.

¡Por Júpiter! que yo no lo creo. Pero me place aquel dicho de Hesiodo: que *añadir un poco á otro poco, no es trabajo perdido* (1). Y así, si eres capaz de dar un poco más de luz á esta discusion, no vaciles, te lo suplico; y haznos esta gracia á Sócrates y á mí.

SÓCRATES.

Y yo, querido Cratilo, no afirmo absolutamente ninguna de las cosas que he expuesto ántes; sino que me he limitado á examinar la cuestion con Hermógenes, y á decir buenamente lo que me indicaba mi espíritu. Habla, pues, con resolucion, y vive persuadido de que si propones alguna buena idea, estoy dispuesto á recogerla.

Que estés tú más instruido que yo en esta materia, no lo extraño. A mi parecer, has reflexionado mucho sobre

(1) Trabajos y dias, v. 359.

ella, y al mismo tiempo has aprendido no poco de los demás. Si tienes que decir algo que valga más que lo que precede, puedes contarme en el número de tus discípulos para la indagacion de la propiedad de los nombres.

CRATILO.

Seguramente, Sócrates, no te engañas; me he ocupado mucho en esta cuestion, y no habria inconveniente en que te tuviera por mi discípulo. Sin embargo, temo que suceda todo lo contrario, y que me vea precisado á explicarte las palabras que dirige Aquiles á Ajax en las *Deprecaciones* (1). Dice:

*Divino Ajax, hijo de Telamon, jefe de los pueblos,
Todo lo que me has dicho procede de un noble corazon.*

Y yo, Sócrates, he creido verdaderamente que vaticinabas, ya te venga la inspiracion de Eutifron, ó ya de alguna musa que habite en tí, há largo tiempo, sin tú saberlo.

SÓCRATES.

¡Oh, excelente Cratilo! yo mismo estoy sorprendido de mi ciencia, y desconfio de ella. Creo que es preciso examinar de nuevo todo lo que acabo de decir. El engañarse á sí mismo, es seguramente lo peor que puede suceder; porque entónces el engañador es uno con nosotros, y nos sigue por todas partes. ¿Puede darse cosa más terrible? Conviene, pues, en mi opinion, volver muchas veces sobre las ideas emitidas, y esforzarse, segun la expresion del poeta (2), *mirando á la vez adelante y atrás*. Ahora fijémonos en la explicacion que hemos dado. La propiedad del nombre, hemos dicho, consiste en representar la cosa tal como es. ¿Declararemos completa esta definicion?

CRATILO.

A mí me satisface cumplidamente.

(1) *Iliada*, 9, 644.

(2) *Iliada*, 1, 343; 3, 109.

SÓCRATES.

En este caso, los nombres tienen la virtud de enseñar.

CRATILO.

Sin duda.

SÓCRATES.

¿Diremos, por lo tanto, que hay un arte de enseñar, mediante los nombres y los peritos en este arte?

CRATILO.

Sin duda.

SÓCRATES.

¿Quiénes son?

CRATILO.

Los legisladores, como dijiste cuando comenzamos.

SÓCRATES.

¿Diremos que, respecto de este arte, sucede entre los hombres, lo mismo que en todas las demás artes: ó es cosa distinta? Me explicaré. Los pintores, por ejemplo, ¿no son unos mejores, y otros peores?

CRATILO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Y los mejores hacen más bellas sus obras, quiero decir, sus representaciones de los seres vivos; los otros las hacen más feas. Lo mismo sucede con los arquitectos: los unos hacen casas más bellas, y otros las hacen menos bellas.

CRATILO.

Sí.

SÓCRATES.

Y bien, ¿unos legisladores hacen sus obras mejor, y otros peor?

CRATILO.

Eso no lo creo.

SÓCRATES.

Pues qué, ¿no te parecen las leyes, unas mejores y otras peores?

CRATILO.

No, ciertamente.

SÓCRATES.

En este caso, ¿los nombres no te parecen los unos mejores que los otros?

CRATILO.

No, verdaderamente.

SÓCRATES.

Luego, ¿todos los nombres son igualmente propios?

CRATILO.

Sí; todos los que son nombres.

SÓCRATES.

Pero qué, respecto del nombre de Hermógenes, de que hablábamos hace un instante, ¿diremos que de ninguna manera pertenece á nuestro amigo, y que no es de la raza de Hermes; ó que perteneciéndole, no es propio?

CRATILO.

Creo, Sócrates, que el nombre de Hermógenes no pertenece á nuestro amigo, aunque parezca pertenecerle; creo que será más bien el de algun otro individuo, cuya naturaleza es tal, como este nombre la supone.

SÓCRATES.

¿Decir que nuestro amigo, que está presente, es Hermógenes, no es decir una falsedad? A ménos que no se tenga por imposible decir que es Hermógenes el que no lo es.

CRATILO.

No te comprendo.

SÓCRATES.

Es absolutamente imposible decir una falsedad (1); ¿es esta tu opinion? Muchos, mi querido Cratilo, han pensado y piensan lo mismo.

(1) Platon refuta ahora esta doctrina sofistica, á que habia hecho simplemente una alusion al principio del diálogo.

CRATILO.

En efecto, Sócrates; ¿cómo el que dice lo que dice, ha de dejar de decir lo que es? Y decir algo falso, ¿no equivaldría á decir lo que no es?

SÓCRATES.

Hé aquí, querido mio, un razonamiento demasiado sutil para mí y para mi edad. Pero veamos; respóndeme sólo á la siguiente pregunta. Quizá piensas que es imposible decir falsedades, pero que es posible hablar falsamente.

CRATILO.

Yo no creo tampoco que se pueda hablar con falsedad.

SÓCRATES.

¿Ni expresarse, ni interpelar á ninguno falsamente? Por ejemplo; si encontrándote alguno en tierra extraña, te cogiese por la mano, y te dijese: os saludo, extranjero ateniense, Hermógenes, hijo de Smicrion; ¿te parecería que este hombre dice, designa, expresa, interpela, no á tí, sino á Hermógenes? ¿ó no nombraría á nadie?

CRATILO.

Me pareceria que no hacia más que articular sonidos.

SÓCRATES.

Es bastante. Articulando sonidos, ¿diría la verdad, ó mentira? ¿ó diría algo verdadero y algo falso? Esto me bastaría.

CRATILO.

Pues bien, no tengo inconveniente en decir que no haría más que ruido y movimiento inútil, como si hiciera sonar un vaso de metal.

SÓCRATES.

Veamos, si podemos ponernos de acuerdo, mi querido Cratilo. ¿No admites, que una cosa es el nombre, y otra el objeto nombrado?

CRATILO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Reconoces, por lo tanto, que el nombre es una especie de imitación de la cosa?

CRATILO.

Perfectamente.

SÓCRATES.

Y que las pinturas de animales son otro género de imitación de ciertas cosas?

CRATILO.

Sí.

SÓCRATES.

Veamos aún, por si no he penetrado bien tu pensamiento, que quizá es muy exacto. ¿Se puede después de distinguirlas, referir estas dos especies de imitaciones, las pinturas de los animales y los nombres, á las cosas de que son imitaciones, ó no se puede?

CRATILO.

Se puede.

SÓCRATES.

Atiende, por de pronto, á lo que voy á decir. ¿Se puede referir la imagen del hombre al hombre, la de la mujer á la mujer; y así en todos los demás casos?

CRATILO.

Evidentemente.

SÓCRATES.

Y al contrario; ¿se puede referir la imagen del hombre á la mujer, y la de la mujer al hombre?

CRATILO.

También es evidente.

SÓCRATES.

Y estas diferentes referencias, ¿están en su lugar ambas, ó sólo una de ellas?

CRATILO.

Sólo una de ellas.

SÓCRATES.

✕ ¿Sin duda la que refiere á cada cosa lo que la conviene y se le parece?

CRATILO.

Así me parece.

SÓCRATES.

A fin de no batallar, disputando en vano, puesto que somos amigos, concédeme lo que voy á decirte. Esta referencia, querido mio, en los dos géneros de imitaciones, el de la pintura y el de los nombres, yo la llamo propia; y si se trata de los nombres, no sólo la llamo propia, sino tambien verdadera. La otra referencia, la que refiere lo desemejante á lo desemejante, la llamo impropia y falsa, si se trata de nombres.

CRATILO.

Pero puede suceder, Sócrates, que esta impropiedad sólo se encuentre en las pinturas de los animales, y que no suceda lo mismo en los nombres, que necesariamente serán acaso siempre propias con relacion á las cosas á que se refieren.

SÓCRATES.

¿Qué quieres decir con eso? ¿Dónde está la diferencia entre la pintura y el nombre? Un hombre, que encuentra á otro, no puede decirle: hé aquí tu retrato, y mostrarle ya su imágen, ya la de una mujer? Entiendo por mostrar, representar una cosa ante el sentido de la vista.

CRATILO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Y qué? el mismo hombre, ¿no puede decir al que encuentra: hé aquí tu nombre? porque el nombre es una imitacion lo mismo que la de la pintura. Repito, pues; ¿no puede suceder que le diga: hé aquí tu nombre, y que en seguida presente al sentido del alma una imágen de su interlocutor, pronunciando la palabra *hombre*, ó una

imágen de la parte femenina del género humano, pronunciando la palabra *mujer*? ¿No es esto posible, y no se verifica algunas veces?

CRATILO.

Quiero, Sócrates, concederte lo que me preguntas. Sea pues, como dices.

SÓCRATES.

Haces bien, querido mio, en concedérmelo, si las cosas pasan como yo digo; é inútil es ya que combatamos. Si la referencia es tal tambien en los nombres, llamaremos á la una verdadera, á la otra falsa. Y si así sucede con los nombres; si se les puede aplicar impropriamente, no dando á cada objeto el que le conviene, y dándole algunas veces el que no le conviene, lo mismo podrá suceder con los verbos. Y si esto es cierto respecto de los verbos y de los nombres, lo será tambien en cuanto á las frases, porque las frases, si no me engaño, son combinaciones de estas dos clases de palabras. ¿Qué piensas tú, Cratilo?

CRATILO.

Me parece que hablas acertadamente.

SÓCRATES.

Si comparamos las palabras primitivas con las imágenes, nos sucederá con ellas lo que con los cuadros. Unas veces el pintor emplea todos los colores y formas que convienen al modelo; otras no los emplea todos, sino que olvida ó añade algo, multiplica y agranda las facciones. ¿No es cierto?

CRATILO.

Muy cierto.

SÓCRATES.

El que emplea todos los colores y todas las formas convenientes, hace bellos cuadros y bellos dibujos; y, por el contrario, el que añade ó quita, hace tambien cuadros y dibujos, pero malos.

CRATILO.

Sí.

SÓCRATES.

¿Y qué diremos del que imita con sílabas y letras la esencia de las cosas? Si emplea los elementos convenientes, ¿no formará asimismo una bella imágen? Pues esta imágen es el nombre. Pero si añade ó quita alguna cosa, ¿no formará tambien una imágen, pero que no será bella? Y de esta suerte, ¿no están los nombres, unos bien hechos, otros mal?

CRATILO.

Quizá.

SÓCRATES.

¿Y no resultará tambien que habrá artifices de nombres buenos y malos?

CRATILO.

Sí.

SÓCRATES.

Al artifice de nombres se llama legislador.

CRATILO.

Sí.

SÓCRATES.

¡Por Júpiter! quizá entónces sucederá en ésta como en las demás artes, y habrá buenos y malos legisladores; por lo ménos, ésta es una consecuencia de todo lo que hemos dicho, y en lo que estamos de acuerdo.

CRATILO.

Es cierto. Pero ya ves claramente, Sócrates, que, cuando nosotros hemos formado nombres, conforme al arte gramatical, con las letras α , β y demás, si se llega á suprimir, añadir, ó dislocar alguna de sus partes, no puede decirse que la palabra está escrita, sino mal escrita; y la verdad es que en manera alguna puede decirse escrita, sino que, desde que sufre alguna de estas modificaciones, lo que se hace es una palabra nueva.

SÓCRATES.

Ponte en guardia; no sea que por considerar las cosas bajo ese punto de vista, las consideremos mal.

CRATILO.

¿Cómo?

SÓCRATES.

Quizá lo que acabas de decir es exacto con relacion á las cosas, cuya existencia ó no existencia depende de un número determinado. Así, si al número diez, ó á cualquiera otro, se le quita, ó se le añade algo, se convierte en otro número. Pero respecto de todo lo que tiene alguna cualidad, y de toda clase de imágenes, la exactitud pide otras condiciones. Es preciso, por el contrario, que lo que es imagen no reproduzca el modelo entero, para ser su imagen. Mira, si lo que te digo es verdad. Por ejemplo, serán dos cosas distintas Cratilo y la imagen de Cratilo; si alguna divinidad representase, no sólo tus contornos y tu color, como hacen los pintores, sino tambien todo el interior de tu cuerpo, tal como es; con su morbidez y su calor, con el movimiento, el alma y el pensamiento, tales como se encuentran en tí; en una palabra, si todo lo que te constituye lo reprodujese completamente. Colocada cerca de tí esta acabada copia, ¿qué tendríamos? Cratilo y la imagen de Cratilo, ¿ó más bien dos Cratilos?

CRATILO.

Me parece, Sócrates, que resultarian dos Cratilos.

SÓCRATES.

Ves, mi querido amigo, que no debe concebirse la propiedad de una imagen de otro modo que como la hemos concebido; ni debemos, á todo trance, querer que una imagen cese de serlo, porque se la haya añadido ó quitado alguna cosa. ¿No conoces que no es necesario, ni mucho ménos, que las imágenes encierren todos y los mismos elementos que las cosas, de que son imágenes?

CRATILO.

Sí, verdaderamente.

SÓCRATES.

¡Buenos estaríamos, Cratilo, si los nombres y las cosas, que ellos nombran, se pareciesen absolutamente! Todo se haría doble sobre la marcha, y no sería posible decir: esta es la cosa, y este es el nombre.

CRATILO.

Es cierto.

SÓCRATES.

Luego no hay que vacilar, querido mio; reconoce que de los nombres, unos convienen y otros no convienen con las cosas; no exijas que una palabra tenga todas las letras necesarias para representar aquello, cuya imagen es; consiente que la acompañe alguna letra inútil; y si permites una letra en la palabra, permite una palabra en la frase; y si una palabra en la frase, una frase en el discurso. Y por más que esta letra, esta palabra y esta frase, no convengan con las cosas, no por eso dejarán estas de ser bien nombradas y enunciadas, con tal que se halle expresado su carácter distintivo; como sucede en los nombres de las letras, si te acuerdas de lo que dijimos ántes Hermógenes y yo.

CRATILO.

Ciertamente, me acuerdo.

SÓCRATES.

Muy bien. Cuando se expresa este carácter distintivo, aunque no tenga todas las letras debidas, la cosa resulta designada por el discurso: bien, si aparecen en él todas las letras convenientes; y mal, si sólo aparecen en corto número. En fin, admitamos que está designada, querido amigo, y así nos libraremos de la multa que se paga en Egina, cuando se encuentra á alguno en el camino á deshora de la noche; porque podría decirse, que habíamos andado demasiado pesados, para llegar de las palabras á

las cosas. Ó si no, busca cualquiera otra explicacion de la propiedad de los nombres, y niéganos que el nombre sea la representacion de la cosa, mediante las sílabas y las letras; porque no puedes mantener á la vez lo que ántes decias, y lo que últimamente has concedido, sin contradecirte á tí mismo.

CRATILO.

Me parece, Sócrates, que hablas muy sábiamente, y estoy conforme contigo.

SÓCRATES.

Puesto que estamos de acuerdo, examinemos ahora lo siguiente: para que el nombre sea propio, ¿no hemos dicho que es preciso que encierre las letras convenientes?

CRATILO.

Sí.

SÓCRATES.

Letras convenientes son las que se parecen á las cosas. ¿No es así?

CRATILO.

Sin duda alguna.

SÓCRATES.

Luego los nombres bien hechos son los hechos de esta manera (1). Pero si hay alguna palabra mal instituida, aún así, estará formada en gran parte de letras convenientes y semejantes á las cosas, puesto que será una imagen; pero siempre encerrará alguna letra que no convenga, y por esta causa esta palabra no será buena, ni estará bien compuesta. ¿Es esto, en efecto, lo que dijimos?

CRATILO.

Es preciso que yo convenga en ello, Sócrates; áun cuando de buen grado negaria que un nombre mal hecho sea nombre.

(1) Es decir, formados con las letras que se parecen á las cosas.

SÓCRATES.

¿Y admitirás que el nombre es una representacion de la cosa?

CRATILO.

Sí.

SÓCRATES.

¿Estimas como cosa cierta que unos nombres se componen de otros nombres, y que otros son primitivos?

CRATILO.

Sí.

SÓCRATES.

Si los primitivos deben de ser representaciones de ciertas cosas, ¿conoces un medio mejor de hacer representaciones, que hacerlas lo más semejante que sea posible á las cosas que deben representar? ¿Ó acaso preferirias el medio ensalzado por Hermógenes y por otros muchos, segun los que los nombres proceden de convenios; que representan las cosas sólo para los que han intervenido en estas convenciones, conociéndolas de antemano; que la propiedad de los nombres nace exclusivamente de estos pactos; que no existe ninguna razon para fijarse en el sentido que tienen al presente, y que lo mismo podria llamarse grande lo que se llama pequeño, como pequeño lo que se llama grande? ¿Cuál de estos dos medios tienes por mejor?

CRATILO.

Vale mil veces más, Sócrates, representar las cosas mediante la imitacion, que de cualquiera otra manera arbitraria.

SÓCRATES.

Muy bien. Puesto que el nombre debe parecerse á la cosa, ¿no es necesario que las mismas letras sean naturalmente semejantes á los objetos, puesto que de letras se componen las palabras primitivas? Hé aquí lo que quiero decir. Tomando otra vez nuestro ejemplo; ¿se podria com-

poner un cuadro, imagen de una cosa, si la naturaleza no suministrase, para representarla, colores semejantes á los objetos que la pintura imita? ¿No seria de otro modo imposible?

CRATILO.

Imposible.

SÓCRATES.

En igual forma, ¿se parecerian los nombres á cosa alguna, si los elementos de que se componen no tuviesen en primer lugar una semejanza natural con las cosas, que los nombres imitan? Ahora bien; los elementos de que se componen los nombres, ¿no son las letras?

CRATILO.

Sí.

SÓCRATES.

Pues ahora toma parte, á tu vez, en la discusion que ántes sostuve con Hermógenes. Al decir que la ρ hace relacion al cambio del lugar, al movimiento y á la rudeza, ¿te parece que tuvimos razon ó que no la tuvimos?

CRATILO.

Tuvisteis razon seguramente.

SÓCRATES.

Y diciendo que la λ se refiere á lo liso, á lo dulce y á las demás cualidades análogas de que hablamos, ¿tuvimos ó nó razon?

CRATILO.

La tuvisteis.

SÓCRATES.

¿Sabes que la misma palabra que nosotros escribimos $\sigma\kappa\lambda\eta\rho\acute{o}\tau\eta\varsigma$ (*skleerotees*, rudeza) los Eretrienos escriben: $\sigma\kappa\lambda\eta\rho\acute{o}\tau\eta\rho$ (*skleeroteer*).

CRATILO.

Perfectamente.

SÓCRATES.

La ρ y la σ , ¿tienen entónces la misma significacion? Y

la palabra, ¿tiene el mismo sentido para los que la terminan con una ρ , que para los que la terminan con una σ ; ó bien tiene para ambos un sentido diferente?

CRATILO.

Tiene para todos el mismo sentido.

SÓCRATES.

¿Y esto es así, porque la ρ y la σ se parecen, ó porque no se parecen?

CRATILO.

Porque se parecen.

SÓCRATES.

¿Porque se parecen en absoluto?

CRATILO.

Por lo ménos, en cuanto expresan igualmente el cambio de lugar.

SÓCRATES.

Pero la λ que forma parte de esta palabra, ¿no expresa lo contrario de la rudeza?

CRATILO.

Acaso, Sócrates, no está en su debido lugar. Antes, cuando conversabas con Hermógenes, quitabas y ponias letras segun la necesidad lo exigia; lo cual merecia mi aprobacion. Quizá en este caso convendria sustituir con una ρ á la λ .

SÓCRATES.

Perfectamente. Pero diciendo, como hoy decimos, pronunciando $\sigma\kappa\lambda\eta\rho\acute{o}\nu$ (*skleeron*) ¿no nos entendemos los unos á los otros? Tú mismo, en este momento, ¿no entiendes lo que yo quiero decir?

CRATILO.

Sí, gracias al uso.

SÓCRATES.

Hablando del uso, ¿crees hablar de otra cosa que de un convenio? ¿O acaso te formas del uso una idea distinta de la que yo tengo? Al enunciar una palabra, yo concibo

tal cosa, y tú reconoces que concibo tal cosa. ¿No consiste en esto el uso?

CRATILO.

Sí.

SÓCRATES.

Luego si tú reconoces el objeto, cuando yo pronuncio una palabra, yo te le muestro.

CRATILO.

Sí.

SÓCRATES.

Y eso se verifica mediante una palabra, que no tiene semejanza con lo que yo pienso cuando hablo; puesto que como tú confiesas, la letra λ no tiene nada que se parezca á la rudeza. Pues si esto es así, ¿qué otra cosa hay aquí, que una convencion contigo mismo; ni en qué consiste para tí la propiedad del nombre, sino en este convenio, puesto que las letras, suministradas por el uso y por la convencion, expresan lo que se les parece y lo que no se les parece? Y áun cuando el uso no se confundiese por entero con la convencion; áun así, no sería á causa de su semejanza con el objeto, por lo que la palabra nos lo representaria, sino que sería más bien en virtud del uso; porque creo que sólo el uso puede representar una cosa mediante lo que se le parece y mediante lo que no se le parece. Y puesto que estamos de acuerdo sobre todo esto, mi querido Cratilo, porque tomo tu silencio por un asentimiento, es necesario que la convencion y el uso contribuyan hasta cierto punto á la representacion de los pensamientos que expresamos. Y si quieres, querido mio, tomemos por ejemplo los nombres del número. ¿Dónde encontrarías nombres semejantes á cada uno de los números para aplicarlos á los mismos, si no permitieses que el acuerdo y la convencion entrasen en parte para determinar la propiedad de los nombres? Ciertamente yo mismo gusto de que los nombres se parezcan, cuanto sea posi-

ble, á las cosas; pero realmente, como decia Hermógenes, no hay que dejarse llevar hasta violentar las palabras, para hallar semejanzas; pues muchas veces se ve uno precisado á recurrir á la convencion para explicar su propiedad. Las palabras más bellas son indudablemente las formadas por entero, ó en gran parte, de elementos semejantes á las cosas, es decir, que con ellas convienen; y las más feas, son las palabras formadas de elementos contrarios á las mismas. Mas ahora, dime; ¿cuál es la virtud de los nombres, y qué bien debemos decir que producen?

CRATILO.

Creo, Sócrates, que tienen el poder de enseñar; y que es absolutamente cierto, que el que sabe los nombres, sabe igualmente las cosas.

SÓCRATES.

Quizá, mi querido Cratilo, lo que piensas es lo siguiente: que cuando se sabe lo que es el nombre, como el nombre es semejante á la cosa, se conoce igualmente la cosa, puesto que es semejante al nombre; y que todas las cosas que se parecen, son el objeto de una sola y misma ciencia. Supongo que en este mismo sentido dices que el que sabe los nombres, sabe igualmente las cosas.

CRATILO.

Es muy cierto.

SÓCRATES.

Pues bien; veamos ahora cuál es esta manera de enseñar las cosas, de que acabas de hablar; si existe alguna otra, por más que esta sea la mejor, ó si no existe absolutamente ninguna otra. ¿Cuál es tu parecer sobre este punto?

CRATILO.

Que no existe ninguna otra, y que ésta es excelente y la única.

SÓCRATES.

Pero, ¿crees que consista en esto el arte de encontrar

las cosas, y que el que ha encontrado los nombres ha descubierto también las cosas que ellos designan; ó bien es preciso, para investigar y descubrir, acudir á otro método; y para aprender, acudir á éste?

CRATILO.

No; para buscar y para descubrir debe emplearse este mismo método.

SÓCRATES.

Y bien, Cratilo; figurémonos un hombre que tome en la indagacion de las cosas los nombres por guías, examinando el sentido de cada uno de ellos; ¿no crees que corre gran riesgo de engañarse?

CRATILO.

¿Cómo?

SÓCRATES.

Es evidente que el primero que ha designado los nombres, los formó segun la manera como concebía las cosas. ¿No es esto lo que dijimos ántes?

CRATILO.

Sí.

SÓCRATES.

Por consiguiente, si ha concebido mal las cosas y si las ha nombrado segun la manera como las concebía; ¿qué crees tú que nos sucederá á nosotros que le seguimos? ¿Cómo dejaremos de incurrir en el mismo error?

CRATILO.

No hay nada de eso, Sócrates; es necesario que el que hace los nombres, los haga con conocimiento de las cosas; si este conocimiento le faltase, como ya he dicho, los nombres no serian nombres. Y lo que prueba sin réplica que el inventor de los nombres no ha caminado léjos de la verdad, es que en ese caso no existiría la concordancia que se advierte entre todos ellos. ¿No era este tu pensamiento, cuando decias que todos tienen un mismo objeto, y expresan todos una misma idea?

SÓCRATES.

Eso que dices, mi querido Cratilo, no es aún una apología suficiente. Si el inventor de los números se hubiese engañado desde el primero, hubiera hecho violencia á los demás para precisarlos á convenir con aquel; esto es bien claro. Lo mismo sucede en la construcción de una figura de geometría; si se incurre al principio en algun error, aunque sea ligero é imperceptible, en todo lo ulterior se notan las consecuencias. Por esta razón es preciso en todas las cosas que el hombre se entregue á largas reflexiones y á largas indagaciones, para asegurarse de si el principio sentado es exacto ó nó; cuando lo haya examinado bien, las consecuencias irán apareciendo con todo rigor. Por otra parte, me sorprenderia que todos los nombres estuviesen de acuerdo los unos con los otros. Consideremos de nuevo los que ya hemos estudiado. Decíamos que los nombres nos representan el mundo en un movimiento, un cambio y un flujo perpétuos. ¿Te parece que expresan otra cosa?

CRATILO.

No, ciertamente; eso es lo que representan.

SÓCRATES.

Volvamos atrás, y examinemos la palabra ἐπιστήμη (*epistēeme*). Es una palabra equívoca; y yo creo que significa que el alma se *detiene sobre* las cosas, ἵστησιν ἐπὶ (*isteesin epi*), y no que se ve arrastrada en el mismo movimiento. Es más propio pronunciar el principio de esta palabra como se hace hoy, que decir πιστήμη (*pistēeme*), suprimiendo la ε; en lugar de suprimir la ε sería preciso intercalar una ι. Βέβαιον (*bebaion*), parece significar la imagen de una base, βάσειως (*baseoos*), de un estado estacionario; y no el movimiento. Ἱστορία (*istoria*), expresa lo que detiene la expansion ἵστησιν τὸν ῥοῦν (*isteesin ton roun*). Πιστόν (*piston*), expresa manifiestamente la idea de *detener* ἵσταν (*istan*). Μνήμη (*mneeme*), indica para todo

el mundo la *permanencia*, *μονή* (*monce*), en el alma; y no el movimiento. Si quieres, examinemos igualmente las palabras *ἀμαρτία* (*amartia*, error), y *ξυμφορά* (*xumfora*, accidente): y encontraremos que tienen una gran analogía con *ξυνέσις* (*xunesis*) *ἐπιστήμη* (*episteemee*), y con todas las más palabras que se refieren á cosas excelentes. *Ἀμαθία* (*amazia*, ignorancia), y *ἀκολασία* (*akolasia*, intemperancia), son palabras del mismo género. La una parece designar la marcha de un *sér que va de concierto con Dios*, *ἄμα θεῶν ἰόντος* (*ama zeeo iontos*); y el otro, *ἀκολουσία*, la acción de seguir las cosas, *ἀκολουσία* (*akolouzia*). De esta manera los nombres que damos á las cosas más malas, serian enteramente semejantes á las que damos á las mejores. Estoy persuadido de que, si nos tomáramos ese trabajo, encontraríamos muchas otras palabras, que harian creer que el inventor de los nombres ha querido expresar, no que las cosas se mueven y pasan, sino que quedan y permanecen.

CRATILO.

Pero, Sócrates, nota que las más de las palabras expresan la primera opinion.

SÓCRATES.

¿Y qué importa, querido Cratilo? ¿Contaremos los nombres como las bolas de un escrutinio, y haremos depender su propiedad de este cálculo? El sentido indicado por el mayor número, ¿será el verdadero?

CRATILO.

No es razonable eso.

SÓCRATES.

No lo es en manera alguna, querido amigo; pero pasemos adelante y veamos si seremos ó nó del mismo parecer sobre el punto siguiente: Díme, ¿no hemos convenido en que los que han inventado los nombres en las ciudades, sean griegos ó bárbaros, son los legisladores, y que el arte de instituir los nombres pertenece al de la legislacion?

CRATILO.

Sin duda.

SÓCRATES.

Respóndeme: ¿los primeros legisladores designaron los primeros nombres, conociendo las cosas á que los asignaban, ó no conociéndolas?

CRATILO.

En mi opinion, Sócrates, las conocian.

SÓCRATES.

¿Hubieran podido hacerlo, mi querido Cratilo, sin conocerlas?

CRATILO.

No lo creo.

SÓCRATES.

Retrocedamos al punto de partida. Decias ántes, segun recordarás, que es necesario que el que determine los nombres, sepa cuál es la naturaleza de los objetos sobre que recaen. ¿Es esta aún tu opinion?

CRATILO.

Aún lo es.

SÓCRATES.

¿Y dices que el que ha fijado los primeros nombres lo ha hecho sabiendo cuál es la naturaleza de los objetos?

CRATILO.

Sabiéndolo.

SÓCRATES.

¿Pero por medio de qué nombres pudo aprender y encontrar las cosas, puesto que entónces aún no existian las primeras palabras; y puesto que por otra parte, segun hemos dicho, es imposible aprender ó encontrar las cosas sino despues de haber aprendido ó encontrado por sí mismo la significacion de los nombres?

CRATILO.

Lo que dices es realmente una verdadera dificultad, Sócrates.

SÓCRATES.

¿Cómo podríamos decir que para instituir los nombres los legisladores, han debido conocer las cosas ántes que hubiese nombres, si fuese cierto que sólo han podido conocerse las cosas por sus nombres?

CRATILO.

A mi parecer, Sócrates, la mejor explicacion, para salir de esta dificultad, es decir que un poder superior al del hombre ha dado los primeros nombres á las cosas; de manera que no pueden ménos de ser propios.

SÓCRATES.

¿Pero entónces crees tú que el que instituye los nombres, sea Dios ó demonio, los ha establecido contradiciéndose á sí mismo? ¿ó crees que lo que deciamos ántes no es exacto?

CRATILO.

Eso consiste en que entre los nombres los hay que no lo son.

SÓCRATES.

¿Cuáles son, mi excelente amigo? ¿los que se refieren al reposo ó los que se refieren al movimiento? Porque, segun hemos dicho, esta cuestion no puede decidirse por el número.

CRATILO.

No; no seria justo, Sócrates.

SÓCRATES.

Hé aquí, por lo tanto, una guerra civil entre los nombres; éstos declaran que representan la verdad; aquellos sostienen lo mismo; ¿á quién daremos la razon, y segun qué principio? No podrá ser apelando á otros nombres, puesto que no existen. Es claro que debemos recurrir fuera de los nombres á algun otro principio, que nos haga ver, sin el auxilio de aquellos, cuáles entre ellos son verdaderos, porque nos mostrará con evidencia la verdad de las cosas.

CRATILO.

Soy del mismo parecer.

SÓCRATES.

Entonces, Cratilo, es posible aprender las cosas sin el auxilio de los nombres.

CRATILO.

Así parece.

SÓCRATES.

¿Y por qué medio crees que se pueden aprender? ¿Puede ser otro que el más natural y razonable, es decir, estudiando las cosas en la relación de las unas con las otras, cuando son del mismo género, y cada una en sí misma? Lo que es extraño á las cosas y difiere de ellas, no puede mostrarnos nada que no sea extraño y que no difiera de ellas; nunca podrá mostrarnos las cosas mismas.

CRATILO.

Me parece cierto lo que dices.

SÓCRATES.

Veamos, ¡por Júpiter! ¿no hemos reconocido muchas veces que los nombres bien hechos son conformes á los objetos que ellos designan, y que son imágenes de las cosas?

CRATILO.

Sí.

SÓCRATES.

Por tanto, si es posible conocer las cosas por sus nombres, y posible conocerlas por sí mismas, ¿cuál es el mejor y más claro de estos conocimientos? ¿Deberá estudiarse primero la imagen en sí misma; y examinar si es semejante, para pasar después á la verdad de aquello de que es imagen? ¿O deberá estudiarse primeramente la verdad misma, y después su imagen, para asegurarse si es tal como debe de ser?

CRATILO.

En mi opinión, debe comenzarse por la verdad misma.

SÓCRATES.

Que método debe seguirse para aprender ó descubrir la naturaleza de los seres, es una cuestión que quizá es superior á mis alcances y á los tuyos. Lo importante es reconocer que no es en los nombres, sino en las cosas mismas, donde es preciso buscar y estudiar las cosas.

CRATILO.

Así me lo parece, Sócrates.

SÓCRATES.

Estemos, pues, en guardia; y no nos dejemos sorprender por ese gran número de palabras, que tienden todas hácia un objeto comun. Los que han instituido los nombres, han podido formarlos conforme á esta idea de que todo está en movimiento y en un flujo perpétuo, porque creo que este era, en efecto, su pensamiento; pero puede suceder que no sea así en realidad; y quizá los autores de los nombres, por una especie de vértigo, se vieron arrasados por un torbellino, en el que nosotros mismos nos vemos envueltos. Hé aquí, por ejemplo, querido Cratilo, una cuestión que se me presenta muchas veces como un sueño; lo bello, el bien y todas las cosas de esta clase, ¿debe decirse que existen en sí ó que no existen?

CRATILO.

Yo, Sócrates, creo que existen.

SÓCRATES.

No se trata de examinar si existe un bello semblante ó cualquiera otro objeto de esta naturaleza, porque todo esto me parece que está en un movimiento perpétuo. Lo que importa saber es si la belleza misma existe eternamente tal cual es.

CRATILO.

Necesariamente.

SÓCRATES.

¿Si lo bello pasase sin cesar, podria decirse con propiedad, primero, que es tal cosa; y despues, que es de tal

naturaleza? ¿No sucedería necesariamente, que mientras hablábamos, se habría hecho otra cosa, habría huido y habría mudado de forma?

CRATILO.

Necesariamente.

SÓCRATES.

¿Cómo podría existir una cosa, si nunca apareciera de una misma manera? Si existe durante un instante de la misma manera, es claro que, durante este tiempo, no pasa. Si subsiste siempre de la misma manera, y siempre la misma, ¿cómo podría mudar y moverse, no saliendo para nada de su esencia?

CRATILO.

No podría.

SÓCRATES.

Una cosa, que estuviera siempre en movimiento, no podría ser conocida por nadie. Mientras que se aproximaba para conocerla, se haría otra y de otra naturaleza; de suerte que no podría saberse lo que es y como es. No hay inteligencia que pueda conocer el objeto que conoce, si este objeto no tiene una manera de ser determinada.

CRATILO.

Es cierto.

SÓCRATES.

Tampoco puede decirse que sea posible conocimiento alguno, mi querido Cratilo, si todas las cosas mudan sin cesar; si nada subsiste y permanece. Porque si lo que llamamos conocimiento, no cesa de ser conocimiento, entonces el conocimiento subsiste, y hay conocimiento; pero si la forma misma del conocimiento llega á mudar, entonces una forma reemplaza á otra, y no hay conocimiento; y si esta sucesion de formas no se detiene nunca, no habrá jamás conocimiento. Desde este acto no habrá, ni persona que conozca, ni cosa que sea conocida. Si, por el contrario, lo que conoce existe; si lo que es conocido

existe; si lo bello existe; si el bien existe; si todos estos seres existen; no veo qué relacion puedan tener todos los objetos, que acabamos de nombrar, con el flujo y el movimiento. ¿Estos objetos son, en efecto, de esta naturaleza, ó son de otra, es decir, como quieren los partidarios de Heráclito y muchos otros? Este punto no es fácil de decidir. No es propio de un hombre sensato someter ciegamente su persona y su alma al imperio de las palabras; prestarlas una fe entera, lo mismo que á sus autores; afirmar que estos poseen sólo la ciencia perfecta, y formar sobre sí mismo y sobre las cosas este maravilloso juicio de que no hay nada estable, sino que todo muda como la arcilla; que las cosas se parecen á los enfermos atacados de fluxiones, y que todo está en un movimiento y cambio perpétuos. Quizá sea así, mi querido Cratilo; quizá sea de otra manera. Es preciso, pues, examinar este punto con resolución y con el mayor detenimiento, sin admitir nada á la ligera. Eres aún jóven, y estás en la edad del vigor; y si en tus indagaciones llegas á hacer algun descubrimiento, me harás partícipe de él.

CRATILO.

Así lo haré. Es preciso, sin embargo, que sepas, Sócrates, que yo he pensado ya mucho en esta cuestion; y que, bien pesado y examinado todo, me parece que la verdad está de parte de Heráclito.

SÓCRATES.

Espero entónces, querido mio, que á tu vuelta me hables de esto otra vez. Ahora, ya que tienes hechos tus preparativos, marcha al campo. Hermógenes te acompañará.

CRATILO.

Sea así, Sócrates. Pero tú procura tambien pensar sobre el objeto que acaba de ocuparnos.

ÍNDICE

DE LAS

MATERIAS CONTENIDAS EN ESTE TOMO.

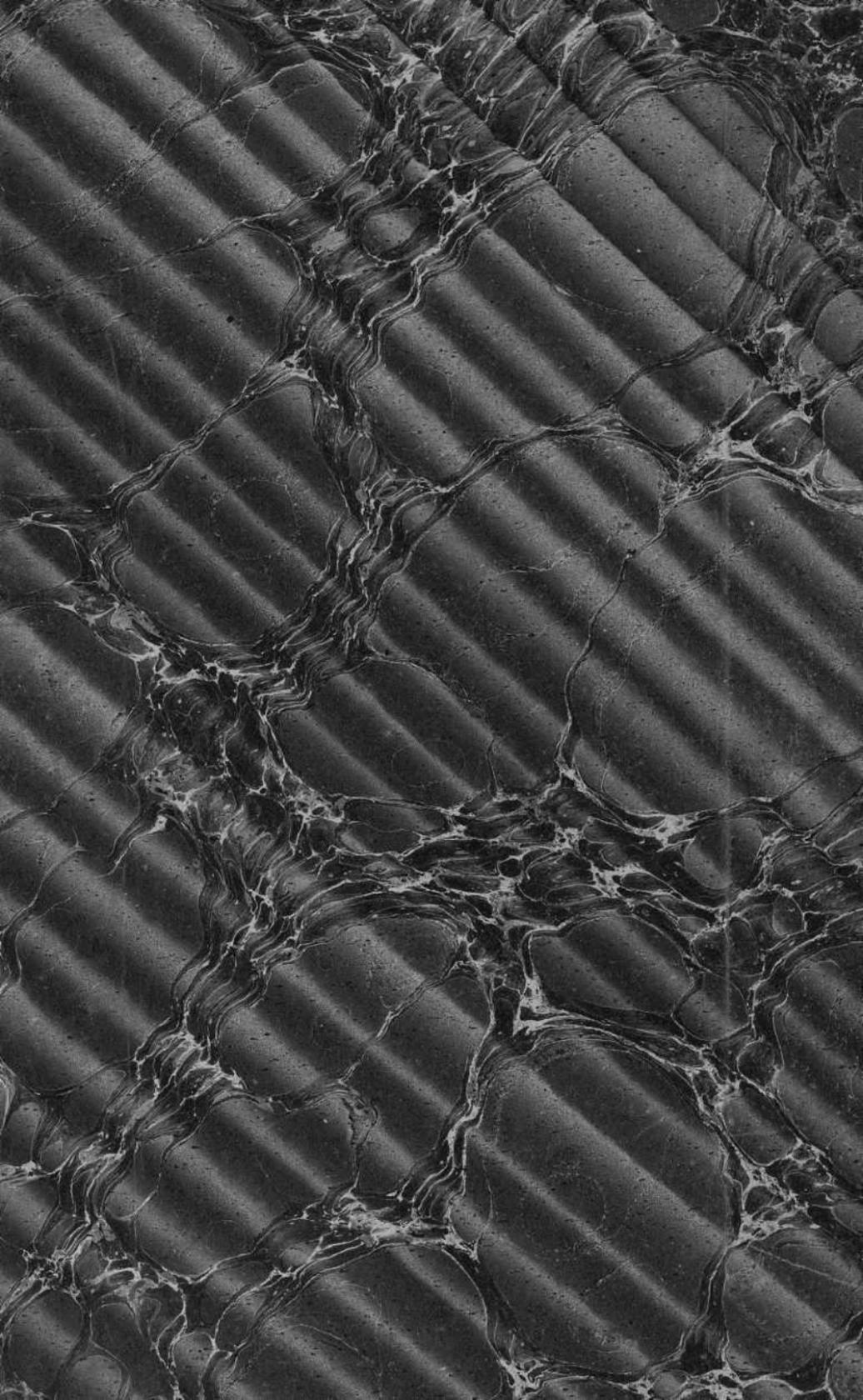
	<u>PÁGINAS.</u>
Argumento del Sofista.....	9
El Sofista.....	23
Argumento del Parménides.....	143
Parménides.....	161
Argumento del Menon.....	275
Menon.....	283
Argumento del Cratilo.....	347
Cratilo.....	361

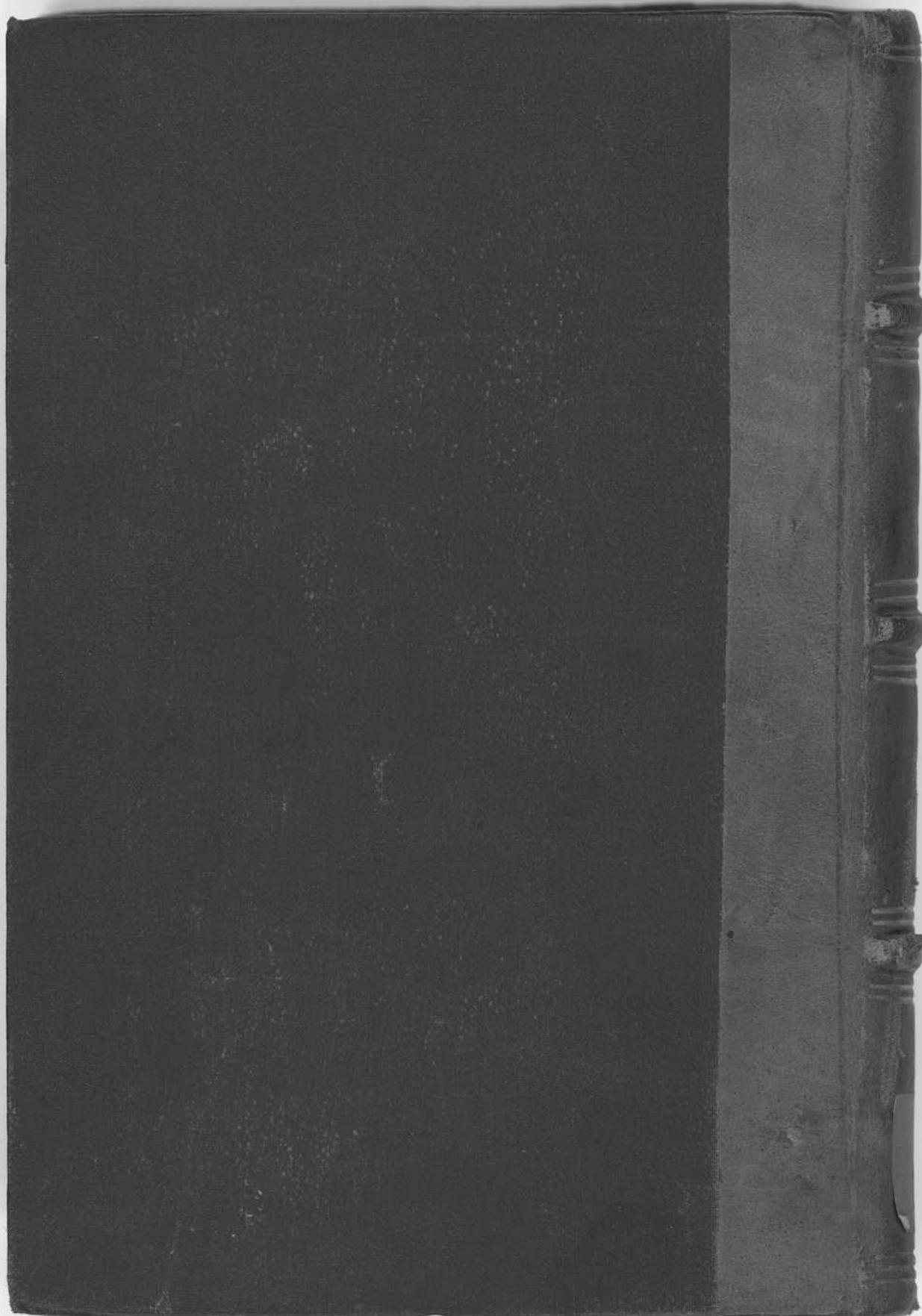
ERRATAS.

En la página 241, línea 7, donde dice «hacer» debe decir *nacer*
En la página 370, línea 18, donde dice «nó?», debe decir *nó*.
En la página 380, línea 30, donde dice «jóven» debe decir *jóven*,
En la página 456, línea 16, donde dice «Cratilo;» debe decir
Cratilo,









OBRAS
DE
PLATON.

TOMO 4.

1834