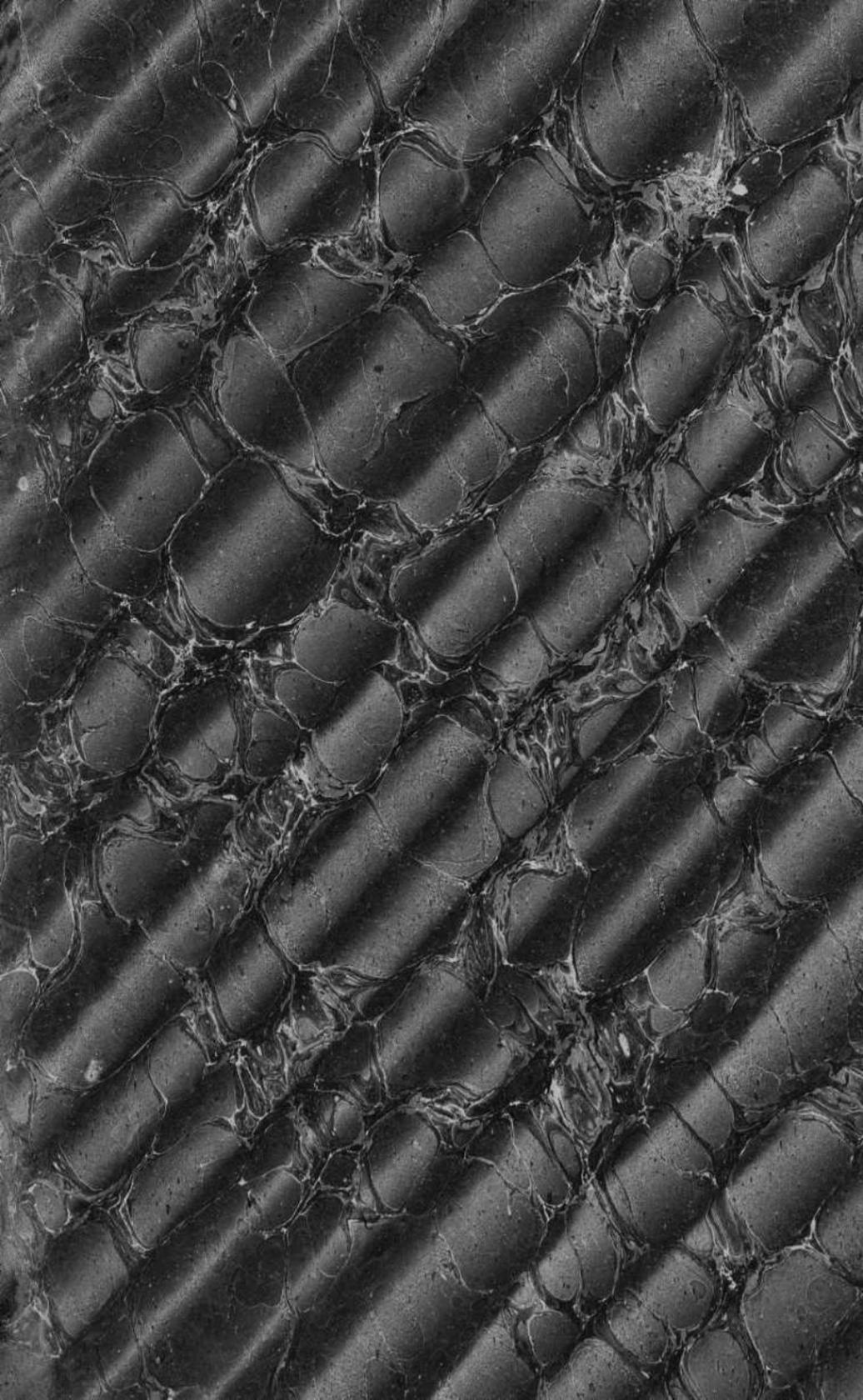




1835



OBRAS COMPLETAS DE PLATON.

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

BIBLIOTECA FILOSOFICA.

OBRAS COMPLETAS
DE
PLATON

PUESTAS EN LENGUA CASTELLANA POR PRIMERA VEZ

POR

D. PATRICIO DE AZCÁRATE

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

TOMO V.

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

REPRODUCED FROM THE ORIGINAL

ORANGE PUBLISHERS

PLANTON

PLANTON

PLANTON

PLANTON

DIÁLOGOS DE PLATON.

TERCERA SÉRIE.

DIÁLOGOS DOGMÁTICOS.

TOMO PRIMERO.

FEDON.—GORGIAS.—EL BANQUETE.

FEDON.

ARGUMENTO.

El *Fedon* no es, como los precedentes diálogos, una mera serie de preguntas y respuestas sin otro objeto que poner en evidencia el error de una teoría ó la verdad de un principio; sino que es una composicion de distinto género, en la que, en medio de los incidentes de un argumento principal, se proponen, discuten y resuelven problemas complejos, que interesan á la vez á la psicología, á la moral y á la metafísica; obra sábia en la que están refundidos, con profunda intencion, tres objetos muy diferentes: el relato histórico, la discusion y el mito.

El relato histórico consiste en la pintura sensible y viva del último dia y de la muerte de Sócrates, que á Equecrates de Flionte hace Fedon, testigo conmovido aún por la muerte serena y noble, que fielmente refiere con un lenguaje en el que campean la sencillez y la grandeza antiguas; cuadro de eterna belleza, en el que nadie puede fijar sus miradas sin verse insensiblemente poseído de la admiracion y entusiasmo que respiran las palabras de su autor. En el momento en que Fedon nos abre las puertas de la prision, aparece Sócrates, sentado al borde de su cama, en medio de sus discípulos, que muy de mañana concurrieron para recoger las últimas palabras de su venerado maestro. Aparece con un aire tranquilo y risueño, sin advertirse en él sombra alguna de tristeza ni de decaimiento, que altere su semblante; sino sereno y tranquilo como el pensamiento que le anima. Fuera de la emocion, mal contenida, de sus amigos, y las lágrimas, que á pesar

de éstos salen de sus ojos, y las lamentaciones de Jantipa, su mujer; nada absolutamente se advertía en la persona de Sócrates, que indicara la proximidad de su muerte; él mantiene sin esfuerzo su modo de ser y su lenguaje ordinarios. Fedon nos enternece con sus recuerdos personales; se complace en traer á la memoria que su maestro, á cuyos piés tenia costumbre de sentarse en un pequeño cojin, jugaba aquel mismo dia con su cabellera, durante la conversacion; y se chanceaba recordándole que al dia siguiente, con motivo del duelo, se veria precisado á cortarla. Resuelto á dar á sus amigos el ejemplo de una vida consagrada hasta el último momento á la filosofía, Sócrates hizo retirar á su mujer y á sus hijos; puso trabas al dolor de sus amigos, y no tardó en provocar á Simmias y á Cebes á una discusion, que debia prolongarse hasta la puesta del sol, ó sea hasta el instante marcado por la ley para beber la cicuta. Será, como lo dice él mismo, el canto del cisne; no un canto de tristeza, sino más bien de sublime esperanza en la vida bienaventurada é inmortal.

¿No debe el filósofo desear morir? ¿Tiene el derecho de decidir, segun su voluntad, la muerte que tarda demasiado en venir, y no esperar el plazo del destino? Estas son las primeras cuestiones que debian ocurrir naturalmente en aquella situacion. La opinion de Sócrates es que la esperanza de encontrar, en una vida mejor que la nuestra, dioses justos, buenos y amigos de los hombres, basta para obligar al sabio á mirar la muerte con la sonrisa en los labios. Y en cuanto á acortar el término natural de la vida, ningun hombre, y el sabio ménos que los demás, debe hacerlo; porque si hay una justa razon para no temer la muerte, hay dos para esperarla. Por lo pronto, debe dar una prueba de valor soportando con paciencia los males de esta vida; y considerar que es una cobardía abandonar el puesto que le ha cabido en suerte. Por otra parte, su persona y su destino pertenecen á los

dioses, sus creadores y dueños; y no tiene ningun derecho para disponer de sí, puesto que no se pertenece. Nunca se han invocado razones más fuertes contra el suicidio; y no es pequeño honor para Platon el que en un problema tan importante y tan delicado, no tenga nada que envidiar su espiritualismo pagano ni á la moral cristiana, ni al espiritualismo moderno. ¡Con qué fuerza pone en claro las razones de la diferente idea que de la vida y de la muerte se forman el filósofo y el vulgo! El vulgo se apega á la vida, porque lo único de que se cuida es del cuerpo y de los placeres de los sentidos, olvidándose de que tiene alma; y así la muerte le aterra, porque al destruirse el cuerpo, se ve privado de lo que más quiere. ¿Pero qué son el precio de la vida y el terror de la muerte para el que no da al cuerpo ningun valor? En este caso se halla el filósofo, que encuentra su felicidad sólo en el pensamiento; que aspira á bienes invisibles como el alma misma, é imposibles en este mundo; y que ve venir la muerte con alegría, como término del tiempo de prueba que le separa de esos mismos bienes, que han sido para él objeto de meditacion durante toda su vida. Su vida, á decir verdad, no es mas que una meditacion sobre la muerte. Preguntad á Platon cuáles son estos bienes invisibles: «Yo no hablo sólo, dice, de lo justo, de lo bueno y de lo bello; sino tambien de la grandeza, de la santidad, de la fuerza; en una palabra, de la esencia de todas las cosas; es decir, de lo que son en sí mismas.» Este es el primer rasgo de la teoría de las ideas, cuyo plan se va á desarrollar bien pronto.

¿Pero de dónde procede la certidumbre del filósofo de que con la muerte no perece todo él? Y no teniendo la prueba de que el alma debe sobrevivir al cuerpo, ¿quién le asegura que no sea esto un engaño y una bella ilusion? Platon, por boca de Sócrates, se resuelve firmemente á explicar todos estos problemas terribles, y toca uno tras

otro los puntos siguientes, que basta indicar, para conocer su importancia: la supervivencia del alma respecto del cuerpo, la reminiscencia, la preexistencia del alma, la existencia de las ideas en sí, la simplicidad, la inmaterialidad, la insolubilidad, la libertad del alma, y, en fin, su inmortalidad.

Parte de las ideas pitagóricas de la estancia del alma en los infiernos y de su vuelta á la vida, para probar que existe despues de la muerte. Este es el sentido de la máxima: «los vivos nacen de los muertos», envuelta en esta otra más general: «todo lo que tiene un contrario nace de este contrario;» como lo más grande de lo más pequeño, lo más fuerte de lo más débil, lo más ligero de lo más lento, lo peor de lo mejor, la vigilia del sueño, y la vida de la muerte.—A este argumento en favor de la supervivencia del alma, tomado de la doctrina de la metempsícosis, se añade otro puramente platoniano en favor de la preexistencia. Es una consecuencia del principio segun el que la ciencia es una reminiscencia; principio que supone ya la teoría de las ideas, con que nos encontramos aquí por segunda vez. Saber no es más que recordar, y el recuerdo supone un conocimiento anterior; por consiguiente, si el alma se acuerda de cosas que no ha podido conocer en esta vida, es una prueba de que ha existido ántes. ¿No es cierto que nuestra alma, al través de la imperfecta igualdad que muestran los objetos sensibles entre sí, tiene la idea de una igualdad perfecta, inteligible é inaccesible á los sentidos? ¿No tiene asimismo la idea del bien, de lo justo, de lo santo y de la esencia de todas las cosas? Estos conocimientos no ha podido adquirirlos despues de nacer, puesto que no son perceptibles á los sentidos, y es preciso que los haya adquirido ántes: «la consecuencia de todo es que el alma existe ántes de nuestra aparicion en este mundo, y lo mismo las esencias.»—Estos dos argumentos, á decir verdad, ape-

sar del prestigio de los nombres de Pitágoras y Platon, no tienen á nuestros ojos mas que un valor histórico. El primero es tan débil como la muerta teoría de la metempsicosis, de donde procede. El segundo tendria toda la fuerza de una demostracion, si las dos teorías de la Idea y de la Reminiscencia, que tanta importancia tienen en la doctrina de Platon, pudiesen ser hoy aceptadas sin reserva.

Pero hé aquí, en cambio, una serie de razonamientos, que bien pueden satisfacer á los espíritus más exigentes. Se fundan en el exámen de la naturaleza del alma. Nuestra alma ¿es una de las cosas que pueden disolverse, ó es indisoluble? ¿Es simple ó compuesta, material ó imaterial? En fin, ¿con qué se conforma más; con lo que cambia sin cesar, ó con lo que subsiste eternamente idéntico á sí mismo? Todas estas cuestiones bastan por sí solas, para probar que en el pensamiento de Platon el problema del destino del alma, despues de la muerte, no puede tener solucion, sino despues del relativo á su misma esencia. La busca desde luego, y á este fin distingue dos órdenes de cosas; unas que son simples, absolutas, inmutables, eternas, en una palabra, las esencias inteligibles; otras, imágenes imperfectas de las primeras, que son compuestas, mudables; es decir, cuerpos perceptibles por medio de los sentidos. ¿En cuál de estos dos órdenes se encuentra nuestra alma? En el de las Esencias; porque es como ellas invisible, simple, y llevada por su propia tendencia á buscarlas, como bien acomodado á su naturaleza. Si nuestra alma es semejante á las Esencias, no muda nunca, como no mudan ellas; y no tiene que temer la disolucion por la muerte como el cuerpo; ella es inmortal. Pero Platon tiene gran cuidado de decir en seguida, que de que el alma tenga asegurado á causa de su naturaleza un destino futuro, no se sigue que haya de ser este destino igual para todas las

almas indistintamente. La del filósofo y la del justo, depuradas mediante la constante meditacion sobre las Esencias divinas, serán indudablemente admitidas á participar de la vida bienaventurada de los dioses. Pero las del vulgo y la del hombre malo, manchadas con impurezas y crímenes, serán privadas de esta dichosa eternidad, y sometidas á pruebas, cuya pintura toma Platon de la mitología. Estas creencias de otro tiempo prueban por lo ménos la antigüedad de la fe del género humano en una sancion suprema de la ley moral, y fortifican, con el peso del consentimiento universal, uno de los principios más ciertos de la filosofía.

Pero esta argumentacion suscita dos objeciones. ¿No puede decirse de la armonía de una lira, lo mismo que del alma, que es invisible é inmaterial? ¿Y no puede entónces temerse que suceda con el alma lo que con la armonía, esto es, que perezca ántes del cuerpo, como la armonía perezca ántes de la lira? Esta objecion es especiosa. Para reducirla á la nada, basta considerar que no puede sériamente compararse el alma con la armonía por dos poderosas razones: la primera, porque existe ántes del cuerpo, como se ha demostrado, y es un absurdo decir que la armonía existe ántes que la lira; la segunda, porque el alma manda al cuerpo y gobierna sus órganos, al paso que es un absurdo decir que la armonía manda á las partes de la lira. Y véase cómo la preexistencia y la libertad del alma vienen, en cierto modo, en auxilio de la inmortalidad que se pone en duda.

La otra objecion se funda en la idea de que no es imposible que el alma, despues de haber sobrevivido á muchos cuerpos, llegue á perecer con el último á que anime. No estando esta objecion, como estaba la precedente, en contradiccion con la preexistencia y la libertad del alma, con las cuales puede concordarse, Platon la refuta en nombre del principio, á que apela sin cesar con motivo

de todas las cuestiones capitales. Es el principio de la existencia de las Ideas, que aparece aquí desenvuelto con más extension, y sobre el que entra al fin en explicaciones. Por cima de todas las cosas que hieren nuestros sentidos en este mundo, hay séres puramente inteligibles, que son los tipos perfectos, absolutos, eternos, inmutables de todo cuanto de imperfecto existe en este mundo. Estos séres son las Ideas, no abstractas, sino realmente existentes; únicas realidades, á decir verdad, y de las que es sólo una imperfecta imágen todo lo que no son ellas; son la justicia absoluta, la belleza absoluta, la santidad absoluta, la igualdad absoluta, la unidad absoluta, la imparidad absoluta, la grandeza absoluta, la pequeñez absoluta; entre las que no parece hacer al pronto Platon ninguna distincion, en cuanto admite la realidad de todas ellas del mismo modo. Ahora bien, si no hay repugnancia en admitir que la justicia, la belleza, la verdad absoluta existen en sí, como otros tantos atributos de Dios, es preciso convenir en que no están en el mismo caso estas otras ideas platonianas, tales como la igualdad, la magnitud, la fuerza, la pequeñez, y otras más lejanas aún de la naturaleza divina; es decir, de las ideas-tipos de todos los séres sensibles. Así nos vemos obligados á una de estas dos cosas: ó á rechazar absolutamente la teoría de las Ideas, porque es excesiva, ó á suponer que el buen sentido de Platon ha debido establecer entre las ideas distinciones y grados, mediante los que su teoría seria racional. Esto último es lo que debe hacerse á pesar del silencio de Platon; pues si bien ni en el *Fedon*, ni en ningun otro escrito se encuentra razon alguna explicita, debe tenerse casi como un argumento su insistencia manifiesta en fijarse con más empeño, en más ocasiones y con más fuerza, en ciertas ideas con preferencia á otras. Estas ideas preferentes son las de lo bello, de lo justo, de lo verdadero, de lo santo, la del bien en sí; á las que parece dar, por lo

mismo, una importancia capital. Desde este acto, decidase lo que se quiera sobre el carácter de las otras ideas, el principio de las Esencias mantiene toda su fuerza contra las dudas propuestas con respecto á la inmortalidad del alma. Si ésta, como se ha demostrado, participa de la naturaleza divina de las Esencias, no puede, como no pueden las Esencias mismas, admitir nada contrario á su naturaleza; no puede, cuando el cuerpo se disuelve, perecer con él, porque es inmutable, indisoluble; porque escapa por su propia esencia á todas las condiciones de la muerte. Y si tal es su destino, añade Sócrates, no hay que decir cuánto la importa poner en esta vida todo su cuidado en hacerse digna de una dichosa eternidad.

En este punto cesa la discusion, y comienza el mito. No vamos á someter á un riguroso análisis esta pintura poética, y al mismo tiempo profundamente moral, de las estancias diferentes de los malos y de los justos; de las pruebas impuestas á los unos, y de la felicidad concedida á los otros. Pero importa observar, de una vez para siempre, el sentido filosófico de estas explicaciones tomadas de la mitología, que se encuentran en la mayor parte de los diálogos importantes de Platon. ¿A qué venia recurrir á las creencias religiosas y á las tradiciones populares? ¿Es una concesion prudente al politeismo, para el que los adelantos de la filosofía corrian el riesgo de hacerse sospechosos, como lo prueban el proceso y la condenacion de Sócrates? No es irracional pensarlo así. Pero parece explicacion más digna la de que Platon, en interés mismo del progreso de las creencias morales, á cuya propagacion consagró tantos esfuerzos, no despreciaba nada de cuanto pudiese contribuir á grabarlos más pronto en el espíritu de sus contemporáneos. ¿Qué cosa más conforme al objeto que se proponia, que establecer el acuerdo de los dógmas religiosos con las conclusiones de la filosofía sobre las cuestiones fundamentales de la moral? ¿Qué cosa

más hábil que presentar las tradiciones populares como una imagen y una profecía de las doctrinas nuevas? Pero es preciso tener en cuenta la exactitud y superioridad de miras con que procura tomar de estos mitos primitivos sólo aquello que puede engrandecer el espíritu, hiriendo la imaginación. Todos los pormenores de estas pinturas contribuyen á este fin. Y con el mismo propósito nos presenta á Sócrates, cumpliendo rigurosamente todos los actos que la religion imponía como homenaje debido á la omnipotencia de la Divinidad: la libación y la oración á los dioses ántes de beber la cicuta, y el sacrificio de un gallo á Esculapio.

Volviendo al fin al relato histórico, que en cierta manera abraza la obra entera, el *Fedon* termina con los pormenores dolorosos de los últimos momentos de Sócrates, á quien no abandonan sus amigos, sino despues de cerrarle piadosamente los ojos. En dos palabras se resume la impresion que deja en el espíritu esta grande y noble figura: *Sócrates ha sido el más sabio y el más justo de los hombres.*

FEDON
ó
DEL ALMA.

EQUECRATES (1) Y FEDON.
SÓCRATES.—APOLODORO.—CEBES.—SIMMIAS.—CRITON.
FEDON.—JANTIPA.—EL SERVIDOR DE LOS ONCE.

EQUECRATES.

Fedon, ¿estuviste tú mismo cerca de Sócrates el día que bebió la cicuta en la prision, ó sólo sabes de oidas lo que pasó?

FEDON.

Yo mismo estaba allí, Equecrates.

EQUECRATES.

¿Qué dijo en sus últimos momentos y de qué manera murió? Te oiré con gusto, porque no tenemos á nadie que de Flionte vaya á Atenas; ni tampoco ha venido de Atenas ninguno que nos diera otras noticias acerca de este suceso, que la de que Sócrates habia muerto despues de haber bebido la cicuta. Nada más sabemos.

FEDON.

¿No habeis sabido nada de su proceso ni de las cosas que ocurrieron?

EQUECRATES.

Sí; lo supimos, porque no ha faltado quien nos lo re-

(1) Era de Flionte en Sicionia, que es el lugar de la conversacion.

firiera ; y sólo hemos extrañado el que la sentencia no hubiera sido ejecutada tan luego como recayó. ¿Cuál ha sido la causa de esto , Fedon?

FEDON.

Una circunstancia particular. Sucedió que la víspera del juicio se había coronado la popa del buque que los atenienses envían cada año á Delos.

EQUECRATES.

¿Qué buque es ese?

FEDON.

Al decir de los atenienses , es el mismo buque en que Teseo condujo á Creta en otro tiempo á los siete jóvenes de cada sexo , que salvó , salvándose á sí mismo. Dicese que cuando partió el buque , los atenienses ofrecieron á Apolo que si Teseo y sus compañeros escapaban de la muerte , enviarían todos los años á Delos una expedicion ; y desde entónces nunca han dejado de cumplir este voto. Cuando llega la época de verificarlo , la ley ordena que la ciudad esté pura , y prohíbe ejecutar sentencia alguna de muerte ántes que el buque haya llegado á Delos y vuelto á Atenas ; y algunas veces el viaje dura mucho , como cuando los vientos son contrarios. La expedicion empieza desde el momento en que el sacerdote de Apolo ha coronado la popa del buque , lo que tuvo lugar , como ya te dije , la víspera del juicio de Sócrates. Hé aquí por qué ha pasado tan largo intervalo entre su condena y su muerte.

EQUECRATES.

¿Y qué pasó entónces? ¿Qué dijo , qué hizo? ¿Quiénes fueron los amigos que permanecieron cerca de él? ¿Quizá los magistrados no les permitieron asistirle en sus últimos momentos , y Sócrates murió privado de la compañía de sus amigos?

FEDON.

No ; muchos de sus amigos estaban presentes ; en gran número.

EQUECRATES.

Tómate el trabajo de referírmelo todo, hasta los más minuciosos pormenores, á no ser que algun negocio urgente te lo impida.

FEDON.

Nada de eso; estoy desocupado, y voy á darte gusto; porque para mí no hay placer más grande que recordar á Sócrates, ya hablando yo mismo de él, ya escuchando á otros que de él hablen (1).

EQUECRATES.

De ese mismo modo encontrarás dispuestos á tus oyentes; y así, comienza, y procura en cuanto te sea posible no omitir nada.

FEDON.

Verdaderamente este espectáculo hizo sobre mí una impresion extraordinaria. Yo no experimentaba la compasion que era natural que experimentase asistiendo á la muerte de un amigo. Por el contrario, Equecrates, al verle y escucharle, me parecia un hombre dichoso; tanta fué la firmeza y dignidad con que murió. Creia yo que no dejaba este mundo sino bajo la proteccion de los dioses, que le tenian reservada en el otro una felicidad tan grande, que ningun otro mortal ha gozado jamás otra igual; y así, no me ví sobrecogido de esa penosa compasion que parece debia inspirarme esta escena de duelo. Tampoco sentia mi alma el placer que se mezclaba ordinariamente en nuestras pláticas sobre la filosofia; porque en aquellos momentos tambien fué éste el objeto de nuestra conversacion; sino que en lugar de ésto, yo no sé qué de extraordinario pasaba en mí; sentia como una mezcla, hasta entónces desconocida, de placer y dolor, cuando me ponía á considerar que dentro de un momento

(1) Fedon debió á Sócrates el que Alcibiades ó Criton le rescataran de la esclavitud.

este hombre admirable iba á abandonarnos para siempre; y cuantos estaban presentes, se hallaban, poco más ó ménos, en la misma disposicion. Se nos veia tan pronto sonreir como derramar lágrimas; sobre todo á Apolodoro; tú conoces á este hombre y su carácter.

EQUECRATES.

¿Cómo no he de conocer á Apolodoro?

FEDON.

Se abandonaba por entero á esta diversidad de emociones; y yo mismo no estaba ménos turbado que todos los demás.

EQUECRATES.

¿Quiénes eran los que se encontraban allí, Fedon?

FEDON.

De nuestros compatriotas, estaban: Apolodoro, Critóbulo y su padre, Criton, Hermógenes, Epígenes, Esquines y Antistenes (1). También estaban Ctesipo, del pueblo de Peanea, Menexenes y algunos otros del país. Platon creo que estaba enfermo.

EQUECRATES.

¿Y habia extranjeros?

FEDON.

Sí; Simmias, de Tebas, Cebes y Fedondes; y de Megara, Euclides (2) y Terpsion.

EQUECRATES.

Aristipo (3) y Cleombroto, ¿no estaban allí?

FEDON.

No; se decia que estaban en Egina.

EQUECRATES.

¿No habia otros?

FEDON.

Creo que, poco más ó ménos, estaban los que te he dicho.

(1) Jefe de la Escuela cínica.

(2) Jefe de la Escuela megárica.

(3) Jefe de la Escuela cirenaica.

EQUECRATES.

Ahora bien; ¿sobre qué decias que habia versado la conversacion?

FEDON.

Todo te lo puedo contar punto por punto, porque desde la condenacion de Sócrates no dejamos ni un solo dia de verle. Como la plaza pública donde habia tenido lugar el juicio, estaba cerca de la prision, nos reuniamos allí de madrugada, y conversando aguardábamos á que se abriera la cárcel, que nunca era temprano. Luego que se abria, entrábamos; y pasábamos ordinariamente todo el dia con él. Pero el dia de la muerte, nos reunimos más temprano que de costumbre. Habiamos sabido la víspera, al salir por la tarde de la prision, que el buque habia vuelto de Delos. Convinimos todos en ir al dia siguiente al sitio acostumbrado lo más temprano que se pudiera, y ninguno faltó á la cita. El alcaide, que comunmente era nuestro introductor, se adelantó, y vino donde estábamos para decirnos que esperaríamos hasta que nos avisara, porque los Once (1), nos añadió, están en este momento mandando quitar los grillos á Sócrates, y dando orden para que muera hoy. Pasados algunos momentos, vino el alcaide y nos abrió la prision. Al entrar, encontramos á Sócrates, á quien acababan de quitar los grillos, y á Jantipa, ya la conoces, que tenia uno de sus hijos en los brazos. Apenas nos vió, comenzó á deshacerse en lamentaciones, y á decir todo lo que las mujeres acostumbran en semejantes circunstancias. ¡Sócrates, gritó ella, hoy es el último dia en que te hablarán tus amigos y en que tú les hablarás! Pero Sócrates, dirigiendo una mirada á Criton, le dijo: que la lleven á su casa. En el momento, algunos esclavos de Criton condujeron á Jantipa, que iba dando

(1) Magistrados encargados de la policia de las prisiones y de hacer ejecutar las sentencias de los jueces.

gritos y golpeándose el rostro. Entónces Sócrates, tomando asiento, dobló la pierna, libre ya de los hierros, la frotó con la mano, y nos dijo: es cosa singular, amigos míos, lo que los hombres llaman placer; y ¡qué relaciones maravillosas mantiene con el dolor, que se considera como su contrario! Porque el placer y el dolor no se encuentran nunca á un mismo tiempo; y sin embargo, cuando se experimenta el uno, es preciso aceptar el otro, como si un lazo natural los hiciese inseparables. Siento que á Esopo no haya ocurrido esta idea, porque hubiera inventado una fábula, y nos hubiese dicho, que Dios quiso un día reconciliar estos dos enemigos, y que no habiendo podido conseguirlo, los ató á una misma cadena, y por esta razón, en el momento que uno llega, se ve bien pronto llegar á su compañero. Yo acabo de hacer la experiencia por mí mismo; puesto que veo que al dolor, que los hierros me hacían sufrir en esta pierna, sucede ahora el placer

—Verdaderamente, Sócrates, dijo Cebes, haces bien en traerme este recuerdo; porque á propósito de las poesías que has compuesto, de las fábulas de Esopo que has puesto en verso y de tu himno á Apolo, algunos, principalmente Eveno (1), me han preguntado recientemente por qué motivo te habías dedicado á componer versos desde que estabas preso, cuando no lo has hecho en tu vida. Si tienes algun interés en que pueda responder á Eveno, cuando vuelva á hacerme la misma pregunta, y estoy seguro de que la hará, dimelo que he de contestarle.

—Pues bien, mi querido Cebes, replicó Sócrates, dile la verdad; que no lo he hecho seguramente por hacerme su rival en poesía, porque ya sabía que esto no me era fácil; sino que lo hice por depurar el sentido de ciertos sueños y aquietar mi conciencia respecto de ellos; para ver si por casualidad era la poesía aquella de las bellas

(1) Poeta elegíaco, natural de la isla de Paros.

artes á que me ordenaban que me dedicara ; porque muchas veces, en el curso de mi vida , un mismo sueño me ha aparecido tan pronto con una forma , como con otra , pero prescribiéndome siempre la misma cosa : Sócrates , me decia , cultiva las bellas artes.—Hasta ahora habia tomado esta órden por una simple indicacion , y me imaginaba que , á la manera de las excitaciones con que alentamos á los que corren en la lid , estos sueños que me prescribian el estudio de las bellas artes , me exhortaban sólo á continuar en mis ocupaciones acostumbradas ; puesto que la filosofia es la primera de las artes , y yo vivia entregado por entero á la filosofia . Pero despues de mi sentencia y durante el intervalo que me dejaba la fiesta del Dios , pensé que si eran las bellas artes , en el sentido estricto , á las que querian los sueños que me dedicara , era preciso obedecerles , y para tranquilizar mi conciencia no abandonar la vida hasta haber satisfecho á los dioses , componiendo al efecto versos segun lo ordenaba el sueño . Comencé , pues , por cantar en honor del Dios , cuya fiesta se celebraba ; en seguida , reflexionando que un poeta , para ser verdadero poeta , no debe componer discursos en verso sino inventar ficciones , y no reconociendo en mí este talento , me decidí á trabajar sobre las fábulas de Esopo ; puse en verso las que sabia , y que fueron las primeras que vinieron á mi memoria . Hé aquí , mi querido Cebes , lo que habrás de decir á Eveno . Salúdale tambien en mi nombre , y dile , que si es sabio , que me siga , porque al parecer hoy es mi último dia , puesto que los atenienses lo tienen ordenado .

—Entónces Simmias dijo : Ah ! Sócrates , qué consejo das á Eveno ! verdaderamente he hablado con él muchas veces ; pero , á mi juicio , no se prestará muy voluntariamente á aceptar tu invitacion .

—Qué ! repuso Sócrates ; Eveno no es filósofo ?

—Por tal le tengo ; respondió Simmias .

—Pues bien, dijo Sócrates; Eveno me seguirá como todo hombre que se ocupe dignamente de filosofía. Sé bien que no se suicidará, porque esto no es lícito.

Diciendo estas palabras se sentó al borde de su cama, puso los piés en tierra, y habló en esta postura todo el resto del día.

—Cebes le preguntó: ¿cómo es, Sócrates, que no es permitido atentar á la propia vida, y sin embargo, el filósofo debe querer seguir á cualquiera que muere?

—Y qué! Cebes, replicó Sócrates, ¿ni tú ni Simmias habeis oido hablar nunca de esta cuestion á vuestro amigo Filolao? (1).

—Jamás, respondió Cebes, se explicó claramente sobre este punto.

—Yo, replicó Sócrates, no sé más que lo que he oido decir, y no os ocultaré lo que he sabido. Así como así no puede darse una ocupacion más conveniente para un hombre que va á partir bien pronto de este mundo, que la de examinar y tratar de conocer á fondo ese mismo viaje, y descubrir la opinion que sobre él tengamos formada. ¿En qué mejor cosa podemos emplearnos hasta la puesta del sol?

—¿En qué se fundan, Sócrates, dijo Cebes, los que afirman que no es permitido suicidarse? He oido decir á Filolao, cuando estaba con nosotros, y á otros muchos, que esto era malo; pero nada he oido que me satisfaga sobre este punto.

—Cobra ánimo, dijo Sócrates, porque hoy vas á ser más afortunado; pero te sorprenderás al ver que el vivir es para todos los hombres una necesidad absoluta é invariable, hasta para aquellos mismos á quienes vendria mejor la muerte que la vida; y tendrás tambien por cosa extraña que no sea permitido á aquellos, para quienes la

(1) Filósofo pitagórico de Crotona.

muerte es preferible á la vida, procurarse á sí mismos este bien, y que estén obligados á esperar otro libertador.

—Entónces Cebes, sonriéndose, dijo á la manera de su país : Dios lo sabe.

—Esta opinion puede parecer irracional, repuso Sócrates, pero no es porque carezca de fundamento. No quiero alegar aquí la máxima, enseñada en los misterios, de que nosotros estamos en este mundo cada uno como en su puesto, y que nos está prohibido abandonarle sin permiso. Esta máxima es demasiado elevada, y no es fácil penetrar todo lo que ella encierra. Pero hé aquí otra más accesible, y que me parece incontestable; y es que los dioses tienen cuidado de nosotros, y que los hombres pertenecen á los dioses. ¿No es esto una verdad?

—Muy cierto; dijo Cebes.

—Tú mismo, repuso Sócrates, si uno de tus esclavos se suicidase sin tu orden, ¿no montarías en cólera contra él, y no le castigarías rigurosamente, si pudieras?

—Sí, sin duda.

—Por la misma razon, dijo Sócrates, es justo sostener que no hay razon para suicidarse, y que es preciso que Dios nos envíe una orden formal para morir, como la que me envía á mí en este dia.

—Lo que dices me parece probable, dijo Cebes; pero decias al mismo tiempo que el filósofo se presta gustoso á la muerte, y esto me parece extraño, si es cierto que los dioses cuidan de los hombres, y que los hombres pertenecen á los dioses; porque ¿cómo pueden los filósofos desear no existir, poniéndose fuera de la tutela de los dioses, y abandonar una vida sometida al cuidado de los mejores gobernadores del mundo? Esto no me parece en manera alguna racional. ¿Creen que serán más capaces de gobernarse cuando se vean libres del cuidado de los dioses? Comprendo que un mentecato pueda pensar que es preciso huir de su amo á cualquier precio; porque no

comprende que siempre conviene estar al lado de lo que es bueno, y no perderlo de vista; y por tanto si huye, lo hará sin razon. Pero un hombre sabio debe desear permanecer siempre bajo la dependencia de quien es mejor que él. De donde infiero, Sócrates, todo lo contrario de lo que tú decias; y pienso que á los sabios aflige la muerte y que á los mentecatos les regocija.

—Sócrates manifestó cierta complacencia al notar la sutileza de Cebes; y dirigiéndose á nosotros, nos dijo: Cebes siempre encuentra objeciones, y no se fija mucho en lo que se le dice.

—Pero, dijo entónces Simmias, yo encuentro alguna razon en lo que dice Cebes. En efecto, ¿qué pretenden los sabios al huir de dueños mucho mejores que ellos, y al privarse voluntariamente de su auxilio? A tí es á quien dirige este razonamiento Cebes, y te echa en cara que te separas de nosotros voluntariamente, y que abandonas á los dioses que, segun tú mismo parecer, son tan buenos amos.

—Teneis razon, dijo Sócrates; y veo que ya quereis obligarme á que me defienda aquí como me he defendido en el tribunal.

—Así es; dijo Simmias.

—Es preciso, pues, satisfaceros, replicó Sócrates, y procurar que esta apología tenga mejor resultado respecto de vosotros, que el que tuvo la primera respecto de los jueces. En verdad, Simmias y Cebes, si no creyese encontrar en el otro mundo dioses tan buenos y tan sabios y hombres mejores que los que dejo en éste, seria un necio, si no me manifestara pesaroso de morir. Pero sabed que espero reunirme allí con hombres justos. Puedo quizá hacerme ilusiones respecto de ésto; pero en cuanto á encontrar allí dioses que son muy buenos dueños, yo lo aseguro en cuanto pueden asegurarse cosas de esta naturaleza. Hé aquí por qué no estoy tan afligido en estos

momentos, esperando que hay algo reservado para los hombres despues de esta vida, y que, segun la antigua máxima, los buenos serán mejor tratados que los malos.

—¿Pero qué, Sócrates, replicó Simmias, será posible que nos abandones sin hacernos partícipes de esas convicciones de tu alma? Me parece que este bien nos es á todos comun; y si nos convences de tu verdad, tu apología está hecha.

—Eso es lo que pienso hacer, respondió; pero ántes veamos lo que Criton quiere decirnos. Me parece que há rato intenta hablarnos.

—No es más, dijo Criton, sino que el hombre, que debe darte el veneno, no ha cesado de decirme largo rato há, que se te advierta que hables poco, porque dice que el hablar mucho acalora, y que no hay cosa más opuesta, para que produzca efecto el veneno; por lo que es preciso dar dos y tres tomas, cuando se está de esta suerte acalorado.

—Déjale que hable, respondió Sócrates; y que prepare la cicuta, como si hubiera necesidad de dos tomas y de tres, si fuese necesario.

—Ya sabia yo que darias esta respuesta, dijo Criton; pero él no desiste de sus advertencias.

—Dejadle que diga, repuso Sócrates; ya es tiempo de que explique delante de vosotros, que sois mis jueces, las razones que tengo para probar que un hombre, que se ha consagrado toda su vida á la filosofía, debe morir con mucho valor, y con la firme esperanza de que gozará despues de la muerte bienes infinitos. Voy á daros las pruebas, Simmias y Cebes.

Los hombres ignoran que los verdaderos filósofos no trabajan durante su vida sino para prepararse á la muerte; y siendo esto así, seria ridículo que despues de haber proseguido sin tregua este único fin, recelasen y temiesen, cuando se les presenta la muerte.

—En este momento Simmias echándose á reir, dijo á Sócrates: ¡Por Júpiter! tú me has hecho reir, á pesar de la poca gana que tengo de hacerlo en estos momentos; porque estoy seguro de que si hubiera aquí un público que te escuchara, los más no dejarían de decir que hablas muy bien de los filósofos. Nuestros tebanos, sobre todo, consentirían gustosos en que todos los filósofos aprendieran tan bien á morir, que positivamente se murieran; y dirían que saben bien que esto es precisamente lo que se merecen.

—Dirían verdad, Simmias, repuso Sócrates; salvo un punto que ignoran, y es por qué razón los filósofos desean morir, y por qué son dignos de la muerte. Pero dejemos á los tebanos, y hablemos nosotros. La muerte, ¿es alguna cosa?

—Sí, sin duda, respondió Simmias.

—¿No es, repuso Sócrates, la separación del alma y el cuerpo, de manera que el cuerpo queda solo de un lado y el alma sola de otro? ¿No es esto lo que se llama la muerte?

—Lo es, dijo Simmias.

—Vamos á ver, mi querido amigo, si piensas como yo, porque de este principio sacaremos magníficos datos para resolver el problema que nos ocupa. ¿Te parece digno de un filósofo buscar lo que se llama el placer, como, por ejemplo, el de comer y beber?

—No, Sócrates.

—¿Y los placeres del amor?

—De ninguna manera.

—Y respecto de todos los demás placeres que afectan al cuerpo, ¿crees tú que deba buscarlos y apetecer, por ejemplo, trajes hermosos, calzado elegante, y todos los demás adornos del cuerpo? ¿Crees tú que debe estimarlos ó despreciarlos, siempre que la necesidad no le fuerce á servirse de ellos?

— Me parece, dijo Simmias, que un verdadero filósofo no puede menos de despreciarlos.

— Te parece entónces, repuso Sócrates, que todos los cuidados de un filósofo no tienen por objeto el cuerpo; y que, por el contrario, procura separarse de él cuanto le es posible, para ocuparse sólo de su alma.

— Seguramente.

— Así, pues, entre todas estas cosas de que acabo de hablar, replicó Sócrates, es evidente que lo propio y peculiar del filósofo es trabajar más particularmente que los demás hombres en desprender su alma del comercio del cuerpo.

— Evidentemente, dijo Simmias; y sin embargo, la mayor parte de los hombres se figuran que el que no tiene placer en esta clase de cosas y no las aprovecha, no sabe verdaderamente vivir; y creen que el que no disfruta de los placeres del cuerpo, está bien cercano á la muerte.

— Es verdad, Sócrates.

— ¿Y qué diremos de la adquisicion de la ciencia? El cuerpo ¿es ó nó un obstáculo cuando se le asocia á esta indagacion? Voy á explicarme por medio de un ejemplo. La vista y el oido, ¿llevan consigo alguna especie de certidumbre, ó tienen razon los poetas cuando en sus cantos nos dicen sin cesar, que realmente ni oimos ni vemos? Porque si estos dos sentidos no son seguros ni verdaderos, los demás lo serán mucho ménos, porque son más débiles. ¿No lo crees como yo?

— Sí, sin duda; dijo Simmias.

— ¿Cuándo encuentra entónces el alma la verdad? Porque mientras la busca con el cuerpo, vemos claramente que este cuerpo la engaña y la induce á error.

— Es cierto.

— ¿No es por medio del razonamiento como el alma descubre la verdad?

— Sí.

— Y no razona mejor que nunca cuando no se ve turbada por la vista, ni por el oído, ni por el dolor, ni por el placer; y cuando, encerrada en sí misma, abandona al cuerpo, sin mantener con él relación alguna, en cuanto esto es posible, fijándose en el objeto de sus indagaciones para conocerlo?

— Perfectamente dicho.

— ¿Y no es entonces cuando el alma del filósofo desprecia el cuerpo, huye de él, y hace esfuerzos para encerrarse en sí misma?

— Así me parece.

— ¿Qué diremos ahora de ciertas cosas, Simmias, como la justicia, por ejemplo? ¿Diremos que es algo, ó que no es nada?

— Diremos que es alguna cosa, seguramente.

— ¿Y no podremos decir otro tanto del bien y de lo bello?

— Sin duda.

— ¿Pero has visto tú estos objetos con tus ojos?

— Nunca.

— ¿Existe algún otro sentido corporal, por el que hayas percibido alguna vez estos objetos, de que estamos hablando, como la magnitud, la salud, la fuerza; en una palabra, la esencia de todas las cosas, es decir, aquello que ellas son en sí mismas? ¿Es por medio del cuerpo como se conoce la realidad de estas cosas? ¿O es cierto que cualquiera de nosotros, que quiera examinar con el pensamiento lo más profundamente que sea posible lo que intenta saber, sin mediación del cuerpo, se aproximará más al objeto y llegará á conocerlo mejor?

— Seguramente.

— ¿Y lo hará con mayor exactitud el que examine cada cosa con sólo el pensamiento, sin tratar de auxiliar su meditación con la vista, ni sostener su razonamiento con ningún otro sentido corporal; ó el que sirviéndose del

pensamiento, sin más, intenté descubrir la esencia pura y verdadera de las cosas sin el intermedio de los ojos, ni de los oídos; desprendido, por decirlo así, del cuerpo por entero, que no hace más que turbar el alma, é impedir que encuentre la verdad siempre que con él tiene la menor relación? Si alguien puede llegar á conocer la esencia de las cosas ¿no será, Simmias, el que te acabo de describir?

—Tienes razón, Sócrates, y hablas admirablemente.

—De este principio, continuó Sócrates, ¿no se sigue necesariamente que los verdaderos filósofos deban pensar y discurrir para sí de esta manera? La razón no tiene más que un camino que seguir en sus indagaciones; mientras tengamos nuestro cuerpo, y nuestra alma esté sumida en esta corrupción, jamás poseeremos el objeto de nuestros deseos; es decir, la verdad. En efecto, el cuerpo nos opone mil obstáculos por la necesidad en que estamos de alimentarle, y con esto y las enfermedades que sobrevienen, se turban nuestras indagaciones. Por otra parte, nos llena de amores, de deseos, de temores, de mil quimeras y de toda clase de necesidades; de manera que nada hay más cierto que lo que se dice ordinariamente: que el cuerpo nunca nos conduce á la sabiduría. Porque ¿de dónde nacen las guerras, las sediciones y los combates? Del cuerpo con todas sus pasiones. En efecto; todas las guerras no proceden sino del ánsia de amontonar riquezas, y nos vemos obligados á amontonarlas á causa del cuerpo, para servir como esclavos á sus necesidades. Hé aquí por qué no tenemos tiempo para pensar en la filosofía; y el mayor de nuestros males consiste en que en el acto de tener tiempo y ponernos á meditar, de repente interviene el cuerpo en nuestras indagaciones, nos embaraza, nos turba y no nos deja discernir la verdad. Está demostrado que si queremos saber verdaderamente alguna cosa, es preciso que abandonemos el cuerpo, y

que el alma sola examine los objetos que quiere conocer. Sólo entónces gozamos de la sabiduría, de que nos mostramos tan celosos; es decir, despues de la muerte, y no durante la vida. La razon misma lo dicta; porque si es imposible conocer nada en su pureza mientras que vivimos con el cuerpo, es preciso que suceda una de dos cosas: ó que no se conozca nunca la verdad, ó que se la conozca despues de la muerte, porque entónces el alma, libre de esta carga, se pertenecerá á sí misma; pero mientras estemos en esta vida, no nos aproximaremos á la verdad, sino en razon de nuestro alejamiento del cuerpo, renunciando á todo comercio con él, y cediendo sólo á la necesidad; no permitiendo que nos inficione con su corrupcion natural, y conservándonos puros de todas estas manchas, hasta que Dios mismo venga á libertarnos. Entónces, libres de la locura del cuerpo, conversaremos, así lo espero, con hombres que gozarán la misma libertad, y conoceremos por nosotros mismos la esencia pura de las cosas; porque quizá la verdad sólo en esto consiste; y no es permitido alcanzar esta pureza al que no es asimismo puro. Hé aquí, mi querido Simmias, lo que me parece deben pensar los verdaderos filósofos, y el lenguaje que deben usar entre sí. ¿No lo crees como yo?

—Seguramente, Sócrates.

—Si esto es así, mi querido Simmias, todo hombre que llegue á verse en la situacion en que yo me hallo, tiene un gran motivo para esperar que allá, mejor que en otra parte, poseerá lo que con tanto trabajo buscamos en este mundo; de suerte que este viaje, que se me ha impuesto, me llena de una dulce esperanza; y hará el mismo efecto sobre todo hombre que se persuade, que su alma está preparada, es decir, purificada para conocer la verdad. Y bien; purificar el alma, ¿no es, como ántes decíamos, separarla del cuerpo, y acostumbrarla á encerrarse y recogerse en sí misma, renunciando al comercio

con aquel cuanto sea posible, y viviendo, sea en esta vida, sea en la otra, sola y desprendida del cuerpo, como quien se desprende de una cadena?

— Es cierto, Sócrates.

— Y á esta libertad, á esta separacion del alma y del cuerpo, ¿no es á lo que se llama la muerte?

— Seguramente.

— Y los verdaderos filósofos, ¿no son los únicos que verdaderamente trabajan para conseguir este fin? ¿No constituye esta separacion y esta libertad toda su ocupacion?

— Así me lo parece, Sócrates.

— ¿No seria una cosa ridícula, como dije al principio, que despues de haber gastado un hombre toda su vida en prepararse para la muerte, se indignase y se aterrara al ver que la muerte llega? ¿No seria verdaderamente ridículo?

— ¿Cómo nó?

— Es cierto, por consiguiente, Simmias, que los verdaderos filósofos se ejercitan para la muerte, y que ésta no les parece de ninguna manera terrible. Piénsalo tú mismo. Si desprecian su cuerpo y desean vivir con su alma sola, ¿no es el mayor absurdo, que cuando llega este momento, tengan miedo, se aflijan y no marchen gustosos allí, donde esperan obtener los bienes, por que han suspirado durante toda su vida y que son la sabiduría, y el verse libres del cuerpo, objeto de su desprecio? ¡Qué! Muchos hombres, por haber perdido sus amigos, sus esposas, sus hijos, han bajado voluntariamente á los infiernos, conducidos por la única esperanza de volver á ver los que habian perdido, y vivir con ellos; y un hombre, que ama verdaderamente la sabiduría, y que tiene la firme esperanza de encontrarla en los infiernos, ¿sentirá la muerte, y no irá lleno de placer á aquellos lugares donde gozará de lo que tanto ama? ¡Ah! mi querido Simmias;

hay que creer que irá con el mayor placer, si es verdadero filósofo, porque estará firmemente persuadido de que en ninguna parte, fuera de los infiernos, encontrará esta sabiduría pura que busca. Siendo esto así, ¿no sería una extravagancia, como dije ántes, que un hombre de estas condiciones temiera la muerte?

—¡Por Júpiter! sí lo sería, respondió Simmias.

—Por consiguiente, siempre que veas á un hombre estremecerse y retroceder cuando está á punto de morir, es una prueba segura de que tal hombre ama, no la sabiduría, sino su cuerpo, y con el cuerpo los honores y riquezas, ó ambas cosas á la vez.

—Así es, Sócrates.

—Así, pues, lo que se llama fortaleza, ¿no conviene particularmente á los filósofos? Y la templanza, que sólo en el nombre es conocida por los más de los hombres; esta virtud, que consiste en no ser esclavo de sus deseos, sino en hacerse superior á ellos, y en vivir con moderacion, ¿no conviene particularmente á los que desprecian el cuerpo y viven entregados á la filosofía?

—Necesariamente.

—Porque si quieres examinar la fortaleza y la templanza de los demás, encontrarás que son muy ridículas.

—¿Cómo, Sócrates?

—Sabes que todos los demás hombres creen que la muerte es uno de los mayores males.

—Es cierto, dijo Simmias.

—Así que cuando estos hombres, que se llaman fuertes, sufren la muerte con algun valor, no la sufren sino por temor á un mal mayor.

—Es preciso convenir en ello.

—Por consiguiente, los hombres son fuertes á causa del miedo, excepto los filósofos: ¿y no es una cosa ridícula que un hombre sea valiente por timidez?

—Tienes razon, Sócrates.

—Y entre esos mismos hombres que se dicen moderados ó templados, lo son por intemperancia, y aunque parezca esto imposible á primera vista, es el resultado de esa templanza loca y ridícula; porque renuncian á un placer por el temor de verse privados de otros placeres que desean, y á los que están sometidos. Lllaman, en verdad, intemperancia al ser dominado por las pasiones; pero al mismo tiempo ellos no vencen ciertos placeres sino en interés de otras pasiones á que están sometidos y que los subyugan; y esto se parece á lo que decia ántes, que son templados y moderados por intemperancia.

—Esto me parece muy cierto.

—Mi querido Simmias, no hay que equivocarse; no se camina hácia la virtud cambiando placeres por placeres, tristezas por tristezas, temores por temores, y haciendo lo mismo que los que cambian una moneda en menudo. La sabiduría es la única moneda de buena ley, y por ella es preciso cambiar todas las demás cosas. Con ella se compra todo y se tiene todo: fortaleza, templanza, justicia; en una palabra, la virtud no es verdadera sino con la sabiduría, independientemente de los placeres, de las tristezas, de los temores y de todas las demás pasiones. Mientras que, sin la sabiduría, todas las demás virtudes, que resultan de la transaccion de unas pasiones con otras, no son más que sombras de virtud; virtud esclava del vicio, que nada tiene de verdadero ni de sano. La verdadera virtud es una purificacion de toda suerte de pasiones. La templanza, la justicia, la fortaleza y la sabiduría misma son purificaciones; y hay muchas señales para creer que los que han establecido las purificaciones no eran personajes despreciables, sino grandes genios, que desde los primeros tiempos (1) han querido hacernos

(1) Hay sobre esto un precioso pasaje en el libro segundo de *La República*.

comprender por medio de estos enigmas, que el que vaya á los infiernos sin estar iniciado y purificado, será precipitado en el fango; y que el que llegue allí despues de haber cumplido con las expiaciones, será recibido entre los dioses; porque, como dicen los que presiden en los misterios: *muchos llevan el cetro, pero son pocos los inspirados por el Dios*; y éstos en mi opinion no son otros que los que han filosofado bien. Nada he perdonado por ser de este número, y he trabajado toda mi vida para conseguirlo. Si mis esfuerzos no han sido inútiles, y si lo he alcanzado, espero en la voluntad de Dios saberlo en este momento. Hé aquí, mi querido Cebes, mi apología para justificar ante vosotros, por qué, dejándoos y abandonando á los señores de este mundo, ni estoy triste ni desasosegado, en la esperanza de que encontraré allí, como he encontrado en este mundo, buenos amigos y buenos gobernantes, y esto es lo que la multitud no comprende. Pero estaré contento si he conseguido defenderme con mejor fortuna ante vosotros que ante mis jueces atenienses.

Despues que Sócrates hubo hablado de esta manera, Cebes, tomando la palabra, le dijo: Sócrates, todo lo que acabas de decir me parece muy cierto. Hay, sin embargo, una cosa que parece increíble á los hombres, y es eso que has dicho del alma. Porque los hombres se imaginan, que cuando el alma ha abandonado el cuerpo, ella desaparece; que el dia mismo que el hombre muere, ó se marcha con el cuerpo ó se desvanece como un vapor, ó como un humo que se disipa en los aires y que no existe en ninguna parte. Porque si subsistiese sola, recogida en sí misma y libre de todos los males de que nos has hablado, podriamos alimentar una grande y magnífica esperanza, Sócrates; la de que todo lo que has dicho es verdadero. Pero que el alma vive despues de la muerte del hombre, que obra, que piensa; hé aquí puntos

que quizá piden alguna explicación y pruebas sólidas.

— Dices verdad, Cebes, replicó Sócrates: ¿pero cómo lo haremos? ¿Quieres que examinemos esos puntos en esta conferencia?

— Tendré mucho placer, respondió Cebes, en oír lo que piensas sobre esta materia.

— No creo, repuso Sócrates, que cualquiera que nos escuche, aún cuando sea un autor de comedias, pueda echarme en cara que me estoy burlando, y que hablo de cosas que no nos toquen de cerca (1). Ya que quieres, examinemos la cuestión.

Preguntémosnos, por lo pronto, si las almas de los muertos están ó nó en los infiernos. Según una opinión muy antigua (2), las almas, al abandonar este mundo, van á los infiernos, y desde allí vuelven al mundo y vuelven á la vida, despues de haber pasado por la muerte. Si esto es cierto, y los hombres despues de la muerte vuelven á la vida, se sigue de aquí necesariamente que las almas están en los infiernos durante este intervalo, porque no volverian al mundo si no existiesen, y será una prueba suficiente de que existen, si vemos claramente que los vivos no nacen sino de los muertos; porque si esto no fuese así, seria preciso buscar otras pruebas.

— De hecho, dijo Cebes.

— Pero, replicó Sócrates, para asegurarse de esta verdad, no hay que concretarse á examinarla con relacion á los hombres, sino que es preciso hacerlo con relacion á los animales, á las plantas, y á todo lo que nace; porque así se verá que todas las cosas nacen de la misma manera, es decir, de sus contrarias, cuando tienen contrarias. Por ejemplo; lo bello es lo contrario de lo feo; lo

(1) Alusion á un cargo que le habia hecho un poeta cómico.

(2) Es la metempsicosis de Pitágoras, 500 años ántes de Jesucristo.

justo de lo injusto; y lo mismo sucede en una infinidad de cosas. Veamos, pues, si es absolutamente necesario que las cosas que tienen sus contrarias sólo nazcan de estas contrarias; como también si cuando una cosa se hace más grande, es de toda necesidad que antes haya sido más pequeña, para adquirir después esta magnitud.

—Sin duda.

—Y cuando se hace más pequeña, si es preciso que haya sido antes más grande, para disminuir después.

—Seguramente.

—Asimismo, lo más fuerte viene de lo más débil; lo más ligero de lo más lento.

—Es una verdad manifiesta.

—Y, continuó Sócrates, cuando una cosa se hace más mala, ¿no es claro que era mejor, y cuando se hace más justa, no es claro que era más injusta?

—Sin dificultad, Sócrates.

—Así, pues, Cebes, todas las cosas vienen de sus contrarias; es una cosa demostrada.

—Muy suficientemente, Sócrates.

—Pero entre estas dos contrarias, ¿no hay siempre un cierto medio, una doble operación, que lleva de éste á aquél y de aquél á éste? Entre una cosa más grande y una cosa más pequeña, el medio es el crecimiento y la disminución; al uno llamamos crecer y al otro disminuir.

—En efecto.

—Lo mismo sucede con lo que se llama mezclarse, separarse, calentarse, enfriarse y todas las demás cosas. Y aunque sucede algunas veces, que no tenemos términos para expresar toda esta clase de cambios, vemos, sin embargo, por experiencia, que es siempre de necesidad absoluta que las cosas nazcan las unas de las otras, y que pasen de lo uno á lo otro por un medio.

—Es indudable.

— ¡Y qué! repuso Sócrates: ¿la vida no tiene tambien su contraria, como la vigilia tiene el sueño?

— Sin duda, dijo Cebes.

— ¿Cuál es esta contraria?

— La muerte.

— Estas dos cosas, si son contrarias, ¿no nacen la una de la otra, y no hay entre ellas dos generaciones ó una operacion intermedia que hace posible el paso de una á otra?

— ¿Cómo no?

— Yo, dijo Sócrates, te explicaré la combinacion de las dos contrarias de que acabo de hablar, y el paso recíproco de la una á la otra; tú me explicarás la otra combinacion. Digo, pues, con motivo del sueño y de la vigilia, que del sueño nace la vigilia y de la vigilia el sueño; que el paso de la vigilia al sueño es el adormecimiento, y el paso del sueño á la vigilia es el acto de despertar. ¿No es esto muy claro?

— Sí, muy claro.

— Dinos á tu vez la combinacion de la vida y de la muerte. ¿No dices que la muerte es lo contrario de la vida?

— Sí.

— ¿Y qué la una nace de la otra?

— Sí.

— ¿Qué nace entónces de la vida?

— La muerte.

— ¿Qué nace de la muerte?

— Es preciso confesar que es la vida.

— De lo que muere, replicó Sócrates, nace por consiguiente todo lo que vive y tiene vida.

— Así me parece.

— Y por lo tanto, repuso Sócrates, nuestras almas están en los infiernos despues de la muerte.

— Así parece.

— Pero de los medios en que se realizan estas dos contrarias, ¿uno de ellos no es la muerte sensible? ¿No sabemos lo que es morir?

— Seguramente.

— ¿Cómo nos arreglaremos entónces? ¿Reconoceremos igualmente á la muerte la virtud de producir su contraria, ó diremos que por este lado la naturaleza es coja? ¿No es toda necesidad que el morir tenga su contrario?

— Es necesario.

— ¿Y cuál es este contrario?

— Revivir.

— Revivir, si hay un regreso de la muerte á la vida, repuso Sócrates, consiste en verificar este regreso. Por lo tanto, estamos de acuerdo en que los vivos no nacen menos de los muertos, que los muertos de los vivos; prueba incontestable de que las almas de los muertos existen en alguna parte de donde vuelven á la vida.

— Me parece, dijo Cebes, que lo que dices es una consecuencia necesaria de los principios en que hemos convenido.

— Me parece, Cebes, que no sin razon nos hemos puesto de acuerdo sobre este punto. Examínalo por tí mismo. Si todas estas contrarias no se engendrasen recíprocamente, girando, por decirlo así, en un círculo; y si no hubiese más que una produccion directa de lo uno por lo otro, sin ningun regreso de este último al primer contrario que le ha producido, ya comprendes que en este caso todas las cosas tendrian la misma figura, aparecerian de una misma forma, y toda produccion cesaria.

— ¿Qué dices, Sócrates?

— No es difícil de comprender lo que digo. Si no hubiese más que el sueño, y no tuviese lugar el acto de despertar producido por él, ya ves que entónces todas las cosas nos representarían verdaderamente la fábula de Endimion, y no se diferenciaría en ningun punto, porque

las sucedería lo que á Endimion; estarían sumidas en el sueño. Si todo estuviese mezclado sin que esta mezcla produjese nunca separación alguna, bien pronto se verificaría lo que enseñaba Anaxágoras: *todas las cosas estarían juntas*. Asimismo, mi querido Cebes, si todo lo que ha recibido la vida, llegase á morir, y estando muerto, permaneciere en el mismo estado, ó lo que es lo mismo, no reviviese; ¿no resultaría necesariamente que todas las cosas concluirían al fin, y que no habría nada que viviese? Porque si de las cosas muertas no nacen las cosas vivas, y si las cosas vivas llegan á morir, ¿no es absolutamente inevitable que todas las cosas sean al fin absorbidas por la muerte?

— Inevitablemente, Sócrates, dijo Cebes; y cuanto acabas de decir me parece incontestable.

— También me parece á mí, Cebes, que nada se puede objetar á estas verdades, y que no nos hemos engañado cuando las hemos admitido; porque es indudable, que hay un regreso á la vida; que los vivos nacen de los muertos; que las almas de los muertos existen; que las almas buenas libran bien, y que las almas malas libran mal.

Cebes, interrumpiendo á Sócrates, le dijo: lo que dices es un resultado necesario de otro principio que te he oído muchas veces sentar como cierto, á saber: que nuestra ciencia no es más que una reminiscencia. Si este principio es verdadero, es de toda necesidad que hayamos aprendido en otro tiempo las cosas de que nos acordamos en éste; y esto es imposible, si nuestra alma no existe antes de aparecer bajo esta forma humana. Esta es una nueva prueba de que nuestra alma es inmortal.

Simias, interrumpiendo á Cebes, le dijo: ¿cómo se puede demostrar este principio? Recuérdamelo, porque en este momento no caigo en ello.

— Hay una demostración muy preciosa, respondió Cebes, y es que todos los hombres, si se les interroga

bien, todo lo encuentran sin salir de sí mismos, cosa que no podría suceder, si en sí mismos no tuvieran las luces de la recta razón. En prueba de ello, no hay más que ponerles delante figuras de geometría ú otras cosas de la misma naturaleza, y se ve patentemente esta verdad.

—Si no te das por convencido con esta experiencia, Simmias, replicó Sócrates, mira si por este otro camino asientes á nuestro parecer. ¿Tienes dificultad en creer que aprender no es más que acordarse?

—No mucha, respondió Simmias; pero lo que precisamente quiero es llegar al fondo de ese recuerdo de que hablamos; y aunque gracias á lo que ha dicho Cebes, hago alguna memoria y comienzo á creer, no me impide esto el escuchar con gusto las pruebas que tú quieres darnos.

—Hélas aquí, replicó Sócrates. Estamos conformes todos en que, para acordarse, es preciso haber sabido ántes la cosa de que uno se acuerda.

—Seguramente.

—¿Convenimos igualmente en que cuando la ciencia se produce de cierto modo es una reminiscencia? Al decir de cierto modo, quiero dar á entender, por ejemplo, como cuando un hombre, viendo ú oyendo alguna cosa, ó percibiéndola por cualquiera otro de sus sentidos, no conoce sólo esta cosa percibida, sino que al mismo tiempo piensa en otra, que no depende de la misma manera de conocer sino de otra. ¿No diremos con razón que este hombre recuerda la cosa que le ha venido al espíritu?

—¿Qué dices?

—Digo, por ejemplo, que uno es el conocimiento del hombre y otro el conocimiento de una lira.

—Seguramente.

—Pues bien; continuó Sócrates: ¿no sabes lo que sucede á los amantes, cuando ven una lira, un traje ó cualquiera otra cosa, de que el objeto de su amor tiene

costumbre de servirse? Al reconocer esta lira, viene á su pensamiento la imágen de aquel á quien ha pertenecido. Hé aquí lo que se llama reminiscencia; frecuentemente al ver á Simmias, recordamos á Cebes. Podria citarte un millon de ejemplos.

—Hasta el infinito, dijo Simmias.

—Hé aquí lo que es la reminiscencia; sobre todo, cuando se llega á recordar cosas, que se habian olvidado por el trascurso del tiempo, ó por haberlas perdido de vista.

—Es muy cierto, dijo Simmias.

—Pero, replicó Sócrates, al ver un caballo ó una lira pintados, ¿no puede recordarse á un hombre? Y al ver el retrato de Simmias, ¿no puede recordarse á Cebes?

—¿Quién lo duda?

—Con más razon, si se ve el retrato de Simmias, se recordará á Simmias mismo.

—Sin dificultad.

—¿No es claro, entónces, que la reminiscencia la despiertan lo mismo las cosas semejantes, que las desemejantes?

—Así es en efecto.

—Y cuando se recuerda alguna cosa á causa de la semejanza, ¿no sucede necesariamente que el espíritu ve inmediatamente si falta ó nó al retrato alguna cosa para la perfecta semejanza con el original de que se acuerda?

—No puede ménos de ser así, dijo Simmias.

—Fíjate bien, para ver si piensas como yo. ¿No hay una cosa á que llamamos igualdad? No hablo de la igualdad entre un árbol y otro árbol, entre una piedra y otra piedra, y entre otras muchas cosas semejantes. Hablo de una igualdad que está fuera de todos estos objetos. ¿Pensamos que esta igualdad es en sí misma algo ó que no es nada?

—Decimos ciertamente que es algo. Sí, ¡por Júpiter!

—¿Pero conocemos esta igualdad?

—Sin duda.

—¿De dónde hemos sacado esta ciencia, este conocimiento? ¿No es de las cosas de que acabamos de hablar; es decir, que viendo árboles iguales, piedras iguales y otras muchas cosas de esta naturaleza, nos hemos formado la idea de esta igualdad, que no es ni estos árboles, ni estas piedras, sino que es una cosa enteramente diferente? ¿No te parece diferente? Atiende á esto: las piedras, los árboles que muchas veces son los mismos, ¿no nos parecen por comparacion tan pronto iguales como desiguales?

—Seguramente.

—Las cosas iguales parecen algunas veces desiguales; pero la igualdad considerada en sí, ¿te parece desigualdad?

—Jamás, Sócrates.

—¿La igualdad y lo que es igual no son, por consiguiente, una misma cosa?

—No, ciertamente.

—Sin embargo; de estas cosas iguales, que son diferentes de la igualdad, has sacado la idea de la igualdad.

—Así es la verdad, Sócrates; dijo Simmias.

—Y esto se entiende, ya sea esta igualdad semejante ya desemejante respecto de los objetos que han motivado la idea.

—Seguramente.

—Por otra parte; cuando al ver una cosa, tú imaginas otra, sea semejante ó desemejante, tiene lugar necesariamente una reminiscencia.

—Sin dificultad.

—Pero, repuso Sócrates, dime: ¿cuando vemos árboles que son iguales ú otras cosas iguales, las encontramos iguales como la igualdad misma, de que tenemos idea, ó falta mucho para que sean iguales como esta igualdad?

—Falta mucho.

—Convenimos, pues, en que cuando alguno, viendo una cosa, piensa que esta cosa, como la que yo estoy viendo ahora delante de mí, puede ser igual á otra, pero que la falta mucho para ello, porque es inferior respecto de ella, será preciso, digo, que aquel, que tiene este pensamiento, haya visto y conocido ántes esta cosa á la que dice que la otra se parece, pero imperfectamente?

—Es de necesidad absoluta.

—¿No nos sucede lo mismo respecto de las cosas iguales, cuando queremos compararlas con la igualdad?

—Seguramente, Sócrates.

—Por consiguiente, es de toda necesidad que hayamos visto esta igualdad ántes del momento en que, al ver por primera vez cosas iguales, hemos creído que todas tienden á ser iguales como la igualdad misma, y que no pueden conseguirlo.

—Es cierto.

—Tambien convenimos en que hemos sacado este pensamiento (ni podia salir de otra parte) de alguno de nuestros sentidos, por haber visto ó tocado, ó, en fin, por haber ejercitado cualquiera otro de nuestros sentidos, porque lo mismo digo de todos.

—Lo mismo puede decirse, Sócrates, tratándose de lo que ahora tratamos.

—Es preciso, por lo tanto, que de los sentidos mismos saquemos este pensamiento: que todas las cosas iguales que caen bajo nuestros sentidos, tienden á esta igualdad inteligible, y que se quedan por bajo de ella. ¿No es así?

—Sí, sin duda, Sócrates.

—Porque ántes que hayamos comenzado á ver, oír, y hacer uso de todos los demás sentidos, es preciso que hayamos tenido conocimiento de esta igualdad inteligible, para comparar con ella las cosas sensibles iguales; y para ver que ellas tienden todas á ser semejantes á esta igualdad, pero que son inferiores á la misma.

—Es una consecuencia necesaria de lo que se ha dicho, Sócrates.

—Pero ¿no es cierto que, desde el instante en que hemos nacido, hemos visto, hemos oído, y hemos hecho uso de todos los demás sentidos?

—Muy cierto.

—Es preciso, entónces, que ántes de este tiempo hayamos tenido conocimiento de la igualdad.

—Sin duda.

—Por consiguiente, es absolutamente necesario, que lo hayamos tenido ántes de nuestro nacimiento.

—Así me parece.

—Si lo hemos tenido ántes de nuestro nacimiento, nosotros sabemos ántes de nacer; y despues hemos conocido no sólo lo que es igual, lo que es más grande, lo que es más pequeño, sino tambien todas las cosas de esta naturaleza; porque lo que decimos aquí de la igualdad, lo mismo puede decirse de la belleza, de la bondad, de la justicia, de la santidad; en una palabra, de todas las demás cosas, cuya existencia admitimos en nuestras conversaciones y en nuestras preguntas y respuestas. De suerte que es de necesidad absoluta que hayamos tenido conocimientos ántes de nacer.

—Es cierto.

—Y si despues de haber tenido estos conocimientos, nunca los olvidáramos, no sólo naceríamos con ellos, sino que los conservaríamos durante toda nuestra vida; porque saber ¿es otra cosa que conservar la ciencia, que se ha recibido, y no perderla? y olvidar, ¿no es perder la ciencia que se tenía ántes?

—Sin dificultad, Sócrates.

—Y si despues de haber tenido estos conocimientos ántes de nacer, y haberlos perdido despues de haber nacido, llegamos en seguida á recobrar esta ciencia anterior, sirviéndonos del ministerio de nuestros sentidos, que es lo

que llamamos aprender; ¿no es esto recobrar la ciencia que teníamos, y no tendremos razon para llamar á esto reminiscencia?

—Con muchísima razon, Sócrates.

—Estamos, pues, conformes en que es muy posible, que aquel que ha sentido una cosa, es decir, que la ha visto, oído ó, en fin, percibido por alguno de sus sentidos, piense, con ocasion de estas sensaciones, en una cosa que ha olvidado, y cosa que tenga alguna relacion con la percibida, ya se le parezca ó ya no se le parezca. De manera que tiene que suceder una de dos cosas: ó que nazcamos con estos conocimientos y los conservemos toda la vida; ó que los que aprenden, no hagan, segun nosotros, otra cosa que recordar, y que la ciencia no sea más que una reminiscencia.

—Así es, Sócrates.

—¿Qué escoges tú, Simmias? ¿Nacemos con conocimientos, ó nos acordamos despues de haber olvidado lo que sabiamos?

—En verdad, Sócrates, no sé al presente qué escoger.

—Pero ¿qué pensarias y qué escogerias en este caso? Un hombre que sabe una cosa, ¿puede dar razon de lo que sabe?

—Puede, sin duda, Sócrates.

—¿Y te parece que todos los hombres pueden dar razon de las cosas de que acabamos de hablar?

—Yo querria que fuese así, respondió Simmias; pero me temo mucho que mañana no encontremos un hombre capaz de dar razon de ellas.

—¿Te parece, Simmias, que todos los hombres tienen esta ciencia?

—Seguramente no.

—¿Ellos no hacen entónces más que recordar las cosas que han sabido en otro tiempo?

—Así es.

—¿Pero en qué tiempo han adquirido nuestras almas esta ciencia? Porque no ha sido despues de nacer.

—Ciertamente no.

—¿Ha sido ántes de este tiempo?

—Sin duda.

—Por consiguiente, Simmias, nuestras almas existian ántes de este tiempo, ántes de aparecer bajo esta forma humana; y mientras estaban así, sin cuerpos, sabian.

—A ménos que digamos, Sócrates, que hemos adquirido los conocimientos en el acto de nacer; porque esta es la única época que nos queda.

—Sea así, mi querido Simmias, replicó Sócrates; pero ¿en qué otro tiempo los hemos perdido? Porque hoy no los tenemos segun acabamos de decir. ¿Los hemos perdido al mismo tiempo que los hemos adquirido? ¿ó puedes tú señalar otro tiempo?

—No, Sócrates; no me habia apercebido de que nada significa lo que he dicho.

—Es preciso, pues, hacer constar, Simmias, que si todas estas cosas, que tenemos continuamente en la boca, quiero decir, lo bello, lo justo y todas las esencias de este género, existen verdaderamente, y que si referimos todas las percepciones de nuestros sentidos á estas nociones primitivas como á su tipo, que encontramos desde luego en nosotros mismos, digo, que es absolutamente indispensable, que así como todas estas nociones primitivas existen, nuestra alma haya existido igualmente ántes que naciésemos; y si estas nociones no existieran, todos nuestros discursos son inútiles. ¿No es esto incontestable? ¿No es igualmente necesario que si estas cosas existen, hayan tambien existido nuestras almas ántes de nuestro nacimiento; y que si aquellas no existen, tampoco debieron existir éstas?

—Esto, Sócrates, me parece igualmente necesario é incontestable; y de todo este discurso resulta, que ántes de

nuestro nacimiento nuestra alma existia, así como estas esencias, de que acabas de hablarme; porque yo no encuentro nada más evidente que la existencia de todas estas cosas: lo bello, lo bueno, lo justo; y tú me lo has demostrado suficientemente.

—¿Y Cebes? dijo Sócrates: porque es preciso que Cebes esté persuadido de ello.

—Yo pienso, dijo Simmias, que Cebes considera tus pruebas muy suficientes, aunque es el más rebelde de todos los hombres para darse por convencido. Sin embargo, supongo que lo está de que nuestra alma existe ántes de nuestro nacimiento; pero que exista despues de la muerte, es lo que á mí mismo no me parece bastante demostrado; porque esa opinion del pueblo, de que Cebes te hablaba ántes, queda aún en pié y en toda su fuerza; la de que, despues de muerto el hombre, su alma se disipa y cesa de existir. En efecto, ¿qué puede impedir que el alma nazca, que exista en alguna parte, que exista ántes de venir á animar el cuerpo, y que, cuando salga de éste, concluya con él y cese de existir?

—Dices muy bien, Simmias, dijo Cebes; me parece que Sócrates no ha probado más que la mitad de lo que era preciso que probara; porque ha demostrado muy bien que nuestra alma existia ántes de nuestro nacimiento; mas para completar su demostracion, debia probar igualmente que, despues de nuestra muerte, nuestra alma existe lo mismo que existió ántes de esta vida.

—Ya os lo he demostrado, Simmias y Cebes, repuso Sócrates; y convendreis en ello, si unís esta última prueba á la que ya habeis admitido; esto es, que los vivos nacen de los muertos. Porque si es cierto que nuestra alma existe ántes del nacimiento, y si es de toda necesidad que, al venir á la vida, salga, por decirlo así, del seno de la muerte, ¿cómo no ha de ser igualmente necesario que exista despues de la muerte, puesto que debe

volver á la vida? Así, pues, lo que ahora me pedís ha sido ya demostrado. Sin embargo, me parece que ambos deseais profundizar más esta cuestion, y que temeis, como los niños, que, cuando el alma sale del cuerpo, la arrastren los vientos, sobre todo cuando se muere en tiempo de borrascas.

—Entónces Cebes, sonriéndose, dijo: Sócrates, supón que lo tememos; ó más bien, que sin temerlo, está aquí entre nosotros un niño que lo teme, á quien es necesario convencer de que no debe temer la muerte como á un vano fantasma.

—Para esto, replicó Sócrates, es preciso emplear todos los dias encantamientos, hasta que se haya curado de semejante aprension.

—Pero, Sócrates, ¿dónde encontraremos un buen encantador, puesto que tú vas á abandonarnos?

—La Grecia es grande, Cebes, respondió Sócrates; y en ella encontrareis muchas personas muy entendidas. Por otra parte, tenéis muchos pueblos extranjeros, y es preciso recorrerlos todos é interrogarlos, para encontrar este encantador, sin escatimar gasto, ni trabajo; porque en ninguna cosa podeis emplear más útilmente vuestra fortuna. Tambien es preciso que lo busqueis entre vosotros, porque quizá no encontrareis otros más capaces que vosotros mismos para estos encantamientos.

—Haremos lo que dices, Sócrates; pero si no te molesta, volvamos á tomar el hilo de nuestra conversacion.

—Con mucho gusto, Cebes, ¿y por qué nó?

—Perfectamente, Sócrates, dijo Cebes.

—Lo primero que debemos preguntarnos á nosotros mismos, dijo Sócrates, es cuáles son las cosas que por su naturaleza pueden disolverse; respecto de que otras deberemos temer que tenga lugar esta disolucion; y en cuáles no es posible este accidente. En seguida, es preciso examinar á cuál de estas naturalezas pertenece nues-

tra alma; y teniendo esto en cuenta, temer ó esperar por ella.

—Es muy cierto.

—¿No os parece que son las cosas compuestas, ó que por su naturaleza deben serlo, las que deben disolverse en los elementos que han formado su composicion; y que si hay séres, que no son compuestos, ellos son los únicos respecto de los que no puede tener lugar este accidente?

—Me parece muy cierto lo que dices, contestó Cebes.

—Las cosas que son siempre las mismas y de la misma manera, ¿no tienen trazas de no ser compuestas? Las que mudan siempre y que nunca son las mismas, ¿no tienen trazas de ser necesariamente compuestas?

—Creo lo mismo, Sócrates.

—Dirijámonos desde luego á esas cosas de que hablamos ántes, y cuya verdadera existencia hemos admitido siempre en nuestras preguntas y respuestas. Estas cosas, ¿son siempre las mismas ó mudan alguna vez? La igualdad, la belleza, la bondad y todas las existencias esenciales, ¿experimentan á veces algun cambio, por pequeño que sea, ó cada una de ellas, siendo pura y simple, subsiste siempre la misma en sí, sin experimentar nunca la menor alteracion, ni la menor mudanza?

—Es necesariamente preciso que ellas subsistan siempre las mismas sin mudar jamás.

—Y todas las demás cosas, repuso Sócrates, hombres, caballos, trajes, muebles y tantas otras de la misma naturaleza, ¿quedan siempre las mismas, ó son enteramente opuestas á las primeras, en cuanto no subsisten siempre en el mismo estado, ni con relacion á sí mismas, ni con relacion á los demás?

—No subsisten nunca las mismas, respondió Cebes.

—Ahora bien; estas cosas tú las puedes ver, tocar, percibir por cualquier sentido; mientras que las primeras, que son siempre las mismas, no pueden ser comprendidas

sino por el pensamiento, porque son inmateriales y no se las ve jamás.

— Todo eso es verdad; dijo Cebes.

— ¿Quieres, continuó Sócrates, que reconozcamos dos clases de cosas?

— Con mucho gusto, dijo Cebes.

— ¿Las unas visibles y las otras inmateriales? ¿Estas, siempre las mismas; aquellas, en un continuo cambio?

— Me parece bien, dijo Cebes.

— Veamos, pues. ¿No somos nosotros un compuesto de cuerpo y alma? ¿Hay otra cosa en nosotros?

— No, sin duda; no hay más.

— ¿A cuál de estas dos especies diremos, que nuestro cuerpo se conforma ó se parece?

— Todos convendrán en que á la especie visible.

— Y nuestra alma, mi querido Cebes, ¿es visible ó invisible?

— Visible no es; por lo ménos, á los hombres.

— Pero cuando hablamos de cosas visibles ó invisibles, hablamos con relacion á los hombres, sin tener en cuenta ninguna otra naturaleza.

— Sí, con relacion á la naturaleza humana.

— ¿Qué diremos, pues, del alma? ¿Puede ser vista ó no puede serlo?

— No puede serlo.

— Luego es inmaterial.

— Sí.

— Por consiguiente, nuestra alma es más conforme que el cuerpo con la naturaleza invisible; y el cuerpo más conforme con la naturaleza visible.

— Es absolutamente necesario.

— ¿No decíamos que, cuando el alma se sirve del cuerpo para considerar algun objeto, ya por la vista, ya por el oído, ya por cualquier otro sentido (porque la única funcion del cuerpo es atender á los objetos mediante los

sentidos), se ve entónces atraída por el cuerpo hácia cosas, que no son nunca las mismas; se extravía, se turba, vacila y tiene vértigos, como si estuviera ébria; todo por haberse ligado á cosas de esta naturaleza?

—Sí.

—Mientras que, cuando ella examina las cosas por sí misma, sin recurrir al cuerpo, se dirige á lo que es puro, eterno, inmortal, inmutable; y como es de la misma naturaleza, se une y estrecha con ello cuanto puede y da de sí su propia naturaleza. Entónces cesan sus extravíos, se mantiene siempre la misma, porque está unida á lo que no cambia jamás, y participa de su naturaleza; y este estado del alma es lo que se llama sabiduría.

—Has hablado perfectamente, Sócrates; y dices una gran verdad.

—¿A cuál de estas dos especies de séres, te parece que el alma es más semejante, y con cuál está más conforme, teniendo en cuenta los principios que dejamos sentados y todo lo que acabamos de decir?

—Me parece, Sócrates, que no hay hombre, por tenaz y estúpido que sea, que estrechado por tu método, no convenga en que el alma se parece más y es más conforme con lo que se mantiene siempre lo mismo, que no con lo que está en continua mudanza.

—¿Y el cuerpo?

—Se parece más á lo que cambia.

—Sigamos aún otro camino. Cuando el alma y el cuerpo están juntos, la naturaleza ordena que el uno obedezca y sea esclavo; y que el otro tenga el imperio y el mando. ¿Cuál de los dos te parece semejante á lo que es divino, y cuál á lo que es mortal? ¿No adviertes que lo que es divino es lo único capaz de mandar y de ser dueño; y que lo que es mortal es natural que obedezca y sea esclavo?

—Seguramente.

—¿A cuál de los dos se parece nuestra alma?

—Es evidente, Sócrates, que nuestra alma se parece á lo que es divino, y nuestro cuerpo á lo que es mortal.

—Mira, pues, mi querido Cebes, si de todo lo que acabamos de decir no se sigue necesariamente, que nuestra alma es muy semejante á lo que es divino, inmortal, inteligible, simple, indisoluble, siempre lo mismo, y siempre semejante á sí propio; y que nuestro cuerpo se parece perfectamente á lo que es humano, mortal, sensible, compuesto, disoluble, siempre mudable, y nunca semejante á sí mismo. ¿Podremos alegar algunas razones que destruyan estas consecuencias, y que hagan ver que esto no es cierto?

—No, sin duda, Sócrates.

—Siendo esto así, ¿no conviene al cuerpo la disolucion, y al alma el permanecer siempre indisoluble ó en un estado poco diferente?

—Es verdad.

—Pero observa, que despues que el hombre muere, su parte visible, el cuerpo, que queda expuesto á nuestras miradas, que llamamos cadáver, y que por su condicion puede disolverse y disiparse, no sufre por lo pronto ninguno de estos accidentes, sino que subsiste entero bastante tiempo, y se conserva mucho más, si el muerto era de bellas formas y estaba en la flor de sus años; porque los cuerpos que se recogen y embalsaman, como en Egipto, duran enteros un número indecible de años; y en aquellos mismos que se corrompen, hay siempre partes, como los huesos, los nervios y otros miembros de la misma condicion, que parecen, por decirlo así, inmortales. ¿No es esto cierto?

—Muy cierto.

—Y el alma, este sér invisible que marcha á un paraje semejante á ella, paraje excelente, puro, invisible, esto es, á los infiernos, cerca de un Dios lleno de bondad y de

sabiduría, y á cuyo sitio espero que mi alma volará dentro de un momento, si Dios lo permite; ¡qué! ¿un alma semejante y de tal naturaleza se habrá de disipar y anadar, apénas abandone el cuerpo, como lo creen la mayor parte de los hombres? De ninguna manera, mis queridos Simmias y Cebes; y hé aquí lo que realmente sucede. Si el alma se retira pura, sin conservar nada del cuerpo, como sucede con la que, durante la vida, no ha tenido voluntariamente con él ningun comercio, sino que por el contrario, le ha huido, estando siempre recogida en sí misma y meditando siempre, es decir, filosofando en regla, y aprendiendo efectivamente á morir; porque, ¿no es esto prepararse para la muerte?...

—De hecho.

—Si el alma, digo, se retira en este estado, se une á un sér semejante á ella, divino, inmortal, lleno de sabiduría, cerca del cual goza de la felicidad, viéndose así libre de sus errores, de su ignorancia, de sus temores, de sus amores tiránicos y de todos los demás males afectos á la naturaleza humana; y puede decirse de ella como de los iniciados, que pasa verdaderamente con los dioses toda la eternidad. ¿No es esto lo que debemos decir, Cebes?

—Sí, ¡por Júpiter!

—Pero si se retira del cuerpo manchada, impura, como la que ha estado siempre mezclada con él, ocupada en servirle, poseída de su amor, embriagada en él hasta el punto de creer que no hay otra realidad que la corporal, lo que se puede ver, tocar, beber y comer, ó lo que sirve á los placeres del amor; mientras que aborrecía, temía y huía habitualmente de todo lo que es oscuro é invisible para los ojos, de todo lo que es inteligible, y cuyo sentido sólo la filosofía muestra; ¿crees tú que un alma, que se encuentra en tal estado, pueda salir del cuerpo pura y libre?

—No; eso no puede ser.

—Por el contrario, sale afeada con las manchas del cuerpo, que se han hecho como naturales en ella por el comercio continuo y la union demasiado estrecha que con él ha tenido, por haber estado siempre unida con él y ocupándose sólo de él.

—Estas manchas, mi querido Cebes, son una cubierta tosca, pesada, terrestre y visible; y el alma, abrumada con este peso, se ve arrastrada hácia este mundo visible por el temor que tiene del mundo invisible, del infierno; y anda, como suele decirse, errante por los cementerios alrededor de las tumbas, donde se han visto fantasmas tenebrosos, como son los espectros de estas almas, que no han abandonado el cuerpo del todo purificadas, sino reteniendo algo de esta materia visible, que las hace aún á ellas mismas visibles.

—Es muy probable que así sea, Sócrates.

—Sí, sin duda, Cebes; y es probable tambien que no sean las almas de los buenos, sino las de los malos, las que se ven obligadas á andar errantes por esos sitios, donde llevan el castigo de su primera vida, que ha sido mala; y donde continúan vagando hasta que, llevadas del amor que tienen á esa masa corporal que les sigue siempre, se ingieren de nuevo en un cuerpo y se sumen probablemente en esas mismas costumbres, que constituian la ocupacion de su primera vida.

—¿Qué dices, Sócrates?

—Digo, por ejemplo, Cebes, que los que han hecho de su vientre su Dios y que han amado la intemperancia, sin ningun pudor, sin ninguna cautela, entran probablemente en cuerpos de asnos ó de otros animales semejantes; ¿no lo piensas tú tambien?

—Seguramente.

—Y las almas, que sólo han amado la injusticia, la tiranía y las rapiñas, van á animar cuerpos de lobos, de

gavilanes, de falcones. Almas de tales condiciones ¿pueden ir á otra parte?

—No, sin duda.

—Lo mismo sucede á las demás; siempre van asociadas á cuerpos análogos á sus gustos.

—Evidentemente.

—¿Cómo puede dejar de ser así? Y los más dichosos, cuyas almas van á un lugar más agradable, ¿no son aquellos que siempre han ejercitado esta virtud social y civil que se llama templanza y justicia, á la que se han amoldado sólo por el hábito y mediante el ejercicio, sin el auxilio de la filosofía y de la reflexion?

—¿Cómo pueden ser los más dichosos?

—Porque es probable que sus almas entren en cuerpos de animales pacíficos y dulces, como las abejas, las avispas, las hormigas; ó que vuelvan á ocupar cuerpos humanos, para formar hombres de bien.

—Es probable.

—Pero en cuanto á aproximarse á la naturaleza de los dioses, de ninguna manera es esto permitido á aquellos que no han filosofado durante toda su vida, y cuyas almas no han salido del cuerpo en toda su pureza. Esto está reservado al verdadero filósofo. Hé aquí por qué, mi querido Simmias y mi querido Cebes, los verdaderos filósofos renuncian á todos los deseos del cuerpo; se contienen y no se entregan á sus pasiones; no temen ni la ruina de su casa, ni la pobreza, como la multitud que está apegada á las riquezas; ni teme la ignominia ni el oprobio, como los que aman las dignidades y los honores.

—No debería obrarse de otra manera, repuso Cebes.

—No sin duda, continuó Sócrates; así, todos aquellos que tienen interés por su alma y que no viven para halagar al cuerpo, rompen con todas las costumbres, y no siguen el mismo camino que los demás, que no saben á dónde van; sino que persuadidos de que no debe hacerse

nada que sea contrario á la filosofía, á la libertad y á la purificación que ella procura, se dejan conducir por ella y la siguen á todas partes á donde quiera conducirles.

— ¡Cómo, Sócrates?

— Voy á explicároslo. Los filósofos, al ver que su alma está verdaderamente ligada y pegada al cuerpo, y forzada á considerar los objetos por medio del cuerpo, como á través de una prision oscura, y no por sí misma, conocen perfectamente que la fuerza de este lazo corporal consiste en las pasiones, que hacen que el alma misma encadenada contribuya á apretar la ligadura. Conocen tambien que la filosofía, al apoderarse del alma en tal estado, la consuela dulcemente é intenta desligarla, haciéndola ver que los ojos del cuerpo sufren numerosas ilusiones, lo mismo que los oídos y que todos los demás sentidos; la advierte que no debe hacer de ellos otro uso que aquel á que obliga la necesidad, y la aconseja que se encierre y se recoja en sí misma; que no crea en otro testimonio que en el suyo propio, despues de haber examinado dentro de sí misma lo que cada cosa es en su esencia; debiendo estar bien persuadida de que cuanto examine por medio de otra cosa, como muda con el intermedio mismo, no tiene nada de verdadero. Ahora bien; lo que ella examina por los sentidos es sensible y visible; y lo que ve por sí misma es invisible é inteligible. El alma del verdadero filósofo, persuadida de que no debe oponerse á su libertad, renuncia, en cuanto le es posible, á los placeres, á los deseos, á las tristezas, á los temores, porque sabe que, despues de los grandes placeres, de los grandes temores, de las extremas tristezas y de los extremos deseos, no sólo se experimentan los males sensibles, que todo el mundo conoce, como las enfermedades ó la pérdida de bienes, sino el más grande y el último de todos los males, tanto más grande, cuanto que no se deja sentir.

—¿En qué consiste ese mal, Sócrates?

—En que obligada el alma á regocijarse ó afligirse por cualquier objeto, está persuadida de que lo que le causa este placer ó esta tristeza es muy verdadero y muy real, cuando no lo es en manera alguna. Tal es el efecto de todas las cosas visibles; ¿no es así?

—Es cierto, Sócrates.

—¿No es principalmente cuando se experimenta esta clase de afecciones cuando el alma está particularmente atada y ligada al cuerpo?

—¿Por qué es eso?

—Porque cada placer y cada tristeza están armados de un clavo, por decirlo así, con el que sujetan el alma al cuerpo; y la hacen tan material, que cree que no hay otros objetos reales que los que el cuerpo le dice. Resultado de esto es que, como tiene las mismas opiniones que el cuerpo, se ve necesariamente forzada á tener las mismas costumbres y los mismos hábitos, lo cual la impide llegar nunca pura al otro mundo; por el contrario, al salir de esta vida, llena de las manchas de ese cuerpo que acaba de abandonar, entra á muy luego en otro cuerpo, donde echa raíces, como si hubiera sido allí sembrada; y de esta manera se ve privada de todo comercio con la esencia pura, simple y divina.

—Es muy cierto, Sócrates; dijo Cebes.

—Por esta razón, los verdaderos filósofos trabajan para adquirir la fortaleza y la templanza, y no por las razones que se imagina el vulgo. ¿Piensas tú como éste?

—De ninguna manera.

—Haces bien; y es lo que conviene á un verdadero filósofo; porque el alma no creerá nunca que la filosofía quiera desligarla, para qué, viéndose libre, se abandone á los placeres, á las tristezas, y se deje encadenar por ellas para comenzar siempre de nuevo como la tela de Penélope. Por el contrario, manteniendo todas las

pasiones en una perfecta tranquilidad y tomando siempre la razon por guia, sin abandonarla jamás, el alma del filósofo contempla incesantemente lo verdadero, lo divino, lo inmutable, que está por cima de la opinion; y nutrida con esta verdad pura, estará persuadida de que debe vivir siempre lo mismo, mientras permanezca adherida al cuerpo; y que despues de la muerte, unida de nuevo á lo que es de la misma naturaleza que ella, se verá libre de todos los males que afligen á la naturaleza humana. Siguiendo estos principios, mis queridos Simmias y Cebes, y despues de una vida semejante, ¿temerá el alma que en el momento en que abandone el cuerpo, los vientos la lleven y la disipen, y que, enteramente anonadada, no existirá en ninguna parte?

Despues que Sócrates hubo hablado de esta suerte, todos quedaron en gran silencio, y parecia que aquel estaba como meditando en lo que acababa de decir. Nosotros permanecimos callados, y sólo Simmias y Cebes hablaban por lo bajo. Percibiéndolo Sócrates, les dijo: ¿de qué hablais? ¿Os parece que falta algo á mis pruebas? Porque se me figura que ellas dan lugar á muchas dudas y objeciones, si uno se toma el trabajo de examinarlas en detalle. Si hablais de otra cosa, nada tengo que decir; pero por poco que dudeis sobre lo que hablamos, no tengais dificultad en decir lo que os parezca, y en manifestar francamente si cabe una demostracion mejor; y en este caso asociadme á vuestras indagaciones, si es que creéis llegar conmigo más fácilmente al término que nos hemos propuesto.

—Te diré la verdad, Sócrates, respondió Simmias; há largo tiempo que tenemos dudas Cebes y yo, y nos hemos dado de codo para comprometernos á proponértelas, por que tenemos vivo deseo de ver cómo las resuelves. Pero ambos hemos temido ser importunos, proponiéndote cuestiones desagradables en la situacion en que te hallas.

—¡Ah! mi querido Simmias, replicó Sócrates, sonriendo dulcemente; ¿con qué trabajo convenceria yo á los demás hombres de que no tengo por una desgracia la situacion en que me encuentro, cuando de vosotros mismos no puedo conseguirlo, pues que me creéis en este momento en peor posicion que ántes? Me suponeis, al parecer, muy inferior á los cisnes, por lo que respecta al presentimiento y á la adivinacion. Los cisnes, cuando presienten que van á morir, cantan aquel dia aún mejor que lo han hecho nunca, á causa de la alegría que tienen al ir á unirse con el dios á que ellos sirven. Pero el temor que los hombres tienen á la muerte, hace que calumnien á los cisnes, diciendo que lloran su muerte y que cantan de tristeza. No reflexionan que no hay pájaro que cante cuando tiene hambre ó frio ó cuando sufre de otra manera, ni aún el ruiseñor, la golondrina y la abubilla, cuyo canto se dice que es efecto del dolor. Pero estos pájaros no cantan de manera alguna de tristeza, y ménos los cisnes, á mi juicio; porque perteneciendo á Apolo, son divinos, y como preven los bienes de que se goza en la otra vida, cantan y se regocijan en aquel dia más que lo han hecho nunca. Y yo mismo pienso que sirvo á Apolo lo mismo que ellos; que como ellos estoy consagrado á este dios; que no he recibido ménos que ellos de nuestro comun dueño el arte de la adivinacion, y que no me siento contrariado al salir de esta vida. Así pues, en este concepto, podeis hablarame cuanto querais, é interrogarme por todo el tiempo que tengan á bien permitirlo los Once.

—Muy bien, Sócrates, repuso Simmias; te propondré mis dudas, y Cebes te hará sus objeciones. Pienso, como tú, que en estas materias es imposible, ó por lo ménos muy difícil, saber toda la verdad en esta vida; y estoy convencido de que no examinar detenidamente lo que se dice, y cansarse ántes de haber hecho todos los esfuerzos posibles para conseguirlo, es una accion digna de un

hombre perezoso y cobarde; porque, una de dos cosas: ó aprender de los demás la verdad ó encontrarla por sí mismo; y si una y otra cosa son imposibles, es preciso escoger entre todos los razonamientos humanos el mejor y más fuerte, y embarcándose en él como en una barquilla, atravesar de este modo las tempestades de esta vida, á ménos que sea posible encontrar, para hacer este viaje, algun buque más grande, esto es, algun razonamiento incontestable que nos ponga fuera de peligro. No tendré reparo en hacerte preguntas, puesto que lo permites; y no me expondré al remordimiento que yo podria tener algun dia, por no haberte dicho en este momento lo que pienso. Cuando examino con Cebes lo que nos has dicho, Sócrates, confieso que tus pruebas no me parecen suficientes.

— Quizá tienes razon, mi querido Simmias; pero ¿por qué no te parecen suficientes?

— Porque podria decirse lo mismo de la armonía de una lira, de la lira misma y de sus cuerdas; esto es, que la armonía de una lira es algo invisible, inmaterial, bello, divino; y la lira y las cuerdas son cuerpos, materia, cosas compuestas, terrestres y de naturaleza mortal. Despues de hecha pedazos la lira ó rotas las cuerdas, podria alguno sostener, con razonamientos iguales á los tuyos, que es preciso que esta armonía subsista necesariamente y no perezca; porque es imposible que la lira subsista una vez rotas las cuerdas; que las cuerdas, que son cosas mortales, subsistan despues de rota la lira; y que la armonía, que es de la misma naturaleza que el sér inmortal y divino, perezca ántes que lo que es mortal y terrestre. Es absolutamente necesario, añadiria, que la armonía exista en alguna parte, y que el cuerpo de la lira y las cuerdas se corrompan y perezcan enteramente ántes que la armonía reciba el menor daño. Y tú mismo, Sócrates, te habrás hecho cargo sin duda, de que la idea

que nos formamos generalmente del alma es algo semejante á lo que voy á decirte. Como nuestro cuerpo está compuesto y es mantenido en equilibrio por lo caliente, lo frio, lo seco y lo húmedo, nuestra alma no es más que la armonía que resulta de la mezcla de estas cualidades, cuando están debidamente combinadas. Si nuestra alma no es otra cosa que una especie de armonía, es evidente que cuando nuestro cuerpo está demasiado laxo ó demasiado tenso á causa de las enfermedades ó de otros males, nuestra alma, divina y todo, perecerá necesariamente como las demás armonías, que son consecuencia del sonido ó efecto de los instrumentos; mientras que los restos de cada cuerpo duran aún largo tiempo; duran hasta que se queman ó se corrompen. Mira, Sócrates, lo que podremos responder á estas razones, si alguno pretende que nuestra alma, no siendo más que una mezcla de las cualidades del cuerpo, es la primera que perece, cuando llega eso á que llamamos la muerte.

Entonces Sócrates, echando una mirada á cada uno de nosotros, como tenia de costumbre, y sonriéndose, dijo: Simmias tiene razon. Si alguno de vosotros tiene más facilidad que yo para responder á sus objeciones, puede hacerlo; porque me parece que Simmias ha esforzado de veras sus razonamientos. Pero ántes de responderle querria que Cebes nos objetara, á fin de que, en tanto que él habla, tengamos tiempo para pensar lo que debemos contestar; y así tambien, oidos que sean ambos, cederemos, si sus razones son buenas; y en caso contrario, sostendremos nuestros principios hasta donde podamos. Dínos, pues, Cebes; ¿qué es lo que te impide asentir á lo que yo he dicho?

—Voy á decirlo, respondió Cebes. Se me figura que la cuestion se halla en el mismo punto en que estaba ántes, y que quedan en pié por tanto nuestras anteriores objeciones. Que nuestra alma existe ántes de venir á ani-

mar el cuerpo, lo hallo admirablemente probado; y si no te ofendes, diré que plenamente demostrado; pero que ella exista despues de la muerte, no lo está en manera alguna. Sin embargo, no acepto por completo la objecion de Simmias, segun el cual nuestra alma no es más fuerte ni más durable que nuestro cuerpo; porque, á mi parecer, el alma es infinitamente superior á todo lo corporal. ¿En qué consiste entónces tu duda, se me dirá? Si ves que muerto el hombre, su parte más débil, que es el cuerpo, subsiste, ¿no te parece absolutamente necesario que lo que es más durable dure más largo tiempo? Mira, Sócrates, yo te lo suplico, si respondo bien á esta objecion, porque para hacerme entender, necesito valerme de una comparacion, como Simmias. La objecion que se me propone es, á mi parecer, como si, despues de la muerte de un viejo tejedor, se dijese: este hombre no ha muerto, sino que existe en alguna parte, y la prueba es que ved que está aquí el traje que gastaba y que él mismo se habia hecho; traje que subsiste entero y completo, y que no ha perecido. Pues bien, si alguno repugnara reconocer como suficiente esta prueba, se le podria preguntar: ¿cuál es más durable, el hombre ó el traje que gasta y de que se sirve? Necesariamente habria que responder que el hombre, y sólo con esto se creeria haber demostrado que, puesto que lo que el hombre tiene de ménos durable no ha perecido, con más razon subsiste el hombre mismo. Pero no hay nada de eso, en mi opinion, mi querido Simmias; y ve ahora, te lo suplico, lo que yo respondo á esto. No hay nadie que no conozca á primer golpe de vista que hacer esta objecion es decir un absurdo; porque este tejedor murió ántes del último traje, pero despues de los muchos que habia gastado y consumido durante su vida; y no hay derecho para decir que el hombre es una cosa más debil y ménos durable que el traje. Esta comparacion puede aplicarse al alma y al cuerpo, y decirse con grande exac-

titud, en mi opinion, que el alma es un sér muy durable, y que el cuerpo es un sér más débil y que dura ménos. Y el que conteste de este modo podrá añadir que cada alma usa muchos cuerpos, sobre todo si vive muchos años; porque si el cuerpo está mudando y perdiendo continuamente mientras el hombre vive, y el alma, por consiguiénte, renueva sin cesar su vestido perecible, resulta necesario que cuando llega el momento de la muerte viste su último traje, y éste será el único que sobreviva al alma; mientras que cuando ésta muere, el cuerpo muestra inmediatamente la debilidad de su naturaleza, porque se corrompe y perece muy pronto. Así, pues, no hay que tener tanta fe en tu demostracion, que vayamos á tener confianza de que despues de la muerte existirá aún el alma. Porque si alguno extendiese el razonamiento todavía más que tú, y se le concediese, no sólo que el alma existe en el tiempo que precede á nuestro nacimiento, sino tambien que no hay inconveniente en que las almas de algunos existan despues de la muerte y renazcan muchas veces para morir de nuevo; siendo el alma bastante fuerte para usar muchos cuerpos, uno despues de otro, como usa el hombre muchos vestidos; concediéndole todo esto, digo, no por eso se negaba que el alma se gasta al cabo de tantos nacimientos, y que al fin acaba por perecer de hecho en alguna de estas muertes. Y si se añadiese que nadie puede saber cuál de estas muertes alcanzará al alma, porque es imposible á los hombres presentirlo; entónces todo hombre, que no teme la muerte y la espera con confianza, es un insensato, salvo que pueda demostrar que el alma es enteramente inmortal é imperecible. De otra manera, es absolutamente necesario que el que va á morir tema por su alma, y tema que ella va á perecer en la próxima separacion del cuerpo.

Quando oimos estas objeciones, no dejaron de incomodarnos, como hubimos de confesarlo; porque, despues de

estar convencidos por los razonamientos anteriores, venian tales argumentos á turbarnos y arrojarnos en la desconfianza, no sólo por lo que se habia dicho, sino tambien por lo que se nos podia decir en lo sucesivo; porque en todo caso íbamos á parar en creer, ó que no éramos capaces de formar juicio sobre estas materias, ó que estas materias no podrian producir otra cosa que la incertidumbre.

EQUECRATES.

Fedon, los dioses te perdonen, porque yo al oirte me digo á mí mismo: ¿qué podremos creer en lo sucesivo; puesto que las razones de Sócrates, que me parecian tan persuasivas, se hacen dudosas? En efecto; la objecion que hace Simmias al decir que nuestra alma no es mas que una armonía, me sorprende maravillosamente, y siempre me ha sorprendido; porque me ha hecho recordar que yo mismo tuve esta misma idea en otro tiempo. Así, pues, yo estoy como de nuevo en esta cuestion, y necesito muy de veras nuevas pruebas para convencerme de que nuestra alma no muere con el cuerpo. Por lo mismo, Fedon, dinos, ¡por Júpiter! de qué manera Sócrates continuó la disputa; si se vió embarazado como vosotros, ó si sostuvo su opinion con templanza; y, en fin, si os satisfizo enteramente ó nó. Cuéntanos, te lo suplico, todos estos pormenores sin olvidar nada.

FEDON.

Te aseguro, Equecrates, que si siempre he admirado á Sócrates, en esta ocasion le admiré más que nunca, porque el que estuviera pronto á satisfacer esto, no puede extrañarse en un hombre como él; pero lo que me pareció admirable fué, en primer lugar, la dulzura, la bondad, las muestras de aprobacion con que escuchó las objeciones de estos jóvenes; y en seguida, la sagacidad con que se apercibió de la impresion que ellas habian hecho en nosotros; y, en fin, la habilidad con que nos curó, y

cómo atrayéndonos como á vencidos fugitivos, nos hizo volver la espalda, y nos obligó á entrar en discusion.

EQUECRATES.

¿Cómo?

FEDON.

Voy á decírtelo. Estaba yo sentado á su derecha, cerca de su cama, en un asiento bajo, y él estaba en otro más alto que el mio; pasando su mano por mi cabeza, y cogiendo el cabello que caia sobre mis espaldas, y con el cual tenia la costumbre de jugar, me dijo: Fedon, mañana te harás cortar estos hermosos cabellos (1); ¿no es verdad?

—Regularmente, Sócrates, le respondí.

—De ninguna manera, si me crees.

—¿Cómo?

—Hoy es, me dijo, cuando debo cortar yo mis cabellos y tú los tuyos, si es cierto que nuestro razonamiento ha muerto y que no podemos resucitarle; y si estuviera yo en tu lugar y me viese vencido, juraria, al modo de los de Argos (2), no dejar crecer mis cabellos hasta que no hubiese conseguido á mi vez la victoria sobre las objeciones de Simmias y de Cebes.

—Yo le dije; ¿has olvidado el proverbio de que el mismo Hércules no basta contra dos?

—¡Ah! dijo, ¿por qué no apelas á mí, como á tu Iolas?

—Tambien yo apelo á tí, no como Hércules á su Iolas, sino como Iolas apela á su Hércules.

—No importa, replicó; es igual.

(1) Los griegos se hacian cortar los cabellos á la muerte de sus amigos, y los colocaban sobre su tumba.

(2) Estando los de Argos en guerra con los espartanos á causa de la ciudad de Tiré, de que estos últimos se habian apoderado, y habiendo sido aquellos derrotados, se hicieron cortar los cabellos y juraron no dejarlos crecer hasta no haber reconquistado la ciudad.

—Pero ante todo estemos en guardia, para no incurrir en una gran falta.

—¿Qué falta? le dije.

—En la de ser *misólogos* (1), que los hay, como hay *misántropos*; porque el mayor de todos los males es aborrecer la razón, y esta *misología* tiene el mismo origen que la misantropía. ¿De dónde procede si no la misantropía? De que, después de haberse fiado de un hombre, sin ningún previo exámen, y de haberle creído siempre sincero, honrado y fiel, se encuentra uno al fin con que es falso y malvado; y al cabo de muchas pruebas semejantes á ésta, viéndose engañado por sus mejores y más íntimos amigos, y cansado de ser la víctima, concluye por aborrecer todos los hombres igualmente, y llega á persuadirse de que no hay uno solo sincero. ¿No has notado que la misantropía se forma de esta manera y así por grados?

—Seguramente, le dije.

—¿No es esto una vergüenza? ¿No es evidente que semejante hombre se mete á tratar con los demás sin tener conocimiento de las cosas humanas? Porque si hubiera tenido la menor experiencia, habría visto las cosas como son en sí, y reconocido que los buenos y los malos son muy raros, lo mismo los unos que los otros, y que los que ocupan un término medio son numerosos.

—¿Qué dices, Sócrates?

—Digo, Fedon, que con los buenos y los malos sucede lo que con los muy grandes ó muy pequeños. ¿No ves que es raro encontrar un hombre muy grande ó un hombre muy pequeño? Así sucede con los perros y con todas las demás cosas; con lo que es rápido y con lo que es lento; con lo que es bello y lo que es feo; con lo que es blanco y lo que es negro. ¿No notas que en todas es-

(1) Enemigos de la razón.

tas cosas los dos extremos son raros, y que el medio es muy frecuente y muy comun?

—Lo advierto muy bien, Sócrates.

—Si se propusiese un combate de maldad, serian bien pocos los que pudieran aspirar al primer premio.

—Es probable.

—Seguramente, replicó; pero no es en este concepto en el que los razonamientos se parecen á los hombres, sino que por seguirte me he dejado ir un poco fuera del asunto. La única semejanza que hay, es que cuando se admite un razonamiento como verdadero, sin saber el arte de razonar, sucede que más tarde parece falso, séalo ó no lo sea, y diferente de él mismo; y cuando uno ha contraído el hábito de disputar sosteniendo el pro y el contra, se cree al fin hombre muy hábil, y se imagina ser el único que ha comprendido que ni en las cosas ni en los razonamientos hay nada de verdadero ni de seguro; que todo está en un flujo y reflujo continuo, como el Euripe (1); y que nada permanece ni un solo momento en el mismo estado.

—Es la pura verdad.

—Cuando hay un razonamiento verdadero, sólido, susceptible de ser comprendido, ¿no seria una desgracia deplorable, Fedon, que por haberse dejado llevar de esos razonamientos, en que todo aparece tan pronto verdadero como falso, en lugar de acusarse á sí mismo y de acusar á su propia incapacidad, vaya uno á hacer recaer la falta sobre la razon, y pasarse la vida aborreciendo y calumniando la razon misma, privándose así de la verdad y de la ciencia?

—Sí, eso seria deplorable, ¡por Júpiter! dije yo.

—Estemos, pues, en guardia, replicó él, para que esta

(1) El Euripe, que separa la Eubea de la Beocia, estaba en un continuo movimiento de flujo y de reflujo, de siete veces al dia y otras tantas por la noche.

desgracia no nos suceda; y no nos preocupemos con la idea de que no hay nada sano en el razonamiento. Persuadámonos más bien de que somos nosotros mismos los autores de este mal, y hagamos decididamente todos los esfuerzos posibles para corregirnos. Vosotros estais obligados á ello, tanto más cuanto que os resta mucho tiempo de vida; y yo tambien me considero obligado á lo mismo, porque voy á morir. Temo mucho que al ocuparme hoy de esta materia, léjos de conducirme como verdadero filósofo, voy á convertirme en disputador terco, á la manera de todos esos ignorantes, que, cuando disputan, no se cuidan en manera alguna de enseñar la verdad, sino que su único objeto es arrastrar á su opinion personal á todos los que les escuchan. La única diferencia, que hay entre ellos y yo, es que yo no intento sólo persuadir con lo que diga á los que están aquí presentes, si bien me complaceré en ello si lo consigo, sino que mi principal objeto es el convencerme á mí mismo. Porque hé aquí, mi querido amigo, cómo razono yo, y verás que este razonamiento me interesa mucho: si lo que yo diga, resulta verdadero, es bueno creerlo; y si despues de la muerte no hay nada, habré sacado de todas maneras la ventaja de no haber incomodado á los demás con mis lamentos, en el poco tiempo que me queda de vida. Mas no permaneceré mucho en esta ignorancia, que miraria como un mal; sino que bien pronto va á desvanecerse. Fortificado con estas reflexiones, mi querido Simmias y mi querido Cebes, voy á entrar en la discusion; y si me creéis, que sea ménos por respeto á la autoridad de Sócrates que por respeto á la verdad. Si lo que os digo es verdadero, admitidlo; si no lo es, combatidlo con todas vuestras fuerzas; teniendo mucho cuidado no sea que yo me engañe á mí mismo, que os engañe tambien á vosotros por exceso de buena voluntad, abandonándoos como la abeja, que deja su aguijon en la llaga.

—Comencemos, pues; pero ántes habeis de ver, os lo suplico, si me acuerdo bien de vuestras objeciones. Me parece que Simmias teme que el alma, aunque más divina y más excelente que el cuerpo, perezca ántes que él, como segun ha dicho sucede con la armonía; y Cebes ha concedido, si no me engaño, que el alma es más durable que el cuerpo, pero que no se puede asegurar que despues que ella ha usado muchos cuerpos, no perezca al abandonar el último, y que ésta no sea una verdadera muerte del alma; porque, con respecto al cuerpo, éste no cesa ni un solo momento de perecer. ¿No son estos los dos puntos que tenemos que examinar, Simmias y Cebes?

Convinieron ambos en ello.

—¿Rechazais, continuó él, absolutamente todo lo que os he dicho ántes, ó admitís una parte?

—Ellos dijeron que no lo rechazaban todo.

—Pero, añadió Sócrates, ¿qué pensais de lo que os he dicho de que *aprender* no es más que *recordar*; y por consiguiente, que es necesario que nuestra alma haya existido en alguna parte ántes de haberse unido al cuerpo?

—Yo, dijo Cebes, he reconocido desde luego la evidencia de lo que dices, y no conozco principio que me parezca más verdadero. Lo mismo digo yo, dijo Simmias; y me sorprenderia mucho si llegara á mudar de opinión en este punto.

—Tienes que mudar de parecer, mi querido Tebano, si persistes én la opinion de que la armonía es algo compuesto, y que nuestra alma no es mas que una armonía, que resulta del acuerdo de las cualidades del cuerpo; porque probablemente no te creerias á tí mismo si dijeras que la armonía existe ántes de las cosas de que se compone. ¿Lo dirias?

—No, sin duda, Sócrates, respondió Simmias.

—¿No notas, sin embargo, replicó Sócrates, que es esto lo que dices cuando sostienes que el alma existe ántes de

venir á animar el cuerpo, y que no obstante se compone de cosas que no existen aún? Porque el alma no es como la armonía con la que la comparas, sino que es evidente que la lira, las cuerdas, los sonidos discordantes existen ántes de la armonía, la cual resulta de todas estas cosas, y en seguida perece con ellas. Esta última proposición tuya ¿conviene con la primera?

—De ninguna manera, dijo Simmias.

—Sin embargo, replicó Sócrates; si en algun discurso debe haber acuerdo, es en aquel en que se trata de la armonía.

—Tienes razon, Sócrates.

—Pues en este caso no hay acuerdo, dijo Sócrates; y así mira cuál de estas dos opiniones prefieres; ó el conocimiento es una reminiscencia, ó el alma es una armonía.

—Escojo la primera, dijo Simmias; porque he admitido la segunda sin demostración, contentándome con esa aparente verosimilitud que basta al vulgo. Pero estoy persuadido de que todos los razonamientos que no se apoyan sino sobre la probabilidad, estan henchidos de vanidad; y que si se mira bien, ellos extravian y engañan lo mismo en geometría que en cualquiera otra ciencia. Mas la doctrina de que la ciencia es una reminiscencia, está fundada en un principio sólido; en el principio de que, segun hemos dicho, nuestra alma, ántes de venir á animar nuestro cuerpo, existe como la esencia misma; la esencia, es decir, lo que existe realmente. Hé aquí por qué, convencido de que debo darme por satisfecho con esta prueba, no debo ya escucharme á mí mismo, ni tampoco dar oídos á los que digan que el alma es una armonía.

—Ahora bien, Simmias, dijo Sócrates; ¿te parece que es propio de la armonía ó de cualquier otra cosa compuesta el ser diferente de las cosas mismas de que se compone?

—De ninguna manera.

—¿Ni el padecer ó hacer otra cosa que lo que hacen ó padecen los elementos que la componen?

—Conforme, dijo Simmias.

—¿No es natural que á la armonía precedan las cosas que la componen y no que la sigan?

—Así es.

—¿No son incompatibles con la armonía los sonidos, los movimientos y toda cosa contraria á los elementos de que ella se compone?

—Seguramente, dijo Simmias.

—¿Pero no consiste toda armonía en la consonancia?

—No te entiendo bien, dijo Simmias.

—Pregunto si, segun que sus elementos están más ó ménos de acuerdo, no resulta más ó ménos la armonía.

—Seguramente.

—¿Y puede decirse del alma que una es más ó ménos alma que otra?

—No, sin duda.

—Veamos, pues, ¡por Júpiter! ¿No se dice que esta alma, que tiene inteligencia y virtud, es buena; y que aquella otra, que tiene locura y maldad, es mala? ¿No se dice esto con razon?

—Sí, sin duda.

—Y los que sostienen que el alma es una armonía ¿qué dirán que son estas cualidades del alma, este vicio y esta virtud? ¿Dirán que la una es una armonía y la otra una disonancia? ¿Que el alma virtuosa, siendo armónica por naturaleza, tiene además en sí misma otra armonía? ¿Y que la otra, siendo una disonancia, no produce armonía?

—Yo no puedo decirte lo, respondió Simmias; parece, sin embargo, que los partidarios de esta opinion dirian algo semejante.

—Pero estamos de acuerdo, dijo Sócrates, en que un alma no es más ó ménos alma que otra; es decir, que he-

mos sentado que ella no tiene más ó ménos armonía que otra armonía. ¿No es así?

—Lo confieso, dijo Simmias.

—Y que no siendo más ó ménos armonía, no existe más ó ménos acuerdo entre sus elementos. ¿No es así?

—Sí, sin duda.

—Y no estando más ó ménos de acuerdo con sus elementos, ¿puede tener más armonía ó ménos armonía? ¿Ó es preciso que la tenga igual?

—Igual.

—Por lo tanto, puesto que un alma no puede ser más ó ménos alma que otra, ¿no puede estar en más ó en ménos acuerdo que otra?

—Es cierto.

—Se sigue de aquí necesariamente, que un alma no puede tener ni más armonía ni más disonancia que otra.

—Convengo en ello.

—Por consiguiente, ¿un alma puede tener más virtud ó más vicio que otra, si es cierto que el vicio es una disonancia y la virtud una armonía?

—De ninguna manera.

—Ó más bien; ¿la razon exige que se diga que el vicio no puede encontrarse en ninguna alma, si el alma es una armonía, porque la armonía, si es perfecta armonía, no puede consentir la disonancia?

—Sin dificultad.

—Luego el alma, si es alma perfecta, no puede ser capaz de vicio.

—¿Cómo podria serlo conforme á los principios en que hemos convenido?

—Segun estos mismos principios, las almas de todos los animales son igualmente buenas, si todas son igualmente almas.

—Así me parece, Sócrates.

—¿Y consideras que esto sea incontestable, y como una

consecuencia necesaria, si es cierta la hipótesis de que el alma es una armonía?

—No, sin duda, Sócrates.

—Pero, dime, Simmias; entre todas las cosas que componen el hombre, ¿encuentras que mande otra que el alma, sobre todo, cuando es sábia?

—No; sólo ella manda.

—¿Y manda aflojando la rienda á las pasiones del cuerpo, ó resistiéndolas? Por ejemplo; cuando el cuerpo tiene sed, ¿no le impide el alma de beber? Ó cuando tiene hambre, ¿no le impide de comer, y lo mismo en mil cosas semejantes, en que vemos claramente que el alma combate las pasiones del cuerpo? ¿No es así?

—Sin duda.

—¿Pero no hemos convenido ántes en que el alma, siendo una armonía, no puede tener otro tono que el producido por la tension, aflojamiento, vibracion ó cualquiera otra modificacion de los elementos que la componen, y que debe necesariamente obedecerles sin dominarlos jamás?

—Hemos convenido en eso, sin duda, dijo Simmias. ¿Por qué no?

—Pero, repuso Sócrates, ¿no vemos prácticamente que el alma hace todo lo contrario; que gobierna y conduce las cosas mismas de que se la supone compuesta; que las resiste durante casi toda la vida, reprimiendo á unas más duramente mediante el dolor, como en la gimnasia y en la medicina; tratando á otras con más dulzura, contentándose con reprender ó amenazar al deseo, á la cólera, al temor, como cosas de distinta naturaleza que ella? Esto es lo que Homero ha expresado muy bien, cuando dice en la *Odisea* que Ulises (1), «dándose golpes de pecho, dijo con aspereza á su corazon: sufre esto, corazon mio, que cosas más duras has soportado.» ¿Crees

(1) *Odisea*, l. 20, v. 17.

tú que Homero hubiera dicho esto si hubiera creído que el alma es una armonía que debe ser gobernada por las pasiones del cuerpo? ¿No piensas que más bien ha creído que el alma debe guiarlas y amaestrarlas, y que es de una naturaleza más divina que una armonía?

—Sí, ¡por Júpiter! yo lo creo; dijo Simmias.

—Por consiguiente, mi querido Simmias, replicó Sócrates, no podemos en modo alguno decir que el alma es una especie de armonía; porque no estaríamos al parecer de acuerdo ni con Homero, este poeta divino, ni con nosotros mismos.

—Simmias convino en ello.

—Me parece, repuso Sócrates, que hemos suavizado muy bien esta armonía tebana (1); pero en cuanto á Cebes ¿de qué medio me valdré yo para apaciguar á este Cadino? (2). ¿De qué razonamiento me valdré para conseguirlo?

—Estoy seguro de que lo encontrarás, respondió Cebes. Por lo que hace al argumento de que acabas de servirte contra la armonía, me ha llamado la atención más de lo que yo creía; porque mientras Simmias te proponía sus dudas, tenía por imposible que ninguno las rebatiera; y me he quedado completamente sorprendido al ver que no ha podido sostener ni siquiera tu primer ataque. Después de esto, es claro que no me sorprenderé si á Cadmo alcanza la misma suerte.

—Mi querido Cebes, replicó Sócrates; no me alabes demasiado, no sea que la envidia trastorne lo que tengo que decir; pero esto depende de Dios. Ahora nosotros, cer-

(1) Sócrates llama la opinión de Simmias, que era de Tebas, la *armonía tebana*, aludiendo á la fábula de Amfion, que construyó los muros de la ciudad con la armonía de su lira.

(2) Alusión al otro fundador de Tebas, donde Cebes había nacido también.

rando más las filas, como dice Homero (1), pongamos tu objecion á prueba. Lo que deseas averiguar se reduce á lo siguiente: quieres que se demuestre que el alma es inmortal é imperecible, á fin de que un filósofo, que va á morir y muere con valor y con la esperanza de ser infinitamente más dichoso en el otro mundo, que si hubiera muerto despues de haber vivido de distinta manera, no tenga una confianza insensata. Porque el que el alma sea algo vigoroso y divino y el que haya existido ántes de nuestro nacimiento no prueba nada, dices tú, en favor de su inmortalidad, y todo lo que se puede inferir es que puede durar por mucho tiempo, y que existia ya ántes que nosotros en alguna parte y por siglos casi infinitos; que durante este tiempo ha podido conocer y hacer muchas cosas, sin que por esto fuera inmortal; que, por el contrario, el momento de su primera venida al cuerpo ha sido quizá el principio de su ruina, y como una enfermedad que se prolonga entre las debilidades y angustias de esta vida, y concluye por lo que llamamos la muerte. Añades que importa poco que el alma venga una sola vez á animar el cuerpo ó que venga muchas, y que esto no hace variar los justos motivos de temor; porque, á no estar demente, el hombre debe temer siempre la muerte, en tanto que no sepa con certeza y pueda demostrar que el alma es inmortal. Hé aquí, á mi parecer, todo lo que dices, Cebes; y yo lo repito muy al por menor, para que nada se nos escape, y para que puedas todavía añadir ó quitar lo que gustes.

— Por ahora, respondió Cebes, nada tengo que modificar, porque has dicho lo mismo que yo manifesté.

— Sócrates, despues de haber permanecido silencioso por algun tiempo, y como recogido en sí mismo, le dijo á Cebes: en verdad, no es tan poco lo que pides, porque para

(1) *Iliada*, l. 4, v. 496.

explicarlo es preciso examinar á fondo la cuestion del nacimiento y de la muerte. Si lo deseas, te diré lo que me ha sucedido á mí mismo sobre esta materia; y si lo que voy á decir te parece útil, te servirás de ello en apoyo de tus convicciones.

—Lo deseo con todo mi corazon, dijo Cebes.

—Escúchame, pues. Cuando yo era jóven, sentia un vivo deseo de aprender esa ciencia, que se llama la fisica; porque me parecia una cosa sublime saber las causas de todos los fenómenos, de todas las cosas; lo que las hace nacer, lo que las hace morir, lo que las hace existir; y no hubo sacrificio que omitiera para examinar, en primer lugar, si es de lo caliente ó de lo frio, despues que han sufrido una especie de corrupcion, como algunos pretenden (1), de donde proceden los animales; si es la sangre la que crea el pensamiento (2), ó el aire (3), ó el fuego (4), ó ninguna de estas cosas; ó si sólo el cerebro (5) es la causa de nuestras sensaciones de la vista, del oido, del olfato; si de estos sentidos resultan la memoria y la imaginacion; y si de la memoria y de la imaginacion sosegadas nace, en fin, la ciencia. Quería conocer despues las causas de la corrupcion de todas estas cosas. Mi curiosidad buscaba los cielos y hasta los abismos de la tierra, para saber qué es lo que produce todos los fenómenos; y al fin me encontré todo lo incapaz que se puede ser para hacer estas indagaciones. Voy á darte una prueba patente de ello. Y es que este precioso estudio me ha dejado tan á oscuras en las mismas cosas que yo sabia ántes con la mayor evidencia, segun á mí y á otros nos parecia, que he olvidado todo lo que sabia sobre muchas materias; por ejemplo, en

(1) Opinion de los jónicos Anaxágoras y Arquelaos.

(2) Opinion de Empedocles.

(3) Opinion de Anaximenes.

(4) Opinion de Heráclito.

(5) Opinion antigua. Diógenes Laercio, 3. 30.

la siguiente: ¿cuál es la causa de que el hombre crezca? Pensaba yo que era muy claro para todo el mundo que el hombre no crece sino porque come y bebe; puesto que por medio del alimento, uniéndose la carne á la carne, los huesos á los huesos, y todos los demás elementos á sus elementos semejantes, lo que al principio no es más que un pequeño volúmen se aumenta y crece, y de esta manera un hombre de pequeño se hace muy grande. Hé aquí lo que yo pensaba. ¿No te parece que tenia razon?

—Seguramente, dijo Cebes.

—Escucha lo que sigue. Creia yo saber por qué un hombre era más grande que otro hombre, llevándose de diferencia todo la cabeza; y por qué un caballo era más grande que otro caballo; y otras cosas más claras, como, por ejemplo, que diez eran más que ocho por haberse añadido dos, y que dos codos eran más grandes que un codo por excederle en una mitad.

—¿Y qué piensas ahora? dijo Cebes.

—¡Por Júpiter! Estoy tan distante de creer que conozco las causas de ninguna de estas cosas, que ni áun presumo saber si cuando á uno se le añade otro uno, es este uno, al que se añadió el otro, el que se hace dos; ó si es el añadido y el que se añade juntos los que constituyen dos en virtud de esta adición del uno al otro. Porque lo que me sorprende es que, mientras estaban separados, cada uno de ellos era uno y no eran dos, y que despues que se han juntado, se han hecho dos, porque se ha puesto el uno al par del otro. Yo no veo tampoco como es que cuando se divide una cosa, esta division hace que esta cosa, que era una ántes de dividirse, se haga dos desde el momento de la separacion; porque aquí aparece una causa enteramente contraria á la que hizo que uno y uno fuesen dos. Ántes este uno y el otro uno se hacen dos, porque se juntan el uno con el otro; y ahora esta cosa, que es una, se hace dos, porque se la divide y se la

separa. Más aún; no creo saber, por qué el uno es uno; y, en fin, tampoco sé, al ménos por razones físicas, cómo una cosa, por pequeña que sea, nace, perece ó existe; así que resolví adoptar otro método, ya que éste de ninguna manera me satisfacía.

Habiendo oido leer en un libro, que segun se decia, era de Anaxágoras, que la inteligencia es la norma y la causa de todos los séres, me ví arrastrado por esta idea; y me pareció una cosa admirable que la inteligencia fuese la causa de todo; porque creia que, habiendo dispuesto la inteligencia todas las cosas, precisamente estarian arregladas lo mejor posible. Si alguno, pues, quiere saber la causa de cada cosa, el por qué nace y por qué perece, no tiene más que indagar la mejor manera en que puede ella existir; y me pareció que era una consecuencia de este principio que lo único que el hombre debe averiguar es cuál es lo mejor y lo más perfecto; porque desde el momento en que lo haya averiguado, conocerá necesariamente cuál es lo más malo, puesto que no hay más que una ciencia para lo uno y para lo otro.

Pensando de esta suerte tenia el gran placer de encontrarme con un maestro como Anaxágoras, que me explicaria, segun mis deseos, la causa de todas las cosas; y que, despues de haberme dicho, por ejemplo, si la tierra es plana ó redonda, me explicaria la causa y la necesidad de lo que ella es; y me diria cuál es lo mejor en el caso, y por qué esto es lo mejor. Asimismo si creia que la tierra está en el centro del mundo, esperaba que me enseñaria por qué es lo mejor que la tierra ocupe el centro; y despues de haber oido de él todas estas explicaciones, estaba resuelto por mi parte á no ir nunca en busca de ninguna otra clase de causas. Tambien me proponia interrogarle en igual forma acerca del sol, de la luna y de los demás astros, para conocer la razon de sus revoluciones, de sus movimientos y de todo lo que les sucede;

y para saber cómo es lo mejor posible lo que cada uno de ellos hace, porque no podía imaginarme que, después de haber dicho que la inteligencia los había ordenado y arreglado, pudiese decirme que fuera otra la causa de su orden y disposición que la de no ser posible cosa mejor; y me lisonjeaba de que, después de designarme esta causa en general y en particular, me haría conocer en qué consiste el bien de cada cosa en particular y el bien de todas en general. Por nada hubiera cambiado en aquel momento mis esperanzas.

Tomé, pues, con el más vivo interés estos libros, y me puse á leerlos lo más pronto posible, para saber luego lo bueno y lo malo de todas las cosas; pero muy luego perdí toda esperanza, porque tan pronto como hube adelantado un poco en mi lectura, me encontré con que mi hombre no hacía intervenir para nada la inteligencia, que no daba ninguna razón del orden de las cosas, y que en lugar de la inteligencia ponía el aire, el éter, el agua y otras cosas igualmente absurdas. Me pareció como si dijera: Sócrates hace mediante la inteligencia todo lo que hace; y que en seguida, queriendo dar razón de cada cosa que yo hago, dijera que hoy, por ejemplo, estoy sentado en mi cama, porque mi cuerpo se compone de huesos y de nervios; que siendo los huesos duros y sólidos, están separados por juntas, y que los nervios, pudiendo retirarse ó encogerse, unen los huesos con la carne y con la piel, que encierra y abraza á los unos y á los otros; que estando los huesos libres en sus articulaciones, los nervios, que pueden extenderse y encogerse, hacen que me sea posible recoger las piernas como veis, y que esta es la causa de estar yo sentado aquí y de esta manera. Ó también es lo mismo que si, para explicar la causa de la conversacion que tengo con vosotros, os dijese que lo era la voz, el aire, el oído y otras cosas semejantes; y no os dijese ni una sola palabra de la verdadera

causa, que es la de haber creído los atenienses que lo mejor para ellos era condenarme á muerte, y que, por la misma razon, he creído yo que era igualmente lo mejor para mí estar sentado en esta cama y esperar tranquilamente la pena que me han impuesto. Porque os juro por el cielo, que estos nervios y estos huesos míos há largo tiempo que estarian en Megara ó en Beocia, si hubiera creído que era lo mejor para ellos, y no hubiera estado persuadido de que era mucho mejor y más justo permanecer aquí para sufrir el suplicio á que mi patria me ha condenado, que no escapar y huir. Dar, por lo tanto, razones semejantes me parecia muy ridículo.

Dígase en buen hora que si yo no tuviera huesos ni nervios, ni otras cosas semejantes, no podria hacer lo que juzgase conveniente; pero decir que estos huesos y estos nervios son la causa de lo que yo hago, y no la eleccion de lo que es mejor, para la que me sirvo de la inteligencia, es el mayor absurdo, porque equivale á no conocer esta diferencia: que una es la causa y otra la cosa, sin la que la causa no sería nunca causa; y por lo tanto la cosa y no la causa es la que el pueblo, que camina siempre á tientas y como en tinieblas, toma por verdadera causa, y á la que sin razon da este nombre. Hé aquí por qué unos (1) consideran rodeada la tierra por un torbellino, y la suponen fija en el centro del mundo; otros (2) la conciben como una ancha artesa, que tiene por base el aire; pero no se cuidan de investigar el poder que la ha colocado del modo necesario para que fuera lo mejor posible; no creen en la existencia de ningun poder divino, sino que se imaginan haber encontrado un Atlas más fuerte, más inmortal y más capaz de sostener todas las cosas; y á este bien, que es el único capaz de ligar y abrazarlo todo, lo tienen por una vana idea.

(1) Empedocles.

(2) Anaximenes.

Yo con el mayor gusto me habria hecho discípulo de cualquiera que me hubiera enseñado esta causa; pero a l ver que no podia alcanzar á conocerla, ni por mí mismo, ni por medio de los demás, ¿quieres, Cebes, que te diga la segunda tentativa que hice para encontrarla?

—Lo quiero con todo mi corazón, dijo Cebes.

—Cansado de examinar todas las cosas, creí que debia estar prevenido para que no me sucediese lo que á los que miran un eclipse de sol; que pierden la vista si no toman la precaucion de observar en el agua ó en cualquiera otro medio la imágen de este astro. Algo de esto pasó en mi espíritu; y temí perder los ojos del alma, si miraba los objetos con los ojos del cuerpo, y si me servia de mis sentidos para tocarlos y conocerlos. Me convencí de que debia recurrir á la razon, y buscar en ella la verdad de todas las cosas. Quizá la imágen de que me sirvo para explicarme, no es enteramente exacta; porque yo mismo no estoy conforme en que el que mira las cosas en la razon, las mire más aún por medio de otra cosa, que el que las ve en sus fenómenos; pero sea de esto lo que quiera, este es el camino que adopté; y desde entónces, tomando por fundamento lo que me parece lo mejor, tengo por verdadero todo lo que está en este caso, trátase de las cosas ó de las causas; y lo que no está conforme con esto, lo desecho como falso. Pero voy á explicarme con más claridad, porque me parece que no me entiendes aún.

—No, ¡por Júpiter! Sócrates, dijo Cebes; no te comprendo lo bastante.

—Sin embargo, replicó Sócrates, nada digo de nuevo; digo lo que he manifestado en mil ocasiones, y lo que acabo de repetir en la discusion precedente. Para explicarte el método de que me he servido en la indagacion de las causas, vuelvo desde luego á lo que tantas veces he expuesto; por ello voy á comenzar tomándolo por fundamento. Digo, pues, que hay algo que es bueno, que es

bello, que es grande por sí mismo. Si me concedes este principio, espero demostrarte por este medio que el alma es inmortal.

—Te lo concedo, dijo Cebes, y trabajo te costará llevar á cabo tan pronto tu demostracion.

—Ten en cuenta lo que voy á decirte, y mira si estás de acuerdo conmigo. Me parece que si hay alguna cosa bella, además de lo bello en sí, no puede ser bella sino porque participa de lo que es bello en sí; y lo mismo digo de todas las demás cosas. ¿Concedes esta causa?

—Sí, la concedo.

—Entónces ya no entiendo ni puedo comprender esas otras causas tan pomposas de que se nos habla. Y así, si alguno llega á decirme que lo que constituye la belleza de una cosa es la vivacidad de los colores, ó la proporcion de sus partes ú otras cosas semejantes, abandono todas estas razones que sólo sirven para turbarme, y respondo, como por instinto y sin artificio, y quizá con demasiada sencillez, que nada hace bella á la cosa mas que la presencia ó la comunicacion con la belleza primitiva, cualquiera que sea la manera como esta comunicacion se verifique; porque no pasan de aquí mis convicciones. Yo sólo aseguro que todas las cosas bellas lo son á causa de la presencia en ellas de lo bello en sí. Mientras me atenga á este principio no creo engañarme; y estoy persuadido de que puedo responder con toda seguridad que las cosas bellas son bellas á causa de la presencia de lo bello. ¿No te parece á tí lo mismo?

—Perfectamente.

—En la misma forma, las cosas grandes, ¿no son grandes á causa de la magnitud, y las pequeñas á causa de la pequenez?

—Sí.

—Si uno pretendiese que un hombre es más grande que otro, llevándole la cabeza, y que éste es pequeño en la

misma proporcion, ¿no serias de su opinion? Pero sosten-
drias que lo que quieres decir es que todas las cosas que
son más grandes que otras, no lo son sino á causa de la
magnitud; que es la magnitud misma la que las hace gran-
des; y en la misma forma, que las cosas pequeñas no son
más pequeñas sino á causa de la pequeñez, siendo la pe-
queñez la que hace que sean pequeñas. Y me imagino
que, al sostener esta opinion, temerias una objecion em-
barazosa que te podian hacer. Porque si dijeses que un
hombre es más grande ó más pequeño que otro con ex-
ceso de la cabeza, te podrian responder, por lo pronto, que
el mismo objeto constituia la magnitud del más grande,
y la pequeñez del más pequeño; y que á la altura de la
cabeza, que es pequeña en sí misma, es á lo que el más
grande deberia su magnitud; y seria en verdad maravi-
lloso que un hombre fuese grande á causa de una cosa pe-
queña. ¿No tendrias este temor?

—Sin duda, replicó Cebes sonriéndose.

—¿No temerias por la misma razon decir que diez son
más que ocho porque exceden en dos? ¿No dirias más bien
que esto es á causa de la cantidad? Y lo mismo tratándose
de dos codos, ¿no dirias que son más grandes que uno á
causa de la magnitud, más bien que á causa del codo más?
Porque aquí hay el mismo motivo para temer la objecion.

—Tienes razon.

—Pero ¿no tendrias dificultad en decir que si se añade
uno á uno, la adiccion es la causa del múltiple dos, ó
que si se divide uno en dos, la causa es la division? ¿No
afirmarias más bien que no conoces otra causa de cada
fenómeno que su participacion en la esencia propia de la
clase á que cada uno pertenezca; y que, por consiguiente,
tú no ves que sea otra la causa del múltiple dos que su
participacion en la *dualidad*, de que participa necesaria-
mente todo lo que se hace dos, como todo lo que se hace
uno participa de la *unidad*? ¿No abandonarías las adi-

ciones, las divisiones y todas las sutilezas de este género, dejando á los más sabios sentar sobre semejantes bases sus razonamientos, mientras que tú, retenido, como suele decirse, por miedo á tu sombra ó más bien á tu ignorancia, te atendrias al sólido principio que nosotros hemos establecido? Y si se impugnara este principio, ¿le dejarias sin defensa ántes de haber examinado todas las consecuencias que de él se derivan para ver si entre ellas hay ó nó acuerdo? Y si te vieses obligado á dar razon de esto, ¿no lo harias suponiendo otro principio más elevado hasta que hubieses encontrado algo seguro que te dejara satisfecho? ¿Y no evitarias embrollarlo todo como ciertos disputadores, y confundir el primer principio con los que de él se derivan, para llegar á la verdad de las cosas? Es cierto que quizá á estos disputadores les importa poco la verdad, y que al mezclar de esta suerte todas las cosas mediante su profundo saber, se contentan con darse gusto á sí mismos; pero tú, si eres verdadero filósofo, harás lo que yo te he dicho.

—Tienes razon, dijeron al mismo tiempo Simmias y Cebes.

EQUECRATES.

¡Por Júpiter! Hicieron bien en decir esto, Fedon; porque me ha parecido que Sócrates se explicaba con una claridad admirable, áun para los ménos entendidos.

FEDON.

Así pareció á todos los que se hallaban allí presentes.

EQUECRATES.

Y á nosotros, que no estábamos allí, nos parece lo mismo, vista la relacion que nos haces. Pero ¿qué sucedió despues?

FEDON.

Me parece, si mal no recuerdo, que despues de haberle concedido que toda idea existe en sí, y que las cosas que

participan de esta idea toman de ella su denominacion, continuó de esta manera :

—Si este principio es verdadero, cuando dices que Simmias es más grande que Sócrates y más pequeño que Fedon, ¿no dices que en Simmias se encuentran al mismo tiempo la magnitud y la pequeñez?

—Sí, dijo Cebes.

—Habrás de convenir en que si tú dices: Simmias es más grande que Sócrates; esta proposicion no es verdadera en sí misma, porque no es cierto que Simmias sea más grande porque es Simmias, sino que es más grande porque accidentalmente tiene la magnitud. Tampoco es cierto que sea más grande que Sócrates, porque Sócrates es Sócrates, sino porque Sócrates participa de la pequeñez en comparacion con la magnitud de Simmias.

—Así es la verdad.

—Simmias, en igual forma, no es más pequeño que Fedon, porque Fedon es Fedon, sino porque Fedon es grande cuando se le compara con Simmias, que es pequeño.

—Así es,

—Simmias es llamado á la vez grande y pequeño, porque está entre los dos; es más grande que el uno á causa de la superioridad de su magnitud, y es inferior, á causa de su pequeñez, á la magnitud del otro. Y echándose á reir al mismo tiempo, dijo: me parece que me he detenido demasiado en estas explicaciones; pero al fin, lo que he dicho es exacto.

—Cebes convino en ello.

—He insistido en esta doctrina, porque deseo atraeros á mi opinion. Y mé parece que no sólo la magnitud no puede nunca ser al mismo tiempo grande y pequeña, sino tambien que la magnitud, que está en nosotros, no admite la pequeñez, ni puede ser sobrepujada; porque una de dos cosas: ó la magnitud huye y se retira al aproxi-

marse su contraria, que es la pequeñez; ó cesa de existir y perece; pero si alguna vez ella subsiste y recibe en sí la pequeñez, no podrá por esto ser otra cosa que lo que ella era. Así, por ejemplo, despues de haber recibido en mí la pequeñez, yo quedo el mismo que era ántes, con la sola diferencia de ser además pequeño. La magnitud no puede ser pequeña al mismo tiempo que es grande; y de igual modo la pequeñez, que está en nosotros, no toma nunca el puesto de la magnitud; en una palabra, ninguna cosa contraria, en tanto que lo es, puede hacerse ó ser su contraria, sino que cuando la otra llega, ó se retira, ó perece.

—Cebes convino en ello; pero uno de los que estaban presentes, (no recuerdo quién era), dirigiéndose á Sócrates, le dijo: ¡Ah, por los dioses! ¿no has admitido ya lo contrario de lo que dices? Porque ¿no hemos convenido en que lo más grande nace de lo más pequeño y lo más pequeño de lo más grande; en una palabra, que las contrarias nacen siempre de sus contrarias? Y ahora me parece haberte oído que nunca puede suceder esto.

—Sócrates, inclinando un tanto su cabeza hácia adelante, como para oír mejor, le dijo: muy bien; tienes razon al recordarnos los principios que hemos establecido; pero no ves la diferencia que hay entre lo que hemos sentido ántes y lo que decimos ahora. Dijimos que una cosa nace siempre de su contraria, y ahora decimos que lo contrario no se convierte nunca en lo contrario á sí mismo, ni en nosotros, ni en la naturaleza. Entónces hablábamos de las cosas que tienen sus contrarias, cada una de las cuales podíamos designar con su nombre; y aquí hablamos de las esencias mismas, cuya presencia en las cosas da á estas sus nombres, y de estas últimas es de las que decimos que no pueden nunca nacer la una de la otra. Y al mismo tiempo, mirando á Cebes, le dijo: la objecion que se acaba de proponer, ¿ha causado en tí alguna turbacion?

—No, Sócrates; no soy tan débil, aunque hay cosas capaces de turbarme.

—Estamos, pues, unánime y absolutamente conformes, replicó Sócrates, en que nunca un contrario puede convertirse en lo contrario á sí mismo.

—Es cierto, dijo Cebes.

—Vamos á ver si convienes en esto : ¿hay algo que se llama frio y algo que se llama caliente?

—Seguramente.

—¿Como la nieve y el fuego?

—No, ¡por Júpiter!

—¿Lo caliente es entónces diferente del fuego, y lo frio diferente de la nieve?

—Sin dificultad.

—Convendrás, yo creo, en que cuando la nieve ha recibido calor, como deciamos ántes, ya no será lo que era, sino que desde el momento que se la aplique el calor, le cederá el puesto ó desaparecerá enteramente.

—Sin duda.

—Lo mismo sucede con el fuego, tan pronto como le supere el frio; y así se retirará ó perecerá, porque apénas se le haya aplicado el frio, no podrá ser ya lo que era, y no será fuego y frio á la vez.

—Muy bien, dijo Cebes.

—Es, pues, tal la naturaleza de algunas de estas cosas, que no sólo la misma idea conserva siempre el mismo nombre, sino que este nombre sirve igualmente para otras cosas que no son lo que ella es en sí misma, pero que tienen su misma forma mientras existen. Algunos ejemplos aclararán lo que quiero decir. Lo impar debe tener siempre el mismo nombre. ¿No es así?

—Sí, sin duda.

—Ahora bien, dime: ¿es esta la única cosa que tiene este nombre, ó hay alguna otra cosa que no sea lo impar y que, sin embargo, sea preciso designar con este nom-

bre, por ser de tal naturaleza, que no puede existir sin lo impar? Como, por ejemplo, el número tres y muchos otros; pero fijémonos en el tres. ¿No te parece que el número tres debe ser llamado siempre con su nombre, y al mismo tiempo con el nombre de impar, aunque lo impar no es lo mismo que el número tres? Sin embargo, tal es la naturaleza del tres, del cinco y de la mitad de los números, que aunque cada uno de ellos no sea lo que es lo impar, es, no obstante, siempre impar. Lo mismo sucede con la otra mitad de los números, como dos, cuatro; aunque no són lo que es lo par, es cada uno de ellos, sin embargo, siempre par. ¿No estás conforme?

—¿Y cómo no?

Fíjate en lo que voy á decir. Me parece que no sólo estas contrarias que se excluyen, sino tambien todas las demás cosas, que sin ser contrarias entre sí, tienen, sin embargo, siempre sus contrarias, no pueden dejarse penetrar por la esencia, que es contraria á la que ellas tienen, sino que tan pronto como esta esencia aparece, ellas se retiran ó perecen. El tres, por ejemplo, ¿no perecerá ántes que hacerse en ningun caso número par, permaneciendo tres?

—Seguramente, dijo Cebes.

—Sin embargo, dijo Sócrates, el dos no es contrario al tres.

—No, sin duda.

—Luego las contrarias no son las únicas cosas que no consienten sus contrarias, sino que hay todavía otras cosas tambien incompatibles.

—Es cierto.

—¿Quieres que las determinemos en cuanto nos sea posible?

—Sí.

—¿No serán aquellas, ¡oh Cebes! que obligan á la cosa en que se encuentran, cualquiera que sea, no sólo á

retener la idea que es en ellas esencial, sino tambien á rechazar toda otra idea contraria á ésta?

— ¿Qué dices?

— Lo que decíamos ántes. Todo aquello en que se encuentra la idea de tres, debe necesariamente, no sólo permanecer tres, sino permanecer tambien impar.

— ¿Quién lo duda?

— Por consiguiente, es imposible que en una cosa tal como ésta penetre la idea contraria á la que constituye su esencia.

— Es imposible.

— Ahora bien, lo que constituye su esencia, ¿no es el impar?

— Sí.

— Y la idea contraria á lo impar, ¿no es la idea de lo par?

— Sí.

— Luego la idea de lo par no se encuentra nunca en el tres.

— No, sin duda.

— El tres, por lo tanto, no consiente lo par.

— No lo consiente.

— Porque el tres es impar.

— Seguramente.

— Hé aquí lo que queríamos sentar como base; que hay ciertas cosas, que, no siendo contrarias á otras, las excluyen, lo mismo que si fuesen contrarias, como el tres que aunque no es contrario al número par, no lo consiente, lo desecha; como el dos, que lleva siempre consigo algo contrario al número impar; como el fuego, el frio y muchas otras. Mira ahora, si admitirias tú la siguiente definicion: no sólo lo contrario no consiente su contrario, sino que todo lo que lleva consigo un contrario, al comunicarse con otra cosa, no consiente nada que sea contrario al contrario que lleva en sí.

Piénsalo bien, porque no se pierde el tiempo en repetirlo muchas veces. El cinco no será nunca compatible con la idea de par; como el diez, que es dos veces aquel, no lo será nunca con la idea de impar; y este dos, aunque su contraria no sea la idea de lo impar, no admitirá, sin embargo, la idea de lo impar, como no consentirán nunca idea de lo entero las tres cuartas partes, la tercera parte, ni las demás fracciones; si es cosa que me has entendido y estás de acuerdo conmigo en este punto.

Ahora bien; voy á reasumir mis primeras preguntas; y tú, al responderme, me contestarás, no en forma idéntica á ellas, sino en forma diferente, segun el ejemplo que voy á ponerte; porque además de la manera de responder que hemos usado, que es segura, hay otra que no lo es ménos; puesto que si me preguntases qué es lo que produce el calor en los cuerpos, yo no te daría la respuesta, segura sí, pero necia, de que es el calor; sino que, de lo que acabamos de decir, deduciría una respuesta más acertada, y te diría: es el fuego; y si me preguntas qué es lo que hace que el cuerpo esté enfermo, te respondería que no es la enfermedad, sino la fiebre. Si me preguntas qué es lo que constituye lo impar, no te responderé la imparidad, sino la unidad; y así de las demás cosas. Mira si entiendes suficientemente lo que quiero decirte.

— Te entiendo perfectamente.

— Respóndeme, pues, continuó Sócrates. ¿Qué es lo que hace que el cuerpo esté vivo?

— Es el alma.

— ¿Sucede así constantemente?

— ¿Cómo no ha de suceder? dijo Cebes.

— ¿El alma lleva, por consiguiente, consigo la vida á donde quiera que ella va?

— Es cierto.

— ¿Hay algo contrario á la vida, ó no hay nada?

— Si, hay alguna cosa.

— ¿Qué cosa?

— La muerte.

— El alma, por consiguiente, no consentirá nunca lo que es contrario á lo que lleva siempre consigo. Esto se deduce rigurosamente de nuestros principios.

— La consecuencia es indeclinable, dijo Cebes.

— Pero ¿cómo llamamos á lo que no consiente nunca la idea de lo par?

— Lo impar.

— ¿Cómo llamamos á lo que no consiente nunca la justicia, y á lo que no consiente nunca el orden?

— La injusticia y el desorden.

— Sea así: y á lo que no consiente nunca la muerte, ¿cómo lo llamamos?

— Lo inmortal.

— El alma, ¿no consiente la muerte?

— No.

— El alma es, por consiguiente, inmortal.

— Inmortal.

— ¿Diremos que esto está demostrado, ó falta algo á la demostracion?

— Está suficientemente demostrado, Sócrates.

— Pero, Cebes, si fuese una necesidad que lo impar fuese imperecible, ¿el tres no lo seria igualmente?

— ¿Quién lo duda?

— Si lo que no tiene calor fuese necesariamente imperecible, siempre que alguno aproximase el fuego á la nieve, ¿la nieve no subsistiria sana y salva? Porque ella no pereceria; y por mucho que se la expusiese al fuego, no recibiria nunca el calor.

— Muy cierto.

— En la misma forma, si lo que no es susceptible de frio fuese necesariamente imperecible, por mucho que se echara sobre el fuego algo frio, nunca el fuego se extin-

guiria, nunca pereceria; por el contrario, quedaria con toda su fuerza.

—Es de necesidad absoluta.

—Precisamente tiene que decirse lo mismo de lo que es inmortal. Si lo que es inmortal no puede perecer jamás, por mucho que la muerte se aproxime al alma, es absolutamente imposible que el alma muera; porque, segun acabamos de ver, el alma no recibirá nunca en sí la muerte, jamás morirá; así como el tres, y lo mismo cualquiera otro número impar, no puede nunca ser par; como el fuego no puede ser nunca frio, ni el calor del fuego convertirse en frio. Alguno me dirá quizá: en que lo impar no puede convertirse en par por el advenimiento de lo par, estamos conformes; ¿pero qué obsta para que, si lo impar llega á perecer, lo par ocupe su lugar? A esta objecion yo no podria responder que lo impar no perece, si lo impar no es imperecible. Pero si le hubiéramos declarado imperecible, sostendriamos con razon que siempre que se presentase lo par, el tres y lo impar se retirarian, pero de ninguna manera perecerian; y lo mismo diriamos del fuego, de lo caliente y de otras cosas semejantes. ¿No es así?

—Seguramente, dijo Cebes.

—Por consiguiente, viniendo á la inmortalidad, que es de lo que tratamos al presente, si convenimos en que todo lo que es inmortal es imperecible, el alma necesariamente es, no sólo inmortal, sino absolutamente imperecible. Si no convenimos en esto, es preciso buscar otras pruebas.

—No es necesario, dijo Cebes; porque ¿á qué podriamos llamar imperecible, si lo que es inmortal y eterno estuviese sujeto á perecer?

—No hay nadie, replicó Sócrates, que no convenga en que ni Dios, ni la esencia y la idea de la vida, ni cosa alguna inmortal pueden perecer.

— ¡Por Júpiter! Todos los hombres reconocerán esta verdad, dijo Cebes; y pienso que mejor aún convendrán en ello los dioses.

— Si es cierto que todo lo que es inmortal es imperecible, el alma que es inmortal, ¿no está eximida de perecer?

— Es necesario.

— Así, pues, cuando la muerte sorprende al hombre, lo que hay en él de mortal muere, y lo que hay de inmortal se retira, sano é incorruptible, cediendo su puesto á la muerte.

— Es evidente.

— Por consiguiente, si hay algo inmortal é imperecible, mi querido Cebes, el alma debe serlo; y por lo tanto, nuestras almas existirán en otro mundo.

— Nada tengo que oponer á eso, Sócrates, dijo Cebes; y no puedo ménos de rendirme á tus razones; pero si Simmias ó algun otro tienen alguna cosa que objetar, harán muy bien en no callar; porque ¿qué momento ni qué ocasion mejores pueden encontrar para conversar y para ilustrarse sobre estas materias?

— Yo, dijo Simmias, nada tengo que oponer á lo que ha manifestado Sócrates, si bien confieso que la magnitud del objeto y la debilidad natural al hombre me inclinan, á pesar mio, á una especie de desconfianza.

— No sólo lo que manifestas, Simmias, dijo Sócrates, está muy bien dicho, sino que por seguros que nos parezcan nuestros primeros principios, es preciso volver de nuevo á ellos para examinarlos con más cuidado. Cuando los hayas comprendido suficientemente, conocerás sin dificultad la fuerza de mis razones, en cuanto es posible a hombre; y cuando te convenzas, no buscarás otras pruebas.

— Muy bien, dijo Cebes.

— Amigos míos, una cosa digna de tenerse en cuenta es, que si el alma es inmortal, hay necesidad de cuidarla,

no sólo durante la vida, sino tambien para el tiempo que viene despues de la muerte; porque si bien lo reflexionais, es muy grave el abandonarla. Si la muerte fuese la disolucion de toda existencia, seria una gran cosa para los malos verse despues de su muerte, libres de su cuerpo, de su alma, y de sus vicios; pero, supuesta la inmortalidad del alma, ella no tiene otro medio de librarse de sus males, ni puede procurarse la salud de otro modo, que haciéndose muy buena y muy sábia. Porque al salir de este mundo sólo lleva consigo sus costumbres y sus hábitos, que son, segun se dice, la causa de su felicidad ó de su desgracia desde el primer momento de su llegada. Dicese, que despues de la muerte de alguno, el genio, que le ha conducido durante la vida, lleva el alma á cierto lugar, donde se reunen todos los muertos para ser juzgados, á fin de que vayan desde allí á los infiernos con el guia, que es el encargado de conducirles de un punto á otro; y despues que han recibido allí los bienes ó los males, á que se han hecho acreedores, y han permanecido en aquella estancia todo el tiempo que les fué designado, otro conductor los vuelve á la vida presente despues de muchas revoluciones de siglos. Este camino no es lo que Telefo dice en Esquiles: «un camino sencillo conduce á los infiernos.» No es ni único ni sencillo; si lo fuese, no habria necesidad de guia, porque nadie puede extraviarse cuando el camino es único; tiene, por el contrario, muchas revueltas y muchas travesías, como lo infero de lo que se practica en nuestros sacrificios y en nuestras ceremonias religiosas. El alma, dotada de templanza y sabiduría, sigue á su guia voluntariamente, porque sabe la suerte que le espera; pero la que está clavada á su cuerpo por sus pasiones, como dije ántes, y permanece largo tiempo ligada á este mundo visible, sólo despues de haber resistido y sufrido mucho, es cuando el genio que la ha sido destinado consigue arrancarla como por fuerza y á pesar

suyo. Cuando llega de esta manera al punto donde se reúnen todas las almas, si es impura, si se ha manchado en algun asesinato ó cualquiera otro crimen atroz, acciones muy propias de su índole, todas las demás almas huyen de ella, y la tienen horror; no encuentra ni quien la acompañe, ni quien la guíe; y anda errante y completamente abandonada, hasta que la necesidad la arrastra á la mansion que merece. Pero la que ha pasado su vida en la templanza y en la pureza, tiene los dioses mismos por compañeros y por guías, y va á habitar el lugar que le está preparado, porque hay lugares diversos y maravillosos en la tierra, la cual, segun he aprendido de alguien, no es como se figuran los que acostumbran á describirla.

—Entónces Simmias dijo: ¿qué dices, Sócrates? He oido contar muchas cosas de esa tierra, pero no las que te han enseñado á tí. Te escucharé gustoso en adelante.

—Para referirte la historia de esto, mi querido Simmias, no creo haya necesidad del arte de Glauco (1). Mas probarte su verdad es más difícil, y no sé si todo el arte de Glauco bastaria al efecto. Semejante empresa no sólo está quizá por cima de mis fuerzas, sino que áun cuando no lo estuviese, el poco tiempo, que me queda de vida, no permite que entablemos tan larga discusion. Todo lo que yo puedo hacer es darte una idea general de esta tierra y de los lugares diferentes que encierra, tales como yo me los figuro.

—Eso nos bastará, dijo Simmias.

—En primer lugar, continuó Sócrates, estoy persuadido de que si la tierra está en medio del cielo y es de forma esférica, no tiene necesidad ni del aire ni de ninguno otro apoyo, para no caer; sino que el cielo mismo,

(1) Proverbio para decir que una cosa era muy difícil. Glauco fué un obrero muy hábil en el difícil arte de trabajar el hierro.

que la rodea por todas partes, y su propio equilibrio, bastan para que se sostenga, porque todo lo que está en equilibrio, en medio de una cosa que le oprime igualmente por todos puntos, no puede inclinarse á ningun lado, y por consiguiente subsiste fija é inmóvil. Esta es mi persuasion.

—Con razon, dijo Simmias.

—Por otra parte, estoy convencido de que la tierra es muy grande, y que nosotros sólo habitamos la parte que se extiende desde el Faso hasta las columnas de Hércules, derramados á orillas de la mar como hormigas ó como ranas alrededor de una laguna. Hay otros pueblos, á mi parecer, que habitan regiones que nos son desconocidas, porque en la superficie de la tierra se encuentran por todas partes cavernas de todas formas y dimensiones, llenas siempre de un aire grueso, de espesos vapores y de aguas que afluyen allí de todas partes. Pero la tierra misma está en lo alto, en ese cielo puro, en que se encuentran los astros, y al que la mayor parte de los que hablan de esto llaman *Éter*, del cual es un mero sedimento lo que afluye á las cavidades que habitamos. Sumidos en estas cavidades creemos, sin dudar, que habitamos lo más elevado de la tierra, que es poco más ó menos lo mismo que si uno, teniendo su habitacion en las profundidades del Océano, se imaginase que habitaba por cima del mar; y viendo al través del agua el sol y los demás astros, tomase el mar por el cielo; y que no habiendo, á causa de su peso y de su debilidad, subido nunca arriba, ni sacado en toda su vida la cabeza fuera del agua, ignorase cuánto más puro y hermoso es este lugar que el que él habita, no habiéndolo visto, ni tampoco encontrado persona que pudiera enseñárselo. Hé aquí justamente la situacion en que nos hallamos. Confinados en algunas cavidades de la tierra, creemos habitar en lo alto; tomamos el aire por el cielo, y creemos que es

el verdadero cielo, en el que todos los astros verifican sus revoluciones. La causa de nuestro error es que nuestro peso y nuestra debilidad nos impiden elevarnos por cima del aire, porque si alguno se fuera á lo alto y pudiese elevarse con alas, apénas estuviese su cabeza fuera de nuestro espeso aire veria lo que pasa en aquella dichosa estancia; en la misma forma que los peces, si se elevaran por cima de la superficie de los mares, verian lo que pasa en el aire, que nosotros respiramos; y si fuese de una naturaleza capaz de larga meditacion, conoceria que éste era el verdadero cielo, la verdadera luz, la verdadera tierra. Porque esta tierra que pisamos, estas piedras y todos estos lugares que habitamos, están enteramente roidos y corrompidos, como lo que está bajo las aguas del mar, roido tambien por la acritud de las sales. Así es que en el mar nada nace perfecto, ni tiene ningun valor; no hay allí más que cavernas, arena y cieno; y si alguna tierra se encuentra, es sólo fango, sin que sea posible comparar nada de lo que allí existe con lo que aquí vemos. Pero lo que se encuentra en la otra mansion está muy por cima de lo que vemos en esta; y para daros á conocer la belleza de esta tierra pura, que está en el centro del cielo, os referiré, si quereis, una preciosa fábula, que bien merece que la escuchéis.

—La escucharemos con muchísimo placer, Sócrates, dijo Simmias.

—En primer lugar, mi querido Simmias, dícese que mirando ésta tierra desde un punto elevado, parece como una de nuestras pelotas de viento, cubierta con doce bandas de diferentes colores, de las que no son sino una muestra las que usan los pintores; porque los colores de esta tierra son infinitamente más brillantes y más puros. Una es de color de púrpura, maravilloso; otra de color de oro; ésta de un blanco más brillante que la nieve y el yeso; y así de todos los demás colores, que son de una calidad y

de una belleza, á que en manera alguna se aproximan los que aquí vemos. Las cavidades mismas de esta tierra, llenas de agua y aire, muestran cierta variedad y son distintas entre sí; de manera que el aspecto de la tierra presenta una infinidad de matices maravillosos admirablemente diversificados. En esta otra tierra tan acabada, todo es de una perfeccion que guarda proporcion con ella, los árboles, las flores, los frutos; las montañas y las piedras son tan tersas y de una limpieza y de un brillo tales, que no hay nada que se les parezca. Nuestras esmeraldas, nuestros jaspes, nuestras ágatas, que tanto estimamos aquí, no son más que pequeños pedacitos de ella. No hay una sola piedra en esta dichosa tierra que no sea infinitamente más bella que las nuestras; y la causa de esto es, porque todas estas piedras preciosas son puras, no están roidas ni mordidas como las nuestras por la acritud de las sales y por la corrupcion de los sedimentos que de allí descienden á nuestra tierra inferior, donde se acumulan é infestan no sólo las piedras y la tierra, sino tambien las plantas y los animales. Además de todas estas bellezas, esta dichosa tierra es rica en oro, plata y otros metales, que, derramados en abundancia por todas partes, despiden por uno y otro lado una brillantez que encanta la vista; de manera que el aspecto de esta tierra es un espectáculo de bienaventurados. Está habitada por toda clase de animales y por hombres derramados unos por el campo y otros alrededor del aire, como estamos nosotros alrededor del mar. Los hay que habitan en islas, que el aire forma cerca del continente; porque el aire es allí lo que son aquí el agua y el mar para nuestro uso; y lo que para nosotros es el aire para ellos es el éter. Sus estaciones son tan templadas, que viven más que nosotros y están siempre libres de enfermedades; y en razon de la vista, el oido, el olfato y de todos los demás sentidos, y hasta en razon de la inteligencia misma, están tan por cima de nos-

otros, como lo están el aire respecto del agua y el éter respecto del aire. Allí tienen bosques sagrados y templos que habitan verdaderamente los dioses, los cuales dan señales de su presencia por los oráculos, las profecías, las inspiraciones y por todos los demás signos, que acusan la comunicacion con ellos. Allí ven tambien el sol y la luna tales como son; y en lo demás su felicidad guarda proporcion con todo esto.

Hé aquí lo que es esta tierra con todo lo que la rodea. En torno suyo, en sus cavidades, hay muchos lugares; unos más profundos y más abiertos que el país que nosotros habitamos; otros más profundos y ménos abiertos; y los hay que tienen ménos profundidad y más extension. Todos estos lugares están taladrados por bajo en muchos puntos, y comunican entre sí por conductos, al través de los cuales corren como fuentes una cantidad inmensa de agua, rios subterráneos inagotables, manantiales de aguas frias y calientes, rios de fuego y otros de cieno, unos más líquidos, otros más cenagosos, como los torrentes de cieno y de fuego que en Sicilia preceden á la lava. Estos sitios se llenan de una ú otra materia, segun la direccion que toman las corrientes, á medida que se derraman. Todos estos surtidores se mueven bajando y subiendo como un balancin suspendido en el interior de la tierra. Hé aquí cómo se verifica este movimiento. Entre las aberturas de la tierra hay una que es la más grande, que la atraviesa por entero. Homero habla de ella cuando dice (1): *muy léjos, en el abismo más profundo que existe en las entrañas de la tierra*. Homero y la mayor parte de los poetas llaman á este lugar el Tártaro. Allí es donde todos los rios reunen sus aguas, y de allí es de donde en seguida salen. Cada uno de ellos participa de la naturaleza del terreno sobre que corre. Si estos rios vuelven á correr en

(1) *Iliada*, l. 8, v. 14.

sentido contrario es porque el líquido no encuentra allí fondo, se agita suspendido en el vacío y hierve de arriba abajo. El aire y el viento, que los rodean, hacen lo mismo; los siguen cuando suben y cuando bajan, y á la manera que se ve entrar y salir el aire incesantemente en los animales cuando respiran, en la misma forma el aire que se mezcla con estas aguas entra y sale con ellas, y produce vientos terribles y furiosos. Cuando estas aguas caen con violencia en el abismo inferior, de que os he hablado, forman corrientes, que se arrojan, al través de la tierra, en los lechos de los rios que encuentran y que llenan como con una bomba. Cuando estas aguas salen de aquí y vienen á los sitios que nosotros habitamos, los llenan de la misma manera; y derramándose por todas partes sobre la superficie de la tierra, alimentan nuestros mares, nuestros rios, nuestros estanques y nuestras fuentes. En seguida desaparecen, y sumiéndose en la tierra, los unos con grandes rodeos y los otros no con tantos, desaguan en el Tártaro, donde entran más bajos que habian salido, unos más, otros ménos, pero todos algo. Unos salen y entran de nuevo en el Tártaro por el mismo lado, y otros por el opuesto á su salida; los hay que corren en círculo, y que despues de haber dado vuelta á la tierra una y muchas veces, como las serpientes que se repliegan sobre sí mismas, bajándose lo más que pueden, marchan hasta la mitad del abismo, pero sin pasar de aquí, porque la otra mitad es más alta que su nivel. Estas aguas forman muchas corrientes y muy grandes, pero hay cuatro principales, la mayor de las cuales es la que corre más exteriormente y en rededor, y que se llama Océano. El que está enfrente de éste es el Aqueronte, que corre en sentido opuesto al través de lugares desiertos, y que sumiéndose en la tierra, se arroja en la laguna Aquerusia, donde concurren la mayor parte de las almas de los muertos, que despues de haber perma-

necido allí el tiempo que se les ha señalado, á unas más, á otras ménos, son enviadas otra vez á este mundo para animar nuevos cuerpos. Entre el Aqueronte y el Océano corre un tercer rio, que no léjos de su origen va á precipitarse en un extenso lugar lleno de fuego, y allí forma un lago más grande que nuestro mar, donde hierve el agua mezclada con el cieno; y saliendo de aquí negra y cenagosa, recorre la tierra y desemboca á la extremidad de la laguna Aquerusia sin mezclarse con sus aguas, y despues de haber dado muchas vueltas bajo la tierra, se arroja en la parte más baja del Tártaro. Este rio se llama Puriflegeton, del que se ven salir arroyos de llamas por muchas hendiduras de la tierra. A la parte opuesta el cuarto rio cae primeramente en un lugar horrible y salvaje, que es, segun se dice, de un color azulado. Se llama este lugar Estijio, y laguna Estijia la que forma el rio al caer. Despues de haber tomado en las aguas de esta laguna virtudes horribles, se sume en la tierra, donde da muchas vueltas y dirigiendo su curso frente por frente del Puriflegeton, le encuentra al fin en la laguna Aquerusia por la extremidad opuesta. Este rio no mezcla sus aguas con las de los otros; pero despues de haber dado su vuelta por la tierra, se arroja como los demás en el Tártaro por el punto opuesto al Puriflegeton. A este cuarto rio llaman los poetas Cocito.

Dispuestas así todas las cosas por la naturaleza, cuando los muertos llegan al lugar á que les ha conducido su guia, se les somete á un juicio, para saber si su vida en este mundo ha sido santa y justa ó nó. Los que no han sido ni enteramente criminales ni absolutamente inocentes, son enviados al Aqueronte, y desde allí son conducidos en barcas á la laguna Aquerusia, donde habitan sufriendo castigos proporcionados á sus faltas, hasta que, libres de ellos, reciben la recompensa debida á sus buenas acciones. Los que se consideran incurables á causa de lo grande

de sus faltas y que han cometido muchos y numerosos sacrilegios, asesinatos iníquos y contra ley ú otros crímenes semejantes, el fatal destino, haciendo justicia, los precipita en el Tártaro, de donde no saldrán jamás. Pero los que sólo han cometido faltas que pueden expiarse, aunque sean muy grandes, como haber cometido violencias contra su padre ó su madre, ó haber quitado la vida á alguno en el furor de la cólera, aunque hayan hecho por ello penitencia durante toda su vida, son sin remedio precipitados tambien en el Tártaro; pero, trascurrido un año, las olas los arrojan y echan los homicidas al Cocito, y los parricidas al Puriflegeton, que los arrastra hasta la laguna Aquerusia. Allí dan grandes gritos, y llaman á los que fueron asesinados y á todos aquellos contra quienes cometieron violencias, y los conjuran para que les dejen pasar la laguna, y ruegan se les reciba allí. Si los ofendidos ceden y se compadecen, aquellos pasan y se ven libres de todos los males; y si no ceden, son de nuevo precipitados en el Tártaro, que los vuelve á arrojar á los otros rios hasta que hayan conseguido el perdon de los ofendidos, porque tal ha sido la sentencia dictada por los jueces. Pero los que han justificado haber pasado su vida en la santidad, dejan estos lugares terrestres como una prision y son recibidos en lo alto, en esa tierra pura, donde habitan. Y lo mismo sucede con los que han sido purificados por la filosofia, los cuales viven por toda la eternidad sin cuerpo, y son recibidos en estancias aún más admirables. No es fácil que os haga una descripcion de esta felicidad, ni el poco tiempo que me resta me lo permite. Pero lo que acabo de deciros basta, mi querido Simmias, para haceros ver que debemos trabajar toda nuestra vida en adquirir la virtud y la sabiduría, porque el precio es magnífico y la esperanza grande.

Sostener que todas estas cosas son como yo las he descrito, ningun hombre de buen sentido puede hacerlo;

pero lo que he dicho del estado de las almas y de sus estancias, es como os lo he anunciado ó de una manera parecida; creo que, en el supuesto de ser el alma inmortal, puede asegurarse sin inconveniente; y la cosa bien merece correr el riesgo de creer en ella. Es un azar precioso á que debemos entregarnos, y con el que debe uno encantarse á sí mismo. Hé aquí por qué me he detenido tanto en mi discurso. Todo hombre, que durante su vida ha renunciado á los placeres y á los bienes del cuerpo y los ha mirado como extraños y maléficos, que sólo se ha entregado á los placeres que da la ciencia, y ha puesto en su alma, no adornos extraños, sino adornos que le son propios, como la templanza, la justicia, la fortaleza, la libertad, la verdad; semejante hombre debe esperar tranquilamente la hora de su partida para los infiernos; estando siempre dispuesto para este viaje cuando quiera que el destino le llame. Respecto á vosotros, Simmias y Cebes y los demás aquí presentes, hareis este viaje cuando os llegue vuestro turno. Con respecto á mí, la suerte me llama hoy, como diria un poeta trágico; y ya es tiempo de que me vaya al baño, porque me parece que es mejor no beber el veneno hasta despues de haberme bañado, y ahorraré así á las mujeres el trabajo de lavar mi cadáver.

—Cuando Sócrates hubo acabado de hablar, Criton, tomando la palabra, le dijo: bueno, Sócrates; pero ¿no tienes nada que recomendarnos ni á mí ni á estos otros sobre tus hijos ó sobre cualquier otro negocio en que podamos prestarte algun servicio?

—Nada más, Criton, que lo que os he recomendado siempre, que es el tener cuidado de vosotros mismos, y así hareis un servicio á mí, á mi familia y á vosotros mismos, aunque no me prometierais nada en este momento; mientras que si os abandonais, si no quereis seguir el camino de que acabamos de hablar, todas las promesas,

todas las protestas que pudieseis hacerme hoy, todo esto de nada serviría.

—Haremos los mayores esfuerzos, respondió Criton, para conducirnos de esa manera; pero ¿cómo te enterraremos?

—Como gustéis, dijo Sócrates; si es cosa que podeis cogerme y si no escapo á vuestras manos. Y sonriéndose y mirándonos al mismo tiempo, dijo: no puedo convencer á Criton de que yo soy el Sócrates que conversa con vosotros y que arregla todas las partes de su discurso; se imagina siempre que soy el que va á ver morir luego, y en este concepto me pregunta cómo me ha de enterrar. Y todo ese largo discurso que acabo de dirigiros para probaros que desde que haya bebido la cicuta no permaneceré ya con vosotros, sino que os abandonaré é iré á gozar de la felicidad de los bienaventurados; todo esto me parece que lo he dicho en vano para Criton, como si sólo hubiera hablado para consolaros y para mi consuelo. Os suplico que seais mis fiadores cerca de Criton, pero de contrario modo á como él lo fué de mí cerca de los jueces, porque allí respondió por mí de que nome fugaría. Y ahora quiero que vosotros respondais, os lo suplico, de que en el momento que muera, me iré; á fin de que el pobre Criton soporte con más tranquilidad mi muerte, y que al ver quemar mi cuerpo ó darle tierra no se desespere, como si yo sufriese grandes males, y no diga en mis funerales: que expone á Sócrates, que lleva á Sócrates, que entierra á Sócrates; porque es preciso que sepas, mi querido Criton, le dije, que hablar impropiamente no es sólo cometer una falta en lo que se dice, sino causar un mal á las almas. Es preciso tener más valor, y decir que es mi cuerpo el que tú entierras; y entiérrale como te acomode, y de la manera que creas ser más conforme con las leyes.

Al concluir estas palabras se levantó y pasó á una habitacion inmediata para bañarse. Criton le siguió, y Só-

crates nos suplicó que le aguardásemos. Le aguardamos, pues, rodando mientras tanto nuestra conversacion ya sobre lo que nos habia dicho, haciendo sobre ello reflexiones, ya sobre la triste situacion en que íbamos á quedar, considerándonos como hijos que iban á verse privados de su padre, y condenados á pasar el resto de nuestros dias en completa orfandad.

Despues que salió del baño le llevaron allí sus hijos; porque tenia tres, dos muy jóvenes y otro que era ya bastante grande, y con ellos entraron las mujeres de su familia. Habló con todos un rato en presencia de Criton, y les dió sus órdenes; en seguida hizo que se retirasen las mujeres y los niños, y vino á donde nosotros estábamos. Ya se aproximaba la puesta del sol, porque habia permanecido largo rato en el cuarto del baño. En cuanto entró se sentó en su cama, sin tener tiempo para decirnos nada, porque el servidor de los Once entró casi en aquel momento y aproximándose á él, dijo: Sócrates, no tengo que dirigirte la misma reprehension que á los demás que han estado en tu caso. Desde que vengo á advertirles, por orden de los magistrados, que es preciso beber el veneno, se alborotan contra mí y me maldicen; pero respecto á tí, desde que estás aquí, siempre me has parecido el más firme, el más dulce y el mejor de cuantos han entrado en esta prision; y estoy bien seguro de que en este momento no estás enfadado conmigo, y que sólo lo estarás con los que son la causa de tu desgracia, y á quienes tú conoces bien. Ahora, Sócrates, sabes lo que vengo á anunciarte; recibe mi saludo, y trata de soportar con resignacion lo que es inevitable. Dicho esto, volvió la espalda, y se retiró deramando lágrimas. Sócrates, mirándole, le dijo: y tambien yo te saludo, amigo mio, y haré lo que me dices. Ved, nos dijo al mismo tiempo, qué honradez la de este hombre; durante el tiempo que he permanecido aquí me ha venido á ver muchas veces; se conducia como el me-

por de los hombres; y en este momento ¡qué de veras me llora! Pero, adelante, Criton, obedezcámosle de buena voluntad, y que me traiga el veneno si está machacado; y si no lo está, que él mismo lo machaque.

—Pienso, Sócrates, dijo Criton, que el sol alumbra todavía las montañas, y que no se ha puesto; y me consta, que otros muchos no han bebido el veneno sino mucho despues de haber recibido la órden; que han comido y bebido á su gusto y áun algunos gozado de los placeres del amor; así que no debes apurarte, porque aún tienes tiempo.

—Los que hacen lo que tú dices, Criton, respondió Sócrates, tienen sus razones; creen que eso más ganan, pero yo las tengo tambien para no hacerlo, porque la única cosa que creo ganar, bebiendo la cicuta un poco más tarde, es hacerme ridículo á mis propios ojos, manifestándome tan ansioso de vida, que intente ahorrar la muerte, cuando ésta es absolutamente inevitable (1). Así, pues, mi querido Criton, haced lo que os he dicho, y no me atormentes más.

—Entónces Criton hizo una seña al esclavo que tenia allí cerca. El esclavo salió, y poco despues volvió con el que debia suministrar el veneno, que llevaba ya disuelto en una copa. Sócrates viéndole entrar, le dijo: muy bien, amigo mio; es preciso que me digas lo que tengo que hacer; porque tú eres el que debes enseñármelo.

—Nada más, le dijo este hombre, que ponerte á pasar despues de haber bebido la cicuta, hasta que sientas que se debilitan tus piernas, y entónces te acuestas en tu cama. Al mismo tiempo le alargó la copa. Sócrates la tomó, Equecrates, con la mayor tranquilidad, sin ninguna emocion, sin mudar de color ni de semblante; y

(1) Alusion de un verso de Hesíodo. (*Las Obras y los dias*, v. 367.)

mirando á este hombre con ojo firme y seguro, como acostumbraba, le dijo: ¿es permitido hacer una libacion con un poco de este brebaje?

—Sócrates, le respondió este hombre, sólo disolvemos lo que precisamente se ha de beber.

—Ya lo entiendo, dijo Sócrates; pero por lo ménos es permitido y muy justo dirigir oraciones á los dioses, para que bendigan nuestro viaje, y que le hagan dichoso; esto es lo que les pido, y ¡ojalá escuchen mis votos! Despues de haber dicho esto, llevó la copa á los labios, y bebió con una tranquilidad y una dulzura maravillosas.

Hasta entónces nosotros tuvimos fuerza para contener las lágrimas, pero al verle beber y despues que hubo bebido, ya no fuimos dueños de nosotros mismos. Yo sé decir, que mis lágrimas corrieron en abundancia, y á pesar de todos mis esfuerzos no tuve más remedio que cubrirme con mi capa para llorar con libertad por mí mismo, porque no era la desgracia de Sócrates la que yo lloraba, sino la mia propia pensando en el amigo que iba á perder. Criton, ántes que yo, no pudiendo contener sus lágrimas, habia salido; y Apolodoro, que ya ántes no habia cesado de llorar, prorumpió en gritos y en sollozos, que partian el alma de cuantos estaban presentes, ménos la de Sócrates. ¿Qué haceis, dijo, amigos míos? ¿No fué el temor de estas debilidades inconvenientes lo que motivó el haber alejado de aquí las mujeres? ¿Por qué he oido decir siempre que es preciso morir oyendo buenas palabras? Manteneos, pues, tranquilos, y dad pruebas de más firmeza.

Estas palabras nos llenaron de confusion, y retuvimos nuestras lágrimas.

—Sócrates, que estaba paseándose, dijo que sentia desfallecer sus piernas, y se acostó de espalda, como el hombre le habia ordenado. Al mismo tiempo este mismo hombre, que le habia dado el veneno, se aproximó, y des-

pues de haberle examinado un momento los piés y las piernas, le apretó con fuerza un pié, y le preguntó si lo sentía, y Sócrates respondió que nó. Le estrechó en seguida las piernas y, llevando sus manos más arriba, nos hizo ver que el cuerpo se helaba y se endurecía, y tocándole él mismo, nos dijo que en el momento que el frio llegase al corazon, Sócrates dejaria de existir. Ya el bajo vientre estaba helado, y entónces descubriéndose, porque estaba cubierto, dijo, y estas fueron sus últimas palabras: Criton, debemos un gallo á Esculapio; no te olvides de pagar esta deuda (1).

—Así lo haré, respondió Criton; pero mira si tienes aún alguna advertencia que hacernos.

—No respondió nada, y de allí á poco hizo un movimiento. El hombre aquel entónces lo descubrió por entero y vimos que tenia su mirada fija. Criton, viendo esto, le cerró la boca y los ojos.

—Hé aquí, Equerates, cuál fué el fin de nuestro amigo, del hombre, podemos decirlo, que ha sido el mejor de cuantos hemos conocido en nuestro tiempo; y por otra parte, el más sabio, el más justo de todos los hombres.

(1) Era un sacrificio en accion de gracias al dios de la medicina, que le libraba por la muerte de todos los males de la vida.

GORGIAS.

ARGUMENTO.

Igual al *Fedon* por la fuerza y elevacion moral de las ideas, por el vigor de la dialéctica y por la feliz aplicacion de la mitología, el *Gorgias* es inferior á aquel en cuanto al interés dramático. Sócrates tambien desempeña aquí el primer papel, pero en una situacion enteramente distinta. En cuanto á sus adversarios, Gorgias de Leoncio, Pólux de Agrigento y Callicles de Atenas, están léjos de inspirar la misma simpatía que los fieles discípulos de Sócrates en el *Fedon*. No debe esperarse, por consiguiente, una composicion tan animada y tan viva como la de aquel diálogo; aunque no por eso deja de ser el *Gorgias* una de las obras más preciosas de Platon.

Su asunto no anuncia desde luego toda su importancia filosófica; es la Retórica. Pero Platon, segun su costumbre, agranda y eleva el objeto, y con motivo del exámen que hace de lo que es realmente la Retórica y de lo que debe de ser, se ve conducido á consideraciones superiores sobre lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, considerados en sí mismos; despues sobre el castigo y la impunidad; y por último sobre el bien, no sólo el que importa en los discursos del orador, sino el relativo á la vida. De estas alturas á que le lleva la indagacion de los principios que presiden al arte de persuadir, sabe descender sin esfuerzo para hacer la aplicacion de estas verdades generales á todos los estados y á todas las acciones de la vida. Y despues de haber establecido, en nombre de la razon, su doctrina moral,

invoca el apoyo de las tradiciones de los pueblos, trasmittidas de siglo en siglo, bajo la forma de un mito, todo con un sentido no ménos profundo que el del *Fedon*. Tal es el plan general; y hé aquí el desarrollo de la discusion.

Sócrates y Querefon encuentran delante de su casa á Callicles, que tenia de huéspedes á Gorgias y á Pólux, y que les ofrecia presentarlos á estos dos extranjeros; y efectivamente en su casa tiene lugar la conversacion. Las primeras palabras que se cruzan entre Pólux y Querefon y el exordio declamatorio de Pólux forman el preámbulo de la discusion, que no se empeña realmente hasta el momento en que Sócrates sabe directamente de Gorgias lo que es y lo que enseña. Gorgias es retórico y enseña la Retórica. ¿Cuál es el objeto de la Retórica? Los discursos, ¿Toda especie de discursos, como los que pueden hacer, á propósito de su arte el médico ó el maestro de gimnasia? No, sino todos los discursos, que sin estar mezclados con ningun hecho determinado, tienen por único fin el persuadir. La persuasion es, por lo tanto, el objeto de la Retórica. Pero ¿cabe aún preguntar qué especie de persuasion? Porque todas las ciencias intentan persuadir. La persuasion que procura la Retórica, se refiere á lo justo y á lo injusto. Eso no es todavía bastante; es preciso saber aún, si el orador se dirige á gentes instruidas, cuya persuasion ha de estar fundada en la ciencia, ó á ignorantes, cuya persuasion descansa sólo en la creencia, y si debe instruir al persuadir ó solamente persuadir; porque si no se propone instruir á nadie, él mismo no tiene necesidad de ser instruido. Pero si no es instruido, no podrá consultársele sobre la justicia ó injusticia de una causa; y entónces ¿de qué sirve la Retórica?

Gorgias no se rinde á este primer ataque. Sostiene, que la Retórica es por excelencia el arte de persuadir, en el sentido de que proporciona los medios de hacer prevalecer su opinion en todas las cosas, en pró ó en contra de

todos. Puede usarse de ella bien ó mal; pero si el orador hace un mal uso, no es á la Retórica y sí á él á quien es preciso culpar. Vana sutileza que no le libra de las objeciones de Sócrates. En efecto; es preciso elegir. Ó la Retórica, extraña á la ciencia y á la verdad, se limita á hacer creer á la multitud ignorante, que toda cosa es verdadera ó falsa, justa ó injusta, bella ó fea segun la necesidad del momento, y en este caso es un arte pérfido é inmoral; ó la Retórica se inspira en la verdad, la propaga y persuade con ella. Hé aquí el punto decisivo.

Supongamos al orador instruido. Conociendo la justicia y la verdad, él mismo es justo, incapaz de hacer nada contra su carácter, es decir, de inculcar nunca la injusticia, la falsedad, la fealdad, y ejerce un arte profundamente moral, del que es imposible hacer mal uso. Esta es la Retórica segun Sócrates, pero no segun Gorgias y Pólux; es lo que debe ser, pero no lo que es realmente. Porque tal como los retóricos la practican, no es un arte; es una rutina, sin otro objeto que proporcionar un entretenimiento y un placer. Semejante Retórica es una de esas prácticas degradadas, que aconseja la adulacion, y que se han deslizado entre las artes verdaderas ocupando su lugar. Hay en efecto ciencias, que tienen por objeto la educacion y el perfeccionamiento del alma y del cuerpo; la política y la legislacion en el órden moral; la medicina y la gimnasia en el órden físico. Estas son artes saludables, que la adulacion, que acaricia todos los vicios de la naturaleza humana, ha sustituido con remedos funestos para la salud del alma y del cuerpo, con la cocina á la medicina, con el tocador á la gimnasia, con la sofística á la legislacion, y á la política, en fin, la Retórica. Es preciso, por lo tanto, tomarla como es, es decir, como una rutina, porque no descansando en ningun conocimiento de la naturaleza de las cosas de que se trata, no puede dar razon de nada, y no tiene otro fin que el placer. El orador

que la ejerce, no es sino un adulator miserable, que sólo merece el desprecio.

Más atrevido que Gorgias, cuya circunspeccion retrocedió delante de la tésis explícita del interés personal, Pólux declara que la fuerza de la Retórica consiste en el poder que da al orador de hacer lo que quiere. ¿Pero qué significa hacer lo que se quiere? Al parecer es querer lo que es ventajoso, porque no hay nadie que no prefiera su provecho á todo lo demás. Mas es preciso convenir en que, para un hombre desprovisto del sentido de discernir el bien del mal, no es un gran poder el de hacer aquello que le es ventajoso. Es, por lo tanto, necesario que el orador esté dotado ante todo de buen sentido, y áun admitido esto, no está probado que haga aquello que quiere. Por lo ménos no es esto lo que sucede habitualmente. El orador, semejante en esto á todos los hombres, haciendo aquello que hace de ordinario, no hace lo que quiere, puesto que no quiere lo que hace, sino aquello en vista de lo que hace lo que hace. Es como un enfermo que toma una bebida amarga, no porque quiera tomarla, sino porque quiere recobrar la salud. La salud, es decir, en general su bien; hé aquí lo que cada uno quiere verdaderamente. Luego si el orador quiere su bien, al hacer lo que hace todos los dias, hace aquello que quiere; sino, nó. Y en este caso no hay semejante poder. Por ejemplo: ¿se dirá que el orador hace lo que quiere, cuando hace desterrar ó morir arbitrariamente á un ciudadano? No, porque hace lo que es más contrario á su bien, es decir, una injusticia. Luego no es poderoso, ni tampoco más feliz que Arquelao, usurpador del trono de Macedonia, ni más que el mismo gran rey de Persia, aunque pase porque hace todo lo que quiere; porque en el mundo sólo es dichoso el hombre que vive sin remordimientos, el hombre de bien. Quizá no es esta la opinion de la muchedumbre ignorante, pero es la del hombre de buen sentido. Y no basta decir

que el hombre injusto no es dichoso; es preciso penetrarse también de esta verdad: que hay un hombre más desgraciado aún, que es el que comete la injusticia impunemente. No hay mayor desgracia para un culpable, cualquiera que él sea, que escapar al castigo; ni hay para él un beneficio más grande que sufrir la pena que ha merecido.

Sócrates insiste con energía en esta idea: que es más malo y más feo cometer una injusticia que ser víctima de ella; é insiste en nombre de la identidad de naturaleza del Mal y de lo Feo, de lo Bello y del Bien. ¿Qué es lo que hace que una cosa sea bella? Ó el placer ó la utilidad, ó el placer y la utilidad á la par. ¿Y de dónde procede la fealdad de una cosa? Del dolor ó del mal, ó del dolor y del mal á la vez. Por consiguiente, una cosa es más bella que otra en cuanto procura ó más placer ó más bien, ó más bien y más placer; una cosa es más fea que otra, á causa del mayor dolor ó del mayor mal, ó del mayor dolor y del mayor mal á la vez. Apliquemos estas premisas á la injusticia cometida y á la injusticia recibida. Es evidente que es ménos doloroso cometerla que sufrirla. Por consiguiente, no es ni sólo á causa del dolor, ni á causa del mal y del dolor juntos, por lo que la injusticia cometida sobrepuja á la injusticia recibida. Resta, pues, que esto se verifique á causa del mal. Pero puesto que en principio el mal es inseparable de lo feo, necesariamente es más feo cometer que sufrir la injusticia, en tanto aquello es un mal mayor.

¿Y cuál es la consecuencia á que venimos á parar? Que á causa del amor al bien y del horror al mal, natural en todos los hombres, no hay uno solo, á no estar privado de buen sentido, que no prefiera sufrir la injusticia á ser injusto. Esta conclusion, preciosa en sí misma, se hace más aún por el apoyo que da á la siguiente: «el mayor mal de los males es no ser castigado cuando se ha merecido serlo». Sócrates se complace en sentar, sobre las

pruebas más sólidas, este esfuerzo supremo de su dialéctica. Es evidente, en efecto, que sufrir la pena y ser justamente castigado son una misma cosa. Lo que es justo en sí es bello; lo que es bello es bueno y útil. La utilidad del castigo proviene de su justicia. ¿Pero qué utilidad? La misma que en otro sentido el hierro y el fuego procuran á un enfermo, cuando se ha puesto en manos del cirujano y ha recobrado la salud. Pero la ventaja que nace del castigo está por cima de ésta, y es tan superior como lo es el alma respecto del cuerpo; consiste en librarse de una enfermedad moral, de la mayor de las enfermedades: de la injusticia. ¿Es posible desconocer que es un bien infinito recobrar la salud del alma, si se ha perdido? Y entónces, ¿cómo se niega que la impunidad hace del hombre injusto el más desgraciado de los hombres, puesto que le obliga á sufrir el peor de los males, y sin remedio?

Mediante un retroceso repentino, pero muy lógico, al principal objeto de la conversacion, Sócrates señala aquí á la Retórica su verdadero objeto, de acuerdo con los principios que ha puesto en evidencia. Debe ser el arte de acusarse á sí mismo y de acusar igualmente á sus parientes, á sus amigos; el arte saludable de traer sobre su cabeza y sobre todos aquellos que ama el soberano remedio de las enfermedades del alma, el justo castigo. El mayor mal que puede hacer al que le ejerce, la más cruel venganza que pueda poner en su poder contra sus enemigos es el convertirse en arte de disimular la injusticia, de sustraer un culpable á la pena y de forzarle á vivir presa de un mal que devora su alma.

El silencio de Gorgias y de Pólux es la mejor confesion de que nada hay que responder á esta refutacion de la Retórica, desprovista del principio moral, ó lo que es lo mismo, sometida al interés, tal como ellos la habian presentado. Pero Platon no ha querido dejar en la sombra

argumentos de otra naturaleza contra la Retórica fundada en la justicia; argumentos débiles, pero que no habrían dejado de tener apariencia de razón, si no hubieran sido directamente refutados. Estos son los que pone en boca de Calicles.

Calicles responde que Sócrates acaba de exponer en verdad la opinión de los filósofos, pero no la de los políticos. Trata ligera y desdeñosamente á la filosofía, estudio muy bueno para formar el espíritu de los jóvenes, pero perfectamente inaplicable por lo demás á la sociedad. En política es preciso resolverse á estar en contradicción con ella y por tanto consigo mismo, si se piensa como ella; porque una cosa es la teoría, y otra la práctica. Si en lugar del punto de vista de la ley en que Sócrates se ha colocado, mira la cuestión desde el punto de vista de la naturaleza, se llega á conclusiones diametralmente opuestas. Es un hecho reconocido, por ejemplo, que los hombres tienen por más deshonesto recibir una injusticia que cometerla; porque en aquel caso se ve uno tratado como esclavo y humillado delante del que es más fuerte que él. Los débiles, incapaces de defenderse solos, han inventado las leyes y las han puesto sobre la naturaleza. Pero ¿quién es el que se deja engañar por estas leyes? A pesar de la filosofía y á pesar de la legislación, en toda sociedad el más fuerte es el que desempeña el mejor papel. Se descubre en estos razonamientos la eterna pretensión de aquellos, para quienes los principios no son nada, la experiencia todo, y que se llaman positivos. Su tesis está de intento presentada aquí en toda su crudeza.

—¿Qué responde Sócrates? Precisa, por lo pronto, el sentido de la frase *el más fuerte*: que quiere decir el más poderoso y el mejor, según Calicles. Pero en la sociedad el más fuerte es el mayor número, porque es el más poderoso; y el mayor número es el pueblo, que es el que hace las leyes, y si hace leyes contra la injusticia, es

porque cree que es un mal mayor cometerla que sufrirla. De suerte que la ley está en perfecto acuerdo con la naturaleza sobre este punto, y la tesis del positivismo queda refutada.

— Callicles vuelve sobre sí para dar á la expresion *más fuerte* el sentido de *mejor* solamente. El mejor es el que debe mandar á los demás, porque es el más sabio, y en este concepto el más á propósito de todos. ¿Pero en que es el más á propósito de todos? ¿Es por razon de alimentos, de bebidas, de vestidos? No, no es por eso. Es preciso que Callicles dé á su pensamiento un nuevo grado de precision, y manifieste claramente lo que entiende por el más sabio: y dice que es el que tiene mayor habilidad y más valor para alcanzar el poder; más claro aún, es el hombre absolutamente dueño de realizar sus deseos, de saciar sus pasiones sin trabas ni miramientos. Hé aquí el héroe de la Retórica positiva, el más fuerte, el mejor, el más sabio, el más hábil, el más valiente, el más dichoso de todos los hombres. Todo lo que no es conforme con este ideal del poder oratorio, no es más que una necedad ridícula y una convencion contraria á la naturaleza.

Pero las objeciones se suceden con increíble profusion en boca de Sócrates. Si la felicidad consiste en satisfacer los deseos, cuanto más deseos tenga uno, tanto más dichoso será; de donde se sigue que el mayor grado de felicidad será el ser toda la vida presa del hambre, de la sed y de vivos y extremos comezones, con tal que pueda uno perpétuamente comer, beber y rascarse; consecuencia ridícula, pero lógica. En segundo lugar, la teoría no tiende nada ménos que á identificar el placer con el bien; y nada más falso. El signo de la identidad entre dos cosas es su coexistencia en un mismo objeto, como el signo de su diferencia esencial es la necesidad de existir en alguna parte la una sin la otra. ¿No es cierto que un placer no

existe, sino á condicion de que la necesidad que satisface continúe subsistiendo, como la sed respecto del placer de apagarla? ¿Y la necesidad no es el dolor? Se sigue de aquí, que el dolor y el placer existen al mismo tiempo, ya en el cuerpo, ya en el alma. Pero si el placer es el bien, el dolor es el mal; de suerte que es preciso admitir que el bien y el mal pueden encontrarse juntos en un mismo sujeto, mientras que en realidad lo contrario es lo verdadero, puesto que el mal y el bien se excluyen esencialmente el uno al otro.

En fin, la pretendida identidad del placer y del bien destruye toda diferencia moral entre los hombres. Puesto que todos son llamados á gozar en la misma medida de los mismos placeres y de los mismos dolores, tambien son todos por el mismo título igualmente buenos é igualmente malos; ó más bien, los más sensuales, los más entregados á toda clase de placeres, son sólo por esto mejores que los hombres moderados y que los sabios.

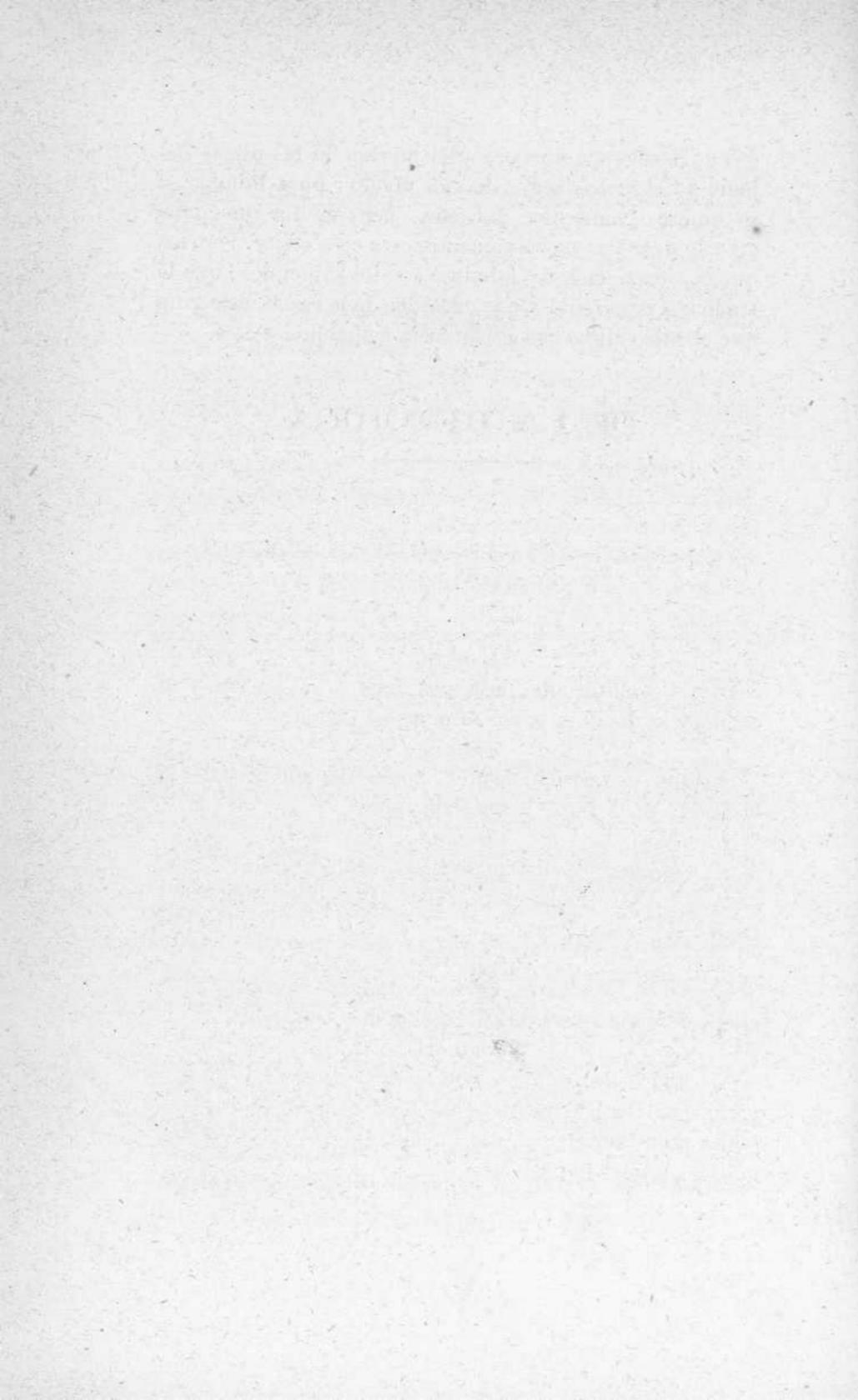
Y no se crea eludir esta consecuencia detestable, haciendo, como Callicles, una distincion entre los placeres. Por lo pronto es una concesion impropcedente, y además es un arma contra la misma teoría; porque si lo que se quiere decir es que hay placeres útiles, que conviene disfrutar, y otros dañosos, de los que conviene huir, se destruiria la identidad del placer y del bien. El que esto dijera vendria á conceder, á pesar suyo, que no es el placer el que es preciso buscar con la mira del bien, sino el bien con la mira del placer. Pero esta indagacion exige reflexion, habilidad, todo un arte, en una palabra, que tiene el bien por fin. Siendo esto así, todas las artes que no tienen por fin más que el placer; el arte del tocador de flauta, el del tocador de lira, el arte mismo del poeta, que compone ditirambos, tragedias ó comedias, tan pronto comose proponen más bien entretener que instruir, son más dañosos que útiles. Á este género pertenece la Retórica, cuando

sólo se propone halagar el oído ó la opinión. Esto es lo que hace que el número de los aduladores sea tan grande, y tan raro el de los verdaderos oradores. Puedé decirse sin temor que Temístocles, Milciades, Pericles mismo, no son dignos de este nombre, puesto que, léjos de instruir al pueblo, le han dejado, segun su propia confesion, más indócil y más corrompido que lo habian encontrado.

Calicles, en vista de esta vigorosa argumentacion, guardó á su vez silencio; y entónces, dueño ya Sócrates del terreno, se completa con lo que él solo dice el resto del diálogo. Concluyó con fuerza contra su último adversario, haciéndole ver que léjos de depender la felicidad del hombre de la libre satisfaccion de sus pasiones, es la moderacion el único resorte para conseguirla. La intemperancia arroja en su alma el desórden y el desarreglo, mientras que la templanza establece el órden y la regla, y con ellos la paz interior. El hombre moderado, esclavo voluntario de su deber para con los dioses y para con sus semejantes, se guarda de todo exceso; es justo, es sabio, es valiente, y, por lo mismo, dichoso. Hé aquí el modelo del orador, el cual no es verdaderamente grande sino á causa del bien que puede hacer al pueblo, aconsejándole la justicia. La justicia es la regla de toda su vida privada y pública; porque lo que un hombre de tales condiciones teme más, no es el verse acusado, condenado, conducido á la muerte, sino el cometer una injusticia. Su único cuidado consiste en poner su alma al abrigo de toda falta hasta el momento en que se sentirá dispuesto á comparecer ante los jueces que le esperan.

En apoyo de estos principios, que no son contradichos, Sócrates apela á mayor abundamiento á la tradicion popular, sobre el repartimiento que se hizo del universo entre los hijos de Saturno, Júpiter, Neptuno y Pluton, y del establecimiento en los infiernos de los tres jueces supremos Minos, Eaco y Radamanto. Estos están encarga-

dos de decidir sin apelacion del destino de las almas del justo y del malo, segun hayan vivido ; pura fábula, si se quiere, como dice Sócrates, pero fábula que debe creerse mientras no se encuentre otra cosa mejor. Pero los que no tienen nada de fabuloso son los principios, que la tradicion representa y que proceden de la razon, este guia que el sabio sigue con preferencia á cualquiera otro.



GORGIAS
ó
DE LA RETÓRICA.

CALLICLES.—SÓCRATES.—QUEREFON.—GORGIAS.
PÓLUX.

CALLICLES.

Dícese comunmente, Sócrates, que á la guerra y al combate es donde es preciso llegar así, tarde.

SÓCRATES.

¿Es que, como suele decirse, hemos llegado despues de la fiesta, y por tanto demasiado tarde?

CALLICLES.

Sí, y despues de una magnífica fiesta. Porque Gorgias, hace apenas un momento, estaba diciéndonos muchas y muy bellas cosas.

SÓCRATES.

Querefón ha sido la causa de nuestro retraso, Callicles, obligándonos á detenernos en la plaza.

QUEREFON.

No hay nada perdido, Sócrates; porque en todo caso yo lo remediaré. Gorgias es mi amigo, y si quieres, repetirá ahora mismo lo que haya dicho; y si lo prefieres, quedará aplazado para otra vez.

CALLICLES.

¡Pero qué! Querefón, ¿desea Sócrates oír á Gorgias?

QUEREFÓN.

Precisamente hemos venido á eso.

CALLICLES.

Pero cuando quiera que querrais venir á mi casa, en la que Gorgias se hospeda, él os expondrá su doctrina.

SÓCRATES.

Gracias, Calicles; pero ¿Gorgias estará de humor para conversar con nosotros? Querria saber de él cuál es la virtud del arte que profesa, lo que promete y lo que enseña. Por lo demás, podrá hacer, como dices, la exposicion de su doctrina en otra ocasion.

CALLICLES.

Nada más fácil que interrogarle á él mismo, Sócrates; porque precisamente es este uno de los puntos que acaba de tratar delante de nosotros. Decia hace poco á los que se hallaban presentes, que podian preguntarle sobre la materia que quisieran, porque estaba dispuesto á satisfacerles sobre cualquier punto.

SÓCRATES.

Vaya una cosa magnífica. Querefón, interrógale.

QUEREFÓN.

¿Qué le preguntaré?

SÓCRATES.

Lo que él es.

QUEREFÓN.

¿Qué quieres decir?

SÓCRATES.

Por ejemplo; si su oficio consistiera en hacer zapatos, te responderia que es zapatero; ¿comprendes mi pensamiento?

QUEREFÓN.

Le comprendo y voy á interrogarle. Dime, ¿es cierto segun dice Calicles, que estás dispuesto á responder á cuantas cuestiones te propongan?

GORGÍAS.

Sí, Querefón; así lo manifesté hace un momento; y ahora añado que desde hace muchos años, nadie me ha presentado cuestión alguna que fuese nueva para mí.

QUEREFÓN.

En ese caso tendrás mucha facilidad en responder á todo, Gorgias.

GORGÍAS.

No tienes más, Querefón, que hacer la prueba por tí mismo.

PÓLUX.

Seguramente. Pero si lo crees conveniente, Querefón, haz el ensayo en mí, porque Gorgias me parece que está fatigado, como que acaba de discurrir sobre muchas cosas.

QUEREFÓN.

¡Pero qué! Pólux: ¿te lisonjeas de responder mejor que Gorgias?

PÓLUX.

¿Qué importa, con tal que te responda bastante bien?

QUEREFÓN.

Nada importa. Responde, pues, ya que así lo quieres.

PÓLUX.

Interroga.

QUEREFÓN.

Es lo que voy á hacer. Si Gorgias fuese hábil en el mismo arte que su hermano Herodico, ¿qué nombre le dariamos y con razón? El mismo que á Herodico; ¿no es así?

PÓLUX.

Sin duda.

QUEREFÓN.

Tendríamos motivo para llamarle médico.

PÓLUX.

Sí.

QUEREFON.

Y si fuese versado en el mismo arte que Aristofon, hijo de Aglaofon, ó que su hermano (1), ¿con qué nombre debería llamársele?

PÓLUX.

Con el nombre de pintor, evidentemente.

QUEREFON.

Puesto que es hábil en un cierto arte, ¿qué nombre corresponde darle?

PÓLUX.

Entre los hombres, Querefon, hay muchas artes, cuyo descubrimiento se debe á la experiencia; porque la experiencia hace que nuestra vida marche segun las reglas del arte, y la inexperiencia que marche al azar. Los unos están versados en un arte, los otros en otro, cada cual á su manera; las mejores artes son el patrimonio de los mejores artistas. Gorgias es de este número, y el arte que él posee es el más precioso de todos.

SÓCRATES.

Me parece, Gorgias, que Pólux está habituado á discurrir, pero no cumple la palabra que dió á Querefon.

GORGAS.

¿Por qué, Sócrates?

SÓCRATES.

Porque no responde, á mi parecer, á lo que se le pregunta.

GORGAS.

Si te parece mejor, pregúntale tú mismo.

SÓCRATES.

No; pero si quisieras responder, te preguntaria á tí con más gusto, tanto más cuanto que por lo que Pólux acaba de decir, me parece evidente que se ha aplicado más á lo que se llama la Retórica que al arte de conversar.

(1) Polignoto, pintor y estatuario.

PÓLUX.

¿Por qué razon, Sócrates?

SÓCRATES.

Por la razon, Pólux, de que habiéndote preguntado Querefon en qué arte es hábil Gorgias, haces el elogio de su arte, como si alguno lo despreciara, y no dices qué arte es.

PÓLUX.

¿No he respondido que era el más bello de todos los artes?

SÓCRATES.

Convengo en ello; pero nadie te interroga sobre la cualidad del arte de Gorgias; sólo se te pregunta qué arte es, y con qué nombre debe llamarse á Gorgias. Querefon te ha puesto en camino por medio de ejemplos, y al principio respondiste bien y en pocas palabras. Dínos, en igual forma, qué arte profesa Gorgias y qué nombre conviene darle. Ó más bien, Gorgias, dínos tú mismo con qué nombre hemós de llamarte y qué arte profesas.

GORGIAS.

La Retórica, Sócrates.

SÓCRATES.

¿Luego es preciso llamarte retórico?

GORGIAS.

Y buen retórico, Sócrates, si quieres llamarme *lo que me glorío de ser*, sirviéndome de la expresion de Homero (1).

SÓCRATES.

Consiento en ello.

GORGIAS.

Pues bien, llámame de ese modo.

SÓCRATES.

¿Diremos que eres capaz de enseñar este arte á los demás?

(1) *Iliada*, lib. I, v. 91.

GORGIAS.

Precisamente esa es mi profesion , no sólo aquí , sino en todas partes.

SÓCRATES.

¿Preferirias , Gorgias , continuar , ya interrogando , ya respondiendo , como estamos haciendo ahora , y dejar para otra ocasion los discursos largos , tales como el que Pólux habia ya comenzado? Por favor , mantente en tu promesa y límitate á responder brevemente á cada pregunta.

GORGIAS.

Sócrates , hay respuestas que exigen precisamente alguna extension. Procuraré , sin embargo , que sean lo más lacónicas que sea posible ; porque una de las cosas de que yo me jacto es de que no hay nadie que me gane á decir las cosas en ménos palabras.

SÓCRATES.

Eso es lo que aquí conviene , Gorgias. Muestra hoy tu precision , y otro dia nos darás pruebas de tu afluencia.

GORGIAS.

Te daré gusto ; y convendrás en que nunca has oido á ninguno , que se explique con más laconismo que yo.

SÓCRATES.

Puesto que te alabas de ser hábil en la Retórica , y que te consideras capaz de enseñar este arte á otro , díme cuál es su objeto ; que lo tendrá , á manera que el arte del tejedor tiene por objeto las telas. ¿No es así?

GORGIAS.

Sí.

SÓCRATES.

Y la música , la composicion de los cantos.

GORGIAS.

Sí.

SÓCRATES.

¡Por Juno ! Me admiran tus respuestas ; no es posible darlas más lacónicas.

GORGIAS.

Me creo, Sócrates, hábil en este género.

SÓCRATES.

Con razon lo dices. Respóndeme, te lo suplico, del mismo modo respecto de la Retórica, y dime cuál es su objeto.

GORGIAS.

Los discursos.

SÓCRATES.

¿Qué discursos, Gorgias? ¿Los que tienen por oficio explicar á los enfermos el régimen que deben observar para restablecerse?

GORGIAS.

No.

SÓCRATES.

La Retórica, ¿no tiene por objeto toda especie de discursos?

GORGIAS.

No, sin duda.

SÓCRATES.

Sin embargo, ella enseña á hablar.

GORGIAS.

Sí.

SÓCRATES.

Pero la Retórica, ¿no enseña igualmente á pensar sobre los mismos objetos, sobre que enseña á hablar?

GORGIAS.

Sí.

SÓCRATES.

Pero la medicina, que acabamos de poner por ejemplo, ¿no nos pone en estado de pensar y hablar acerca de los enfermos?

GORGIAS.

Necesariamente.

SÓCRATES.

Segun eso la medicina, al parecer, tiene tambien por objeto los discursos.

GORGIAS.

Sí.

SÓCRATES.

¿Los que conciernen á las enfermedades?

GORGIAS.

Seguramente.

SÓCRATES.

La gimnasia, ¿no tiene igualmente por objeto los discursos, relativos á la buena ó mala disposicion del cuerpo?

GORGIAS.

Es cierto.

SÓCRATES.

Y lo mismo sucede, Gorgias, con las demás artes; cada una de ellas tiene por objeto los discursos relativos al objeto sobre que versan.

GORGIAS.

Parece que sí.

SÓCRATES.

¿Por qué no llamas Retórica á las demás artes, que tienen tambien por objeto los discursos, puesto que das este nombre á un arte, cuyo asunto son los discursos?

GORGIAS.

Porque todas las demás artes, Sócrates, sólo se ocupan de obras mecánicas, obras de mano y otras producciones semejantes; mientras que la Retórica no produce ninguna obra manual, sino que todo su efecto, toda su virtud, está en los discursos. Hé aquí por qué digo, que el objeto de la Retórica son los discursos; y sostengo que, al decir esto, digo verdad.

SÓCRATES.

Creo comprender lo que quieres designar por este arte;

pero lo veré más claro luego. Respóndeme: hay artes; ¿no es así?

GORGIAS.

Sí.

SÓCRATES.

Entre las artes hay unas que consisten, á mi parecer, principalmente en la accion y necesitan pocos discursos; algunas, ninguno; como que pueden ejercerse en el silencio, como la pintura, la escultura y otras muchas. Tales son, á mi parecer, las artes, que segun dices, no tienen ninguna relacion con la Retórica.

GORGIAS.

Adivinas perfectamente mi pensamiento, Sócrates.

SÓCRATES.

Hay, por el contrario, otras artes, que ejecutan todo lo que es de su competencia por medio del discurso, y no tienen, por otra parte, ninguna ó casi ninguna necesidad de la accion. Tales son la aritmética, el arte de calcular, la geometría, el juego de dados y otras muchas, algunas de las cuales requieren tanto, y la mayor parte más, la palabra que la accion, como que toda su fuerza y efecto que causa descansa en los discursos. Me parece que, segun tú, entre éstas se encuentra la Retórica.

GORGIAS.

Es la verdad.

SÓCRATES.

Creo, sin embargo, que no es tu intencion dar el nombre de Retórica á ninguna de estas artes; á no ser que como dijiste ántes en palabras terminantes que la Retórica es un arte, cuya virtud descansa por entero en el discurso, alguno quiera, jugando con las palabras, sacar esta conclusion: Gorgias, das el nombre de Retórica á la aritmética. Pero no creo que des este nombre ni á la aritmética, ni á la geometría.

GORGIAS.

No te engañas, Sócrates, é interpretas mi pensamiento como debe hacerse.

SÓCRATES.

Adelante, termina tu respuesta á mi pregunta. Puesto que la Retórica es una de las artes que se sirven mucho del discurso, y que otras muchas están en el mismo caso, trata de decirme bajo qué punto de vista consiste todo el valor de la Retórica en el discurso. Si alguno me preguntase, con respecto á una de las artes que acabo de nombrar: Sócrates, ¿qué es la numeracion? yo le responderia, como tú hiciste há poco, que es una de las artes cuyo valor todo consiste en el discurso. Si me preguntase de nuevo: ¿con relacion á qué? yo le diria, que es con relacion al conocimiento del par y del impar, para saber cuántas unidades hay en el uno y en el otro. En igual forma, si me preguntase: ¿qué entiendes por el arte de calcular? le diria que es igualmente una de las artes cuya fuerza consiste por entero en el discurso. Y si continuase preguntando: ¿con relacion á qué? yo le responderia, como hacen los que recogen los votos en las asambleas del pueblo, que el arte de calcular es comun en todo lo demás con la numeracion, puesto que tiene el mismo objeto, á saber, el par y el impar; pero con la diferencia de que el arte de calcular considera la relacion que tienen el par y el impar entre sí, respecto de la cantidad. Si se me interrogase tambien sobre la astronomía, y despues de haber respondido igualmente que es un arte que lleva á cabo mediante el discurso todo lo que es de su competencia, se me preguntase: Sócrates, ¿á qué se refieren los discursos de la astronomía? diria que se refieren al movimiento de los astros, del sol y de la luna, y que explican en qué proporcion están la velocidad de sus respectivos movimientos.

GORGIAS.

Responderias muy bien, Sócrates.

SÓCRATES.

Respóndeme tú lo mismo, Gorgias. La Retórica es una de estas artes que llevan á cabo todo su cometido mediante el discurso, ¿no es así?

GORGIAS.

Es cierto.

SÓCRATES.

Dime, pues, ¿cuál es el objeto á que se refieren estos discursos de que hace uso la Retórica?

GORGIAS.

Tiene por asunto los más grandes de todos los negocios humanos, Sócrates, y los más importantes.

SÓCRATES.

Lo que dices, Gorgias, es una cosa controvertida y sobre la que no hay aún nada decidido; porque yo creo que habrás oído en los banquetes la cancion en la que, haciendo los convidados una enumeracion de los bienes de la vida, dicen que el primero es la salud, el segundo la belleza, y el tercero la riqueza adquirida sin injusticia, como dice el autor de la cancion (1).

GORGIAS.

Lo he oído, pero ¿á qué fin dices esto?

SÓCRATES.

Lo digo, porque los productores de estos bienes cantados por el poeta, á saber: el médico, el maestro de gimnasia y el propietario se pondrán en el momento á hacer lo que tú, y el médico será el primero que me dirá: Sócrates, Gorgias te engaña. Su arte no tiene por objeto el mayor de los bienes del hombre; eso toca al mio. Si yo repusiese: tú, que hablas de esa manera, ¿quién eres? Soy médico, me responderia. Y qué, ¿pretendes que sea el mayor de los bienes el que produce tu arte? ¿Puede negarse eso, Sócrates, me dirá quizá, puesto que produce la salud?

(1) Se cree sea Simónides.

¿Hay para los hombres un bien preferible á la salud? Despues de este saldria el maestro de gimnasia y me diria: Sócrates, me sorprenderia mucho que Gorgias fuese capaz de presentarte algun bien, producto de su arte, que fuese mayor y más importante que el que resulta del mio. Y tú, amigo mio, le replicaria yo, ¿quién eres? ¿cuál es tu profesion? Soy maestro de gimnasia, responderia; y mi profesion consiste en hacer el cuerpo humano bello y robusto. El propietario vendria despues del maestro de gimnasia, y, despreciando todas las otras profesiones, me figuro que me diria: juzga tú mismo, Sócrates, si Gorgias ni otro alguno puede producir un bien más grande que la riqueza? Pero qué, le diriamos, ¿eres tú productor de la riqueza? Sin duda; responderia él. ¿Quién eres? Soy propietario. Y qué, le diriamos, ¿es que miras la riqueza como el más grande de todos los bienes? Seguramente, diria él. Sin embargo, replicaria yo: Gorgias, que está aquí presente, pretende que su arte produce un bien mucho más grande que el tuyo. Es claro que al oir esto, preguntaria: ¿cuál es ese bien más grande? que Gorgias se explique. Imagínate, Gorgias, que esta misma pregunta te hacen ellos y te hago yo, y dime en qué consiste lo que consideras como el más grande bien para el hombre, y que te jactas de poder producir.

GORGAS.

Es, en efecto, el más grande de todos los bienes, porque es al que deben los hombres su libertad; y al que se debe en el estado social la autoridad que se ejerce sobre los demás ciudadanos.

SÓCRATES.

Pero, repito, ¿cuál es ese bien?

GORGAS.

Es, en mi opinion, el de poder persuadir mediante sus discursos á los jueces en los tribunales, á los senadores en el Senado, y al pueblo en las Asambleas; en una palabra,

convencer á todos los que componen cualquiera clase de reunion política. Ahora, un talento de esta especie pondrá á tus plantas al médico y al maestro de gimnasia; y se verá que el propietario se ha enriquecido no debiéndolo á sí, sino á un tercero, á tí, que posees el arte de hablar y ganar las voluntades de la multitud.

SÓCRATES.

En fin, Gorgias, me parece que me has demostrado, en cuanto es posible, lo que tú crees que es la Retórica; y si he comprendido bien, dices que es la obrera de la persuasion, que tal es el objeto de todas sus operaciones, y, en suma, que esta es su aspiracion. ¿Podrias probarme que el poder de la Retórica se extiende á más que á crear esa persuasion en el ánimo de los oyentes?

GORGIAS.

De ninguna manera, Sócrates; y á mi parecer, la has definido bien, porque á eso verdaderamente se reduce.

SÓCRATES.

Escúchame, Gorgias. Si hay alguno, que al conversar con otro desee vivamente comprender bien aquello de que se habla, vive seguro de que yo me precio de ser uno de ellos, y creo que lo mismo te sucederá á tí.

GORGIAS.

¿Á qué viene eso, Sócrates?

SÓCRATES.

Á lo siguiente. Debes saber que no concibo en manera alguna de qué naturaleza es la persuasion que atribuyes á la Retórica, ni relativamente á qué tiene lugar esta persuasion. No es porque no sospeche á lo que quieres referirte; pero no por eso dejaré de preguntarte cuál es la persuasion que crea la Retórica, y sobre qué. Si yo te interrogo en lugar de comunicarte mis conjeturas, no es por tí, sino á causa de nuestra conversacion, y para que marche de manera que conozcamos con claridad el asunto de que estamos tratando. Mira ahora si tengo motivos fun-

dados para interrogarte. Si te preguntase á qué clase de pintores pertenece Zeuxis, y me respondieses que pinta animales, ¿no tendría razon para preguntarte qué animales pinta y sobre qué los pinta?

GORGAS.

Sin duda.

SÓCRATES.

Y esto, porque hay otros pintores que pintan tambien animales.

GORGAS.

Sí.

SÓCRATES.

Mientras que si Zeuxis fuese el único que los pintara, entónces hubieras respondido bien.

GORGAS.

Seguramente.

SÓCRATES.

Con relacion á la Retórica, dime: ¿te parece que sólo ella persuade y que no hay otras artes que hacen lo mismo? Hé aquí lo que yo pienso. Cualquiera que enseña, sea lo que sea, ¿persuade ó no persuade en aquello mismo que enseña?

GORGAS.

Persuade sin duda, Sócrates.

SÓCRATES.

Recordando las mismas artes de que hemos hecho mencion, la aritmética y el aritmético, ¿no nos enseñan lo relativo á los números?

GORGAS.

Sí.

SÓCRATES.

¿Al mismo tiempo nos persuaden?

GORGAS.

Sí.

SÓCRATES.

La aritmética, por lo tanto, produce igualmente la persuasión.

GORGIAS.

Así parece.

SÓCRATES.

Si se nos preguntase qué persuasión y sobre qué, diríamos: la que enseña la cantidad del número, ya sea par, ya impar. Aplicando la misma respuesta á las otras artes, de que hablamos, nos será fácil demostrar que producen la persuasión, y también marcar su especie y su objeto; ¿no es así?

GORGIAS.

Sí.

SÓCRATES.

Luego la Retórica no es el único arte cuyo objeto es la persuasión.

GORGIAS.

Dices la verdad.

SÓCRATES.

Por consiguiente, puesto que no es la única que produce la persuasión, y que otras artes hacen lo mismo, estamos en nuestro derecho al preguntar, como hacíamos respecto del pintor, qué persuasión es el objeto del arte de la Retórica, y á qué se refiere esta persuasión. ¿No te parece que esta pregunta está muy en su lugar?

GORGIAS.

Sí.

SÓCRATES.

Responde, pues, Gorgias; puesto que piensas lo mismo.

GORGIAS.

Hablo, Sócrates, de la persuasión que se procura en los tribunales y las demás asambleas públicas, como dije ántes, y que versa sobre las cosas justas é injustas.

SÓCRATES.

Sospechaba que, en efecto, tenias en cuenta esta persuasion y estos objetos, Gorgias; pero no he querido decir nada, para que no puedas sorprenderte, si en el curso de la discusion yo te interrogo acerca de cosas que parecen evidentes. No es por tí, ya lo he dicho, por lo que obro de esta manera, sino á causa de la discusion, para que marche como es debido, y á fin de que no contraigamos el hábito de prevenir y adivinar por meras conjeturas nuestros recíprocos pensamientos; así acaba, como gustes, tu razonamiento, segun los principios que tú mismo hayas sentado.

GORGIAS.

Nada, Sócrates, á mi parecer, más sensato que tal conducta.

SÓCRATES.

Vamos adelante, y examinemos lo siguiente. ¿Admites lo que se llama saber?

GORGIAS.

Sí.

SÓCRATES.

¿Y lo que se llama creer?

GORGIAS.

Lo admito.

SÓCRATES.

¿Te parece que saber y creer, la ciencia y la creencia, son una misma cosa ó dos cosas diferentes?

GORGIAS.

Pienso, Sócrates, que son dos cosas diferentes.

SÓCRATES.

Piensas bien, y de ello te daré una prueba. Si se te dijese: Gorgias, hay una creencia falsa y una creencia verdadera; sin dudar convendrías en ello.

GORGIAS.

Sí.

SÓCRATES.

¿Pero hay también una ciencia falsa y una ciencia verdadera?

GÓRGIAS.

No, ciertamente.

SÓCRATES.

Luego es evidente que saber y creer no son la misma cosa.

GÓRGIAS.

Es cierto.

SÓCRATES.

Sin embargo, los que saben están persuadidos lo mismo que los que creen.

GÓRGIAS.

Convengo en ello.

SÓCRATES.

¿Quieres, por consiguiente, que admitamos dos clases de persuasión: una que produce la creencia sin la ciencia, y otra que produce la ciencia?

GÓRGIAS.

Sin duda.

SÓCRATES.

De estas dos persuasiones, ¿cuál es la que la Retórica produce en los tribunales y en las demás asambleas, á propósito de lo justo y de lo injusto? ¿Aquella de la que nace la creencia sin la ciencia, ó la que engendra la ciencia?

GÓRGIAS.

Es evidente, Sócrates, que es aquella de que nace la creencia.

SÓCRATES.

La Retórica, al parecer, es la autora de la persuasión, que hace creer, y no de la que hace saber, respecto de lo justo y de lo injusto.

GORGIAS.

Sí.

SÓCRATES.

Por consiguiente, el orador no se propone instruir á los tribunales y á las demás asambleas acerca de lo justo y de lo injusto, sino únicamente atraerlos á la creencia. Bien que tampoco podría en tan poco tiempo instruir á tantas personas á la vez y sobre objetos de tanta gravedad.

GORGIAS.

No, sin duda.

SÓCRATES.

Sentado esto, veamos, te lo suplico, lo que debemos pensar de la Retórica. Yo no puedo aún formar una idea cabal de lo que acabas de decir. Cuando un pueblo se reúne para elegir médicos, constructores de buques, ó cualquiera otra especie de operarios, ¿no es cierto que el orador, en este caso, ningun consejo tiene que dar, puesto que evidentemente en todas estas elecciones hay que acudir á los más hábiles? Ni cuando se trata de la construcción de muros, de puertos, ó de arsenales, porque se consultará á los arquitectos; ni cuando se delibere sobre la elección de un general, sobre el orden en que deberá irse al encuentro del enemigo, ó los puntos de que deberán apoderarse, porque en todos estos casos serán los militares los que darán su dictámen, y no serán los oradores los consultados. ¿Qué piensas de esto, Gorgias? Puesto que tú te llamas orador y capaz de formar otros oradores, á ninguno mejor que á tí podemos dirigirnos, para conocer á fondo tu arte. Piensa además que yo trabajo aquí por tus intereses. Quizá entre los presentes hay algunos que desean ser tus discípulos, como lo sé de muchos, que tienen este deseo y que no se atreven á interrogarte. Está, por consiguiente, persuadido de que cuando yo interrogo, es como si ellos mismos te preguntasen: Gorgias, ¿qué nos sucedería si tomamos tus lecciones? ¿Sobre qué asuntos

nos pondriamos en estado de dar consejos á nuestros conciudadanos? ¿Será sólo sobre lo justo y lo injusto, ó tambien sobre los objetos, de que Sócrates acaba de hablarlos? Procura responderles.

GORGIAS.

Voy, en efecto, Sócrates á intentar desenvolver por entero toda la virtud de la Retórica, ya que tú me has puesto en camino. Sabes, sin duda, que los arsenales de los atenienses, lo mismo que sus murallas y sus puertos, han sido construidos siguiendo en parte los consejos de Temístocles, en parte los de Pericles, y no los de los operarios.

SÓCRATES.

Sé, Gorgias, que así se dice de Temístocles. Respecto á Pericles, yo mismo lo he oido, cuando aconsejó á los atenienses levantar las murallas que separan á Atenas del Pireo.

GORGIAS.

Ya ves, Sócrates, que cuando se trata de tomar una resolucion sobre las cosas, que ántes decias, los consejeros son los oradores y su dictámen es el que triunfa.

SÓCRATES.

Pues eso es precisamente lo que me sorprende, Gorgias, y lo que motiva mi terquedad en preguntarte sobre la virtud de la Retórica. Me parece que es maravillosamente grande, si se la examina bajo este punto de vista.

GORGIAS.

Y no lo sabes todo; porque si lo supieras, verias que la Retórica abraza, por decirlo así, la virtud de todas las demás artes. Voy á darte una prueba patente de ello. He entrado muchas veces con mi hermano y otros médicos en casa de los enfermos, que no querian tomar una bebida ó sufrir alguna operacion dolorosa mediante la aplicacion del fuego ó del hierro; y al paso que el médico no podia convencerle, entraba yo, y sin otro auxilio que la Retó-

rica, lo conseguia. A esto añade, que si un orador y un médico se presentan en una ciudad, y se trata de disputar á viva voz, delante del pueblo reunido ó de cualquiera otra asamblea, sobre la preferencia entre el orador y el médico, nadie se fijará en éste; y el hombre que tiene el talento de la palabra merecerá la preferencia, si aspira á ella. En igual forma, en competencia con otro hombre de cualquiera otra profesion, el orador alcanzará la preferencia, porque no hay materia sobre la que no hable en presencia de la multitud de una manera más persuasiva que cualquiera otro artista, sea el que sea. Por consiguiente, la virtud de la Retórica es tal y tan grande, como acabo de decir. Sin embargo, es preciso, Sócrates, usar de la Retórica del mismo modo que de las demás profesiones, puesto que, no porque uno haya aprendido la esgrima, el pugilato, la pelea con armas verdaderas, de manera que puedan vencer igualmente los amigos que los enemigos, se ha de servir de estos medios contra todo el mundo, y ménos golpear, ni herir, ni dar muerte á sus amigos. Pero tampoco porque uno despues de haber frecuentado los gimnasios, adquiriendo robustez y haciéndose buen luchador, haya maltratado á su padre y á su madre ó á alguno de sus parientes ó amigos, puede esto dar motivo para aborrecer y arrojar de las ciudades á los maestros de gimnasia y de esgrima. Si estos han enseñado á sus discípulos tales ejercicios, ha sido sólo para que hicieran buen uso de ellos contra los enemigos y contra los hombres malos; para la defensa y no para el ataque. Y si estos discípulos, por el contrario, abusan de su fuerza y de su maña contra la intencion de sus maestros, no se infiere de esto que los maestros sean malos, ni que lo sea el arte que profesan, ni que recaiga sobre ellos la falta, puesto que debe pesar por completo sobre los que han abusado. El mismo juicio debe formarse de la Retórica. El orador se halla en verdad dispuesto á hablar con-

tra todos y sobre todos, de manera que ninguno está en mejor posición para persuadir en un instante á la multitud sobre el objeto que quiera. Pero no es una razón para que usurpe su reputación á los médicos, ni á los demás profesores, por más que esté en posición de poderlo hacer. Por el contrario, debe usar de la Retórica, como se usa de las demás profesiones, según las reglas de la justicia. Y si alguno instruido en el arte oratorio, abusa de esta facultad y de este arte, para cometer una acción injusta, no creo que por esto haya derecho para aborrecer y deterrar de las ciudades al maestro, de quien recibió las lecciones; porque no puso en sus manos este arte sino para servirse de él en la defensa de causas justas, y no para hacer un uso enteramente opuesto. Por consiguiente, ese discípulo, que abusa así del arte, es á quien la equidad dicta que se le aborrezca, que se le arroje de la ciudad, que se le haga morir, y no al maestro.

SÓCRATES.

Pienso, Gorgias, que tú has asistido como yo á muchas disputas, y que has observado una cosa; y es que, cualquiera que sea la materia de la conversación, encuentran gran dificultad en fijar unos y otros sus ideas y en terminarla, consiguiendo instruirse ó haber instruido á los demás. Pero cuando se suscita entre ellos alguna controversia, y el uno pretende que su adversario habla con poca exactitud y claridad, se incomodan y se imaginan que se les contradice por pura frivolidad; que se disputa por sólo disputar, y no con intención de aclarar el punto que se discute. Algunos concluyen por lanzar las más groseras injurias, y se separan después de haber dicho y oído las personalidades más odiosas, hasta el punto de que los que los oyen se arrepienten de haber presenciado semejantes altercados. ¿Con qué objeto digo yo esto? Es porque me parece que tú no eres en este momento consecuente, ni hablas teniendo en cuenta lo que dijiste ántes tocante á

la Retórica. Y así, te repito, temo que vayas á pensar que no es mi intencion aclarar el punto que se discute, sino disputar contra tí. Por lo tanto, si tienes mis condiciones de carácter, te interrogaré con gusto; si no, no continuaré. ¿Pero cuál es mi carácter? Soy de aquellos que gustan que se les refute, cuando no dicen la verdad; que gustan tambien en refutar á los demás, cuando los demás se separan de lo verdadero; y que tienen, por consiguiente, igual complacencia en verse refutados que en refutar. Tengo, en efecto, por un bien mucho mayor el ser refutado, porque verdaderamente es más ventajoso verse uno mismo libre del mayor de los males, que librar á otro de él; porque no conozco en el hombre un mal mayor que el de tener ideas falsas sobre la materia que tratamos. Si dices que estás dispuesto con la forma que yo lo estoy, continuaremos la conversacion; pero si crees que debe quedar en este estado, consiento en ello y la pondremos término.

GORGIAS.

Me jacto, Sócrates, de ser de aquellos, cuyo retrato acabas de hacer; sin embargo, es preciso no perder de vista á los que nos escuchan. Mucho ántes que tú vinieras les habia explicado yo muchas cosas, y si volvemos á tomar el hilo de la conversacion, quizá nos lleve muy léjos. Y así conviene pensar en los que están presentes, para no retener á alguno que tenga otros negocios que hacer.

QUEREFON.

Ya ois, Gorgias y Sócrates, las demostraciones que hacen los que están presentes, para indicar que su deseo es oiros, si continuais hablando. En cuanto á mí, no permitan los dioses que tenga negocios tan importantes y exigentes, que me obliguen á abandonar una discusion tan interesante y tan bien dirigida, por ir á evacuar algun negocio de imprescindible necesidad.

CALLICLES.

Por todos los dioses, Querefon, tienes razon. He asistido á muchas discusiones, pero ninguna me ha causado tanto placer como esta. Os agradecería, pues, de veras que continuaseis la polémica todo el dia.

SÓCRATES.

Si Gorgias consiente en ello, no encontrarás en mí ningún obstáculo, Callicles.

GORGIAS.

Seria ya vergonzoso para mí, Sócrates, no prestarme á lo mismo; sobre todo, despues que he empeñado mi palabra de responder á cuanto se me pregunte. Toma, pues, el hilo de la conversacion, si tanto place á nuestro auditorio, y proponme lo que creas conveniente.

SÓCRATES.

Escucha, Gorgias, lo que me llama la atencion en tu discurso. Quizá has dicho la verdad, y yo te habré comprendido mal. ¿Dices que te consideras capaz de instruir y formar un hombre en el arte oratorio, si toma tus lecciones?

GORGIAS.

Sí.

SÓCRATES.

Es decir, á lo que me parece, que le harás capaz de hablar sobre cualquier negocio de una manera plausible delante de la multitud, no para enseñarla, sino para persuadirla.

GORGIAS.

Justamente.

SÓCRATES.

Como consecuencia has añadido que, tocante á la salud del cuerpo, se creará al orador más que al médico.

GORGIAS.

Lo he dicho, es cierto; con tal que se trate de la multitud.

SÓCRATES.

Por la multitud entiendes sin duda los ignorantes; porque no parece que el orador tendrá ventaja sobre el médico delante de personas instruidas.

GORGIAS.

Dices verdad.

SÓCRATES.

Luego si el orador es más á propósito para persuadir que el médico, ¿no es más á propósito para persuadir que el que sabe?

GORGIAS.

Sin duda.

SÓCRATES.

Aunque él mismo no sea médico; ¿no es así?

GORGIAS.

Sí.

SÓCRATES.

Pero el que no es médico, ¿no es ignorante en las cosas respecto de las que el médico es sabio?

GORGIAS.

Es evidente.

SÓCRATES.

Por consiguiente, el ignorante será más propio para persuadir que el sabio, tratándose de ignorantes, si es cierto que el orador es más propio para persuadir que el médico. ¿No es esto lo que se deduce, ó resulta otra cosa?

GORGIAS.

Sí, en el presente caso eso es lo que se deduce.

SÓCRATES.

Esta ventaja del orador y de la Retórica, ¿no es la misma con relacion á las demás artes? Quiero decir, que no es necesario que la Retórica instruya sobre la naturaleza de las cosas; y que basta que invente cualquier medio de persuasion, de manera que parezca á los ojos de los ignorantes más sábia que los que poseen estas artes.

GORGIAS.

¿No es una cosa muy cómoda, Sócrates, no tener necesidad de aprender otro arte que éste, para no ceder en nada á los demás profesores?

SÓCRATES.

Si cede ó no cede, en su cualidad de orador, á los demás profesores, lo examinaremos luego, en caso que así lo exija el curso de la discusion. Pero ántes veamos si con relacion á lo justo y á lo injusto, á lo honesto y á lo inhonesto, á lo bueno y á lo malo, el orador se encuentra en el mismo caso que con relacion á lo que es saludable al cuerpo y á los objetos de las otras artes, de manera que ignore lo que es bueno ó malo, honesto ó inhonesto, justo ó injusto, y que sobre estos objetos sólo haya imaginado algun expediente, para persuadir y aparecer ante los ignorantes mejor instruido en esta materia que los sabios, aunque él mismo sea un ignorante. Veamos si es necesario, que el que quiera aprender la Retórica sepa todo esto y se haga en ello hábil ántes de tomar tus lecciones; ó si caso de que no tenga ningun conocimiento de ello, tú, que eres maestro de Retórica, no se lo enseñarás, porque no es de tu competencia, pero harás de manera que, no sabiéndolo tú, parezca que tu discípulo lo sabe, y pase por hombre de bien sin serlo; ó si no podrás absolutamente enseñarle la Retórica, á ménos que no haya aprendido con anterioridad estas materias. ¿Qué piensas de esto, Gorgias? En nombre de Júpiter, desenvuélvenos, como has prometido hace un momento, todo el valor de la Retórica.

GORGIAS.

Pienso, Sócrates, que áun cuando tal discípulo no sepa nada de todo eso, lo aprenderia al lado mio.

SÓCRATES.

Alto, te lo suplico. Tú respondes muy bien. Mas para que puedas convertir alguno en orador, es de toda nece-

alidad que conozca lo que es justo ó injusto, ya lo haya aprendido ántes de ir á tu escuela, ya lo aprenda de tí.

GORGAS.

Sin duda.

SÓCRATES.

Pero el que ha aprendido el oficio de carpintero, ¿es ó nó carpintero?

GORGAS.

Lo es.

SÓCRATES.

Y cuando se ha aprendido la música, ¿no es uno músico?

GORGAS.

Sí.

SÓCRATES.

Y cuando se ha aprendido la medicina, ¿no es uno médico? En una palabra, con relacion á todas las demás artes, cuando se ha aprendido lo que á cada una corresponde, ¿no es uno tal como debe ser el discípulo en cada una de ellas?

GORGAS.

Convengo en ello.

SÓCRATES.

Por la misma razon, el que ha aprendido lo que pertenece á la justicia, es justo.

GORGAS.

Sin duda.

SÓCRATES.

Pero el hombre justo hace acciones justas.

GORGAS.

Sí.

SÓCRATES.

Por lo tanto, es necesario que el orador sea justo, y que el hombre justo quiera hacer acciones justas.

GORGAS.

Por lo ménos así parece.

SÓCRATES.

El hombre justo no querrá nunca cometer una injusticia.

GORGIAS.

Es una conclusion precisa.

SÓCRATES.

¿No se sigue necesariamente de lo dicho que el orador es justo?

GORGIAS.

Sí.

SÓCRATES.

Por consiguiente, jamás querrá el orador cometer una injusticia.

GORGIAS.

Parece que no.

SÓCRATES.

¿Recuerdas haber dicho ántes, que no debia tropezarse con los maestros de gimnasia, ni arrojarlos de las ciudades, porque un atleta haya abusado del pugilato y cometido alguna accion injusta, y que, en igual forma, si algun orador hace un uso indebido de la Retórica, no debe hacerse recaer la falta sobre su maestro, ni desterrarle del Estado, sino sobre el autor mismo de la injusticia, que no ha usado de la Retórica como debia? ¿Has dicho esto ó nó?

GORGIAS.

Lo he dicho.

SÓCRATES.

¿No acabamos de ver que este mismo orador es incapaz de cometer una injusticia?

GORGIAS.

Acabamos de verlo.

SÓCRATES.

¿Y no decias, Gorgias, desde el principio, que la Retórica tiene por objeto los discursos que tratan, no de lo par

y de lo impar, sino de lo justo y de lo injusto? ¿No es cierto?

GORGIAS.

Sí.

SÓCRATES.

Cuando hablabas de esta manera, suponias que la Retórica no podia ser nunca una cosa injusta, puesto que sus discursos versan siempre sobre la justicia. Pero cuando te he oido decir un poco despues, que el orador no podia hacer un uso injusto de la Retórica, me sorprendí y creí que no habia conformidad entre los dos razonamientos, y esto es lo que me ha obligado á decir, que si considerabas provechoso el verte refutado, podiamos continuar la controversia; pero que si no, era preciso dejarla en tal estado. Habiéndonos puesto en seguida á examinar la cuestion, tú mismo ves que hemos dejado sentado que el orador no puede usar injustamente de la Retórica, ni querer cometer una injusticia. Y, ¡por el cielo! no es esta materia, Gorgias, propia de una conversacion ligera; y sí asunto que debe examinarse á fondo para saber lo que se debe pensar sobre ella.

PÓLUX.

¡Pero Sócrates! ¿tienes realmente acerca de la Retórica la opinion que acabas de manifestar? ¿Ó crees más bien que Gorgias ha tenido empacho en confesar que el orador no conoce ni lo justo, ni lo honesto, ni lo bueno, y que si uno fuese á su casa sin saber estas cosas, él de ninguna manera se las enseñaria? Esta confesion es probablemente la causa de la contradiccion en que ha incurrido, y de que tú lo celebres despues de haberle envuelto en esta clase de cuestiones. ¿Pero piensas que haya alguien en el mundo, que confiese que no tiene ningun conocimiento de la justicia, y que no se halla en estado de enseñarla á los demás? En verdad, causa gran extrañeza que se produzcan razonamientos sobre semejantes vaciedades.

SÓCRATES.

Encantador Pólux, nosotros procuramos de intento atraernos amigos y jóvenes á fin de que, si, ya viejos, damos algun paso en falso, podais vosotros, que sois jóvenes, rectificar nuestras acciones y nuestros discursos. Asi, pues, si Gorgias y yo nos hemos engañado en lo que hemos dicho, tú, que lo has oido todo, vuélvemos al camino; estás en el deber de hacerlo. Si entre las cosas que hemos concedido hay alguna que no deba admitirse, te autorizo para que vuelvas á ella, y para que la reformes á tu manera, siempre que procures una cosa.

PÓLUX.

¿Qué cosa?

SÓCRATES.

Reprimir, Pólux, ese afan de hacer largos discursos, como estuviste á punto de hacer al principio de esta conversacion.

PÓLUX.

¡Pero qué! ¿Es cosa que no podré hablar todo el tiempo que quiera?

SÓCRATES.

Seria portarse muy mal contigo, querido mio, si habiendo venido á Atenas, punto de la Grecia donde hay más libertad de hablar, fueras tú el único, á quien se le privase de este derecho. Pero ponte en mi lugar. Si tú discurrees anchamente y rehusas responder con precision á lo que se te propone, ¿no tendré yo motivo, á mi vez, para quejarme, si no me fuese permitido marcharme y dejar de escucharte? Por lo tanto, si te interesas en la disputa precedente y quieres en ella hacer rectificaciones, toca de nuevo, como te he dicho, el punto que te agrada, interrogando y respondiendo á tu vez, como hemos hecho Gorgias y yo, combatiendo mis razones y permitiéndome combatir las tuyas. Sin duda tú te supones sabedor de las mismas cosas que Gorgias; ¿no es así?

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

¿Por consiguiente te entregas á cualquiera que desea interrogarte sobre un objeto, sea el que sea, y estás dispuesto á satisfacerle?

PÓLUX.

Seguramente.

SÓCRATES.

Pues bien; escoge de las dos cosas la que más te agrade; interrogar ó responder.

PÓLUX.

Acepto la proposicion; respóndeme, Sócrates. Puesto que Gorgias se muestra embarazado para explicar lo que es la Retórica, dinos lo que tú piensas de ella.

SÓCRATES.

¿Me preguntas qué clase de arte es en mi opinion?

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

A decir verdad, Pólux, yo no la tengo por un arte.

PÓLUX.

¿Entónces cómo la consideras?

SÓCRATES.

Como una cosa que tú mismo te jactas de haber reducido á arte, en un escrito que hace poco he leído.

PÓLUX.

¿Pero qué cosa?

SÓCRATES.

Una especie de rutina.

PÓLUX.

¿Luego á tu juicio la Retórica es una rutina?

SÓCRATES.

Sí, á no ser que tú pienses de otro modo.

PÓLUX.

¿Y cuál es el objeto de esta rutina?

SÓCRATES.

Procurar el recreo y el placer.

PÓLUX.

¿No crees que la Retórica es una cosa bella, puesto que capacita para agradar á los hombres?

SÓCRATES.

Pero, Pólux, ¿te he explicado lo que es la Retórica, para que vengas despues á preguntarme, como lo haces, si la encuentro bella?

PÓLUX.

¿No te he oido decir que es una especie de rutina?

SÓCRATES.

Puesto que tanto mérito tiene á tus ojos el causar placer, ¿querrias proporcionarme á mí uno, aunque sea pequeño?

PÓLUX.

Con gusto.

SÓCRATES.

Pregúntame por un momento, si considero la cocina como un arte.

PÓLUX.

Consiento en ello. ¿Qué arte es la cocina?

SÓCRATES.

No es arte, Pólux.

PÓLUX.

¿Pues qué es? dílo.

SÓCRATES.

Voy á decírtelo. Es una especie de rutina.

PÓLUX.

¿Cuál es su objeto?

SÓCRATES,

El siguiente, mi querido Pólux: procurar el bienestar y el placer.

PÓLUX.

La cocina y la Retórica ¿son la misma cosa?

SÓCRATES.

Nada de eso; pero ambas forman parte de la misma profesion.

PÓLUX.

¿De qué profesion, si tienes á bien decirlo?

SÓCRATES.

Temo que sea una grosería decir lo que es, y no me atrevo á hacerlo por Gorgias, pues temo que se imagine que quiero poner en ridículo su profesion. Yo ignoro si la Retórica, que Gorgias profesa, es la que yo imagino, tanto más cuanto que la precedente disputa no ha dejado ver claramente lo que piensa. En cuanto á lo que yo llamo Retórica, es una parte de cierta cosa, que no tiene nada de bella.

GORGÍAS.

¿De qué cosa, Sócrates? dí y no temas que me ofenda.

SÓCRATES.

Me parece, Gorgias, que es cierta profesion en la que el arte no entra para nada, pero que supone en el alma tacto, audacia, y grandes disposiciones naturales para conversar con los hombres. Yo llamo *adulacion* al género en que ella está comprendida; género que me parece que está dividido en no sé cuántas partes, una de las que es la cocina. Créese comunmente que es un arte, pero á mi parecer no lo es; sólo es una costumbre, una rutina. Cuento tambien entre las partes de la *adulacion* á la Retórica, así como el tocador y el arte del sofista; y atribuyo á estas cuatro partes cuatro objetos diferentes. Ahora, si Pólux quiere interrogarme, que lo haga; pues aún no le he explicado qué parte de la *adulacion* es, en mi juicio, la Retórica. No se hace cargo de que aún no he acabado de responder, y como si hubiera concluido, me pregunta si no tengo por una cosa bella la Retórica. Yo no le diré

si la tengo por bella ó por fea ínterin no le haya dicho lo que es. Ni estaria en el órden otra cosa, Pólux. Pregúntame, pues, si quieres saber qué parte de la adulacion digo que es la Retórica.

PÓLUX.

Sea así. Te lo pregunto. ¿Qué parte es?

SÓCRATES.

¿Comprenderás mi respuesta? La Retórica es, en mi opinion, el remedo de una parte de la política.

PÓLUX.

Y bien, repito, ¿es bella ó fea?

SÓCRATES.

Digo que es fea, porque ya que es preciso responderte como si comprendieses ya mi pensamiento, te diré que llamo feo á todo lo que es malo.

GORGAS.

¡Por Júpiter! Sócrates; yo mismo no concibo lo que quieres decir.

SÓCRATES.

No lo extraño, Gorgias, puesto que no he desenvuelto mi pensamiento. Pero Pólux es jóven y ardiente.

GORGAS.

Déjale, y explícame en qué sentido dices que la Retórica es el remedo ó imitacion de una parte de la política.

SÓCRATES.

Voy á hacer una tentativa para explicarte sobre este punto mi pensamiento. Si no es como yo digo, Pólux me refutará. ¿No hay una sustancia á que llamas cuerpo y otra á que llamas alma?

GORGAS.

Sin duda.

SÓCRATES.

¿No crees que hay una buena constitucion, así respecto de la una como de la otra sustancia?

GORGIAS.

Sí.

SÓCRATES.

¿No reconoces igualmente, respecto de las mismas, una constitucion que parece buena y que no lo es? Me explicaré. Muchos, al parecer, tienen el cuerpo bien constituido, y el que no sea ni médico ni maestro de gimnasia no nota fácilmente que está mal constituido.

GORGIAS.

Tienes razon.

SÓCRATES.

Digo, pues, que hay en el cuerpo y en el alma un no sé qué, que hace que uno juzgue que ambos están en buen estado, aunque realmente no lo estén.

GORGIAS.

Es cierto.

SÓCRATES.

Veamos si puedo hacerte entender con mayor claridad lo que quiero decir. Digo que hay dos artes que responden á estas dos sustancias: el que corresponde al alma, le llamo política; y respecto al otro, que mira al cuerpo, no puedo designarle con un solo nombre. Y aunque la cultura del cuerpo sea una, yo la divido en dos partes, que son la gimnasia y la medicina. Y dividiendo igualmente la política en dos, pongo la parte legislativa frente á frente de la gimnasia, y la parte judicial frente á frente de la medicina; porque, de un lado, la gimnasia y la medicina y, de otro, la parte legislativa y la judicial tienen mucha relacion entre sí, porque recaen y se ejercen sobre el mismo objeto. Sin embargo, difieren en algo la una de la otra. La adulacion conoció que estas cuatro artes son tales como he dicho, y que tienen siempre por objeto el mejor estado posible del cuerpo las unas, del alma las otras; y lo conoció, no mediante conocimiento, sino á manera de conjetura; y habiéndose dividido en cuatro, se ha

insinuado en cada una de estas artes, pretendiendo ser el arte en cuyo seno se ha deslizado. La adulacion se cuida muy poco del bien, y mirando sólo al placer, envuelve en sus redes á los insensatos, y los engaña; de suerte que la consideran como de gran valor. La cocina ó arte culinario se ha deslizado á la sombra de la medicina, atribuyéndose el discernimiento de los alimentos más saludables al cuerpo. De manera que si el médico y el cocinero disputasen delante de niños y delante de hombres tan poco razonables como los niños, para saber quién de los dos, el cocinero ó el médico, conoce mejor las cualidades buenas ó malas de los alimentos, indudablemente el médico se moriria de hambre. Hé aquí á lo que yo llamo adulacion, y lo que digo que es una cosa vergonzosa, Pólux, (á tí es á quien me dirijo), puesto que sólo se cuida de lo agradable, despreciando lo mejor. Añado que no es un arte, sino una rutina, tanto más cuanto no tiene ningun principio cierto, tocante á la naturaleza de las cosas, que ella propone, y que pueda servirla de guia; de suerte que no da razon de nada; y á lo que está desprovisto de razon, yo no lo llamo arte. Si te atreves á negar esto, estoy dispuesto á responderte. La adulacion, en punto á alimentos, se oculta bajo la medicina, como ya he dicho. Á la sombra de la gimnasia se desliza igualmente el tocador, práctica falaz, engañosa, innoble y cobarde, que para seducir emplea las farsas, los colores, el refinamiento y los adornos, de manera que sustituye con el gusto de una belleza prestada al de la belleza natural que produce la gimnasia. Y para no extenderme más, te diré como los géometras, (quizá me comprenderás así mejor), que lo que el tocador es á la gimnasia, es la cocina á la medicina; ó mejor, que lo que el tocador es á la gimnasia es la sofística á la parte legislativa, y lo que la cocina es á la medicina es la Retórica al arte judicial. La diferencia que la naturaleza ha puesto entre estas cosas, es tal como

acabo de explicarla; pero, á causa de su afinidad, los sofistas y los oradores se confunden con los legisladores y los jueces, y se consagran á los mismos objetos; de donde resulta que ni ellos mismos saben exactamente cuál es su profesion, ni los demás saben para qué son buenos tales hombres. Si el alma no mandase al cuerpo y el cuerpo se gobernase por sí mismo, y si el alma no examinase por sí propia y no pudiese discernir la diferencia de la cocina y de la medicina, sino que el cuerpo fuese el juez único, y los estimase por el placer que le causaran, nada más natural ni más comun, mi querido Pólux, que lo que dice Anaxágoras, (y tú lo sabes muy bien); todas las cosas estarian confundidas y mezcladas, y no se podrian distinguir ni los alimentos sanos de los nocivos, ni los que prescribe el médico de los que prepara el cocinero. Ya sabes el juicio que me merece la Retórica; es con relacion al alma lo que la cocina con relacion al cuerpo. Quizá ha sido una inconsecuencia de mi parte el haber pronunciado discurso tan largo despues de habértelos prohibido á tí; pero merezco alguna excusa; porque cuando ántes me expliqué con pocas palabras, no me comprendiste, y no sabias qué partido tomar con mis respuestas; en una palabra, necesitabas que desenvolviera más mis ideas. Cuando respondas, si yo me encuentro en el mismo embarazo respecto á tus respuestas, te permitiré extenderte á tu vez. Pero en tanto que pueda yo sacar partido de ellas, déjame obrar, porque nada es más justo. Y ahora, si esta respuesta te da alguna ventaja sobre mí, aprovéchala.

PÓLUX.

¿Qué dices? ¿La Retórica es, segun tú, lo mismo que la adulacion?

SÓCRATES.

Sólo he dicho que era una parte de ella. ¡Ah, Pólux! ¡á tu edad eres flaco de memoria? ¿Qué será cuando seas viejo?

PÓLUX.

¿Se te figura que en las ciudades se mira á los oradores de fama como á viles aduladores?

SÓCRATES.

¿Me haces una pregunta, ó comienzas un razonamiento?

PÓLUX.

Es una pregunta.

SÓCRATES.

Pues bien; me parece que ni áun se les mira.

PÓLUX.

¡Cómo! ¿no se les mira? ¿No son, de todos los ciudadanos, los que ejercen un poder más grande?

SÓCRATES.

No, si entiendes que el poder es un bien para el que lo tiene.

PÓLUX.

Así lo entiendo.

SÓCRATES.

Entónces digo que los oradores son de todos los ciudadanos los que ménos autoridad tienen.

PÓLUX.

¡Pues qué! semejantes á los tiranos, ¿no hacen morir al que quieren? ¿No los despojan de sus bienes, y no destierran de las ciudades á los que bien les parece?

SÓCRATES.

¡Por el cielo! dudo, Pólux, á cada cosa que dices, si hablas por tu cuenta, y si me expones tu manera de pensar, ó si exiges que explique la mia.

PÓLUX.

Exijo la tuya.

SÓCRATES.

En buen hora, mi querido amigo. ¿Por qué entónces me haces dos preguntas á la vez?

PÓLUX.

¿Cómo dos preguntas?

SÓCRATES.

¿No me decias ántes que los oradores, como los tiranos, condenan á muerte á los que quieren, los despojan de sus bienes, y los arrojan de las ciudades siempre que les place?

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

Pues bien; te digo que son dos preguntas, y voy á contestarte á ambas. Sostengo, Pólux, que los oradores y los tiranos tienen muy poco poder en las ciudades, como dije ántes; y que no hacen casi nada de lo que quieren, aunquc hagan lo que les parece que es lo más ventajoso.

PÓLUX.

¿Y no es esto tener un gran poder?

SÓCRATES.

No, atendido á lo que pretendes, Pólux.

PÓLUX.

¿Yo pretendo esto? Precisamente es todo lo contrario.

SÓCRATES.

Tú lo pretendes, te digo. ¿No has confesado, que un gran poder es un bien para aquel que le posee?

PÓLUX.

Y lo sostengo.

SÓCRATES.

¿Crees que sea un bien para nadie el hacer lo que estime más ventajoso, cuando está privado de buen sentido? ¿Llamas á esto tener un gran poder?

PÓLUX.

De ninguna manera.

SÓCRATES.

Pruébame que los oradores tienen buen sentido, y que la Retórica es un arte y no una adulacion; y entónces me habrás refutado. Pero en tanto que no hagas esto, será siempre cierto, que no es un bien para los oradores ni

para los tiranos hacer en las ciudades lo que les agrade. El poder es á la verdad un bien , como tú dices ; pero estás conforme en que hacer lo que se juzgue oportuno, cuando se está desprovisto de buen sentido, es un mal. ¿No es cierto?

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

¿Cómo, pues, los oradores y los tiranos habrán de tener gran poder en las ciudades, á ménos que Pólux obligue á Sócrates á confesar que ellos hacen lo que quieren?

PÓLUX.

¡Qué hombre!

SÓCRATES.

Digo, que no hacen lo que quieren ; refútame.

PÓLUX.

¿No acabas de conceder, que hacen lo que creen más ventajoso para ellos?

SÓCRATES.

Lo concedo.

PÓLUX.

Luego ellos hacen lo que quieren.

SÓCRATES.

Lo niego.

PÓLUX.

¡Qué! Cuando hacen lo que juzgan oportuno, ¿no hacen lo que quieren?

SÓCRATES.

Sin duda que no.

PÓLUX.

En verdad, Sócrates, sientas cosas insostenibles y que excitan la compasion.

SÓCRATES.

No me condenes tan pronto, encantador Pólux, para usar

tu lenguaje (1). Y si tienes alguna pregunta que hacerme, pruébame que me engaño; y si no respóndeme.

PÓLUX.

Consiento en responderte, á fin de poner en claro lo que acabas de decir.

SÓCRATES.

¿Estimas que los hombres quieren las mismas acciones que hacen habitualmente, ó quieren la cosa en vista de la que hacen estas acciones? Por ejemplo; los que toman una bebida de mano del médico, ¿quieren, á juicio tuyo, lo que hacen, es decir, tragar la bebida y sentir dolor? ¿Ó quieren más bien la salud, en vista de la que toman la medicina?

PÓLUX.

Es evidente que quieren la salud, teniendo en cuenta la cual toman la medicina.

SÓCRATES.

En igual forma, los que navegan y trafican en el mar, no quieren lo que hacen diariamente, porque, ¿quién es el hombre que quiere navegar exponiéndose á mil peligros y á mil dificultades? Lo que quieren, á mi parecer, es aquello en vista de lo que se embarcan, que es la riqueza. Las riquezas, en efecto, son el objeto de estos viajes por la mar.

PÓLUX.

Convengo en ello.

SÓCRATES.

¿No sucede lo mismo con relacion á todo lo demás? De manera que el que hace una cosa en vista de otra, no quiere la cosa misma que hace, sino aquella en vista de la que él la hace.

(1) El sofista Pólux tenia la afectacion de emplear palabras de un número igual de sílabas, y que terminaban del mismo modo. Sócrates, imitando su manera de hablar, le llama aqui ᾧ λέσει πῶλε, burla que no es posible traducir.

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

¿Hay algo en el mundo, que no sea bueno ó malo, ó que, estando en medio de lo bueno y lo malo, no sea ni lo uno ni lo otro?

PÓLUX.

No puede ser de otra manera, Sócrates.

SÓCRATES.

Entre las cosas buenas, ¿no pones la sabiduría, la salud, la riqueza y todas las que son semejantes á éstas, así como entre las malas las que son contrarias á éstas?

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

¿Y no entiendes que no son ni buenas ni malas aquellas, que tan pronto participan del bien, como del mal, como ni del uno ni del otro? Por ejemplo; estar sentado, marchar, correr, navegar, y también las piedras, las maderas y las demás cosas de esta naturaleza; ¿no es esto lo que consideras que no es ni bueno ni malo, ó es otra cosa distinta?

PÓLUX.

No, es eso mismo.

SÓCRATES.

Cuando los hombres hacen estas cosas indiferentes, ¿las hacen en vista de las buenas ó hacen las buenas en vista de las indiferentes?

PÓLUX.

Hacen las indiferentes en vista de las buenas.

SÓCRATES.

Es, por consiguiente, siempre el bien al que nos dirigimos; cuando marchamos, es con la idea de que nos será ventajoso; y en vista de este mismo bien nos detenemos, cuando nos detenemos. ¿No es así?

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

Si uno hace que á otro se le quite la vida, se le destierre, ó se le prive de sus bienes, se verá inclinado á cometer estas acciones en la persuasion de ser lo mejor que puede hacer. ¿No es cierto?

PÓLUX.

Seguramente.

SÓCRATES.

Todo lo que se hace en este sentido, se hace, pues, en vista del bien que se hace.

PÓLUX.

Convengo en ello.

SÓCRATES.

¿No hemos convenido en que no se quiere la cosa que se hace en vista de otra, sino de aquella en cuya vista se hace?

PÓLUX.

Sin duda.

SÓCRATES.

Así pues, no se quiere simplemente matar alguno, desterrarle de la ciudad, ni privarle de sus bienes: sino que si esto es ventajoso, se quiere; y si es dañoso, no se quiere. Porque, como tú mismo confiesas, se quieren las cosas que son buenas; y no se quieren á las que no son ni buenas ni malas, ni á las que son malas. ¿Te parece ó nó cierto esto que digo, Pólux? ¿Por qué no respondes?

PÓLUX.

Me parece cierto.

SÓCRATES.

Puesto que estamos de acuerdo en este punto, cuando un tirano ó un orador hace morir á alguno, le condena á destierro ó á la pérdida de sus bienes, creyendo que es lo más ventajoso para él mismo, aunque realmente sea lo

más malo, hace entónces lo que juzga oportuno. ¿No es así?

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

¿Hace por esto lo que quiere, si es cierto que lo que hace es malo? ¿Qué respondes á esto?

PÓLUX.

Me parece que no hace lo que quiere.

SÓCRATES.

¿Puede semejante hombre tener gran poder en su ciudad, si, segun tu confesion, es un bien el estar revestido de un gran poder?

PÓLUX.

No puede ser.

SÓCRATES.

Por consiguiente, tenia razon al decir que es posible, que un hombre haga en una ciudad lo que juzgue oportuno sin gozar, sin embargo, de un gran poder, ni hacer lo que quiere.

PÓLUX.

¡No parece sino que tú mismo, Sócrates, no preferirias tener la libertad de hacer en la ciudad todo lo que quieras que no tenerla; y como si, cuando ves á alguno que hace morir al que juzga conveniente ó hace que lo despojen de sus bienes, ó que lo echen cadenas, tú no le tuvieses envidia!

SÓCRATES.

¿Supones que en esto obra justa ó injustamente?

PÓLUX.

De cualquiera manera que obre, ¿no es siempre una cosa digna de envidia?

SÓCRATES.

Habla mejor, Pólux.

PÓLUX.

¿Por qué?

SÓCRATES.

Porque no debe tenerse envidia á aquellos, cuya suerte no puede ser deseada ni áun por los desgraciados; ántes bien debe tenérseles compasion.

PÓLUX.

¿Qué! ¿juzgas de tal modo la condicion de las personas de que hablo?

SÓCRATES.

¿Qué otra idea podria yo formar de ellas?

PÓLUX.

¿Consideras como desgraciado y digno de compasion al que hace morir á otro, porque lo juzga oportuno, y hasta cuando lo condená á la muerte justamente?

SÓCRATES.

Nada de eso; pero tampoco en este caso me parece digno de envidia.

PÓLUX.

¿No acabas de decir que es desgraciado?

SÓCRATES.

Sí, querido mio, lo he dicho de aquel que condena á muerte injustamente, y digo además que es digno de compasion. Respecto al que quita la vida á otro justamente, no debe causar envidia.

PÓLUX.

El hombre que injustamente es condenado á muerte, ¿no es á la vez desgraciado y digno de compasion?

SÓCRATES.

Ménos que el autor de su muerte, Pólux, y ménos aún que aquel que ha merecido morir.

PÓLUX.

¿Cómo así, Sócrates?

SÓCRATES.

Porque el mayor de los males es cometer injusticias.

PÓLUX.

¿Es este mal el más grande? Sufrir una injusticia, ¿no es mucho mayor?

SÓCRATES.

De ninguna manera.

PÓLUX.

¿Querrias más ser víctima de una injusticia que hacerla?

SÓCRATES.

Yo no querria ni lo uno ni lo otro. Pero si fuera absolutamente preciso cometer una injusticia ó sufrirla, preferiria sufrirla á cometerla.

PÓLUX.

¿Es que tú no aceptarías la condicion de tirano?

SÓCRATES.

No, si por tirano entiendes lo mismo que yo.

PÓLUX.

Entiendo que es tirano, como decia ántes, el que tiene el poder de hacer en una ciudad todo lo que juzgue oportuno: matar, desterrar, en una palabra, obrar en todo segun su deseo.

SÓCRATES.

Mi querido amigo, fijate en lo que te voy á decir. Si cuando la plaza pública está llena de gente, y teniendo yo un puñal oculto bajo el brazo, te dijese: me encuentro en este momento, Pólux, revestido de un poder maravilloso é igual al de un tirano; de todos estos hombres que tú ves, el que yo juzgue que debe morir, morirá en el acto; si me parece que debo romper la cabeza á alguno, se la romperé sobre la marcha; si quiero despedazar sus trajes, serán despedazados; tan grande es el poder que tengo en esta ciudad! Si rehusases creerme, y te enseñase yo mi puñal, quizá dirias al verlo: Sócrates, por ese medio no hay nadie que no tenga un gran poder. En igual forma podrias quemar la casa de quien te viniera en mientes; poner fuego á los arsenales de los atenienses, á sus gale-

ras y á todos los buques pertenecientes al público y á los particulares. Pero lo grande del poder no consiste precisamente en hacer lo que se considera oportuno. ¿Lo crees así?

PÓLUX.

No, seguramente, de la manera que acabas de exponer.

SÓCRATES.

¿Me darás la razon que tienes para desechar semejante poder?

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

Dilo, pues.

PÓLUX.

Porque inevitablemente el que usara de él, seria castigado.

SÓCRATES.

¿Ser castigado no es un mal?

PÓLUX.

Sin duda.

SÓCRATES.

Así, mi querido amigo, dices de nuevo que se tiene un gran poder, cuando, haciendo lo que se juzga oportuno, no se hace nada que no sea ventajoso, y que entónces es una buena cosa. En esto, en efecto, consiste el gran poder; en otro caso es una mala cosa y un poder raquítico. Examinemos aún esto. ¿No convenimos en que algunas veces es lo mejor hacer aquello de que ántes hablábamos, como condenar á muerte á los ciudadanos, desterrarlos, quitarles sus bienes, y que otras no lo es?

PÓLUX.

Sin duda.

SÓCRATES.

Estamos, pues, de acuerdo tú y yo, á lo que parece, sobre este punto.

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

¿En qué casos, dices, que deben hacerse estas cosas? Señálame los límites que pones.

PÓLUX.

Respóndete tú mismo á esa pregunta, Sócrates.

SÓCRATES.

Pues bien, Pólux, puesto que gustas más saber en este punto mi pensamiento, digo que es un bien cuando se las hace justamente, y un mal cuando se las hace injustamente.

PÓLUX.

Verdaderamente es difícil refütarte, Sócrates! ¿No te probaria un niño que no dices verdad?

SÓCRATES.

Yo se lo agradecería á ese niño, y no te estaré menos obligado, si me refutas y me libras de mis extravagancias. No te detengas en hostigar á un hombre, que sabes que te ama; por favor, demuéstrame que no tengo razon.

PÓLUX.

No hay necesidad, Sócrates, de recurrir para esto á sucesos antiguos. Lo que ha pasado ayer y antes de ayer basta para confundirte, y para demostrar que muchos hombres culpables de injusticia, son dichosos.

SÓCRATES.

¿Cuáles son esos sucesos?

PÓLUX.

Ya ves á Arquelao, hijo de Pérdicas, rey de Macedonia.

SÓCRATES.

Si no lo veo, por lo ménos oigo hablar de él.

PÓLUX.

¿Y qué te parece? ¿es dichoso ó desgraciado?

SÓCRATES.

Yo no sé de esto nada, Pólux; no he tenido con él ninguna conversacion.

PÓLUX.

¡Pero qué! ¿No puedes saber lo que es, sin haber conversado con él; y no puedes conocer por otro medio y desde aquí mismo, si es dichoso?

SÓCRATES.

No, ciertamente.

PÓLUX.

Evidentemente, Sócrates, dirás que ignoras de igual modo si el gran rey es dichoso.

SÓCRATES.

Y diré la verdad; porque ignoro el estado de su alma con relacion á la ciencia y á la justicia.

PÓLUX.

¡Pues qué! ¿Es cosa que toda la felicidad consiste en eso?

SÓCRATES.

Sí, en mi opinion, Pólux. Sostengo que el que tiene probidad y virtud, hombre ó mujer, es dichoso; y que el que es injusto y malo es desgraciado.

PÓLUX.

Entónces este Arquelao, de que he hablado, ¿es desgraciado segun tú?

SÓCRATES.

Sí, mi querido amigo, si es injusto.

PÓLUX.

¿Y cómo no ha de ser injusto un hombre, que ningun derecho tiene al trono que ocupa, habiendo nacido de una madre, esclava de Alcetas, hermano de Pérdicas? ¿Un hombre que, segun las leyes, era esclavo de Alcetas, á quien debió servir en este concepto, si hubiera querido llenar los deberes de la justicia, haciéndose así dichoso, segun tú supones? Mientras que hoy se ha hecho so-

beranamente desgraciado, puesto que ha cometido los mayores crímenes; porque habiendo enviado á buscar á Alcetas, su amo y su tío, como para entregarle la autoridad de que Pérdicas le habia despojado, le recibíó en su casa, embriagó á él y á su hijo Alejandro, que era primo suyo y como de la misma edad, y habiéndoles metido en un calabozo y trasportado de noche fuera de palacio, hizo degollar á ambos, desembarazándose de esta manera de ellos. Cometido este crimen, ni se apercibió de la extrema desgracia en que se habia sumido, ni sintió el menor remordimiento; en términos que poco tiempo despues, léjos de procurar hacerse dichoso, cuidando, como era justo, de la educacion de su hermano, hijo legítimo de Pérdicas, de edad de siete años, y á quien pertenecia la corona de derecho, léjos de dársela, le arrojó á un pozo, despues de haberle estrangulado; y dijo á su madre Cleopatra, que habia caído al pozo por perseguir un ganso, y que se habia ahogado. Así, pues, habiendo cometido más crímenes que ningun hombre de Macedonia, es hoy dia, no el más dichoso, sino el más desgraciado de todos los macedonios. Y quizá hay más de un ateniense, comenzando por tí, que preferiria la condicion de cualquiera otro macedonio á la de Arquelao.

SÓCRATES.

Desde el principio de esta conversacion, Pólux, yo he reconocido con gusto que eres hombre muy versado en la Retórica; pero te he dicho que habias despreciado el arte de discutir. ¿Son estas las razones, con las que un niño me refutaria, y al parecer crees que has destruido con ellas lo que yo he sentado: que el hombre injusto no es dichoso? Por dónde? Querido mio; yo no te concedo nada absolutamente de lo que has dicho.

PÓLUX.

Es porque no quieres; por lo demás, piensas como yo.

Me admiro al ver que intentas refutar-me con argumentos de Retórica, como los que producen los abogados ante los tribunales. Allí, en efecto, un abogado se imagina haber refutado á otro, cuando ha presentado un gran número de testigos, mayores de toda excepcion, para probar la verdad que alega y que la parte contraria no ha producido sino uno solo ó ninguno. Pero esta especie de refutacion no sirve de nada para descubrir la verdad; porque algunas veces un acusado puede ser condenado injustamente por la deposicion de muchos testigos, que parezcan ser de algun peso. Y así sucederia en el presente caso, puesto que todos los atenienses y los extranjeros serán de tu dictámen respecto de las cosas que refieres, y si quieres producir contra mí testimonios de ese género para probarme que la verdad no está de mi parte, tendrás cuando quieras por testigos á Nicias, hijo de Nice-rate, y sus hermanos, que han dado esos trípodés que se ven colocados en el templo de Baco; tienes tambien, si quieres, á Aristócrates hijo de Scellios, de quien es esta preciosa ofrenda que se ve en el templo de Apolo Pitio; tendrás igualmente toda la familia de Pericles, y cualquiera otra familia de Atenas, á tu eleccion. Pero yo, aunque sea solo, soy de otro parecer, porque nada me dices que me obligue á variar-le; sino que al producir contra mí una multitud de testigos, lo que intentas es despojarme de mi bien y de la verdad. Respecto á mí, no creo haber dicho nada que merezca la pena sobre el objeto de nuestra disputa, si no te obligo á tí mismo á dar testimonio de la verdad de lo que digo; y á la vez tú tampoco has adelantado nada contra mí, si yo, solo como estoy, no depongo en tu favor; no debiendo tú tener en cuenta para nada absolutamente el testimonio de los otros. Hé aquí dos maneras de refutar: la una, que tienes por buena y contigo otros muchos; la otra, que es la que á mi vez

juzgo yo tal. Comparémoslas entre sí, y veamos si no difieren en nada; porque los puntos acerca de los que no estamos de acuerdo, no son de escasa importancia; por el contrario, no hay quizá ninguno más digno de ser sabido, ni que sea más vergonzoso el ignorarlo, puesto que el punto capital á que ellos conducen, es á saber ó ignorar quién es dichoso ó desgraciado. Y volviendo al objeto de nuestra disputa, pretendes, en primer lugar, que es posible que, siendo uno injusto, sea feliz en el seno mismo de la injusticia; puesto que crees que Arquelao, aunque injusto, no es por eso ménos dichoso. ¿No es esta la idea que debemos formar de tu manera de pensar?

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

Y yo sostengo que eso es imposible. Hé aquí un primer punto, sobre el cual no estamos conformes. Sea así. Pero el culpable, ¿será dichoso, si se le hace justicia y es castigado?

PÓLUX.

Nada de eso; por el contrario, si estuviese en este caso, seria muy desgraciado.

SÓCRATES.

Si el culpable escapa al castigo que merece, ¿será dichoso segun tu doctrina?

PÓLUX.

Seguramente.

SÓCRATES.

Y yo pienso que el hombre injusto y criminal es desgraciado en todos conceptos; pero que lo es más, si no sufre ningun castigo, y si sus crímenes quedan impunes; y que lo es ménos, si recibe, de parte de los hombres y de los dioses, el justo castigo de sus crímenes.

PÓLUX.

Sócrates, sostienes las paradojas más extrañas.

SÓCRATES.

Voy á intentar, querido mio, hacerte decir lo mismo que yo, porque te tengo por mi amigo. Hé aquí, pues, los objetos acerca de los que no conforman nuestros pareceres. Júzgalo tú mismo. He dicho ántes, que cometer una injusticia es un mal mayor que sufrirla.

PÓLUX.

Es cierto.

SÓCRATES.

Y tú sostienes que es un mal mayor sufrirla.

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

He dicho que los que obran injustamente son desgraciados, y tú me has combatido.

PÓLUX.

Sí, ¡por Júpiter!

SÓCRATES.

A juzgar por lo que tú crees.

PÓLUX.

Y probablemente tengo razon para creerlo.

SÓCRATES.

A la vez tú tienes á los hombres malos por dichosos, cuando no sufren el castigo debido á su injusticia.

PÓLUX.

Sin duda.

SÓCRATES.

Y yo digo que son muy desgraciados; y que los que sufren el castigo, que merecen, lo son ménos. ¿Quieres tambien refutar esto?

PÓLUX.

Esa asercion es aún más difícil de refutar que la precedente, Sócrates.

SÓCRATES.

Nada de eso, Pólux; una empresa imposible sí que es, porque la verdad no se refuta nunca.

PÓLUX.

¿Qué es lo que dices? ;Cómo! ¿Un hombre que, sorprendido en un crimen, como el de aspirar á la tiranía, es sometido al tormento, se le despedaza, se le queman los ojos, se le hace sufrir padecimientos sin medida, sin número, y de toda especie, ve sufrir otro tanto á su mujer y á sus hijos, y por último, muere en una cruz, ó empapado en resina, ó es quemado vivo; este hombre será más dichoso que si, escapando á estos suplicios, se hiciese tirano, fuese durante toda su vida dueño de la ciudad, haciendo lo que quisiere, siendo objeto de envidia para sus conciudadanos y para los extranjeros, y considerado como dichoso por todo el mundo? ;Y pretendes que es imposible refutar semejantes absurdos?

SÓCRATES.

Intentas acobardarme con palabras huecas, valiente Pólux, pero no me refutas; y luego tendrás que apelar á los testigos para que te auxilién. Sea lo que quiera, recordemos una pequeña indicacion: ¿has supuesto que ese hombre aspiraba injustamente á la tiranía?

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

Siendo así, el uno no será más dichoso que el otro, ni el que ha conseguido apoderarse injustamente de la tiranía, ni el que ha sido castigado; porque no puede suceder tratándose de dos desgraciados que el uno sea más feliz que el otro. Pero el más desgraciado de los dos es el que ha escapado á la pena y ha alcanzado la tiranía. ¿Por qué te ries, Pólux? ;Vaya un modo de refutar! Reirse cara á cara de un hombre sin alegar ninguna razon contra lo que asienta.

PÓLUX.

¿No te crees suficientemente refutado, Sócrates, cuando supones cosas que ningun hombre sostendrá nunca? Pregunta sino á cualquiera de los que están presentes.

SÓCRATES.

No me cuento entre los hombres consagrados á la política, Pólux; y el año pasado, habiéndome hecho la suerte senador, cuando á mi tribu tocó presidir las asambleas del pueblo, me fué preciso recoger los votos de los concurrentes, y me puse en ridículo, porque no sabia cómo manejarme. Y así no me hables de recoger votos de los que están presentes; y si, como ya te he dicho, no tienes mejores argumentos que oponerme, déjame interrogarte á mi vez é intenta refutarme á mi manera, que creo es lo procedente. Yo no sé presentar más que un solo testigo en defensa de lo que digo, y ese testigo es el mismo con quien converso, no teniendo en cuenta para nada la multitud. No busco otro voto que el suyo, y ni áun dirijo la palabra á la muchedumbre. Mira, pues, si consientes por tu parte en que yo te refute, comprometiéndote á responder á mis preguntas. Porque estoy convencido de que tú y yo y todos los hombres, todos pensamos, que es un mal mayor cometer una injusticia que sufrirla; así como el no ser castigado por sus crímenes lo es tambien más que el ser castigado por ellos.

PÓLUX.

Yo sostengo, por el contrario, que esa no es mi opinion ni la de nadie. Tú mismo ¿preferirias que se te hiciese una injusticia á hacerla tú á otro?

SÓCRATES.

Sí, y tú lo mismo y todo el mundo.

PÓLUX.

Muy léjos de eso; ni tú, ni yo, ni nadie es de ese parecer.

SÓCRATES.

Pero ¿quieres responderme?

PÓLUX.

Consiento en ello, porque tengo gran curiosidad por saber lo que vas á decir.

SÓCRATES.

Si quieres saberlo, respóndeme, Pólux, como si comenzase por primera vez á interrogarte. ¿Cuál es el mayor mal, á juicio tuyo: hacer una injusticia ó sufrirla?

PÓLUX.

Sufrirla, en mi opinion.

SÓCRATES.

¿Qué es más feo: hacer una injusticia ó sufrirla? Responde.

PÓLUX.

Hacerla.

SÓCRATES.

Si eso es lo más feo, es igualmente un mal mayor.

PÓLUX.

Nada de eso.

SÓCRATES.

Entiendo. ¿No crees, á lo que parece, que lo bello y lo bueno, lo malo y lo feo sean la misma cosa?

PÓLUX.

No, ciertamente.

SÓCRATES.

¿Y qué dices de esto? Todas las cosas bellas relativas al cuerpo, colores, figuras, sonidos, profesiones, ¿las llamas bellas sin tener nada en cuenta? Y comenzando por los cuerpos bellos, cuando dices que son bellos, ¿no es ó con relacion á su uso, á causa de la utilidad que se puede sacar de cada uno, ó en vista de un cierto placer, cuando su aspecto produce un sentimiento de alegría en el alma de los que los miran? Fuera de esta, ¿hay alguna otra razon que te haga decir que un cuerpo es bello?

PÓLUX.

Yo no conozco otras.

SÓCRATES.

¿No llamas, en igual forma, bellas todas las otras cosas, figuras, colores, en razon del placer ó de la utilidad que proporcionan, ó de lo uno y de lo otro á la vez?

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

¿No sucede lo mismo con los sonidos y con todo lo que pertenece á la música?

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

De igual modo, lo bello, en las leyes y en otras cosas de la vida, no lo es por otra razon que porque es útil ó agradable ó por ambas cosas á la vez.

PÓLUX.

Así me parece.

SÓCRATES.

¿No sucede lo mismo con relacion á la belleza de las ciencias?

PÓLUX.

Sin duda; y defines bien lo bello, Sócrates, diciendo que es lo bueno ó lo agradable.

SÓCRATES.

¿Lo feo, entónces, estará bien definido por las dos contrarias, diciendo que es lo doloroso y lo malo?

PÓLUX.

Necesariamente.

SÓCRATES.

Si de dos cosas bellas, una es más bella que otra, ¿no es porque la sobrepaja en placer, ó en utilidad, ó en ambas cosas?

PÓLUX.

Sin duda.

SÓCRATES.

Y si de dos cosas feas, una es más fea que otra, será porque causa más dolor, ó más mal, ó ambas cosas. ¿No es necesario que sea así?

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

Veamos ahora. ¿Qué decíamos ántes tocante á la injusticia hecha ó recibida? ¿No decias tú, que es más malo sufrir una injusticia, y más feo cometerla?

PÓLUX.

Es cierto.

SÓCRATES.

Pues si es más feo hacer una injusticia que recibirla, es porque es más penoso, y causa más dolor, ó porque es un mayor mal, ó por ambas cosas á la vez. ¿No es necesario que sea así?

PÓLUX.

Sin duda.

SÓCRATES.

Examinemos, en primer lugar, si es más doloroso cometer una injusticia que sufrirla, y si los que la hacen sienten más dolor que los que la sufren.

PÓLUX.

De ninguna manera, Sócrates.

SÓCRATES.

La accion de cometer una injusticia no sobrepuja entonces á la otra en cuanto al dolor.

PÓLUX.

No.

SÓCRATES.

Si es así, tampoco la sobrepuja en cuanto al dolor y al mal á la vez.

PÓLUX.

No me parece.

SÓCRATES.

Resta que la sobrepuje bajo el otro aspecto.

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

Bajo el aspecto del mal, ¿no es así?

PÓLUX.

Así parece.

SÓCRATES.

Puesto que la sobrepuja en cuanto al mal, es más malo hacer una injusticia que sufrirla.

PÓLUX.

Es evidente.

SÓCRATES.

La mayor parte de los hombres ¿no lo reconocen?; y tú mismo ¿no has confesado que es más feo cometer una injusticia que sufrirla?

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

¿No acabamos de ver que es una cosa más mala?

PÓLUX.

Parece que sí.

SÓCRATES.

¿Preferirías tú lo que es más feo y más malo á lo que es ménos? No tengas reparo en responder, Pólux; que ningún mal te va á resultar; al contrario, entrégate sin temor á esta discusión como á un médico; responde, y confiesa ó niega lo que te pregunto.

PÓLUX.

No lo preferiria, Sócrates.

SÓCRATES.

¿Hay alguien en el mundo que lo prefiera?

PÓLUX.

Me parece que no; por lo ménos, teniendo en cuenta lo que acabamos de decir.

SÓCRATES.

Luego tenia yo razon cuando decia que ni tú, ni yo, ni nadie preferiria hacer una injusticia á sufrirla, porque es una cosa más mala.

PÓLUX.

Así parece.

SÓCRATES.

Ya ves ahora, Pólux, que si comparas tu manera de refutar con la mia, en nada se parecen. Todos los demás te conceden lo que asientas, excepto yo. Á mí me basta tu sola confesion, tu solo testimonio; yo no recojo otros votos que el tuyo, y me cuido poco de lo que los demás piensan. Quede, pues, sentado este punto. Pasemos al exámen del otro, sobre el que no estamos de acuerdo; á saber, si el ser castigado por las injusticias que se han cometido es el mayor de los males, como tú pensabas; ó si es un mayor mal gozar de la impunidad, como yo creia. Procedamos de esta manera. Sufrir la pena por una injusticia cometida y ser castigado con razon, ¿no son para tí una misma cosa?

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

¿Podrás negarme que todo lo que es justo, en tanto que es justo, es bello? Fíjate y reflexiona ántes de responder.

PÓLUX.

Me parece que así es, Sócrates.

SÓCRATES.

Atiende ahora á esto. Cuando alguno hace una cosa, ¿no es necesario que haya un paciente que corresponda á este agente?

PÓLUX.

Lo pienso así.

SÓCRATES.

Lo que el paciente sufre, ¿no es lo mismo y de la misma naturaleza que lo que hace el agente? Hé aquí lo que quiero decir: si alguno hiere, ¿no es necesario que una cosa sea herida?

PÓLUX.

Seguramente.

SÓCRATES.

Si hiere mucho ó hiere de pronto, ¿no es necesario que la cosa sea herida en la misma forma?

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

Lo que es herido experimenta, por lo tanto, una pasión de la misma naturaleza que la acción del que hiere.

PÓLUX.

Sin duda.

SÓCRATES.

En igual forma, si alguno quema, es necesario que una cosa sea quemada.

PÓLUX.

No puede ser de otra manera.

SÓCRATES.

Y si quema mucho ó de una manera dolorosa, que la cosa sea quemada precisamente de la manera como se la quema.

PÓLUX.

Sin dificultad.

SÓCRATES.

Lo mismo sucede si una cosa corta, porque precisamente ha de haber otra cosa cortada.

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

Y si la cortadura es grande y profunda ó dolorosa, la cosa cortada lo es exactamente de la manera como se la corta.

PÓLUX.

Así parece.

SÓCRATES.

En una palabra, veamos si concedes, respecto á cualquiera otra cosa, lo que acabo de decir; esto es, que lo que hace el agente, lo sufre el paciente tal como el agente lo hace.

PÓLUX.

Lo confieso.

SÓCRATES.

Hechas estas confesiones, dime si ser castigado es sufrir ú obrar.

PÓLUX.

Necesariamente es sufrir, Sócrates.

SÓCRATES.

¿Y procede de algun agente sin duda?

PÓLUX.

No hay para qué decirlo; procede del que castiga.

SÓCRATES.

El que castiga con razon, ¿no castiga justamente?

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

¿Hace, obrando así, una accion justa ó nó?

PÓLUX.

Hace una accion justa.

SÓCRATES.

De manera que el castigado, cuando se le castiga, sufre una accion justa.

PÓLUX.

Así parece.

SÓCRATES.

¿No hemos reconocido que todo lo que es justo es bello?

PÓLUX.

Sin duda.

SÓCRATES.

Lo que hace la persona que castiga y lo que sufre la persona castigada, es por consiguiente bello.

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

Pero lo que es bello es al mismo tiempo bueno, porque ó es agradable ó es útil.

PÓLUX.

Necesariamente.

SÓCRATES.

Así, lo que sufre el que es castigado, es bueno.

PÓLUX.

Parece que sí.

SÓCRATES.

Le es, por consiguiente, de alguna utilidad.

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

Y esta utilidad es como yo la concibo; es decir, que consiste en hacerse mejor en cuanto al alma, si es cierto que es castigado con razon.

PÓLUX.

Es probable.

SÓCRATES.

Por lo tanto, el que es castigado se ve libre de la maldad, que está en su alma.

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

¿No es librado por lo mismo del mayor de los males?

Examina la cosa bajo este punto de vista. ¿Conoces, con relacion á la riqueza, otro mal mayor para el hombre que la pobreza?

PÓLUX.

No conozco otro.

SÓCRATES.

Y con relacion á la constitucion del cuerpo, ¿no llamas mal á la debilidad, á la enfermedad, á la fealdad y de las demás cosas análogas?

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

¿Piensas, sin duda, que el alma tiene tambien sus males?

PÓLUX.

Sin duda.

SÓCRATES.

Estos males, ¿no son los que llamas injusticia, ignorancia, cobardía y otros defectos semejantes?

PÓLUX.

Seguramente.

SÓCRATES.

A estas tres cosas, la riqueza, el cuerpo y el alma, corresponden en tu opinion tres males: la pobreza, la enfermedad y la injusticia.

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

De estos tres males, ¿cuál es el más feo? ¿No es la injusticia, ó para decirlo en una palabra, el vicio del alma?

PÓLUX.

Sin duda.

SÓCRATES.

Si es el más feo, ¿no es el más malo?

PÓLUX.

¿Cómo entiendes eso, Sócrates?

SÓCRATES.

De esta manera. Como consecuencia de los precedentes, en que estamos de acuerdo, lo más feo es siempre tal, ó porque causa el más grande dolor ó el más grande daño, ó por ambos motivos á la vez.

PÓLUX.

Es cierto.

SÓCRATES.

¿Pero no acabamos de reconocer, que la injusticia, y lo mismo todo vicio del alma, es lo más feo posible?

PÓLUX.

En efecto, así lo hemos reconocido.

SÓCRATES.

¿Y no lo es tal, ó porque no hay nada más doloroso, ó porque no hay nada más dañoso, ó por una y otra razon á la vez?

PÓLUX.

Necesariamente.

SÓCRATES.

¿Pero es más doloroso ser injusto, intemperante, cobarde ó ignorante, que ser indigente ó enfermo?

PÓLUX.

Me parece que no, Sócrates, teniendo en cuenta lo dicho.

SÓCRATES.

El vicio del alma no es, por consiguiente, el más feo sino porque supera á los otros en daño y en mal de un modo extraordinario y todo lo que es posible, puesto que no los supera en cuanto al dolor.

PÓLUX.

Así parece.

SÓCRATES.

Pero lo que supera á todo en cuanto al daño, es el más grande de todos los males.

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

Luego la injusticia, la intemperancia y los demás vicios del alma son los más grandes de todos los males.

PÓLUX.

Parece que sí.

SÓCRATES.

¿Qué arte nos libra de la pobreza? ¿No es la economía?

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

¿Y de la enfermedad? ¿No es la medicina?

PÓLUX.

Sin dificultad.

SÓCRATES.

¿Y de la maldad y de la injusticia? Si no lo entiendes así, lo diré de otra manera. ¿Dónde y á casa de quién conducimos nosotros al que está enfermo?

PÓLUX.

A casa de los médicos, Sócrates.

SÓCRATES.

¿A dónde son conducidos los que se abandonan á la injusticia y al libertinaje?

PÓLUX.

Quieres decir probablemente que á casa de los jueces.

SÓCRATES.

¿No es para que se les castigue?

PÓLUX.

Sin duda.

SÓCRATES.

Los que castigan con razon, ¿no siguen en esto las reglas de una cierta justicia?

PÓLUX.

Es evidente.

SÓCRATES.

Así la economía libra de la indigencia, la medicina de la enfermedad, la justicia de la intemperancia y de la injusticia (1).

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

Pero de estas tres cosas de que hablas; ¿cuál es la más bella?

PÓLUX.

¿Qué cosas?

SÓCRATES.

La economía, la medicina y la justicia.

PÓLUX.

La justicia supera en mucho á las otras, Sócrates.

SÓCRATES.

Puesto que es la más bella, lo es porque proporciona un más grande placer ó una mayor utilidad, ó por ambas cosas.

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

¿Es cosa agradable ponerse en manos de los médicos?
¿Y el tratamiento que se da á los enfermos, les causa placer?

PÓLUX.

Yo no lo creo.

SÓCRATES.

Pero es una cosa útil, ¿no es así?

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

Porque libra de un gran mal; de suerte que es ventajoso sufrir el dolor á fin de recobrar la salud.

(1) Se trata aquí de la justicia en tanto que corrige y castiga; *δικη*.

PÓLUX.

Sin duda.

SÓCRATES.

¿El hombre, que en este estado se entrega en manos de los médicos, se halla en la situación más dichosa posible con relación al cuerpo? ¿Ó es más bien el dichoso el que no está enfermo?

PÓLUX.

Es evidente que el segundo es más feliz.

SÓCRATES.

En efecto, la felicidad no consiste, al parecer, en verse curado del mal, sino en no tenerlo.

PÓLUX.

Es cierto.

SÓCRATES.

Pero de dos hombres enfermos, en cuanto al cuerpo ó en cuanto al alma, ¿cuál es el más desgraciado, aquel á quien se cuida, curándole de su mal; ó aquel á quien no se pone en cura y que continúa con su mal?

PÓLUX.

Me parece que es más desgraciado aquel á quien no se pone en cura.

SÓCRATES.

Así el castigo proporciona el verse libre del mayor de los males, de la maldad.

PÓLUX.

Convengo en ello.

SÓCRATES.

Porque obliga á volver en sí y hacerse justo; como que el castigo es la medicina del alma.

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

El más dichoso, por consiguiente, es aquel, que impide absolutamente la entrada del mal en su alma; puesto

que hemos visto, que este mal es el mayor de todos los males.

PÓLUX.

Es evidente.

SÓCRATES.

Después lo es el que se ha libertado de él.

PÓLUX.

Probablemente.

SÓCRATES.

El mismo que ha recibido consejos, reprensiones ó sufrido castigos.

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

Por consiguiente, el que abriga en sí la injusticia y no se libra de ella, es el que pasa una vida más desgraciada.

PÓLUX.

Es lo más probable.

SÓCRATES.

¿Semejante hombre no es aquel, que habiéndose hecho culpable de los más grandes crímenes, y permitiéndose las más terribles injusticias, prescinde y evita las reprensiones, las correcciones y los castigos? Tal es, según decías, la situación de Arquelaos, la de los demás tiranos, la de los oradores, y la de todos los que gozan de un gran poder.

PÓLUX.

Parece que sí.

SÓCRATES.

Verdaderamente, mi querido Pólux, todas estas gentes hacen lo que aquel, que viéndose acometido de las enfermedades más graves, hallase el medio de no sufrir que los médicos le aplicaran el tratamiento oportuno para curar los vicios de su cuerpo, ni usase remedios, temiendo

como un niño la aplicacion del hierro ó del fuego por el mal que causan. ¿No te parece que es así?

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

La raíz de semejante conducta está sin duda en la ignorancia de las ventajas de la salud y de la buena constitucion del cuerpo; y parece, si tenemos en cuenta nuestras precedentes concesiones, que los que huyen del castigo se conducen de la misma manera, mi querido Pólux; ven lo que el castigo tiene de doloroso, pero están á ciegas en cuanto á su utilidad; ignoran cuánto más lamentable es vivir con un alma, no sana, sino corrompida, y además injusta é impía, que con un cuerpo enfermo. Por esta razon hacen los mayores esfuerzos para escapar al castigo y para no verse libres del mayor de los males; y sólo piensan en amontonar riquezas, procurarse amigos y en adquirir el talento de la palabra y de la persuasion. Pero si todo aquello en que estamos de acuerdo es cierto, Pólux, ¿ves ya lo que resulta de este discurso? ¿Ó quieres que deduzcamos juntos las conclusiones?

PÓLUX.

Consiento en ello, á no ser que tú pienses otra cosa.

SÓCRATES.

¿No se sigue de aquí, que la injusticia es el más grande de los males?

PÓLUX.

Por lo ménos, así me lo parece.

SÓCRATES.

¿No hemos visto que mediante el castigo nos libramos de este mal?

PÓLUX.

Ciertamente.

SÓCRATES.

¿Y que la impunidad no hace más que mantenerle?

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

Cometer la injusticia no es, pues, más que el segundo mal en cuanto á la magnitud; pero cometerla y no ser castigado, es el primero y el más grande de los males.

PÓLUX.

Así parece.

SÓCRATES.

Mi querido amigo, ¿no era este el punto sobre el que no opinábamos lo mismo? Considerabas como dichoso á Arquelaos, porque despues de haberse hecho culpable de los mayores crímenes, no sufría ningun castigo; y yo sostenía, por el contrario, que á Arquelaos, y lo mismo á otro cualquiera que no sufre castigo por las injusticias que comete, debe tenersele por infinitamente más desgraciado que ningun otro; que el autor de una injusticia es siempre más desgraciado que el que la sufre; y el hombre malo, que queda impune, más que el que sufre el castigo. ¿No es esto lo que yo decia?

PÓLUX.

Sí.

SÓCRATES.

¿No resulta demostrado que la verdad estaba de mi parte?

PÓLUX.

Me parece que sí.

SÓCRATES.

Enhorabuena. Pero si esto es cierto, Pólux, ¿cuál es entonces la gran utilidad de la Retórica? Porque es una consecuencia de nuestros razonamientos, que es preciso ante todo abstenerse de toda accion injusta, porque es en sí un gran mal. ¿No es esto?

PÓLUX.

Seguramente.

SÓCRATES.

Y que si se ha cometido una injusticia, sea por uno mismo, sea por una persona que nos interese, es preciso presentarse en el sitio, donde lo más pronto posible pueda recibir la correccion conveniente, é ir apresuradamente en busca del juez, como si fuera un médico, no sea que la enfermedad de la injusticia, llegando á estacionarse en el alma, engendre en ella una corrupcion secreta, que se haga incurable. ¿Qué otra cosa podemos decir, Pólux, si mantenemos las doctrinas que hemos dejado sentadas? ¿No es necesario que lo que digamos concuerde con lo que hemos sentado ántes, y que no pueda pasarse por otro camino?

PÓLUX.

En efecto, ¿cómo es posible hablar de otro modo, Sócrates?

SÓCRATES.

La Retórica, Pólux, no nos es de ningun uso para defender, en caso de injusticia, nuestra causa, como tampoco la de nuestros padres, de nuestros amigos, de nuestros hijos, de nuestra patria: yo no veo que sea útil para otra cosa que para acusarse á sí mismo ántes que nadie, y en seguida á sus parientes y amigos tan pronto como hayan cometido alguna injusticia; para no ocultar el crimen, ántes bien para exponerlo á la luz del dia, á fin de que el culpable sea castigado y recobre la salud. En este caso seria preciso elevarse por cima de todos, haciéndose violencia, desechando todo temor, y entregarse á cierra ojos y con corazon firme, como se entrega al médico para sufrir las incisiones y quemaduras, para consagrarse á la prosecucion de lo bueno y de lo honesto, sin tener en cuenta el dolor; de suerte que si la falta que se ha cometido merece latigazos, se presente á recibirlos; si hierros, tienda las manos á las cadenas; si una multa, la pague; si destierro, se condene á él; y si la muerte, la sufra;

que sea el primero á deponer contra sí mismo y contra los suyos; que no se favorezca á sí propio; y que para todo esto se valga de la Retórica, á fin de que, mediante la manifestacion de sus crímenes, llegue á verse libre del mayor de los males, de la injusticia. ¿Concederemos todo esto Pólux, ó lo negaremos?

PÓLUX.

Todo esto me parece muy extraño, Sócrates. Sin embargo, quizá es una consecuencia de lo que hemos dicho ántes.

SÓCRATES.

Efectivamente, ó hemos de echar abajo nuestros anteriores razonamientos, ó convenir en que esto es lo que resulta de ellos necesariamente.

PÓLUX.

Sí, así es la verdad.

SÓCRATES.

Se observará una conducta diametralmente opuesta, cuando se quiera causar mal á alguno, sea enemigo ó quien quiera que sea. Es preciso no exponerse á los tiros de su enemigo y tratar de prevenirse contra ellos. Pero si él comete una injusticia para con otro, es preciso hacer los mayores esfuerzos de palabra y de hecho, para sustraerle al castigo, é impedir que comparezca ante los jueces; y en caso de que comparezca, hacer lo posible para librarle de la pena; de manera que si ha robado una gran cantidad de dinero, no la vuelva, que la guarde y la emplee en gastos impíos é injustos, para su uso y el de sus amigos; que si su crimen merece la muerte, no la sufra; y si puede ser, que no muera nunca, sino que permanezca malvado y se haga inmortal; y sino que viva en el crimen todo el tiempo que sea posible. Hé aquí, Pólux, para lo que la Retórica me parece útil; porque para aquel, que no está en el caso de hacer ninguna injusticia, yo no veo que le pueda ser de una gran utilidad, si es

que alguna puede prestar, pues segun vimos ántes, la Retórica para nada es buena.

CALLICLES.

Dime, Querefón, ¿Sócrates habla seriamente ó se burla?

QUEREFÓN.

Me parece, Calicles, que habla muy seriamente; pero nada más sencillo que preguntárselo.

CALLICLES.

¡Por todos los dioses! tienes razón; como que tengo deseos de hacerlo. Sócrates, dime, ¿creeremos que has hablado seriamente de todo esto, ó que ha sido un puro pasatiempo? Porque si hablas con sinceridad y lo que dices es verdad, la conducta que todos los presentes observamos, ¿qué otra cosa es que un trastorno del orden y una serie de acciones contrarias, al parecer, á nuestros deberes?

SÓCRATES.

Si los hombres, Calicles, estuviesen todos sujetos á las mismas pasiones, éstos de una manera, aquellos de otra, pero teniendo cada uno de nosotros su pasión particular, diferente de la de los demás, no sería fácil hacer conocer á otro lo que uno mismo experimenta. Digo esto, pensando en que tú y yo nos vemos en este momento afectados de la misma manera, y que ambos amamos dos cosas: yo á Alcibiades, hijo de Clinias, y á la filosofía; tú al pueblo de Atenas y al hijo de Pírilampo. Observo todos los días que por más elocuente que seas, cualidad que yo te reconozco, cuando los objetos de tu amor son de otro dictámen que tú, cualquiera que sea su manera de pensar, no tienes fuerza para contradecirles, y que á placer suyo pasas de lo blanco á lo negro. En efecto, cuando hablas á los atenienses reunidos, si sostienen que las cosas no son como tú dices, mudas en el momento de opinión para conformarte con lo que dicen. Lo mismo te

sucede con respecto al precioso jóven, al hijo de Piri-lampo. No puedes resistir ni á sus deseos ni á sus discursos, de suerte que si alguno, testigo del lenguaje que empleas ordinariamente para complacerle, se sorprendiese y le encontrase absurdo, tú le responderias, si querias decir la verdad, que mientras el objeto de tus amores y el pueblo no muden de opinion, tú no dejarias de hablar como hablas. Pues bien, figúrate que la misma respuesta debes esperar de mí, y en lugar de asombrarte de mis discursos, lo que debes hacer es comprometer á la filosofía, que son mis amores, á que no me inspire eso mismo. Porque ella es, mi querido amigo, la que dice lo que me has oido, y es mucho ménos atolondrada que el otro objeto de mis amores. El hijo de Clinias habla tan pronto de una manera como de otra; pero la filosofía usa siempre el mismo lenguaje. Lo que te parece en este momento tan extraño, procede de ella; y tú has oido sus razonamientos. Por lo tanto, ó refuta lo que decia ella ántes por mi boca, ó prueba que cometer injusticias y vivir en la impunidad, despues de haberlas cometido, no es el colmo de todos los males; ó si dejas subsistir esta verdad en toda su fuerza, te juro por el Can (1), dios de los egipcios, que Callicles no se pondrá de acuerdo consigo mismo, y pasará su vida en una contradiccion perpétua. Sin embargo, me tendria mucha más cuenta, á mi parecer, que la lira de que haya de servirme esté mal construida y poco de acuerdo consigo misma; que el coro de que haya de valerme esté desentonado; y que la mayor parte de los hombres, en vez de pensar como yo, pensasen lo contrario; que no el estar en desacuerdo conmigo mismo, y obligado á contradecirme.

CALLICLES.

Me parecé, Sócrates, que sales triunfante en tus dis-

(1) El perro Anubis.

cursos, como si fueras un declamador popular. Toda tu declamacion se funda en que á Pólux ha sucedido lo mismo que él decia que habia acontecido á Gorgias contigo. Ha dicho, en efecto, que cuando tú preguntaste á Gorgias si, en el supuesto de que alguno hubiera de ponerse bajo su direccion para aprender la Retórica, sin tener conocimiento alguno de la justicia, le enseñaria lo que era esta justicia, Gorgias, no atreviéndose á confesar la verdad, respondió que se lo enseñaria, diciendo esto á causa del uso recibido entre los hombres, que tendrian por malo que se respondiera lo contrario; que esta respuesta habia puesto á Gorgias en contradiccion consigo mismo, y que tú te habias complacido mucho de ello; en una palabra, me pareció que se burlaba de tí con razon en este punto. Pero hé aquí que él se encuentra ahora en el mismo caso que Gorgias. Yo te confieso que de ninguna manera estoy satisfecho de Pólux en el hecho de haberte concedido que es más feo hacer una injusticia que sufrirla; pues por haberte hecho esta confesion se ha visto embarazado en la disputa, y tú le has cerrado la boca, porque no se ha atrevido á hablar segun lo que piensa.

En efecto, Sócrates, con el pretexto de buscar la verdad, segun tú dices, empeñas á aquellos con quienes hablas en cuestiones propias de un declamador, y que tienen por objeto lo bello, no segun la naturaleza, sino segun la ley. Pero en la mayor parte de las cosas la naturaleza y la ley se oponen entre sí; de donde resulta, que si uno se deja llevar de la vergüenza y no se atreve á decir lo que piensa, se ve obligado á contradecirse. Tú has percibido esta sutil distincion, y la haces servir para tender lazos en la discusion. Si alguno habla de lo que pertenece á la ley, tú le interrogas sobre lo que se refiere á la naturaleza; y si habla de lo que está en el órden de la naturaleza, tú le interrogas sobre lo que está en el órden de la ley. Es lo que acabas de hacer con motivo de

la injusticia sufrida y cometida. Pólux hablaba de lo que es mas feo en este género, consultando la naturaleza. Tú, por el contrario, te agarraste á la ley. Segun la naturaleza, todo aquello que es más malo es igualmente más feo. Sufrir, por tanto, una injusticia, es más feo que hacerla; pero segun la ley es más feo cometerla. Y en efecto, sucumbir bajo la injusticia de otro no es hecho propio de un hombre, sino de un vil esclavo, para quien es más ventajoso morir que vivir, cuando, sufriendo injusticias y afrentas, no está en disposicion de defenderse á sí mismo, ni á las personas por las que tenga interés.

Respecto á las leyes, como son obra de los más débiles y del mayor número, á lo que yo pienso, no han tenido al formarlas en cuenta más que á sí mismos y á sus intereses, y no aprueban ni condenan nada sino con esta única mira. Para atemorizar á los fuertes, que podrian hacerse más é impedir á los otros que llegaran á serlo, dicen que es cosa fea é injusta tener alguna ventaja sobre los demás, y que trabajar por llegar á ser más poderoso es hacerse culpable de injusticia. Porque siendo los más débiles, creo que se tienen por muy dichosos, si todos están por un rasero. Por esta razon es injusto y feo, en el orden de la ley, tratar de hacerse superior á los demás, y se ha dado á esto el nombre de injusticia. Pero la naturaleza demuestra, á mi juicio, que es justo que el que vale más tenga más que otro que vale ménos, y el más fuerte más que el más débil. Ella hacer ver en mil ocasiones que esto es lo que sucede, tanto respecto de los animales como de los hombres mismos, entre los cuales vemos Estados y Naciones enteras, donde la regla de lo justo es que el más fuerte mande al más débil y que posea más. ¿Con qué derecho Jerjes hizo la guerra á la Grecia, y su padre á los escitas? Y lo mismo sucede con muchísimos ejemplos, que podrian citarse. En esta clase de empresas se obra, yo creo, conforme á la naturaleza, y se sigue la ley de la

naturaleza; aunque quizá no se consulte la ley que los hombres han establecido. Nosotros escogemos, cuando son jóvenes, los mejores y más fuertes; los formamos y los domesticamos como á leoncillos, valiéndonos de discursos llenos de encanto y fascinación, para hacerles entender, que es preciso atenerse á la igualdad, y que en esto consiste lo bello y lo justo. Pero yo me figuro que si apareciese un hombre, dotado de grandes cualidades, que, sacudiendo y rompiendo todas estas trabas, encontrase el medio de desembarazarse de ellas; que, echando por tierra vuestros escritos, vuestras fascinaciones, vuestros encantamientos y vuestras leyes, contrarios todos á la naturaleza, aspirase á elevarse por cima de todos, convirtiéndose de vuestro esclavo en vuestro dueño; entónces se vería brillar la justicia, tal como la ha instituido la naturaleza. Píndaro me parece que viene á apoyar esta opinion en la oda que dice: «*que la ley es la reina de los mortales y de los inmortales. Ella, prosigue, lleva consigo la fuerza, y con su mano poderosa la hace legitima. Juzgo de esto por las acciones de Hércules que sin haberlas comprado...*» Estas son poco más ó ménos las palabras de Píndaro, porque yo no sé de memoria la oda. Pero el sentido es que Hércules se llevó los bueyes de Gerion, sin haberlos comprado, y sin que nadie se los diera; dando á entender, que esta accion era justa consultando la naturaleza, y que los bueyes y todos los demás bienes de los débiles y de los pequeños pertenecen de derecho al más fuerte y al mejor. La verdad es tal como yo la digo; tú mismo lo reconocerás, si dejando aparte la filosofia, te aplicas á asuntos de mayor entidad. Confieso, Sócrates, que la filosofia es una cosa entretenida cuando se la estudia con moderacion en la juventud; pero si se fija uno en ella más de lo que conviene, es el azote de los hombres. Por mucho genio que uno tenga, si continúa filosofando hasta una edad avanzada, se le hacen necesari-

riamente nuevas todas las cosas, que uno no puede dispensarse de saber si quiere hacerse hombre de bien y crearse una reputacion. En efecto, los filósofos no tienen conocimiento alguno de las leyes que se observan en una ciudad; ignoran cómo debe tratarse á los hombres en las relaciones públicas ó privadas, que con ellos se mantiene; no tienen ninguna experiencia de los placeres y pasiones humanas, ni, en una palabra, de lo que se llama la vida. Así es que cuando se les encomienda algun negocio doméstico ó civil, se ponen en ridículo poco más ó menos como los hombres políticos, cuando asisten á vuestras controversias y á vuestras disputas. Porque nada más cierto que este dicho de Eurípides: *«Cada cual se aplica con gusto á las cosas para las que ha descubierto tener más talento; á ello consagra la mayor parte del día, á fin de hacerse superior á sí mismo.»* Por el contrario, se aleja de aquellas, en las que su trabajo le ofrece malos resultados, y habla de ellas con desprecio; mientras que por amor propio alaba las primeras, creyendo que así se alaba á sí mismo. Pero el mejor partido es, á mi entender, tener algun conocimiento de las unas y de las otras. Es bueno tener una tintura de la filosofía, tanto más, cuanto que la reclama el cultivo del espíritu, y no es vergonzoso para un jóven el filosofar. Pero cuando uno ha entrado en la declinacion de la vida y continúa filosofando, se pone en ridículo, Sócrates. Yo, á los que se aplican á la filosofía, los considero del mismo modo que á los que balbucean y juguetean. Cuando lo veo en un niño, en quien es muy natural el tartamudear y el divertirse, lo encuentro bien y me hace gracia, porque me parece muy en su lugar en aquella edad; así como si oigo que un niño articula con precision, me choca, me lastima el oido, y me parece ver en esto cierto servilismo. Pero si es un hombre el que balbucea y enreda, esto se juzga por todos ridículo, impropio de la

edad y digno de castigo. Tal es mi manera de pensar respecto á los que se consagran á la filosofía. Cuando veo á un jóven consagrarse á ella, me encanta, me pongo en su lugar, y juzgo que este jóven tiene nobleza de sentimientos. Si, por el contrario, la desprecia, le considero dotado de un alma pequeña, que nunca será capaz de una accion bella y generosa. Mas cuando veo á un viejo, que filosofa aún y que no ha renunciado á su estudio, le considero acreedor á un castigo, Sócrates. Como dije ántes, por mucho genio que tenga, este hombre no puede ménos de degradarse al huir los sitios frecuentados de la ciudad y las plazas públicas, donde los hombres adquieren, segun el poeta (1), celebridad; y al ocultarse, como suele hacer, para pasar el resto de sus dias charlando en un rincon con tres ó cuatro jóvenes, sin que nunca salga de su boca ningun discurso noble, grande y que valga la pena. Sócrates, yo pienso en tu bien y soy uno de tus amigos. En este momento se me figura estar en la misma situacion respecto de tí, que Zetos estaba respecto á Amfion de Eurípides, de quien ya hice mencion; porque estoy casi tentado á dirigirte un discurso semejante al que Zetos dirigia á su hermano. Desprecias, Sócrates, lo que deberia ser tu principal ocupacion, y haciendo el papel de niño, rebajas un alma de tanto valor como la tuya. Tú no podrias dar un dictámen en las deliberaciones sobre la justicia, ni penetrar lo que un negocio puede tener de más probable y plausible, ni procurar á los demás un consejo generoso. Sin embargo, mi querido Sócrates, (no te ofendas de lo que voy á decirte, pues no tiene otro origen que mi cariño para contigo) ¿no adviertes cuán vergonzoso es para tí el verte en la situacion en que estoy persuadido que estás, lo mismo que todos los demás que pasan todo el tiempo en el estudio de la filosofía? Si alguno en este

(1) Homero. *Iliada*, lib. IX, v. 441.

momento te echase mano, ó la echase á los que siguen el mismo rumbo, y te condujese á una prision, diciendo que le has ocasionado un daño, aunque fuera falso, bien conoces cuán embarazado te verias; que se te iria la cabeza y abririas la boca todo lo grande que es sin saber qué decir. Cuando te presentaras delante de los jueces, por despreciable y villano que fuera tu acusador, serias condenado á muerte, si se empeñaba en conseguirlo. ¿Qué estimacion, Sócrates, puede merecer un arte que reduce á la nulidad á los que á él se dedican con las mejores cualidades, que les pone en estado de no poderse socorrer á sí mismos, de no poder salvar de los mayores peligros, ni su persona, ni la de ningun otro; que están expuestos á verse despojados de sus bienes por sus enemigos, y á arrastrar en su patria una existencia sin honor? Es duro decirlo, pero á un hombre de estas condiciones puede cualquiera abofetearle impunemente. Así creeme, querido mio; deja tus argumentos; cultiva los asuntos bellos; ejercítate en lo que te dará la reputacion de hombre hábil, abandonando á otros estas vanas sutilezas, que suelen considerarse como extravagancias ó puerilidades, y que concluirian por reducirte á la miseria; y proponte por modelos, no los que disputan sobre esas frivolidades, sino las personas que tienen bienes, que tienen crédito y que gozan de todas las ventajas de la vida.

SÓCRATES.

Si mi alma fuese de oro, Calicles, ¿no crees que seria un objeto de gran goce para mí haber encontrado una de aquellas piedras excelentes que sirven para contrastar el oro; de manera que aproximando mi alma á esta piedra, si el toque era favorable, reconociese sin dudar que estoy en buen estado, y que no tengo necesidad de ninguna prueba?

CALLICLES.

¿Á qué viene esa pregunta, Sócrates?

SÓCRATES.

Voy á decírtelo: creo haber encontrado en tu persona este dichoso hallazgo.

CALLICLES.

¿Por qué?

SÓCRATES.

Estoy seguro de que si tú te pones de acuerdo conmigo acerca de las opiniones que yo tengo en el alma, estas opiniones son verdaderas. Observo, en efecto, que para examinar si un alma se encuentra bien ó mal, es preciso tener tres cualidades, que precisamente tú reunes, y que son: ciencia, benevolencia y franqueza. Encuentro á muchos que no son capaces de sondearme, porque no son sabios como tú. Hay otros que son sabios, pero que como no se interesan por mí como tú, no quieren decirme la verdad. En cuanto á estos dos extranjerros, Gorgias y Pólux, son hábiles ambos, y ambos amigos míos; pero les falta decision para hablar, y son más circunspectos de lo que conviene. ¿Cómo no han de serlo, si, por una indebida vergüenza, han llevado la timidez hasta el extremo de contradecirse el uno al otro en presencia de tantas personas, y esto sobre objetos que son de los más importantes? Tú, por el contrario, tienes por de pronto todo lo que los demás tienen. Eres grandemente hábil, y en ello convendrán la mayor parte de los atenienses; y además, eres benévolo para conmigo. Hé aquí por qué creo esto que digo. Sé, Callicles, que sois cuatro los que habeis estudiado la filosofía juntos: tú, Tisandro de Afidne, Andron, hijo de Androtion, y Nausicides de Colargo. Os óf un dia discutir hasta qué punto convenia cultivar la sabiduria, y tengo presente que el dictámen que prevaleció, fué que no debia proponerse nadie llegar á ser un filósofo consumado; y que mutuamente os encargasteis que cada cual procurara no hacerse demasiado filósofo, no fuera que sin saberlo fuerais á perjudicaros. Hoy que al oirme

me das el mismo consejo que el que diste á tus más íntimos amigos, lo considero como una prueba decisiva del interés que tomas por mí. Que por otra parte tienes lo que se necesita para hablar con toda libertad y no ocultarme nada por encogimiento de genio, además de confesarlo tú mismo, el discurso que acabas de dirigirme lo prueba perfectamente. Sentados estos preliminares, es evidente que lo que me concedas en esta discusion sobre el objeto en que no estamos acordes, habrá pasado por una prueba suficiente de tu parte y de la mia, y que no será necesario someterlo á nuevo exámen; porque nada dejarás pasar, ni por falta de luces, ni por exceso de encogimiento; ni tampoco harás ninguna concesion con intencion de engañarme, siendo mi amigo como dices. Así, pues, el resultado de tus concesiones y de las mias, será la verdad plena y concreta. Ahora bien, de todas tus consideraciones, Callicles, la más preciosa es, sin duda, la que concierne á los objetos sobre los que me has dado una leccion: qué se debe ser, á qué es preciso dedicarse, y hasta qué punto, ya en la ancianidad, ya en la juventud. En cuanto á mí, si el género de vida que yo llevo es reprehensible en ciertos conceptos, vive persuadido de que la falta no es voluntaria de mi parte, y que no reconoce otra causa que la ignorancia. No renuncies, pues, á darme consejos, ya que con tan buen éxito has comenzado; pero explícame á fondo cuál es la profesion que yo debo abrazar, y cómo tengo de gobernarne para ejercerla; y si despues que nos hayamos puesto de acuerdo, descubres con el tiempo que yo no soy fiel á mis compromisos, tenme por un hombre sin palabra, y en lo sucesivo no me des más consejos, considerándome indigno de ellos. Exponme de nuevo, te lo suplico, lo que tú y Píndaro entendeis por justo. Segun dices, si se consulta á la naturaleza, consiste en que el más poderoso tiene derecho á apoderarse de lo que pertenece al más débil, el mejor para mandar al ménos bueno,

y el que vale más para tener más que el que vale menos. ¿Tienes otra idea de lo justo? ¿Ó ha sido infiel mi memoria?

CALLICLES.

Eso es lo que dije, y ahora lo sostengo.

SÓCRATES.

¿Es el mismo hombre al que llamas mejor y más poderoso? Porque te confieso que no he podido comprender lo que querias decir, ni si por los más poderosos entendias los más fuertes, y si es preciso que los más débiles estén sometidos á los más fuertes, como, á mi parecer lo insinuaste al decir que los grandes Estados atacan á los pequeños en-virtud del derecho de la naturaleza, porque son más poderosos y más fuertes; todo lo que parece suponer, que más poderoso, más fuerte y mejor son una misma cosa; ¿ó puede suceder que uno sea mejor y al mismo tiempo más pequeño y más débil; más poderoso é igualmente más malo? ¿Ó acaso el mejor y el más poderoso están comprendidos en la misma definicion? Distingueme claramente si más poderoso, mejor y más fuerte expresan la misma idea ó ideas diferentes.

CALLICLES.

Declaro terminantemente que estas tres palabras expresan la misma idea.

SÓCRATES.

En el orden de la naturaleza, ¿la multitud no es más poderosa que uno solo? Esta misma multitud que, como decias ántes, hace las leyes contra el individuo.

CALLICLES.

Sin contradiccion.

SÓCRATES.

Las leyes del mayor número son, por consiguiente, las de los más poderosos.

CALLICLES.

Seguramente.

SÓCRATES.

Y por consiguiente de los mejores; puesto que segun tú, los más poderosos son igualmente los mejores.

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

Sus leyes son entónces bellas, conformes con la naturaleza, puesto que son las de los más poderosos.

CALLICLES.

Convengo en ello.

SÓCRATES.

Ahora bien, la generalidad ¿no cree que la justicia consiste, como tú decias hace un momento, en la igualdad, y que es más feo cometer una injusticia que sufrirla? ¿Es cierto esto ó nó? Y librate de mostrar aquí encogimiento. ¿No piensan los más que es justo tener tanto y no más que los otros, y que es más feo hacer una injusticia que sufrirla? No rehuses responder á esta pregunta, Callicles, á fin de que si convienes en ello, me afirme yo en mi opinion, viéndola apoyada con el voto de un hombre competente.

CALLICLES.

Pues bien, sí; la generalidad está en esa persuasion.

SÓCRATES.

Por lo tanto, no es sólo conforme á la ley, sino tambien conforme á la naturaleza, que es más feo hacer una injusticia que sufrirla, y la justicia consiste en la igualdad. De manera que resulta que tú no decias la verdad ántes, y que me acusabas sin razon al sostener que la naturaleza y la ley se oponian la una á la otra, que yo lo sabia muy bien, y que me servia de este conocimiento para tender lazos en mis discursos, haciendo que recayera la disputa sobre la ley, cuando se hablaba de la naturaleza, y sobre la naturaleza cuando se hablaba de la ley.

CALLICLES.

Este hombre no cesará nunca de decir nimiedades. Sócrates, respóndeme: ¿no te da rubor, á tu edad, andar á caza de palabras, y creer que has triunfado en la disputa por torcer el sentido de una expresion? ¿Piensas que por los más poderosos entiendo otra cosa que los mejores? ¿No te he dicho repetidamente, que tomo estos términos, mejor y más poderoso, en la misma acepcion? ¿Te imaginas, que pueda yo pensar que se deba tener por ley lo que se haya resuelto en una asamblea compuesta de un monton de esclavos y de gentes de toda especie, que no tienen otro mérito quizá que la fuerza de sus cuerpos?

SÓCRATES.

En buen hora, muy sabio Callicles. ¿Es así como tú lo entiendes?

CALLICLES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Sospechaba efectivamente desde luego, querido mio, que tomabas el término, más poderoso, en ese sentido, y yo no te interrogué sino por el deseo de conocer claramente tu pensamiento; porque probablemente no crees que dos sean mejores que uno, ni tus esclavos mejores que tú, porque son más fuertes. Dime de nuevo á quiénes llamas mejores, puesto que no son los más fuertes; y por favor procura instruirme de una manera más suave, para que no me vaya de tu escuela.

CALLICLES.

Te burlas, Sócrates.

SÓCRATES.

No, Callicles, no por Zeto, bajo cuyo nombre te burlaste ántes de mí anchamente. Pero adelante; dime á quiénes llamas tú mejores.

CALLICLES.

Los que valen más.

SÓCRATES.

Observa que no dices más que palabras, y que no explicas nada. ¿No me dirás si por los mejores y los más poderosos entiendes los más sabios ú otros semejantes?

CALLICLES.

Sí, ¡por Júpiter! eso es, precisamente.

SÓCRATES.

De esa manera, muchas veces un sabio es mejor á tu juicio que diez mil que no lo son; á él es á quien corresponde mandar y á los otros obedecer; y en calidad de jefe debe saber más que sus súbditos. Hé aquí, á mi parecer, lo que quieres decir, si es cierto que uno solo es mejor que diez mil, y yo no estrujo las palabras.

CALLICLES.

Es justamente lo que yo digo; y en mi opinion es justo, segun la naturaleza, que el mejor y más sabio mande, y que posea más que los que no tienen mérito.

SÓCRATES.

Mantente firme en eso. ¿Qué respondes ahora á lo siguiente? Si estuviéramos muchos en un mismo sitio, como estamos aquí, y tuviéramos en comun diferentes viandas y diferentes bebidas; y nuestra reunion se compusiese de toda clase de gentes, los unos fuertes, los otros débiles; y que uno entre nosotros, en su calidad de médico, tuviese más conocimiento que los demás tocante al uso de estos alimentos; y que por otra parte fuese, como es probable, más fuerte que unos y más débil que otros; ¿no es cierto que este hombre, siendo más sabio que los demás, será igualmente el mejor y más poderoso con relacion á estas cosas?

CALLICLES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Porque es mejor, ¿deberá tener una parte mayor de alimentos que los demás? ¿Ó más bien por su cualidad de

jefe debe encargarse de la distribución de todo? Y en punto al consumo de alimentos y de su uso para el sostenimiento de su propio cuerpo, ¿no es preciso que se abstenga de tomar más que los demás, so pena de sentir alguna incomodidad? ¿no debe tomar más que unos y menos que otros, ó menos que todos si es el más débil, aunque sea el mejor, Callicles? ¿No es así, querido mio?

CALLICLES.

Tú me hablas de alimentos, de brebajes, de medicinas y de otras necesidades semejantes. No es esto lo que yo quiero decir.

SÓCRATES.

¿No confiesas que el más sabio es el mejor? Concede ó niega.

CALLICLES.

Lo concedo.

SÓCRATES.

Y que el mejor debe tener más.

CALLICLES.

Sí, pero no se trata de alimentos, ni de bebidas.

SÓCRATES.

Entiendo; quizá se trata de trajes; y es preciso que el más hábil en fabricar telas lleve el traje más grande, y vaya cargado con un número mayor de vestidos y con los más preciosos?

CALLICLES.

¿De qué trajes hablas?

SÓCRATES.

Al parecer el más entendido en hacer calzado y el que más sobresalga en este género, es preciso que tenga más calzado que los otros; y el zapatero debe ir por las calles con más zapatos y más grandes que los demás.

CALLICLES.

¿Qué zapatos? ¡Tú chocheas!

SÓCRATES.

Si no es esto lo que tienes en cuenta, quizá sea lo que voy á decir; por ejemplo: el labrador entendido, sabio y hábil en el cultivo de las tierras debe tener más semillas y sembrar en sus campos mucho más que los demás.

CALLICLES.

Siempre sacas á colacion las mismas cosas, Sócrates.

SÓCRATES.

No sólo las mismas cosas, sino sobre el mismo objeto.

CALLICLES.

Pero, ¡por todos los dioses! Sin cesar tienes en la boca los zapateros, bataneros, cocineros, médicos, como si aquí se tratara de ellos.

SÓCRATES.

¿No me dirás, en fin, en qué debe ser más poderoso y más sabio aquel, á quien la justicia autorice para tener más que los demás? ¿Consentirás que yo te sugiera la respuesta, ó querrás más bien darla tú?

CALLICLES.

Ya hace tiempo que te lo dije. Por de pronto, por los más poderosos yo no entiendo, ni los zapateros, ni los cocineros, sino los hombres entendidos en los negocios públicos y en la buena administracion del Estado; y no sólo entendidos, sino valientes, capaces de ejecutar los proyectos que han concebido, sin cejar por molicie y debilidad de alma.

SÓCRATES.

Ya lo ves, mi querido Calicles, no son los mismos los cargos que uno á otro nos hacemos. Tú me motejas por que digo siempre las mismas cosas, y lo calificas hasta de crimen. Y yo me quejo, por el contrario, de que tú no hablas nunca de una manera uniforme sobre los mismos objetos, y de que por los mejores y más poderosos entiendes tan pronto los más fuertes como los más sabios. Y hé aquí que ahora nos das una tercera definicion, y al

presente los más poderosos y los mejores son en tu opinion los más valientes. Querido mio, dime de una vez á quiénes llamas mejores y más poderosos y con relacion á qué.

CALLICLES.

Ya te he dicho, que son los hombres hábiles en los negocios políticos y valientes; á ellos pertenece el gobierno de los Estados, y es justo que tengan más que los otros, puesto que ellos mandan y éstos obedecen.

SÓCRATES.

¿Son, mi querido amigo, los que se mandan á sí mismos? ¿Ó en qué haces consistir su imperio y su dependencia?

CALLICLES.

¿De qué hablas?

SÓCRATES.

Hablo de cada individuo, en tanto que se manda á sí mismo. ¿Es que no es necesario ejercer ese imperio sobre sí mismo, sino solamente sobre los demás?

CALLICLES.

¿Qué entiendes por mandarse á sí mismo?

SÓCRATES.

Nada de extraordinario, sino lo que todo el mundo entiende; ser moderado, dueño de sí mismo, y mandar en sus pasiones y deseos.

CALLICLES.

¡Estás encantador, Sócrates! Con el nombre de moderados vienes á hablarnos de los imbéciles.

SÓCRATES.

¿Cómo? No hay nadie que no comprenda que no es eso lo que quiero decir.

CALLICLES.

Es eso, Sócrates. En efecto, ¿cómo un hombre podria ser feliz si estuviera sometido á algo, sea lo que sea? Pero voy á decirte con toda libertad en qué consiste lo bello y lo justo en el orden de la naturaleza. Para pasar una vida

dichosa es preciso dejar que las pasiones tomen todo el crecimiento posible y no reprimirlas. Cuando estas han llegado á su colmo, es preciso ponerse en situacion de satisfacerlas con decision y habilidad, y llenar cada deseo á medida que nace. Es lo que la mayor parte de los hombres, á mi juicio, no pueden hacer; y de aquí nace que condenan á todos aquellos que lo consiguen, ocultando, porque les da vergüenza, su propia impotencia. Dicen que la intemperancia es una cosa fea; como dije ántes, encadenan á los que han nacido con mejores cualidades que ellos, y no pudiendo suministrar á sus pasiones con qué contentarlas, hacen el elogio de la templanza y de la justicia por pura cobardía. Y á decir verdad, para el que ha tenido la fortuna de nacer hijo de rey, ó que ha tenido bastante grandeza de alma para procurarse alguna soberanía, como una tiranía ó un reinado, nada seria más vergonzoso y perjudicial que la templanza; toda vez que un hombre de estas condiciones, pudiendo gozar de todos los bienes de la vida sin que nadie se lo impida, seria un insensato si erigiese en sus propios dueños las leyes, los discursos y la censura del público. ¿Cómo podia dejar de hacerle desgraciado esa pretendida belleza de la justicia y de la templanza, puesto que le quitaba la libertad de dar más á sus amigos que á sus enemigos, y esto siendo al mismo tiempo soberano en su propia ciudad? Tal es el estado de las cosas, Sócrates, atendida la verdad, que es la que tú buscas, segun dices. La molicie, la intemperancia, la licencia, cuando nada les falta; hé aquí en qué consisten la virtud y la felicidad. Todas esas otras bellas ideas y esas convenciones, contrarias á la naturaleza, no son más que extravagancias humanas, en las que no debe pararse la atencion.

SÓCRATES.

Acabas, Callicles, de exponer tu opinion con mucho arranque y desenfado; te explicas claramente sobre cosas

que los demás piensan, es cierto, pero que no se atreven á decir. Te conjuro á que no aflojes en manera alguna, á fin de que veamos en claro el género de vida que es preciso abrazar. Dime: ¿sostienes que para ser tal como debe uno ser, no es preciso reñir con sus pasiones, sino ántes bien dejarlas que crezcan cuanto sea posible, y procurar por otra parte satisfacerlas, y que en esto consiste la virtud?

CALLICLES.

Sí, lo sostengo.

SÓCRATES.

Sentado esto, resulta que es un gran error el decir que los que no tienen necesidad de nada son dichosos.

CALLICLES.

De otro modo, nada sería más dichoso que las piedras y los cadáveres.

SÓCRATES.

Pero aún así sería una vida terrible esa de que hablas. En verdad, no me sorprendería que lo que dice Eurípides fuese cierto: *¿Quién sabe si la vida es para nosotros una muerte y la muerte una vida?* Quizá nosotros morimos realmente, como he oído decir á un sabio, que pretendía que nuestra vida actual es una muerte y nuestro cuerpo una tumba, y que esta parte del alma donde residen las pasiones es naturalmente tornadiza en sus opiniones y susceptible de pasar de un extremo al otro. Un hombre de talento, siciliano quizá ó italiano (1), explicando esto mediante una fábula, en lo que era muy entendido, haciendo alusion al hombre, llamaba á esta parte del alma un tonel, á causa de la facilidad con que cree y se deja persuadir (2), y llamaba á los insensatos profanos que no han sido iniciados. Comparaba la parte del alma de estos insensatos, en la que residen las pasio-

(1) Sin duda un filósofo pitagórico.

(2) Πίθος significa un tonel; Πιθωνός, que es fácil de persuadir; juego de palabras que no se puede notar en la traducción.

nes, en cuanto es intemperante y no puede retener nada, á un tonel sin fondo, á causa de su insaciable avidez. Este hombre, Callicles, decia, en contra de tu opinion, que de todos los que están en el infierno, (entendia por esta palabra lo invisible) (1), los más desgraciados son estos profanos, que llevan á un tonel agujereado el agua, que sacan con una criba igualmente agujereada. Esta criba, decia, explicándome su pensamiento, es el alma; y designaba por una criba el alma de estos insensatos, para demostrar que está agujereada, y que la desconfianza y el olvido no le permiten retener nada. Toda esta explicacion es bastante extravagante. Sin embargo, ella patentiza lo que yo quiero darte á conocer, para ver si puedo conseguir que mudes de opinion y que prefieras á una vida insaciable y disoluta una vida arreglada, que se contenta con lo que se venga á la mano, y que no desea más. ¿He ganado, en efecto, terreno sobre tu espíritu, y volviendo sobre tí mismo crees que los hombres moderados son más dichosos que los relajados; ó es cosa que nada he adelantado, y que áun cuando refiriera muchas explicaciones mitológicas como ésta no por eso estás más dispuesto á mudar de opinion?

CALLICLES.

Dices verdad en cuanto al último punto, Sócrates.

SÓCRATES.

Permite que te proponga un nuevo emblema, que es de la misma escuela que el precedente. Mira, si lo que dices de estas dos vidas, la moderada y la desarreglada, no es como si supusieses que dos hombres tienen un gran número de toneles; que los toneles de uno están en buen estado y llenos, éste de vino, aquél de miel, un tercero de leche, y los demás de otros muchos licores; que, por otra parte, los licores son raros, difíciles de adquirir, y que no

(1) Ἄδης se forma, en efecto, de ἄϊδης por contraccion.

se puede uno hacer con ellos sino con muchas dificultades; que una vez llenados los toneles no haya ningun derrame ni tenga el dueño ninguna inquietud, y en este punto esté muy tranquilo; y que el otro pueda tambien, aunque con la misma dificultad, hacerse con los mismos licores que el primero, pero que, por lo demás, estando sus toneles agujereados y podridos, se vea en la precision de estarlos renovando dia y noche, viéndose agitado con continuas molestias. Siendo este cuadro la imágen de una y otra vida, ¿dirás que la del libertino es más dichosa que la del moderado? ¿Será posible que no convengas aún en que la condicion del segundo es preferible á la del primero? ¿Ó no causa esto ninguna impresion en tu espíritu?

CALLICLES.

Ninguna, Sócrates; porque este hombre, cuyos toneles permanecen llenos, no disfruta ningun placer, y desde que los ve una vez llenos se verifica lo que dije ántes: que vive el dueño como una piedra, sin sentir en adelante ni placer ni dolor. Al contrario, la dulzura de la vida consiste en derramar cuanto sea posible.

SÓCRATES.

¿No es necesario que si mucho se vierte, mucho se derrame, y no son precisos grandes agujeros para estos derramamientos?

CALLICLES.

Sin duda.

SÓCRATES.

La condicion de que hablas no es ciertamente la de un cadáver ó de una piedra, sino que es la de un abismo. Además, dime: ¿no reconoces lo que se llama tener hambre, y comer teniendo hambre?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

¿Lo mismo que tener sed y beber teniendo sed?

CALLICLES.

Sí; y sostengo que es vivir dichoso el experimentar estos deseos y otros semejantes, y estar en situación de poderlos satisfacer.

SÓCRATES.

Muy bien, querido mío; continúa como has comenzado, y estáte alerta, no sea que la vergüenza se apodere de tí. Y también es preciso, por mi parte, que no me ruborice. Por lo pronto, dime: ¿es vivir dichoso tener sarna y comezon, tener que rascarse en grande y pasar toda su vida en este rascamiento?

CALLICLES.

¡Qué absurdos dices, Sócrates, y qué hablador eres!

SÓCRATES.

Pues así impuse silencio é hice ruborizar á Pólux y á Gorgias. Tú, á fe que no hay miedo de que te acobardes ni te ruborices, porque eres demasiado valiente; pero responde á mi pregunta.

CALLICLES.

Digo que el que se rasca vive agradablemente.

SÓCRATES.

Y si su vida es agradable, ¿no es dichosa?

CALLICLES.

Sin duda.

SÓCRATES.

¿Bastará que experimente comezon sólo en la cabeza? ¿Ó es preciso que le sienta en alguna otra parte? Contéstame. Mira, Callicles, lo que respondes, si se han de llevar las cuestiones de este género tan léjos cuanto puedan ir. Y para decirlo de una vez, concedido esto, ¿no es triste, vergonzosa y miserable la vida de los hombres corrompidos? ¿Te atreverás á sostener que estos hombres son dichosos, si tienen medios abundantes para satisfacer sus apetitos?

CALLICLES.

¿No te avergüenzas, Sócrates, de hacer recaer la conversacion sobre semejantes objetos?

SÓCRATES.

¿Soy yo, querido mio, el que da motivo, ó lo es el que sienta resueltamente por base que el que siente placer, de cualquier naturaleza que sea, es dichoso, sin hacer ninguna distincion entre los placeres honestos y los inhonestos? Explicame aún esto. ¿Pretendes que lo agradable y lo bueno son una misma cosa? ¿Ó admites que hay cosas agradables, que no son buenas?

CALLICLES.

Para que no haya contradiccion en mi discurso, como la habria si dijera que lo uno es diferente de lo otro, respondo que son la misma cosa.

SÓCRATES.

Echas á perder todo lo que se ha dicho precedentemente, y ya no podremos decir que buscamos la verdad con sinceridad, si falseas tu pensamiento, mi querido Calicles.

CALLICLES.

Tú me das el ejemplo, Sócrates.

SÓCRATES.

Si es así, yo obro mal lo mismo que tú. Pero mira, querido mio, si el bien sólo consiste en el placer, cualquiera que él sea; porque si esta opinion es verdadera, resultan, al parecer, todas las consecuencias vergonzosas, que acabo de indicar con palabras embozadas y otras muchas semejantes.

CALLICLES.

Sí, á lo que tú crees, Sócrates.

SÓCRATES.

¿Y tú, Calicles, aseguras de buenas á buenas que esto es cierto?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

¿Combatiré esta opinion considerando que la sostienes formalmente?

CALLICLES.

Muy formalmente.

SÓCRATES.

En buen hora. Puesto que es tal tu manera de pensar, explicamelo. ¿No hay una cosa á que llamas ciencia?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

¿No hablaste ántes del valor unido á la ciencia?

CALLICLES.

Es cierto.

SÓCRATES.

¿No los has distinguido, en cuanto el valor es otra cosa que la ciencia?

CALLICLES.

Seguramente.

SÓCRATES.

Pero el placer, ¿es lo mismo que la ciencia, ó difiere de ella?

CALLICLES.

Difiere de ella, muy discreto Sócrates.

SÓCRATES.

Y el valor, ¿es igualmente diferente del placer?

CALLICLES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Aguarda, para que se nos grave esto en la memoria: Calicles de Acarnea sostiene que lo agradable y lo bueno son una misma cosa, y que la ciencia y el valor son diferentes entre sí, y ambos, de lo bueno. Sócrates de Alopece, ¿conviene ó nó en esto?

CALLICLES.

No conviene.

SÓCRATES.

Tampoco creo yo que Calicles consienta en ello cuando reflexione sériamente sobre sí mismo. Porque dime, ¿no crees que la manera de ser de los que son dichosos es contraria á la de los desgraciados?

CALLICLES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Puesto que estas dos maneras de ser son opuestas, ¿no es necesario que suceda con ellas lo que con la salud y con la enfermedad? Porque el mismo hombre no está al mismo tiempo sano y enfermo, y no pierde la salud al mismo tiempo que está libre de la enfermedad.

CALLICLES.

¿Qué quieres decir?

SÓCRATES.

Lo siguiente: tomemos por ejemplo la parte del cuerpo que quieras. ¿No se padece algunas veces una enfermedad que se llama oftalmía?

CALLICLES.

¿Quién lo duda?

SÓCRATES.

Es claro que al mismo tiempo no se tienen los ojos sanos.

CALLICLES.

De ninguna manera.

SÓCRATES.

¡Y qué! Cuando uno se cura de la oftalmía, ¿pierde la salud de los ojos, y se ve uno privado á la vez de lo uno y de lo otro?

CALLICLES.

No, ciertamente.

SÓCRATES.

Porque eso seria prodigioso y absurdo. ¿No es así?

CALLICLES.

Seguramente.

SÓCRATES.

Pero á mi entender, lo uno viene y lo otro se va sucesivamente.

CALLICLES.

Convengo en ello.

SÓCRATES.

¿No debe decirse otro tanto de la fuerza y de la debilidad?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

¿Y lo mismo de la velocidad y de la lentitud?

CALLICLES.

Sin duda.

SÓCRATES.

¿Se adquieren, pues, á la vez y se pierden uno en pos de otro los bienes y los males, la felicidad y la desgracia?

CALLICLES.

Sí, ciertamente.

SÓCRATES.

Y así, si descubrimos algunas cosas que se pierden y se poseen al mismo tiempo, ¿no será prueba evidente de que no son ni un mal ni un bien? ¿Confesaremos esto? Exáminalo bien ántes de responder.

CALLICLES.

Sin dudar lo confieso.

SÓCRATES.

Volvamos, pues, á lo que convinimos ántes. ¿Has dicho del hambre que era una sensacion agradable ó dolorosa? Hablo del hambre tomada en sí misma.

CALLICLES.

Sí, es una sensacion dolorosa. Y comer con hambre es una cosa agradable.

SÓCRATES.

Ya entiendo; pero el hambre en sí misma ¿es dolorosa ó nó?

CALLICLES.

Digo que lo es.

SÓCRATES.

¿Y la sed también, sin duda?

CALLICLES.

Seguramente.

SÓCRATES.

¿Necesito hacerte nuevas preguntas? ¿Ó convienes en que toda necesidad y todo deseo son dolorosos?

CALLICLES.

Convengo en ello; no interrogues más.

SÓCRATES.

En buen hora. Beber teniendo sed, ¿no es, en tu opinión, una cosa agradable?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

¿No es cierto que tener sed causa dolor?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

Y beber ¿no es procurarse la satisfacción de una necesidad y un placer?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

Luego beber es tener un placer.

CALLICLES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Y lo es porque se tiene sed.

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

¿Es decir, porque se experimenta dolor?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

De aquí resulta que cuando dices: beber, teniendo sed, es como si dijese: sentir placer, experimentando dolor. Estas dos sensaciones ¿no concurren al mismo tiempo y en el mismo lugar, ya del alma, ya del cuerpo, como quieras, porque esto, á mi parecer, nada significa? ¿Es cierto ó nó?

CALLICLES.

Es cierto.

SÓCRATES.

Pero ¿no has confesado que es imposible ser desgraciado al mismo tiempo que uno es dichoso?

CALLICLES.

Y lo sostengo aún.

SÓCRATES.

Acabas de reconocer tambien que se puede experimentar placer sintiendo dolor.

CALLICLES.

Así parece.

SÓCRATES.

Luego sentir placer no es ser dichoso, ni sentir dolor ser desgraciado; y por consiguiente, lo agradable es distinto de lo bueno.

CALLICLES.

Yo no sé qué razonamientos capciosos empleas, Sócrates.

SÓCRATES.

Tú lo sabes muy bien, pero disimulas, Callicles. Todo es una broma de tu parte. Pero pasemos adelante, para

que veas en claro hasta qué punto eres sabio tú que me das consejos. ¿No se cesa al mismo tiempo de tener sed y sentir el placer que se tiene en beber?

CALLICLES.

No entiendo nada de lo que dices.

GORGIAS.

No hables así, Calicles; responde aunque sea sólo por respeto á nosotros, á fin de que concluya esta disputa.

CALLICLES.

Sócrates es siempre el mismo, Gorgias. Se vale de preguntas ligeras, que nada importan, y despues os refuta.

GORGIAS.

¿Qué te importa? No es cosa que te atañe, Calicles. Tú te has comprometido á dejar á Sócrates argumentar á su manera.

CALLICLES.

Continúa, pues, tus lacónicas y minuciosas preguntas, puesto que tal es el dictámen de Gorgias (1).

SÓCRATES.

Tienes la fortuna, Calicles, de haberte iniciado en los grandes misterios ántes de estarlo en los pequeños. Yo no hubiera creído que fuese esto permitido. Vuelve ahora al punto en que lo dejaste, y dime si no se cesa al mismo tiempo de tener sed y de sentir placer.

CALLICLES.

Lo confieso.

SÓCRATES.

¿No se pierde, asimismo, á la vez la sensacion del hambre y de los otros deseos y la del placer?

CALLICLES.

Es cierto.

(1) Se ve claramente cuál es el móvil de Gorgias. Sócrates le ha refutado; quiere que Calicles sea refutado á su vez, para que, quedando iguales, nada tengan que echarse en cara.

SÓCRATES.

¿Se cesa al mismo tiempo de tener dolor y placer?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

Ahora bien, no se pueden perder á la vez, y de ello estás convencido, los bienes y los males. ¿Convienes aún en esto?

CALLICLES.

Sin duda; ¿qué se sigue de ahí?

SÓCRATES.

Se sigue de aquí, mi querido amigo, que lo bueno y lo agradable, lo malo y lo doloroso, no son la misma cosa, puesto que se cesa al mismo tiempo de experimentar los unos y no los otros, y esto prueba su diferencia. ¿Cómo, en efecto, lo agradable puede ser lo mismo que lo bueno, y lo doloroso que lo malo? Examina aún esto, si quieres, de otra manera; porque no creo que estés tampoco de acuerdo contigo mismo. Veámoslo. ¿No llamas buenos á los que son buenos á causa del bien que hay en ellos, como llamas bellos á aquellos en quienes se encuentra la belleza?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

Pero, ¿llamas hombres de bien á los insensatos y á los cobardes? No hacias eso ántes, sino que dabas este nombre á los valientes é inteligentes. ¿Sostienes aún que éstos son los hombres de bien?

CALLICLES.

Seguramente.

SÓCRATES.

¿No has visto, en la alegría, jóvenes desprovistos de razon?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

¿No has visto igualmente, en la alegría, hombres hechos que eran insensatos?

CALLICLES.

Así lo pienso. ¿Pero á qué vienen estas preguntas?

SÓCRATES.

A nada; continúa respondiendo.

CALLICLES.

Los he visto.

SÓCRATES.

¿Y no has visto hombres razonables en la tristeza y la alegría?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

¿Cuáles sienten más vivamente la alegría y el dolor, los inteligentes ó los insensatos?

CALLICLES.

No creo que haya gran diferencia.

SÓCRATES.

Me basta eso. ¿No has visto en la guerra hombres cobardes?

CALLICLES.

Seguramente.

SÓCRATES.

Cuando los enemigos se retiraban, ¿cuáles te han parecido manifestar más alegría, los cobardes ó los valientes?

CALLICLES.

Me parecia que tan pronto los unos como los otros se regocijaban más, ó por lo ménos casi igualmente.

SÓCRATES.

Eso nada importa. Los cobardes, ¿sienten, pues, igualmente alegría?

CALLICLES.

Mucho.

SÓCRATES.

¿Y los insensatos lo mismo, á lo que parece?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

Cuando el enemigo avanza, ¿son los cobardes solos los que se entristecen, ó son tambien los valientes?

CALLICLES.

Los unos y los otros.

SÓCRATES.

¿Se entristecen igualmente?

CALLICLES.

Los cobardes se entristecen más.

SÓCRATES.

Y cuando el enemigo se retira, ¿no son tambien ellos los más alegres?

CALLICLES.

Quizá.

SÓCRATES.

De esa manera los insensatos y los sabios, los cobardes y los valientes, sienten el dolor y el placer casi igualmente, por lo que tú dices, y los cobardes más que los valientes.

CALLICLES.

Lo sostengo.

SÓCRATES.

Pero los sabios y los valientes son buenos; los cobardes y los insensatos son malos.

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

Los buenos y los malos experimentan entónces el placer y el dolor poco más ó ménos igualmente.

CALLICLES.

Lo sostengo.

SÓCRATES.

¿Pero los buenos y los malos son poco más ó ménos igualmente buenos ó malos? Ó más bien, los malos ¿no son mejores y peores que los buenos?

CALLICLES.

¡Por Júpiter! No sé lo que dices.

SÓCRATES.

¿No sabes que has dicho que los buenos son buenos por la presencia del bien, y los malos son malos por la del mal, y que el placer es un bien y el dolor un mal?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

El bien ó el placer se encuentran en los que sienten la alegría, y al tiempo mismo que la sienten.

CALLICLES.

Sin duda.

SÓCRATES.

¿Luego los que sienten placer son buenos á causa de la presencia del bien?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

Pero el mal y el dolor, ¿no se encuentran en los que sienten pena?

CALLICLES.

Sin duda.

SÓCRATES.

¿Sostienes aún que los malos son malos á causa de la presencia del mal?

CALLICLES.

Lo sostengo aún.

SÓCRATES.

De manera que los que experimentan alegría, son buenos; y los que experimentan dolor, malos.

CALLICLES.

Seguramente.

SÓCRATES.

Y lo son más, si estas sensaciones son vivas; ménos, si son más débiles; é igualmente, si son iguales.

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

¿No pretendes que los sabios y los insensatos, los cobardes y los valientes, sienten placer y dolor poco más ó ménos de igual modo; y aún más los cobardes?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

Saca conmigo las consecuencias que se deducen de estas premisas concedidas; porque es cosa muy preciosa, como suele decirse, considerar y decir hasta dos y tres veces las cosas bellas. Reconocemos que el sabio y el valiente son buenos; ¿no es así?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

¿Y que el insensato y el cobarde son malos?

CALLICLES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Además, que el que gusta del placer, es bueno.

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

Y el que siente dolor, malo.

CALLICLES.

Necesariamente.

SÓCRATES.

En fin, que el bueno y el malo experimentan igualmente placer y dolor, y el malo quizá más.

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

Luego el malo se hace igualmente bueno, y si quiere mejor que el bueno. Esto y lo que se ha dicho ántes ¿no es todo consecuencia necesaria de la opinion de los que confunden lo bueno y lo agradable? ¿No son inevitables estas consecuencias, Callicles?

CALLICLES.

Há mucho tiempo, Sócrates, que te escucho y te concedo muchas cosas, reflexionando al mismo tiempo, que si se te concede algo, aunque sea por via de pasatiempo, te apoderas de ello con el mismo anhelo que los niños. ¿Piensas que mi opinion ó la de cualquiera otro hombre no es que los placeres son los unos mejores y los otros peores?

SÓCRATES.

¡Ah! ¡ah! Callicles, eres muy astuto! Me tratas como un niño, diciéndome tan pronto que las cosas son de una manera como de otra, y sólo procuras engañarme. No creía, cuando comenzamos, que tuvieras semejante intencion, porque te tenía por mi amigo. Pero me he equivocado, y veo claramente que necesito contentarme, segun el antiguo viejo proverbio, con las cosas tales como son y tales como me las presentas. Dices ahora, al parecer, que unos placeres son buenos y otros malos, ¿no es así?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

¿Los buenos son ventajosos y los malos dañosos?

CALLICLES.

Sin duda.

SÓCRATES.

¿Los ventajosos son, sin duda, los que procuran algún bien, y los malos los que causan un mal?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

¿Hablas de los placeres que voy á decirte, como por ejemplo, respecto del cuerpo, los que se experimentan al comer y al beber? ¿Y no tienes por buenos los que procuran al cuerpo la salud, la fuerza, ó cualquiera otra cualidad semejante; y por malos los que engendran las cualidades contrarias?

CALLICLES.

Seguramente.

SÓCRATES.

¿No sucede lo mismo con los dolores, siendo unos buenos y otros malos?

CALLICLES.

Sin duda.

SÓCRATES.

¿No debemos escoger y proporcionarnos los placeres y los dolores que causan bien?

CALLICLES.

Sí, ciertamente.

SÓCRATES.

¿Y huir de los que causan mal?

CALLICLES.

Es evidente.

SÓCRATES.

Porque, si lo tienes presente, hemos convenido Pólux y yo en que en todas las cosas se debe obrar en vista del bien. ¿Piensas igualmente, como nosotros, que el bien es el fin de todas las acciones, y que todo lo demás á él

debe referirse y no él referirse á todo lo demás? ¿Unes tu voto á los nuestros?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

Así, es preciso hacer todas las cosas, hasta las agradables, en vista del bien; y no el bien en vista de lo agradable.

CALLICLES.

Sin duda.

SÓCRATES.

¿Está cualquiera en estado de discernir, entre las cosas agradables, las buenas de las malas? ¿Ó bien hay necesidad para esto de una persona experta en cada asunto?

CALLICLES.

Hay necesidad de eso.

SÓCRATES.

Recordemos aquí lo que he dicho ántes con este motivo á Pólux y Gorgias. Decia yo, si lo recuerdas, que hay ciertas industrias que sólo proporcionan placer y, limitándose á procurarlo, ignoran lo que es bueno y lo que es malo; y que hay otras que tienen este conocimiento. Entre las industrias que tienen por objeto los placeres del cuerpo he puesto la cocina, no como un arte, sino como una rutina; y he contado la medicina entre las artes que tienen el bien por objeto. Pero ¡en nombre de Júpiter, que preside á la amistad! no creo, Calicles, que debas divertirme conmigo, ni responderme contra tu pensamiento lo que se te viene á la boca, ni tomar lo que yo digo por una fruslería. Ya ves que nuestra conversacion versa sobre una materia muy importante. ¿Y qué hombre, en efecto, si tiene algun discernimiento, mostrará por cualquier objeto, sea el que sea, mayor celo que por el de saber de qué manera debe de vivir; si debe abrazar la vida á la que tú le invitas, y obrar como debe obrar un

hombre, según tú, discurriendo delante del pueblo reunido, ejercitándose en la Retórica y administrando los negocios públicos de la manera que hoy se administran; ó si debe preferir la vida consagrada á la filosofía; y en qué esta vida difiere de la precedente? Quizá es mejor distinguir la una de la otra, como quise hacer ántes; y después de haberlas separado y haber convenido nosotros en que son dos vidas diferentes, examinar en qué consiste esta diferencia y cuál de las dos debe ser preferida. Quizá no comprendes aún lo que quiero decir.

CALLICLES.

No, verdaderamente.

SÓCRATES.

Voy á explicártelo con mayor claridad. Estamos de acuerdo en que existen lo bueno y lo agradable, y en que lo agradable es distinto de lo bueno; y además en que hay ciertas industrias y ciertos modos de procurarlos, que tienden los unos á la adquisición de lo agradable, los otros á la de lo bueno. Comienza, por lo pronto, por concederme ó por negarme este punto.

CALLICLES.

Lo concedo.

SÓCRATES.

Veamos si me concedes igualmente que lo que yo decia á Pólux y á Gorgias te ha parecido cierto. Les decia que la industria del cocinero no me parecia arte, sino una rutina; y que, por el contrario, la medicina es un arte; fundándome para esto en que la medicina ha estudiado la naturaleza del objeto sobre que se ejerce, conoce las causas de lo que ella hace, y puede dar razon de cada una de sus operaciones; mientras que la cocina, consagrada por entero á los aderezos del placer, tiende á este objeto sin ser dirigida por ninguna regla, y sin haber examinado ni la naturaleza del placer, ni los motivos de sus operaciones; que está desprovista de razon; no da cuenta,

por decirlo así, de nada, y no es más que un hábito, una rutina, un simple recuerdo, que se conserva, de lo que se acostumbra á practicar, y mediante el cual se procura el placer. Considera, por lo pronto, si esto te parece exacto; y en seguida, si con relacion al alma hay profesiones semejantes, caminando las unas segun las reglas del arte, y teniendo cuidado de procurar á aquella lo que le es ventajoso; y desentendiéndose otras de este punto, y como dije ántes respecto al cuerpo, ocupándose únicamente del placer del alma y de los medios de procurarlo, sin examinar en manera alguna cuáles son los buenos y los malos placeres, y pensando sólo en todo lo que afecte al alma agradablemente, sea ó nó ventajoso para ella. Yo pienso, Callicles, que hay profesiones de esta clase, y digo que una de ellas es la adulacion, tanto con relacion al cuerpo, como con relacion al alma, como con relacion á cualquiera otra cosa á la que procure placer, sin hacer la menor indagacion acerca de lo que la es perjudicial ó útil. ¿Eres tú del mismo dictámen que yo, ó de opinion contraria?

CALLICLES.

No, pero te concedo esto á trueque de que se termine la disputa y por complacer á Gorgias.

SÓCRATES.

La adulacion de que yo hablo, ¿tiene lugar respecto á un alma y no respecto á dos ó á muchas?

CALLICLES.

Tiene lugar respecto á dos y á muchas.

SÓCRATES.

De esa manera se puede tratar de complacer á una multitud de almas reunidas, sin cuidarse de lo que es más ventajoso para ellas.

CALLICLES.

Así lo pienso.

SÓCRATES.

¿Podrias decirme cuáles son las profesiones que produ-

cen este efecto? Ó mejor, si lo prefieres, yo te interrogaré, y á medida que te parezca que una profesion es de este género, tú dirás: sí; y si juzgas que no lo es, dirás: nó. Comencemos por el tocador de flauta. ¿No te parece, Callicles, que esta profesion aspira sólo á procurar placer, y que no se cuida de otra cosa?

CALLICLES.

Me lo parece.

SÓCRATES.

¿No formas el mismo juicio de todas las profesiones semejantes á ésta, como la del tocador de lira en los juegos públicos?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

¿No dirás otro tanto del canto de los coros y de la composicion de los ditirambos? ¿Creés que Cinesias, hijo de Méles, se cuida mucho de que sus cantos sirvan para hacer mejores á los que los escuchan, y que aspire á otra cosa que á agradar á la multitud de espectadores?

CALLICLES.

Eso es evidente, Sócrates, respecto á Cinesias.

SÓCRATES.

¿Y su hijo Méles? ¿Piensas que cuando cantaba, acompañado de la lira, tenia en cuenta el bien? ¿No era lo agradable lo que tenia presente, hasta en el caso mismo de que su canto no satisficiera á los espectadores? Examínalo bien. ¿No crees que todos los cantos con acompañamiento de lira y todas las composiciones ditirámbicas han sido inventados para causar placer?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

Y la tragedia, este poema imponente y admirable, ¿á qué tiende? Todos sus esfuerzos, todos sus cuidados ¿no

tienen á juicio tuyo por objeto único el agradar al espectador? Ó cuando presenta algo de agradable y gracioso, pero que al mismo tiempo es malo, ¿procura suprimirlo, y por el contrario, cuando se trata de algo desagradable, pero que es al mismo tiempo útil, procura declamarlo y cantarlo sin cuidarse de que los espectadores experimenten ó nó placer? ¿Cuál de estas dos tendencias es á juicio tuyo la de la tragedia?

CALLICLES.

Es claro, Sócrates, que se inclina más del lado del placer y del entretenimiento del espectador.

SÓCRATES.

¿No acabamos de ver, Calicles, que todo esto no es más que adulacion?

CALLICLES.

Seguramente.

SÓCRATES.

Pero si se quitase de la poesía, cualquiera que ella sea, el canto, el ritmo y la medida, ¿quedaría otra cosa que las palabras?

CALLICLES.

No.

SÓCRATES.

Estas palabras ¿no se dirigen á la multitud y al pueblo reunido?

CALLICLES.

Sin duda.

SÓCRATES.

La poesía, por lo tanto, es una especie de declamacion popular.

CALLICLES.

Así parece.

SÓCRATES.

Es una Retórica, por consiguiente, esta declamacion

popular; porque ¿no te parece que los poetas hacen en el teatro el papel de los oradores?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

Por lo tanto, hemos encontrado una Retórica para el pueblo, es decir, para los niños, las mujeres, los hombres libres y los esclavos, todos reunidos, Retórica de que no hacemos gran caso, puesto que hemos dicho que no es otra cosa que una adulacion.

CALLICLES.

Es cierto.

SÓCRATES.

Muy bien. ¿Y qué juicio formaremos de esta Retórica, hecha para el pueblo de Atenas y para los demás pueblos, compuestos de personas libres? ¿Te parece, que los oradores se proponen en sus arengas producir el mayor bien, y encaminar mediante sus discursos á sus conciudadanos hácia la virtud, en cuanto les es posible? ¿Ó bien los oradores, procurando complacer á sus conciudadanos y despreciando el interés público para ocuparse sólo de su interés personal, sólo se conducen con los pueblos como si fueran niños, con el fin único de complacerles, sin inquietarse en lo más mínimo pensando en si se harán mejores ó peores?

CALLICLES.

Aquí hay que hacer una distincion. Unos oradores hablan teniendo en cuenta el interés público, y otros son como tú dices.

SÓCRATES.

Esa concesion me basta. Porque si hay dos maneras de arengar, una de ellas es una adulacion y una práctica vergonzosa, y la otra es honesta, que es la que trabaja para hacer mejores las almas de los ciudadanos, y que se dedica en todas las ocasiones á decir lo que es más ven-

tajoso, sea bien ó mal recibido por los espectadores. Pero tú nunca has visto una Retórica semejante; y si puedes nombrar algun orador de estas condiciones, ¿por qué no me dices su nombre?

CALLICLES.

¡Por Júpiter! Yo no conozco ninguno entre los actuales.

SÓCRATES.

Pero ¿no podrás nombrarme entre los antiguos uno siquiera de quien se haya dicho, que los atenienses se hicieron mejores, desde que comenzó á arengarles, ó que, por lo ménos continuaron siendo buenos, como lo eran ántes? Porque yo no veo quién haya podido ser.

CALLICLES.

¿Cómo? ¿No oyes decir que Temístocles fué un hombre de bien, como lo fueron Cimon, Milciades y este Pericles, que falleció hace poco, y cuyos discursos tú mismo has oído?

SÓCRATES.

Si la verdadera virtud consiste, como has dicho, Callicles, en contentar sus pasiones y las de los demás, entónces tienes razon. Pero si no es así; si, como nos hemos visto precisados á reconocer en el curso de esta discusion, la virtud consiste en satisfacer aquellos de nuestros deseos, que, satisfechos, hacen al hombre mejor, y no conceder nada á los que le hacen peor; y si, por otra parte, existe un arte destinado á esto, ¿podrás decirme si alguno de los que acabas de citarme puede merecer el título de virtuoso?

CALLICLES.

No sé qué respuesta darte.

SÓCRATES.

Tú la encontrarás, si la buscas con cuidado. Examinemos con toda calma si alguno de ellos ha sido virtuoso. ¿No es cierto que el hombre virtuoso, que en todos sus discursos tiene en cuenta sólo el bien, no hablará á la

aventura, y que siempre se propondrá un fin? El orador se conducirá, como todos los artistas, que, aspirando á la perfeccion de su obra, no toman á la aventura lo que emplean para ejecutarla, sino que escogen lo que es más acomodado para darla la forma que deba tener. Por ejemplo; si echas una mirada sobre los pintores, los arquitectos, los constructores de naves, en una palabra, sobre cualquiera artista, verás que todos ellos colocan en cierto órden todo lo que les viene bien, y obligan á cada parte á adaptarse y amoldarse á todas las demás hasta que el todo reúne la armonía, la forma y la belleza que debe tener. Lo que los otros artistas hacen con relacion á su obra, esos de que ántes hablamos, quiero decir, los maestros de gimnasia y los médicos, lo hacen con relacion al cuerpo, manteniendo en él el órden y el concierto debido. ¿Reconocemos ó nó que esto es así?

CALLICLES.

En buen hora, que sea así.

SÓCRATES.

¿No es buena una casa, en la que reinan el órden y el arreglo, y si reina el desórden no es mala?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

¿No debe decirse otro tanto de una nave?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

El mismo lenguaje usamos respecto á nuestro cuerpo.

CALLICLES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Y nuestra alma, ¿será buena, si está desarreglada? ¿No lo estará más bien, si todo está en ella en órden y en debida regla?

CALLICLES.

No puede negarse eso en vista de las concesiones precedentes.

SÓCRATES.

¿Qué nombre se dará al efecto que producen la regla y el orden con relacion al cuerpo? Lo llamas probablemente salud y fuerza.

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

Procura ahora encontrar y decirme en igual forma el nombre del efecto, que la regla y el orden producen en el alma.

CALLICLES.

¿Por qué no lo dices tú mismo, Sócrates?

SÓCRATES.

Si lo prefieres, lo diré; pero espero, que si juzgas que tengo razon, convengas en ello; y si no, me rebatas y no dejes pasar nada. Me parece, pues, que se da el nombre de saludable á todo lo que mantiene en el cuerpo el orden de donde nacen la salud y las demás cualidades corporales buenas. ¿Es ó nó cierto esto?

CALLICLES.

Es cierto.

SÓCRATES.

Y que se llama legítimo y ley todo lo que mantiene en el alma el orden y la regla, mediante los que se forman los hombres morigerados y justos, y cuyo efecto es la justicia y la templanza. ¿Lo concedes ó lo niegas?

CALLICLES.

Sea así.

SÓCRATES.

Por lo tanto, un buen orador, el que se conduce segun las reglas del arte, aspirará siempre á este objeto en los discursos que dirija á las almas y en todas sus acciones;

si hace al pueblo alguna concesion, la hará sin perder de vista este objeto; y si le priva de alguna cosa, lo hará por el mismo motivo. Su espíritu estará constantemente ocupado en buscar los medios propios para hacer que nazca la justicia en el alma de sus conciudadanos, y que se destierre la injusticia; en hacer germinar en ella la templanza, y descartar la intemperancia; en introducir en ella todas las virtudes, y excluir todos los vicios. ¿Conviene en esto?

CALLICLES.

Convengo en ello.

SÓCRATES.

¿De qué sirve, en efecto, Callicles, á un cuerpo enfermo y mal dispuesto que le presenten viandas en abundancia y las bebidas más exquisitas ó cualquiera otra cosa, que, segun las buenas reglas, no le es más ventajoso que dañoso, y quizá ménos. ¿No es verdad?

CALLICLES.

En buen hora.

SÓCRATES.

Porque no creo que sea una ventaja para un hombre vivir con un cuerpo enfermizo, puesto que necesariamente ha de arrastrar en semejante situacion una vida desgraciada. ¿No es así?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

Así es que los médicos dejan generalmente á los sanos la libertad de satisfacer sus apetitos, como la de comer lo que quieran cuando tienen hambre, y lo mismo la de beber cuando tienen sed. Pero no permiten casi nunca á los enfermos saciarse de lo que desean. ¿Concedes igualmente esto?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

Pero, querido mio, ¿no debe observarse la misma conducta respecto al alma? Quiero decir, que mientras es mala, es decir, insensata, intemperante, injusta, impía, se la debe alejar de lo que desea y sólo permitirle lo que la puede hacer mejor. ¿Es esta tu opinion?

CALLICLES.

Es mi opinion.

SÓCRATES.

Porque esto es lo más ventajoso para el alma.

CALLICLES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Pero tener á alguno léjos de lo que desea, ¿no es corregirle?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

Entónces vale más para el alma ser corregida, que vivir en la licencia, como tú lo pensabas hace un momento.

CALLICLES.

No comprendo nada de lo que dices, Sócrates; interroga á otro.

SÓCRATES.

Hé aquí un hombre, que no puede sufrir lo que se hace en su obsequio, ni aguantar la cosa misma de que hablamos, es decir, la correccion.

CALLICLES.

Yo he hecho poco aprecio de todos tus discursos; y si te he respondido, ha sido por complacer á Gorgias.

SÓCRATES.

Sea así. ¿Pero qué haremos ahora? ¿Dejaremos esta discusion imperfecta?

CALLICLES.

Lo que quieras.

SÓCRATES.

Pero se dice comunmente, que no es permitido dejar incompletos ni áun los cuentos, y que es preciso ponerles cabeza para que no marchen acéfalos de un lado á otro. Responde á lo que resta por decir, para que no quede sin cabeza esta conversacion.

CALLICLES.

¡Eres apremiante, Sócrates! Si me creyeras, debias renunciar á esta disputa ó acabarla con otro.

SÓCRATES.

¿Qué otro ha de querer? Por favor, no abandonemos este discurso sin acabarle.

CALLICLES.

¿No podrias acabarlo tú solo, ya hablando sin interrumpirte ó ya respondiéndote á tí mismo?

SÓCRATES.

No, por temor de que me suceda lo que á Epicarmo, y que no sea yo capaz de decir solo lo que dos hombres estaban diciendo. Veo claramente que por necesidad tendré que llegar á ese punto; pero si tomamos este partido, pienso que, por lo menos, todos los que estamos aquí presentes, debemos estar ansiosos de conocer lo que hay de verdadero y de falso en el punto que tratamos, porque es de interés comun que el asunto se ponga en claro. Así, pues, voy á exponer lo que pienso en esta materia. Si alguno advierte que reconozco como verdaderas cosas que no lo son, que me interrumpa y me combata; porque yo no hablo como un hombre que está seguro de lo que dice, sino que busco con vosotros y en comun la verdad. Por lo tanto, si me parece que el que me niega algo, tiene razon, seré el primero á ponerme de acuerdo con él. Por lo demás, yo no os propongo esto sino en el concepto de que creais que es preciso terminar la disputa; si no sois de esta opinion, dejémosla en este estado y vámonos de aquí.

GORGIAS.

En cuanto á mí, Sócrates, no opino que debamos retirarnos sin que concluyas tu discurso, y lo mismo creo que piensan los demás. Estaré complacido si te oigo exponer lo que te falta por decir.

SÓCRATES.

Y yo, Gorgias, con el mayor gusto continuaré la conversacion con Callicles, hasta que le haya vuelto el dicho de Amfion por el de Zetos. Pero toda vez que tú, Callicles, no quieres acabar la disputa conmigo, escúchame por lo ménos, y cuando diga yo algo que no te parezca en su lugar, interrúmpeme; y si me pruebas que no tengo razon, no me enfadaré contigo; por el contrario, te tendré por mi mayor bienhechor.

CALLICLES.

Habla, querido mio, y acaba.

SÓCRATES.

Escucha, pues; voy á tomar nuestra disputa desde el principio. ¿Lo agradable y lo bueno son una misma cosa? No, segun hemos convenido Callicles y yo. ¿Debe hacerse lo agradable en vista de lo bueno, ó lo bueno en vista de lo agradable? Es preciso hacer lo agradable en vista de lo bueno. ¿No es lo agradable lo que causa en nosotros un sentimiento de placer en el acto mismo en que gozamos; y lo bueno, lo que nos hace buenos mediante su presencia? Sin duda. Ahora bien, nosotros somos buenos y como nosotros todas las demás cosas que son buenas, á causa de la presencia de alguna virtud. Esto me parece incontestable, Callicles. Pero la virtud de cualquier cosa, sea mueble, cuerpo, alma, animal, no se encuentra en ella así á la aventura de una manera perfecta; ella debe su origen al arreglo, á la colocacion, al arte que conviene á cada una de estas cosas. ¿Es esto cierto? Yo digo que sí. La virtud de cada cosa está por consiguiente arreglada y colocada con orden. Yo convendria en ello. Así es

que un cierto orden propio de cada cosa es lo que la hace buena, cuando se encuentra en ella. Esta es mi opinion. Por consiguiente, el alma en que se encuentra el orden que la conviene, es mejor que aquella en que no hay ningun orden. Necesariamente. Pero el alma en la que reina el orden está arreglada. ¿Cómo no lo ha de estar? El alma está arreglada, está dotada de templanza. Es absolutamente necesario. Luego el alma dotada de templanza es buena. Yo no podria oponerme á esto, mi querido Callicles. Mira si tienes tú algo que oponer; dímelo.

CALLICLES.

Prosigue, querido mio.

SÓCRATES.

Digo, pues, que si el alma dotada de templanza es buena, la que está en una disposicion del todo contraria, es mala. Esta alma es la insensata é intemperante.

CALLICLES.

Sin duda.

SÓCRATES.

El hombre moderado cumple con todos sus deberes para con los dioses y para con los hombres, porque no seria templado si no los llenase. Es indispensable que así suceda. Cumpliendo los deberes para con sus semejantes, hace acciones justas; y cumpliéndolos para con los dioses, hace acciones santas. Cualquiera, que hace acciones justas y santas, es necesariamente justo y santo. Esto es cierto. Tambien necesariamente es valiente; porque no es propio de un hombre templado, ni perseguir ni huir lo que no debe perseguir ni huir; sino que cuando el deber lo exige, es preciso que deseche, que abrace, que lleve con paciencia las cosas y las personas, el placer y el dolor. De manera que es absolutamente necesario, Callicles, que el hombre templado, siendo, como hemos visto, justo, valiente y santo, sea por completo hombre de bien; que siendo hombre de bien, todas sus acciones sean bue-

nas y honestas; y que obrando bien, sea dichoso; y que, por el contrario, el malo, cuyas acciones son malas, sea desgraciado; y el malo es el que está en una disposicion contraria á la del hombre templado; es el libertino, cuya condicion alabas. Hé aquí lo que yo tengo por cierto, lo que aseguro como verdadero. Y si esto es cierto, no tiene, á mi parecer, otro partido que tomar el que quiera ser dichoso, que amar la templanza y ejercitarse en ella, y huir con todas sus fuerzas de la vida licenciosa; debe obrar de manera que no tenga necesidad de correccion; y si la necesitase, ya él mismo, ya alguno de sus allegados, ya en la vida privada ó ya en los negocios públicos, es preciso que sufra un castigo, y que se corrija, si desea ser dichoso. Tal es, á mi parecer, el objeto hácia el cual debe dirigir su conducta, encaminando todas sus acciones y las del Estado á este fin; que la justicia y la templanza reinen en el que aspira á ser dichoso. Y es preciso guardarse de dar rienda suelta á sus pasiones, de esforzarse en satisfacerlas, lo cual es un mal que no tiene remedio, y expone á pasar una vida de bandido. En efecto, un hombre de esta clase no puede ser amigo de los demás hombres ni de los dioses; porque es imposible que tenga ninguna relacion con ellos, y donde no existe relacion, no puede tener lugar la amistad. Los sabios, Calicles, dicen que un lazo comun une al cielo con la tierra, á los dioses con los hombres, por medio de la amistad, de la moderacion, de la templanza y de la justicia; y por esta razon, querido mio, dan á este universo el nombre de *Orden* (1) y no el de desórden ó licencia. Pero con toda tu sabiduría me parece no fijas la atencion en esto, puesto que no ves que la igualdad geométrica tiene mucho poder entre los dioses y los hombres. Así crees que es preciso aspirar á tener más que los demás y despreciar la geometría. En buen hora.

(1) Κόσμος significa universo y órden.

Es preciso entónces, ó refutar lo que acabo de decir, y probar que no es uno dichoso por la posesion de la justicia y de la templanza, y desgraciado por el vicio; ó si este razonamiento es verdadero, es preciso examinar lo que de él resulta. Y lo que resulta, Callicles, es todo lo que dije ántes, que fué sobre lo que me preguntaste si hablaba sériamente, cuando senté que era preciso, en caso de injusticia, acusarse á sí mismo, acusar á su hijo, á su amigo y servirse de la Retórica á este fin. Y lo que tú has creido que Pólux me habia concedido por pura complacencia, era verdad, á saber: que, así como es más feo, así es tambien más malo hacer una injusticia que recibirla. No es ménos cierto que para ser un buen orador es preciso ser justo y estar versado en la ciencia de las cosas justas, que es lo que Pólux dijo tambien que Gorgias me habia concedido por pura complacencia. Siendo esto así, examinemos algun tanto las objeciones que tú me haces, y si tienes ó nó razon para decirme que no estoy yo en situacion de defenderme á mí mismo ni á ninguno de mis amigos ó parientes, y librarme de los mayores peligros; que estoy, como los hombres declarados infames, á merced del primero que llegue y quiera abofetearme (este era tu lenguaje), ó arrancarme mis bienes, ó desterrarme de la ciudad, ó, en fin, hacerme morir; y que no es posible cosa más fea que encontrarse en semejante situacion. Tal era tu opinion. Hé aquí la mia, que he manifestado ya más de una vez, pero que no hay inconveniente en repetirla. Sostengo, Callicles, que no es lo más feo el verse uno injustamente abofeteado, ó mutilado el cuerpo, ó cercenados los bienes, sino que es mucho más feo y más malo que me abofeteen y me arranquen injustamente lo que me pertenece; porque robarme, apoderarse de mi persona, allanar mi morada, en una palabra, cometer cualquiera especie de injusticia contra mí ó contra lo que es mio, es una cosa más mala y más fea para el

autor de la injusticia, que para mí que la sufro. Estas verdades que, á mi parecer, han sido demostradas en todo el curso de esta polémica, están, á mi juicio, atadas y ligadas entre sí, valiéndome de una expresion un poco grosera quizá, con razones de hierro y diamante. Si no conseguís romperlas, tú ú otro más vigoroso que tú, no es posible hablar sensatamente sobre estos objetos, si se habla de otra manera que como yo lo hago. Porque repito lo que he dicho siempre en esta materia, á saber: que no tengo certidumbre de que lo que digo sea verdadero; pero de todos cuantos han conversado conmigo, en la forma que los dos acabamos de hacerlo, ninguno de ellos ha podido evitar ponerse en ridículo desde el momento en que ha intentado sostener una opinion contraria á la mia. Por lo tanto, supongo que mi opinion es la verdadera; y si lo es, y la injusticia es el mayor de todos los males para el que la comete; y si por grande que sea este mal, hay otro más grande aún, si es posible, que es el no ser castigado por las injusticias cometidas; ¿qué clase de auxilio es el que no puede uno considerarse incapaz de procurarse á sí mismo sin caer en el ridículo? ¿No es el auxilio, cuyo efecto es separar de nosotros el mayor de los daños? Sí, y lo más feo, incontestablemente, es el no poder proporcionar este auxilio á sí mismo, ni á sus amigos, ni á sus parientes. Es preciso poner en segundo lugar, en razon de fealdad, la impotencia de evitar el segundo mal; en tercero, la impotencia de evitar el tercero, y así sucesivamente, en proporcion con la magnitud del mal. Todo lo que tiene de bello poder evitar cada uno de estos males, lo tiene de feo el no poder hacerlo. ¿Es esto así, como yo digo, Calicles, ó es de otra manera?

CALLICLES.

Es como tú dices.

SÓCRATES.

De estas dos cosas, cometer la injusticia y sufrirla,

siendo la primera en nuestra opinion un mayor mal, y la segunda uno menor; ¿qué es lo que el hombre deberá procurar hacer para ponerse en situacion de auxiliarse á sí mismo, y gozar de la doble ventaja de no cometer ni sufrir ninguna injusticia? ¿Es el poder ó la voluntad? Quiero decir lo siguiente. Pregunto si, para no sufrir ninguna injusticia, basta no quererlo; ó si es preciso hacerse bastante poderoso para ponerse al abrigo de toda injusticia.

CALLICLES.

Es claro que no llegará á estar seguro, sino haciéndose poderoso.

SÓCRATES.

Y con relación al otro punto, esto es, el de cometer la injusticia, ¿es bastante no quererlo para no cometerla, de suerte que efectivamente no se cometerá? ¿ó es preciso adquirir además para esto cierto poder, cierto arte, de modo que si no se le aprende y se le lleva á la práctica, se habrá de incurrir en injusticia? ¿Por qué no me respondes á esto, Calicles? ¿Crees que cuando Pólux y yo nos pusimos de acuerdo en que nadie comete una injusticia voluntariamente, sino que todos los malos son tales á pesar suyo, nos hemos visto forzados á hacer concesion por buenas razones ó nó?

CALLICLES.

Paso por esto, Sócrates, á fin de que termines tu discurso.

SÓCRATES.

Es preciso, pues, á lo que parece procurarse igualmente un cierto poder y cierto arte, para no cometer injusticia.

CALLICLES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Pero ¿cuál es el medio de asegurarse en todo ó parte contra la injusticia, que pueda proceder de un tercero?

Mira si en este punto eres de mi opinion. Creo que es preciso tener una plena autoridad en su ciudad, en calidad de soberano ó de tirano, ó ser amigo de los que gobiernan.

CALLICLES.

Ahí tienes, Sócrates, cómo estoy dispuesto á aprobar cuando hablas en regla. Lo que acabas de decir me parece bien dicho.

SÓCRATES.

Examina si lo que yo añado es ménos cierto. Me parece, segun han dicho antiguos y sabios personajes, que lo semejante es amigo de su semejante todo lo que es posible. ¿No piensas tú lo mismo?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

Donde quiera que se encuentra un tirano salvaje y sin educacion, si hay en la ciudad algun ciudadano mejor que él, le temerá; y nunca le será afecto con toda su alma.

CALLICLES.

Es cierto.

SÓCRATES.

Este tirano tampoco amará á ningun ciudadano de mérito muy inferior al suyo, porque le despreciará; y jamás sentirá por él la afeccion que se siente por un amigo.

CALLICLES.

Tambien eso es cierto.

SÓCRATES.

El único amigo que le queda, por consiguiente, único, á quien dispensará su confianza, es aquel que siendo del mismo carácter, aprobando y reprobando las mismas cosas, se avendrá á obedecerle y vivir sometido á sus caprichos. Este hombre gozará de gran crédito en la ciudad, y nadie le dañará impunemente. ¿No es así?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

Si alguno de los jóvenes de esta ciudad se dijese á sí mismo: ¿de qué manera podré yo alcanzar un gran poder y ponerme al abrigo de toda injusticia? El camino para llegar á ello, á mi parecer, es acostumbrarse desde luego á alabar y vituperar las mismas cosas que el tirano, y esforzarse por adquirir la más perfecta semejanza con él. ¿No es cierto?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

Por este medio se pondrá bien pronto fuera de los tiros de la injusticia, y se hará poderoso entre sus conciudadanos.

CALLICLES.

Seguramente.

SÓCRATES. —

¿Pero será esto igualmente una garantía de que no cometerá injusticias? ¿Ó estará muy léjos de ser así, si se parece á su señor que es injusto, y tiene un gran poder cerca de él? Yo creo que todos sus hechos tenderán á ponerse en situacion de cometer las mayores injusticias, sin temor de que le sobrevenga ningun castigo. ¿No es así?

CALLICLES.

Así parece.

SÓCRATES.

Tendrá por consiguiente en sí mismo el más grande de los males, teniendo el alma enferma y degradada por su semejanza con el tirano y por su poder.

CALLICLES.

Yo no sé, Sócrates, qué secreto posees para volver y revolver el razonamiento en todos sentidos. ¿Ignoras que este hombre, que se modela por el tirano, hará morir, si lo estima conveniente, y despojará de sus bienes al que no le imite?

SÓCRATES.

Ya lo sé, mi querido Calicles, y sería preciso que fuese sordo para ignorarlo, despues de haberlo oido más de una vez de tu boca, de la de Pólux y de la de casi todos los habitantes de esta ciudad. Pero escúchame ahora. Convento en que condenará á muerte á quien quiera, pero él será un hombre malo, y aquel á quien haga morir será un hombre de bien.

CALLICLES.

¿Pues no es esto precisamente lo más triste?

SÓCRATES.

No, por lo ménos para el hombre sensato, como lo prueba este discurso. ¿Crees que el hombre debe aplicarse á vivir el mayor tiempo posible, y aprender las artes que nos salven de los mayores peligros en todas las situaciones de la vida, como la Retórica, que me aconsejas que estudie y que es una prenda de seguridad en los tribunales?

CALLICLES.

Sí, ¡por Júpiter! y es este un buen consejo que te doy.

SÓCRATES.

Y bien, querido mio, el arte de nadar, ¿te parece muy apreciable?

CALLICLES.

No, ciertamente.

SÓCRATES.

Sin embargo, salva á los hombres de la muerte, cuando se encuentra en circunstancias, en que hay necesidad de acudir á este arte. Pero si este te parece despreciable, voy á citarte otro más importante: el arte de dirigir las naves, que no sólo salva las almas sino tambien los cuerpos y los bienes de los mayores peligros, como la Retórica. Este arte es modesto y nada pomposo; no presume ni hace ostencion de producir efectos maravillosos; y aunque nos proporciona las mismas ventajas que el arte

oratorio, no exige, segun creo, más que dos óbolos por traernos sanos y salvos desde Egina á aquí; y si es desde Egipto ó desde el Ponto, por un beneficio tan grande y por haber conservado todo lo que acabo de decir, nuestra persona y nuestros bienes, nuestros hijos y nuestras mujeres, no nos exige más que dos dracmas despues de ponernos en tierra en el puerto. En cuanto á la persona que posee este arte, y que nos ha hecho un servicio tan grande, despues que desembarca, se pasea con aire modesto á lo largo de la ribera y de su buque; porque se dice á sí mismo, á lo que yo imagino, que no sabe á qué pasajeros ha hecho bien impidiendo que se sumergieran en el agua, y á quiénes ha hecho mal, sabiendo bien como sabe que ellos no han salido de su buque mejores que entraron, ni respecto del cuerpo ni respecto del alma. Él razona de esta manera: si alguno, cuyo cuerpo esté atacado de enfermedades graves é incurables, no se ha ahogado en el agua, es una desgracia para él el no haberse muerto, y no me debe ninguna consideracion. Y si alguno tiene en su alma, que es mucho más preciosa que su cuerpo, una multitud de males incurables, ¿es un bien para él vivir y se hace un servicio á un hombre de esta clase, salvándole del mar, ó de las manos de la justicia ó de cualquier otro peligro? Por el contrario, el piloto sabe que no es ventajoso para el hombre malo el vivir, porque necesariamente ha de vivir desgraciado. Hé aquí por qué no está en uso que el piloto haga alarde de su arte, aunque le debamos nuestra salud; de la misma manera, mi querido amigo, que el maquinista, que en ciertos lances puede salvar tantas cosas, no digo como el piloto, sino como el general de ejército ó cualquiera otro, sea el que sea, puesto que algunasveces conserva y salva ciudades enteras. ¿Pretenderias compararle con el abogado? Sin embargo, Callicles, si quisiese él usar el mismo lenguaje que tú, y alabar su arte, te oprimiria con sus razones, probándote que debes hacerte

maquinista, y exhortándote á que te hagas, porque las demás artes no son nada cotejadas con ella, y tendria ancho campo para discurrir. Tú, sin embargo, le despreciarias á él y á su arte, y le dirias, creyendo injuriarle, que no es más que un maquinista; y á fe que no querrias dar en matrimonio tu hija á su hijo, ni tu hijo á su hija. Sin embargo, si te fijas en las razones que tienes para estimar en tanto tu arte, ¿con qué derecho desprecias al maquinista y á los demás de que te he hablado? Conozco que vas á decirme que eres mejor que ellos y de mejor familia. Pero si por mejor no debe entenderse lo que yo entiendo, y si toda la virtud consiste en poner en seguridad su persona y sus bienes, tu desprecio por el maquinista, por el médico y por las demás artes, cuyo objeto es vigilar por nuestra conservacion, es digno de risa. Pero, querido mio, mira que el ser virtuoso y bueno no sea otra cosa distinta que asegurar la salud de los demás y la propia. En efecto, el que es verdaderamente hombre, no debe desear vivir por el tiempo que se imagine ni tener cariño á la vida, sino que, dejando á Dios el cuidado de todo esto y teniendo fe en lo que dicen las mujeres: que nadie se ha librado nunca de su destino, lo que necesita es ver de qué manera deberá conducirse para pasar lo mejor posible el tiempo que quede de vida. ¿Y esto debe hacerlo conformándose con las costumbres del país en que se encuentre? Pues es preciso entónces que desde este momento te esfuerces en parecerte lo más posible al pueblo de Atenas, si quieres ser por él estimado y tener gran crédito en la ciudad. Mira si no es esto ventajoso para tí y para mí. Pero es de temer, mi querido amigo, no nos suceda lo que á las mujeres de Tesalia (1), cuando hacen bajar la luna, y que nosotros no podamos alcanzar este poder en

(1) Quedaban ciegas é impotentes, segun Saisset. Concluian por perder la vista y los piés, segun Cousin.

Atenas sino á costa de lo más precioso que tenemos. Y si crees que hay alguno en el mundo que pueda enseñarte el secreto de hacerse poderoso entre los atenienses, diferenciándote de ellos, sea en bien, sea en mal, mi dictámen es que te engañas, Callicles. Porque no basta imitar á los atenienses; es preciso haber nacido con un carácter igual al suyo, para contraer una verdadera amistad con ellos, como con el hijo de Pírilampo. Así, si encuentras uno que te comunique esta perfecta conformidad con ellos, hará de tí un político y un orador, que es lo que deseas. Los hombres, en efecto, se complacen con los discursos que se amoldan á su carácter, y todo lo que es extraño á éste les ofende; á ménos que tú seas de distinta opinion, mi querido amigo. ¿Tenemos algo que oponer á esto, Callicles?

CALLICLES.

El cómo no lo sé, Sócrates, pero me parece que tienes razon; mas á pesar de eso, estoy en el mismo caso que la mayor parte de los que te escuchan; no me convences.

SÓCRATES.

Eso procede, Callicles, de que el amor al pueblo y al hijo de Pírilampo, arraigado en tu corazon, combate mis razones. Pero si reflexionamos juntos muchas veces y á fondo sobre los mismos objetos, quizá te entregarás. Recuerda que como hemos dicho, hay dos maneras de cultivar el cuerpo y el alma; la una, que tiene por objeto el placer; la otra, que se propone el bien; y que, léjos de querer lisonjear las inclinaciones de la primera, por el contrario, las combate. ¿No es esto lo que ántes explicamos con la mayor claridad?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

La que corresponde al placer es baja y no es otra cosa que una pura adulacion. ¿No es así?

CALLICLES.

En buen hora, puesto que tú lo quieres.

SÓCRATES.

Mientras que la otra sólo piensa en hacer mejor el objeto de sus cuidados, ya sea el cuerpo, ya el alma.

CALLICLES.

Sin duda.

SÓCRATES.

¿No es así como debemos llevar á cabo la cultura del Estado y de los ciudadanos, trabajando para hacerlos todo lo buenos que sea posible? Puesto que sin esto, como vimos ántes, cualquiera otro servicio que se les hiciese no les seria de ninguna utilidad; á no ser que el alma de aquellos que hubieran de reunir riquezas ó un aumento de poder, ó cualquiera otro género de dominio, sea buena y honesta. ¿Sentaremos esto como cierto?

CALLICLES.

Sí, si es cosa que lo deseas.

SÓCRATES.

Si mutuamente nos excitáramos, Calicles, para encargarnos de alguna obra pública, por ejemplo, de la construccion de murallas, arsenales, templos, edificios de primer órden, ¿no seria indispensable, que nos sondeáramos el uno al otro, y examináramos, en primer lugar, si somos ó nó entendidos en arquitectura y de quién hemos aprendido este arte? ¿Seria esto indispensable; sí ó nó?

CALLICLES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Lo segundo, que habria que examinar, ¿no seria si habiamos dirigido nosotros mismos la construccion de alguna casa para nosotros ó para nuestros amigos, y si esta casa estaba bien ó mal construida? Y hecho este exámen, si resultaba que hemos tenido maestros hábiles y célebres; que bajo su direccion hemos construido numerosos y

bellos edificios; que tambien los hemos construido por nosotros mismos despues de dejar á los maestros; con todos estos preliminares, ¿no seria muy prudente que nos encargáramos de las obras públicas? Por el contrario, si no pudiéramos decir quiénes habian sido nuestros maestros, ni mostrar ningun edificio, como obra maestra; ó si, mostrando muchos, resultaran mal construidos; ¿no seria una locura, de nuestra parte, emprender ninguna obra pública, y animarnos el uno al otro? ¿Confesaremos que esto es exacto, ó nó?

CALLICLES.

Seguramente.

SÓCRATES.

¿No sucede lo mismo con todas las demás cosas? Por ejemplo; si tuviéramos intencion de servir al público como médicos y mutuamente nos animáramos considerándonos suficientemente versados en este arte, ¿no nos estudiaríamos recíprocamente tú y yo? Veamos, dirias tú, cómo se porta Sócrates, y si hay algun hombre libre ó esclavo, que haya sanado de cualquier enfermedad mediante los cuidados de Sócrates. Otro tanto haria yo respecto de tí. Y si resultaba, que no habiamos dado la salud á nadie, ni extranjero, ni ciudadano, ni hombre, ni mujer; ¿en nombre de Júpiter! Calicles, ¿no seria verdaderamente ridículo y llegar al extremo de la extravagancia querer, como suele decirse, hacer las mejores piezas de loza en el aprendizaje del oficio de alfarero; consagrarse al servicio del público y exhortar á los demás á hacer lo mismo ántes de haber dado en particular pruebas de suficiencia con buenos ensayos y en gran número, y de haber ejercido suficientemente su arte? ¿No crees que seria insensata semejante conducta?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

Ahora, pues, que tú, el mejor de los hombres, has comenzado á mezclarte en los negocios públicos, que me comprometes á imitarte, y que me echas en cara el no tomar parte en ellos, ¿no deberemos examinarnos el uno al otro? Veamos, pues. ¿Callicles ha hecho ántes de hoy á algun ciudadano mejor? ¿Hay alguno, que siendo ántes malo, injusto, libertino é insensato, se haya hecho hombre de bien gracias á los cuidados de Callicles, ya sea extranjero, ciudadano, esclavo ú hombre libre? Díme, Callicles, si te preguntaran esto, ¿que responderias? ¿Dirás que tu trato ha hecho alguno mejor? ¿Tienes pudor en declararme que, no siendo más que un simple particular, y ántes de mezclarte en el gobierno del Estado, nada de estas cosas has practicado, ni nada que se le parezca?

CALLICLES.

Tú eres un disputador, Sócrates.

SÓCRATES.

No es por espíritu de disputa el interrogarte, sino por el sincero deseo de saber cómo crees que debe uno conducirse entre nosotros en el manejo de la administracion pública; y si, al mezclarte en los negocios del Estado, no te propones otro objeto que hacernos á todos perfectos ciudadanos. ¿No hemos convenido repetidas veces en que tal debe ser el objeto de la política? ¿Estamos en esto de acuerdo, sí ó nó? Responde. Estamos de acuerdo, ya que es preciso que yo responda por tí. Sí, pues, tal es la ventaja, que el hombre de bien debe tratar de proporcionar á su patria, reflexiona un poco, y díme si te parece aún que esos personajes, de que hablabas ántes, Pericles, Cimón, Milciades y Temístocles, han sido buenos ciudadanos.

CALLICLES.

Sin duda.

SÓCRATES.

Si han sido buenos ciudadanos, es claro y es consiguiente que han hecho á sus compatriotas mejores de peores que eran ántes. ¿Los han hecho, si ó nó?

CALLICLES.

Los han hecho.

SÓCRATES.

Cuando Pericles comenzó á hablar en público, ¿los atenienses eran más malos, que cuando les arengó la última vez?

CALLICLES.

Quizá.

SÓCRATES.

No hay que decir quizá, amigo mio; esto es consecuencia necesaria de las premisas admitidas, si es cierto que Pericles fué un buen ciudadano.

CALLICLES.

¡Y bien! ¿Qué significa eso?

SÓCRATES.

Nada. Pero dime algo más; ¿se cree comunmente que los atenienses se han hecho mejores mediante los cuidados de Pericles? ¿Ó todo lo contrario; esto es, que los ha corrompido? Oigo decir, en efecto, que Pericles ha hecho á los atenienses perezosos, cobardes, habladores é interesados, habiendo sido él el primero que puso á sueldo las tropas.

CALLICLES.

Ese lenguaje, Sócrates, sólo le oyes á los que tienen entorpecidos los oídos (1).

SÓCRATES.

Por lo ménos, lo que voy á decir no es un simple *se dice*. Yo sé positivamente, y tú mismo lo sabes, que Pericles se granjeó al principio una gran reputacion; y que

(1) Es decir que *laconizan*, como sucede en el *Protágoras*, y que son, por consiguiente, enemigos del gobierno de Atenas.

los atenienses, en los tiempos en que eran más malos, no dictaron contra él ninguna sentencia infamatoria, pero que al fin de la vida de Pericles, cuando ya se habían hecho buenos y virtuosos por su mediación, le condenaron por el delito de peculado, y poco faltó para que le condenasen á muerte, sin duda considerándolo como un mal ciudadano.

CALLICLES.

¡Y qué! ¿Por esto lo era Pericles?

SÓCRATES.

Se tendría por un mal guarda á todo hombre que tuviese á su cargo asnos, caballos y bueyes, si imitase á Pericles; y si estos animales, hechos feroces en sus manos, cocéasen, corneasen y mordiesen, cuando ninguna de estas cosas hacian ántes de habérselos confiado. ¿No crees que, en efecto, se da pruebas de gobernar mal un animal, cualquiera que él sea, cuando habiéndole recibido manso, se le devuelve más intratable que se habia recibido? Es esta tu opinion, sí ó nó?

CALLICLES.

Por darte gusto digo que sí.

SÓCRATES.

Pues hazme el favor de decirme, si el hombre entra ó nó en la clase de los animales.

CALLICLES.

¿Cómo no ha de entrar?

SÓCRATES.

¿No eran hombres los que Pericles tomó á su cargo?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

Y bien; ¿no era preciso, segun hemos ya convenido, que de injustos que eran, se hiciesen justos bajo su direccion, puesto que los tomaba á su cargo, si realmente hubiera sido buen político?

CALLICLES.

Seguramente.

SÓCRATES.

Pero los justos son suaves, como dice Homero; y tú, qué dices? ¿piensas lo mismo?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

Pero Pericles los ha hecho más feroces que eran cuando se encargó de ellos, y feroces contra él mismo, lo cual ha debido ser muy contra sus intenciones.

CALLICLES.

¿Quieres que te lo conceda?

SÓCRATES.

Sí, si te parece que digo verdad.

CALLICLES.

Concedido.

SÓCRATES.

Haciéndolos más feroces, ¿no los ha hecho consiguientemente más injustos y más malos?

CALLICLES.

Concedido.

SÓCRATES.

En este concepto, Pericles no era un buen político.

CALLICLES.

Tú lo dices.

SÓCRATES.

Y tú también seguramente, si se juzga por las concesiones que has hecho. Dime ahora, á propósito de Cimon: los que tenía á su cuidado ¿no le hicieron sufrir la pena del ostracismo, para estar durante diez años sin oír su voz? ¿No observaron la misma conducta respecto á Temístocles, y además no le condenaron al destierro? Milciades, el vencedor de Maraton, ¿no le condenaron á ser sumido en un calabozo como se hubiera realizado, si no

lo hubiera impedido el primer pritano? Sin embargo, si estos hubieran sido buenos ciudadanos, como pretendes, nada de esto les hubiera sucedido. Es natural que los conductores hábiles de los carros caigan de sus caballos al principio, y no que caigan despues de haberles enseñado á ser dóciles y de hacerse ellos mejores cocheros. Esto sucede lo mismo en la conduccion de los carros que en cualquiera otra cosa. ¿Qué piensas de esto?

CALLICLES.

Así es.

SÓCRATES.

Lo que hemos dicho ántes era cierto á lo que parece; esto es, que no conocemos en esta ciudad á ningun hombre que haya sido buen político. Tú mismo confesabas que hoy dia no le hay, pero sostenias que los habia habido en otro tiempo, y designaste con preferencia los que acabo de nombrar. Pero ya hemos visto, que éstos no llevan ninguna ventaja á los de nuestros dias. Y esto porque, si eran buenos oradores, no hicieron uso ni de la verdadera Retórica, pues en este caso no hubieran perdido su poder, ni de la Retórica aduladora (1).

CALLICLES.

Sin embargo, Sócrates, mucho falta para que ninguno de los políticos de hoy lleve á cabo las grandes acciones de cualquiera de aquellos, el que te acomode elegir.

SÓCRATES.

No es, querido mio, que yo los desprecie en concepto de servidores del pueblo. Me parece, por el contrario, que son muy superiores á los de nuestros dias, y que han demostrado mayor celo al procurar al pueblo lo que deseaba. Pero en cuanto á hacer que éste mude de deseos, á no

(1) Porque si hubieran hecho uso de la verdadera Retórica, habrian hecho mejores á los atenienses; y si se hubieran servido de la Retórica aduladora, no habrian caido en desgracia para con ellos.

permitirle satisfacerlos, y á encaminar á los ciudadanos, valiéndose ya de la persuasion, ya de la coaccion, hácia lo que podia hacerles mejores; en esto es en lo que no hay, por decirlo así, ninguna diferencia entre ellos y los actuales. Y esta es la única empresa digna de un buen ciudadano. Respecto á los buques, murallas, arsenales y otras cosas semejantes, convengo contigo en que los de los tiempos pasados se esforzaban más en procurárnoslo que los de nuestros dias. Pero nos sucede á tí y á mí una cosa particular en esta disputa. Desde que comenzamos, no hemos cesado de girar alrededor del mismo objeto, y no nos entendemos el uno al otro. Así me imagino que has confesado y reconocido muchas veces, que, con relacion al cuerpo y al alma, hay dos modos de cuidarlos: el uno servil, que se propone suministrar por todos los medios posibles alimento á los cuerpos cuando tienen hambre, bebida cuando tienen sed, vestidos para el dia y para la noche, calzado cuando hace frio, en una palabra, todas las cosas de que el cuerpo puede tener necesidad. Me sirvo expresamente de estas imágenes, á fin de que comprendas mejor mi pensamiento. Cuando se está en posicion de atender á cada una de estas necesidades como mercader, como traficante, como productor de alguna de estas cosas, panadero, cocinero, tejedor, zapatero, curtidor, no es extraño, que siendo así, se imagine ser el proveedor de las necesidades de los cuerpos, y que se le considere de esta suerte por cualquiera que ignore que, además de todas estas artes, hay una, cuyas partes son la gimnasia y la medicina, á la que pertenece verdaderamente el sostenimiento del cuerpo; que á ella corresponde el mandar á todas las demás, aprovechándose de sus trabajos, porque sabe lo que hay de saludable y de perjudicial á la salud en la comida y bebida, lo cual ignoran las otras artes. Por esta razon, en lo relativo al cuidado del cuerpo, deben reputarse las otras artes como funciones

serviles y bajas, y la gimnasia y la medicina deben ocupar, como es justo, el rango de maestras. Que lo mismo tiene lugar respecto del alma, me parece á veces que comprendes que tal es mi pensamiento, pues tú me haces concesiones, como haria uno que entendiera perfectamente lo que yo digo. Pero has añadido un momento despues que ha habido en esta ciudad excelentes hombres de Estado, y cuando te pregunté quiénes eran ellos, tú me presentaste algunos, que para los negocios políticos son precisamente tales, como si preguntándote cuáles han sido ó cuáles son los más hábiles en la gimnasia y capaces de conservar el cuerpo, tú me nombraras muy sériamente á Tearion el panadero, á Mitecos, que ha escrito sobre la cocina de Sicilia, á Sarambos el mercader de vinos, pretendiendo que estos han sobresalido en el arte de cuidar el cuerpo, porque sabian admirablemente preparar el uno el pan, el otro los condimentos, y el tercero el vino. Quizá te enfadarias conmigo si yo te dijese con este motivo: Tú no tienes, mi querido amigo, ninguna idea de la gimnasia; me citas servidores de nuestras necesidades, cuya única ocupacion es satisfacerlas; pero que no conocen lo que hay de bueno y de honesto en este género, que despues de proporcionar toda clase de alimentos y engordar el cuerpo de los hombres, y de haber por ello recibido elogios, concluyen por arruinar hasta su temperamento primitivo. No acusarán, vista su ignorancia, á estos sostenes de su glotonería de ser causa de las enfermedades que los sobrevienen y de la pérdida de su primer robustez, sino que harán recaer la falta sobre los que, presentes entónces, les han dado algunos consejos. Y cuando los excesos gastronómicos que han hecho, sin consideracion á la salud, hayan producido mucho despues enfermedades, se fijarán en estos últimos, los insultarán, y les causarán mal, si son capaces de ello; para los primeros, por el contrario, que son la verdadera causa de sus

males, no habrá más que alabanzas. Hé aquí precisamente la conducta que tú observas al presente, Calicles. Exaltas á hombres que han hecho buenos servicios á los atenienses, prestándose á todo lo que deseaban. Han engrandecido el Estado, dicen los atenienses; pero no echan de ver que este engrandecimiento no es más que una hinchazón, un tumor lleno de corrupcion, y que esto es todo lo que han hecho los políticos antiguos con haber llenado la ciudad de puertos, de arsenales, de murallas, de tributos y otras necesidades semejantes, sin unir á esto la templanza y la justicia. Cuando se descubra la enfermedad, la tomarán con aquellos que en aquel momento se pongan á darles consejos, y no tendrán más que elogios que prodigar á Temístocles, Cimón y Pericles, que son los verdaderos autores de sus males. Quizá la tomarán contigo si no te precaves, y con mi amigo Alcibiades, cuando, además de lo adquirido, hayan perdido lo que poseían en otro tiempo, no siendo vosotros los primeros autores, aunque quizá sí los cómplices de su ruina. Por lo demás, veo que hoy día pasa una cosa completamente irracional, y entiendo que lo mismo debe decirse de los hombres que nos han precedido. Observo, en efecto, que cuando el pueblo castiga á alguno de los que se mezclan en los negocios públicos como culpable de malversacion, se sublevan y se quejan amargamente los castigados de los malos tratamientos que reciben, despues de los servicios sin número que han hecho al Estado. ¿Y es tan injusto como suponen que el pueblo les haga perecer? No, nada más falso. Jamás puede ser oprimido injustamente un hombre, que se halla á la cabeza del Estado, por el Estado mismo que gobierna. Con los que se dan por políticos, sucede lo que con los sofistas. Los sofistas, hábiles por otra parte, observan hasta cierto punto una conducta desprovista de buen sentido. Al mismo tiempo que hacen profesion de enseñar la virtud, acusan muchas veces á sus discípulos de que son

culpables para con ellos de injusticia, en cuanto les defraudan el dinero que se les debe, y no muestran por otra parte para con ellos ninguna clase de reconocimiento despues de los beneficios que de ellos han recibido. ¿Y hay nada más inconsecuente que semejante razonamiento? ¿No juzgas tú mismo, mi querido amigo, que es absurdo decir, que hombres que se han hecho buenos y justos, gracias á los cuidados de sus maestros, que han hecho que en sus almas remplazara la justicia á la injusticia, obren injustamente á causa de un vicio que no existe ya en ellos? Me has comprometido, Callicles, á pronunciar un discurso en forma de arenga por negarte á contestarme.

CALLICLES.

¿Pero es posible que no puedas hablar sin que yo te responda?

SÓCRATES.

Parece que sí puedo, puesto que desde que no quieres responderme, me extiendo en largos discursos. Pero, querido mio, en nombre de Júpiter que preside la amistad, dime: ¿no encuentras absurdo, que un hombre que se alaba de haber hecho á otro virtuoso, se queje de él como de un malvado, cuando por sus cuidados se ha hecho y es realmente bueno?

CALLICLES.

Me parece absurdo.

SÓCRATES.

¿No es este, sin embargo, el lenguaje que oyes á los que hacen profesion de educar á los hombres para la virtud?

CALLICLES.

Es cierto; pero ¿qué otra cosa puede esperarse de gentes despreciables, tales como los sofistas?

SÓCRATES.

Y bien: ¿qué dirás de los que, alabándose de estar á la cabeza de un Estado y de consagrar todos sus cuidados á hacerle muy virtuoso, acusen en seguida á la primer oca-

sion al Estado mismo de ser muy corrompido? ¿Crees tú que haya alguna diferencia entre ellos y los precedentes? El sofista y el orador, querido mio, son una misma cosa ó dos cosas muy parecidas, como dije á Pólux. Pero por no conocer esta semejanza, piensas que la Retórica es lo más bello del mundo, y desprecias la profesion del sofista. Sin embargo, la sofistica, á la verdad, está en belleza por cima de la Retórica, como lo está la funcion del legislador sobre la del juez, y la gimnasia sobre la medicina. Creia yo que los sofistas y los oradores eran los únicos que no tenian derecho á echar en cara al que educan el ser malo para ellos, ó que acusándole, se acusarian á sí mismos por no haber hecho ningun bien á los que creian haber hecho mejores. ¿No es esto cierto?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

Son igualmente los únicos que podrian no exigir salario por las ventajas que proporcionan, si lo que ellos dicen fuese verdad. En efecto; otro que hubiese recibido cualquiera otra clase de beneficio, por ejemplo, que se hubiere hecho ligero en la carrera mediante los cuidados de un maestro de gimnasia, podria quizá faltar á éste al reconocimiento que le debe, si el maestro de gimnasia le dejase á su discrecion, y si no hubiese hecho con él un convenio oneroso en virtud del cual debia de recibir dinero en cambio de la agilidad que le comunicaba; porque no es, á mi parecer, la lentitud de la carrera, sino la injusticia la que hace los hombres malos. ¿No es así?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

Si alguno, por lo tanto, destruyese este principio de maldad, quiero decir, la injusticia, no tendria que temer que se portasen con él injustamente; y seria el único que con

seguridad podría dispensar gratuitamente su beneficio, si estaba realmente en su poder hacer los hombres virtuosos. ¿No convienes en esto?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

Probablemente por esta razón no es vergonzoso recibir un salario por otros consejos, que se dan, relativos á la arquitectura, por ejemplo, ó á cualquiera otro arte semejante.

CALLICLES.

Así parece.

SÓCRATES.

Mientras que, si lo que se intenta es inspirar á un hombre toda la virtud de que sea capaz, y enseñarle á gobernar perfectamente su familia ó su patria, se tiene por cosa vergonzosa rehusar la enseñanza hasta no haber asegurado la paga. ¿No es así?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

Es evidente que la razón de esta diferencia consiste en que de todos los beneficios, este es el único que obliga á la persona que le ha recibido á desear hacer bien á su vez á su bienhechor; de suerte que se mira como un buen signo dar al autor de semejante beneficio señales de su reconocimiento, y como mal signo no darle ninguna. ¿No es así?

CALLICLES.

Sí.

SÓCRATES.

Explicame claramente á cuál de estas dos maneras de procurar el bien del Estado me invitas; si es la de combatir las tendencias de los atenienses, con la mira de hacer de ellos excelentes ciudadanos en calidad de médico, ó la de

ser el servidor de sus pasiones, y no tratar con ellos sino con la intencion de adularlos. Dime sobre este punto la verdad, Callicles; es justo que, habiendo comenzado á hablarme con franqueza, continúes hasta el fin, diciéndome lo que piensas. Y así, respóndeme sincera y generosamente.

CALLICLES.

Digo, que á lo que te invito es á que seas el servidor de los atenienses.

SÓCRATES.

Es decir, muy generoso Callicles, que me exhortas á que me haga su adulator.

CALLICLES.

Si prefieres tratarlos como Misios (1), en hora buena. Pero si no tomas el partido de adularlos...

SÓCRATES.

No me repitas lo que me has dicho muchas veces: que un cualquiera me condenará á muerte, si no quieres que, á mi vez, yo te replique, que será un malvado el que haga morir á un hombre de bien; ni me digas que me arrancará los bienes que poseo, para que no te diga yo que, si me despoja de los bienes, no sabrá qué hacer de ellos; y que habiéndomelos arrancado injustamente, si los usa, usará de ellos injustamente, y por tanto de una manera fea, y por consiguiente mala.

CALLICLES.

Me parece, Sócrates, que estás en la firme confianza de que no te sucederá nada semejante, como si estuvieses léjos de todo peligro; y como si ningun hombre, por muy malo quizá y muy despreciable que sea, no pudiera arrastrarte ante los tribunales.

SÓCRATES.

Seria seguramente insensato, Callicles, si no creyese

(1) Es decir hombres insignificantes.

que en una ciudad como Atenas no hay nadie que no esté expuesto á toda clase de accidentes. Pero lo que yo sé es que si comparezco delante de algun tribunal por uno de estos accidentes, el que me cite será un malvado, porque nunca un ciudadano virtuoso citará en justicia á ningun inocente. Y no sería extraño que fuese yo condenado á muerte. ¿Quieres saber por qué lo creo así?

CALLICLES.

Sí, lo quiero.

SÓCRATES.

Pienso que me consagro á la verdadera política con un pequeño número de atenienses, (por no decir que me consagro yo solo) y que hoy sólo yo lleno los deberes de un hombre de Estado. Como no trato en manera alguna de adular á aquellos con quienes converso todos los dias; como me fijo en lo más útil y no en lo más agradable, y no quiero hacer todas esas preciosas cosas que me aconsejas, no sabria qué decir cuando me encontrase delante de los jueces, y lo que yo decia á Pólux viene aquí muy á cuento: seré juzgado como lo seria un médico acusado delante de niños por un cocinero. Examina, en efecto, lo que un médico, en medio de semejantes jueces, tendria que decir en su defensa, si se le acusaba en estos términos: jóvenes, este hombre os ha hecho mucho mal; os pierde á vosotros y á los que son más jóvenes que vosotros; os hace desesperar, cortando, quemándoos, debilitándoos y sofocándoos; os da bebidas muy amargas, y os hace morir de hambre y de sed; no os sirve, como yo, alimentos de todas clases en gran cantidad y agradables al paladar. ¿Qué piensas que diria el médico en semejante aprieto? Responderá lo que es cierto: jóvenes, yo no he hecho todo eso sino para conservaros la salud. ¿No crees tú que tales jueces prorumpirian en exclamaciones con semejante respuesta? con todas sus fuerzas, ¿no es así?

CALLICLES.

Debe creerse.

SÓCRATES.

Este médico ¿no se encontraría grandemente embarazado, á juicio tuyo, al pensar lo que tenia que decir?

CALLICLES.

Seguramente.

SÓCRATES.

Sé muy bien que lo mismo me sucedería á mí, si comparciere en justicia. Porque no podría hablar á los jueces de los placeres que les he proporcionado, placeres que miran como otros tantos beneficios y servicios, y yo no tengo envidia ni á los que los suministran ni á los que gozan de ellos. Si se me acusa de corromper la juventud, provocando dudas en su espíritu; ó de hablar mal de ciudadanos ancianos, pronunciando á propósito de ellos discursos mordaces, ya en particular, ya en público, no podré decir, como es cierto, que si obro y hablo de esta manera es con justicia, teniendo en cuenta vuestra ventaja, ¡oh jueces! y no otra cosa. Y de esta manera me someteré á lo que quiera la suerte.

CALLICLES.

¿Y juzgas, Sócrates, que sea bueno para un ciudadano el verse en una situación que le imposibilita de auxiliarse á sí mismo?

SÓCRATES.

Sí, Callicles, con tal que pueda responder de una cosa en que has convenido más de una vez; con tal, digo, que pueda alegar para su defensa el no haber pronunciado ningún discurso, ni ejecutado ninguna acción injusta de que se avergüence, ni para con los dioses ni para con los hombres; porque muchas veces hemos reconocido que este recurso es por sí mismo el más poderoso de todos. Si se me probase que soy incapaz de procurarme este auxilio á mí mismo ó á cualquier otro, me avergonzaría al

verme cogido en esta falta, ya sea delante de pocos, ya delante de muchos, y aunque sea delante de mí solo; y me desesperaria si semejante impotencia fuese causa de mi muerte. Pero si perdiese la vida por no haber hecho uso de la Retórica aduladora, estoy seguro de que tú me verias soportar con gusto la muerte. Cuando es así, el hombre no teme la muerte, á no ser un insensato ó un cobarde. Lo que es temible es cometer injusticias; puesto que el mayor de los males es bajar á los infiernos con un alma cargada de crímenes. Si lo deseas, tengo ánsia de probarte, por medio de la historia, que lo que digo es cierto.

CALLICLES.

Puesto que en todo lo demás has dado la última mano, dala tambien en esto,

SÓCRATES.

Escucha, como suele decirse, una preciosa historia, que, á lo que imagino, vas á tomar por una fábula, y que yo creo que es una verdad, pues que como cierto te digo lo que voy á referirte. Júpiter, Neptuno y Pluton se dividieron el imperio, segun Homero refiere (1), despues de haberlo recibido de manos de su padre. Pero en tiempo de Saturno regia entre los hombres una ley que ha subsistido siempre y subsiste aún entre los dioses, segun la cual el que entre los mortales ha observado una vida justa y santa va despues de su muerte á las Islas Afortunadas, donde goza de una felicidad perfecta al abrigo de todos los males; y, por el contrario, el que ha vivido en la injusticia y en la impiedad, va al lugar del castigo y del suplicio, llamado Tártaro. Bajo el reinado de Saturno y en los primeros años del de Júpiter, estos hombres eran juzgados en vida por jueces vivos que pronunciaban sobre su suerte el dia mismo que debian morir. Pero estos juicios tenian graves inconvenientes. Así es que Plu-

(1) *Iliada*, l. XV, v. 187.

ton y los gobernadores de las Islas Afortunadas acudieron á Júpiter y le dijeron que se les enviaban hombres, que no merecian ni las recompensas ni los castigos que se les habia impuesto. Haré cesar esta injusticia, respondió Júpiter; lo que hace que los juicios no salgan bien hoy, es que se juzga á los hombres con el vestido de su cuerpo, porque se les juzga estando vivos. De aquí resulta, prosiguió él, que muchos, que tienen el alma corrompida, se hallan revestidos de cuerpos bien formados, de nobleza, de riquezas, y cuando se trata de pronunciar la sentencia, se presentan en su favor una multitud de testigos dispuestos á declarar que han vivido bien. Los jueces se dejan alucinar con todo esto, y además juzgan tambien estando vestidos de carne, y teniendo delante de su alma ojos, oidos y toda la masa del cuerpo que los rodea. Sus propios vestidos, por consiguiente, y los de aquellos á quienes juzgan son para ellos otros tantos obstáculos. Por lo tanto, es preciso comenzar, añadió, por quitar á los hombres la presciencia de su última hora, porque ahora lo conocen de antemano. He dado mis órdenes á Prometeo, para que los despoje de este privilegio. Además, es mi voluntad que se los juzgue en una desnudez absoluta, libre de lo que les rodea, y que para ello no sean juzgados sino despues de la muerte. Tambien es preciso que el juez mismo esté desnudo, es decir, muerto, y que examine inmediatamente por su alma el alma de cada uno despues que haya muerto, y que, separada de su parentela, haya dejado sobre la tierra todo este ajuar, para que así el juicio sea justo. Antes que vosotros, ya habia advertido yo este abuso, y para remediarlo he nombrado por jueces á tres de mis hijos: dos de Asia, Minos y Radamanto, y uno de Europa, Eaco. Cuando hayan muerto, celebrarán sus juicios en la praderia (1), allí

(1) Véase la *República*, l. X.

donde afluyen dos caminos, uno de los cuales conduce á las Islas Afortunadas y el otro al Tártaro. Radamanto juzgará los hombres de Asia, Eaco los de Europa; y dará á Minos la autoridad suprema para decidir en último recurso en los casos en que se encuentren indecisos el uno ó el otro, para que el destino definitivo, que los hombres hayan de recibir despues de la muerte, sea determinado con toda la equidad posible. Tales, Callicles, la narracion que he oido y que tengo por verdadera. Razonando sobre esta historia, hé aquí lo que me parece que resulta. La muerte no es otra cosa, á lo que yo creo, que la separacion de estas dos cosas, del alma y del cuerpo. En el momento en que se separan la una de la otra, cada una de ellas no es muy diferente de lo que era cuando vivia el hombre. El cuerpo conserva su naturaleza y los vestigios bien señalados del cuidado que de él se ha tenido ó de los accidentes que ha experimentado; por ejemplo, si alguno en vida tenia un gran cuerpo, ya fuese obra de la naturaleza ó de la educacion ó de ámbas, despues de la muerte su cadáver será grande; si era robusto, su cadáver lo es igualmente, y así en todo lo demás. En igual forma, si tuvo gusto en cuidar su cabellera, su cadáver tendrá mucho pelo. Si era un quimerista, que llevaba en su cuerpo las huellas y las cicatrices de los golpes y heridas recibidas, cuando se muera se encontrarán las mismas huellas en su cadáver. Si tuvo en vida algun miembro roto ó dislocado, los mismos defectos aparecen despues de la muerte. En una palabra, tal como se ha querido ser durante la vida, en lo relativo al cuerpo, tal aparece en todo ó en gran parte despues de la muerte. Me parece, Callicles, que lo mismo sucede respecto del alma, y que cuando se ve despojada de su cuerpo, lleva las señales evidentes de su carácter y de las diversas afecciones que cada uno ha experimentado en su alma, como resultado del género de vida que ha

abrazado. Así, despues que se presentan delante de su juez, como los de Asia delante de Radamanto, éste, haciéndoles aproximar, examina el alma de cada uno sin saber á quién pertenece. Muchas veces, teniendo entre manos al gran rey ó algun otro soberano ó potentado, descubre que no hay nada sano en su alma, sino que los perjurios y las injusticias la han en cierta manera azotado y cubierto de cicatrices, grabando cada hecho de estos un sello sobre su alma; que los torcidos rodeos de la mentira y de la vanidad aparecen allí trazados, y que nada recto se encuentra en ella, porque se ha educado muy léjos de la verdad. Ve que un poder sin límites, una vida muelle y licenciosa, una conducta desarreglada, han llenado esta alma de desórden y de infamia. Tan pronto como haya visto todo esto, le enviará á una vergonzosa prision, donde, apenas llegue, recibirá el condigno castigo. Cuando uno sufre una pena, y es castigado por otro con justo motivo, sucede que el castigado, ó se hace mejor y se convierte el castigo en provecho propio, ó sirve de ejemplo á los demás, á fin de que, siendo testigos de los tormentos que sufre, teman otro tanto por sí mismos y procuren enmendarse. Los que sacan provecho de los castigos que sufren de parte de los hombres y de los dioses, son aquellos cuyas faltas admiten expiacion naturalmente; pero esta enmienda no se verifica en ellos, sea en la tierra, sea en los infiernos, sino por medio de dolores y sufrimientos, porque no es posible purgarse de otra manera de la injusticia. En cuanto á los que han cometido los más grandes crímenes y que por esta razon son incurables, sirven de ejemplo á todos los demás. Su castigo no es para ellos mismos de ninguna utilidad, porque son incapaces de curacion; es útil á los demás, que ven los muy grandes, dolorosos y terribles tormentos, que sufren para siempre por sus faltas, estando en cierta manera como arrestados en la mansion de los infiernos, como

un ejemplo que sirve á la vez de espectáculo y de instruccion á todos los malos que llegan allí incesantemente. Yo sostengo que Arquelao será de este número, si lo que Pólux ha dicho de él es cierto, y lo mismo sucederá con cualquier otro tirano que se le parezca. Y creo tambien que la mayor parte de los que son así presentados en espectáculo como incorregibles, son tiranos, reyes, potentados, hombres de Estado. Porque estos son los que, á la sombra del poder de que están revestidos, cometen las acciones más injustas y más impías. Homero me sirve de testigo (1). Los que presenta como sufriendo tormentos para siempre en los infiernos son reyes y potentados, tales como Tántalo, Sísifo y Ticio. En cuanto á Tersites, y lo mismo sucede con los otros malos, que no han salido de la vida privada, ningun poeta le ha presentado sufriendo los más terribles tormentos, ni le ha supuesto como un culpable incorregible, sin duda porque no estaba revestido de poder público; en lo cual era más dichoso que los que impunemente podian ser malos. En efecto, Callicles, los mayores criminales se forman de los que tienen en su mano la autoridad. No es decir que entre ellos no se encuentren hombres virtuosos; y los que lo son, no hay palabras con que ponderarlos. Porque es muy difícil, Callicles, y digno de los mayores elogios el no salir de la justicia, cuando se tiene una plena libertad de obrar mal, y son bien pocos los que se encuentran de estas condiciones. Ha habido, sin embargo, en esta ciudad y en otros puntos, y habrá sin duda aún, personajes excelentes en este género de virtud, que consiste en administrar, segun las reglas de la justicia, lo que les está confiado. De este número ha sido Arístides, hijo de Lisímaco, que en este mismo concepto ha adquirido reputacion en toda la Grecia; pero la mayor parte de los hombres, que-

(1) *Odisea*, l. XI, v. 581.

rido mio, se hacen malos en el poder. Volviendo á lo que ántes decia, cuando alguno de estos cae en manos de Radamanto, no sabe quién es, ni quiénes son sus parientes, y sólo descubre una cosa: que es malo; y despues de reconocerle como tal, le relega al Tártaro, no sin marcarle con cierta señal, segun se le juzgue capaz ó incapaz de curacion. Cuando llega al Tártaro, el culpable es castigado segun merece. Otras veces, viendo un alma que ha vivido santamente y en la verdad, ya sea el alma de un particular ó la de cualquiera otro, pero sobre todo, Callicles, á lo que yo pienso, la de un filósofo, ocupado únicamente de sí mismo, y que durante su vida ha evitado el tragin de los negocios, se entusiasma por ella y la envia á las Islas Afortunadas. Eaco hace lo mismo por su parte. Uno y otro ejercen sus funciones de jueces, teniendo en las manos una vara. Minos está sentado solo, vigila á los otros, y tiene un cetro de oro, que Ulises de Homero dice haber visto: *Teniendo en la mano un cetro de oro, y administrando justicia á los muertos* (1).

Tengo una fe completa en lo dicho, y estoy resuelto á comparecer delante del juez con el alma tan pura como pueda. Por lo tanto, despreciando lo que la mayor parte de los hombres estiman, y no teniendo otra guia que la verdad, haré cuanto pueda por vivir y morir, cuando el tiempo se haya cumplido, tan virtuoso como me sea posible. Invito á todos, y te invito á tí mismo, á mi vez, para adoptar este género de vida, y ejercitarte en este combate el más interesante á mi juicio de todos los de este mundo. Te digo que no estarás en estado de auxiliarte á tí mismo, cuando sea preciso comparecer y sufrir el juicio de que hablo; y que cuando hayas llegado á la presencia de tu juez, el hijo de Egina; cuando te haya cogido y llevado delante de su tribunal, bostezarás y perderás la cabeza

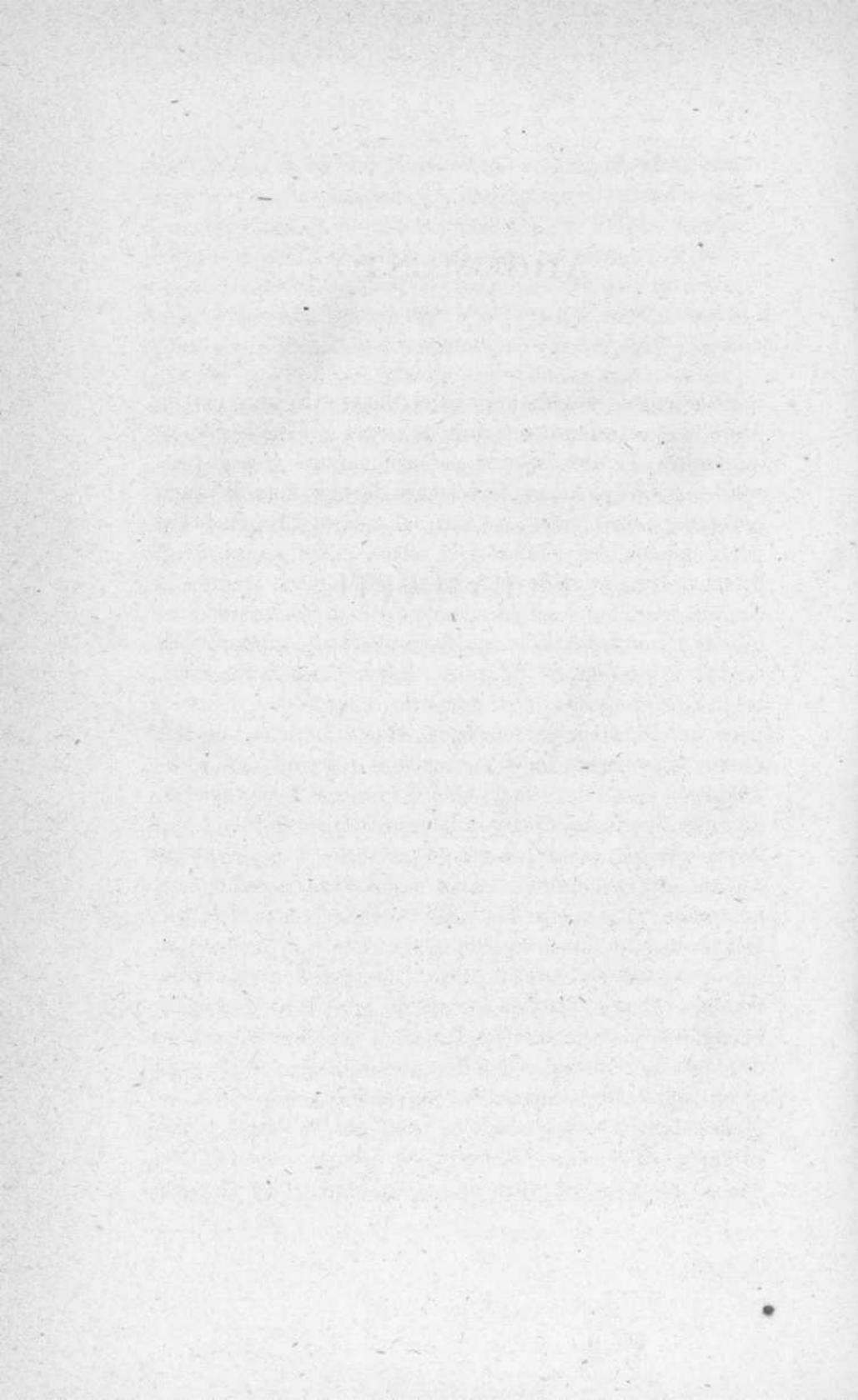
(1) *Odisca*, l. XI, v. 569.

allí, ni más ni ménos que yo la perderia delante de los jueces de esta ciudad. Quizá entónces te abofetearán ignominiosamente y te dirigirán toda clase de ultrajes.

Probablemente miras todo esto como un cuento de viejas, y no haces de ello ningun aprecio, y no seria extraño, que no lo tomáramos en cuenta, sí, despues de muchas indagaciones, pudiéramos encontrar algo más verdadero y mejor. Pero ya ves, que vosotros tres, que sois hoy dia los más sabios de la Grecia, tú, Pólux y Gorgias, no podeis probar, que se deba adoptar otra vida que la que nos será útil allá abajo. Por el contrario, de tantas opiniones como hemos discutido, todas las demás han sido combatidas, y la única que subsiste inquebrantable es ésta: que se debe ántes sufrir una injusticia que hacerla; y que en todo caso es preciso procurar, no parecer hombre de bien, sino serlo en realidad, tanto en público como en privado; que si alguno se hace malo en algo, es preciso castigarle; y que despues de ser justo, el segundo bien consiste en volver á serlo, recibiendo el castigo que se ha merecido; que es preciso huir de toda adulacion, tanto respecto de sí mismo como respecto de los demás, sean muchos ó pocos; y que jamás se debe hacer uso de la Retórica, ni de ninguna otra profesion, sino en obsequio á la justicia. Ríndete, pues, á mis razones, y sígueme en el camino que te conducirá á la felicidad en esta vida y despues de la muerte, como mis razonamientos lo acaban de demostrar. Sufré que se te desprecie como un insensato, que se te insulte, si se quiere, y déjate con grandeza de alma maltratar de esa manera, que te parece tan ultrajante. Ningun mal te resultará, si eres realmente hombre de bien, y te consagras á la práctica de la virtud. Despues que la hayamos cultivado en comun, entónces, si nos parece conveniente, tomaremos parte en los negocios públicos; y cualquiera que sea aquel sobre que tengamos que deliberar, deliberaremos con más acierto que podria-

mos hacerlo ahora. Porque es una vergüenza para nosotros, que en la situación, en que al parecer estamos, presumamos como si valiéramos algo, siendo así que mudamos de opinion á cada instante sobre los mismos objetos, y hasta sobre lo que hay de más importante; ¡tan profunda es nuestra ignorancia! Por lo tanto, sirvámonos de la luz que arroja esta discusion, como de un guia que nos hace ver que el mejor partido que podemos tomar es vivir y morir en la práctica de la justicia y de las demás virtudes. Marchemos por el camino que nos traza, y comprometamos á los demás á que nos imiten. No demos oidos al discurso, que te ha seducido y que me suplicabas que yo admitiese como bueno; porque no vale nada, mi querido Calicles.

EL BANQUETE.



ARGUMENTO.

El objeto de este diálogo es el Amor. Hé aquí por de pronto el preámbulo, ninguna de cuyas circunstancias es indiferente. El ateniense Apolodoro cuenta á varias personas, que no se citan, la historia de una comida dada por Agaton á Sócrates, á Fedro, al médico Eriximaco, al poeta cómico Aristófanés y á otros, cuando alcanzó el premio por su primera tragedia. Apolodoro no asistió á la comida, pero supo los pormenores por un tal Aristodemo, uno de los convidados, cuya veracidad está comprobada con el testimonio de Sócrates. Estos pormenores están tanto más presentes en su memoria, cuanto que de allí á poco tuvo ocasion de referirlos. Hasta los más sencillos tienen su importancia.—Ya tenemos los convidados reunidos en casa de Agaton; sólo Sócrates se hace esperar. Se le ve dirigirse pensativo á la casa de Agaton, detenerse largo rato á la puerta, inmóvil y absorto, á pesar de las repetidas veces que se le llama mientras se da principio á la comida. ¿No es esto una imágen sensible de su frugalidad proverbial, de su tendencia decidida á la meditacion más que á esa actividad exterior que distrae á los demás hombres? Entra, por fin, en casa de Agaton al terminarse la comida, y su llegada imprime á la reunion un carácter de sobriedad y de gravedad desacostumbradas. Siguiendo el consejo de Eriximaco, los convidados acuerdan beber moderadamente, despedir á la tocadora de flauta y entablar alguna conversacion. ¿De qué se hablará? Del Amor. Hé aquí á Platon en su elemento. ¡Con qué arte

prepara al espíritu para oír la teoría que va á desenvolver naturalmente, y al propio tiempo con rigor lógico, en el discurso que cada uno de los convidados debe pronunciar sobre el Amor! ; Y qué esmero para evitar la monotonía, conservando á estos sagaces contrincantes la manera de pensar y de decir acomodada al carácter y profesion de cada uno! Fedro habla como un jóven, pero jóven cuyas pasiones se han purificado con el estudio de la filosofía; Pausanias, como hombre maduro, á quien la edad y la filosofía han enseñado lo que no sabe la juventud; Eriximaco se explica como médico; Aristófanes tiene la elocuencia del poeta cómico, ocultando bajo una forma festiva pensamientos profundos; Agaton se expresa como poeta. En fin, despues de todos los demás y cuando la teoría se ha elevado por grados, Sócrates la completa y la expresa en un lenguaje maravilloso, propio de un sabio, de un inspirado.

Fedro toma primero la palabra, para hacer del Amor un elogio muy levantado. Este panegírico es el eco del sentimiento de esos pocos hombres, á quienes una educacion liberal ha hecho capaces de juzgar al amor aparte de su sensualidad grosera y en su accion moral. El Amor es un dios, y un dios muy viejo, puesto que ni los prosistas, ni los poetas, han podido nombrar á su padre ni á su madre; lo que significa, sin duda, que es muy difícil sin estudio explicar su origen. Es el dios que hace más bienes á los hombres, porque no consiente la cobardía á los amantes y les inspira la abnegacion. Es como un principio moral que gobierna la conducta, sugiriendo á todos la vergüenza del mal y la pasion del bien. «De manera que si por una especie de encantamiento, un Estado ó un ejército sólo se compusiesen de amantes y amados, no habria pueblo que sintiera más hondamente el horror al vicio y la emulacion por la virtud.» En fin, es un dios que procura la felicidad al hombre, en cuanto le hace dichoso

sobre la tierra y dichoso en el cielo, donde el que ha obrado bien recibe su recompensa. «Concluyo, dice Fedro, diciendo que, de todos los dioses, el amor es el más antiguo, el más augusto y el más capaz de hacer al hombre virtuoso y feliz durante la vida y despues de la muerte.»

Pausanias es el segundo en turno. Corrige, por lo pronto, lo que hay de excesivo en este entusiasta elogio. Despues precisa la cuestion, y coloca la teoría del Amor á la entrada del verdadero camino, del camino de una indagacion filosófica. El Amor no camina sin Venus, es decir, que no se explica sin la belleza; primera indicacion de este lazo estrecho, que se pondrá despues en evidencia, entre el Amor y lo Bello. Hay dos Venus: la una antigua, hija del cielo y que no tiene madre, es la Venus Urania ó celeste; la otra, más jóven, hija de Júpiter y de Dione, es la Venus popular. Hay por tanto dos Amores, que corresponden á las dos Venus: el primero, sensual, brutal, popular, sólo se dirige á los sentidos; es un amor vergonzoso y que es necesario evitar. Pausanias, despues de haber señalado desde el principio este punto olvidado por Fedro, estimando bastante estas palabras, no se fija más en él en todo el curso de su explicacion. El otro amor se dirige á la inteligencia, por lo tanto, al sexo que participa más de la inteligencia, al sexo masculino. Este amor es digno de ser honrado y deseado por todos. Pero exige, para que sea bueno y honesto, de parte del amante, muchas condiciones dificiles de reunir. — El amante no debe unirse á un amigo demasiado jóven, pues que no puede prever lo que llegarán á ser el cuerpo y el espíritu de su amigo; el cuerpo puede hacerse deforme, agrandándose, y el espíritu corromperse; y es muy natural evitar estos percances, buscando jóvenes ya hechos y no niños. — El amante debe conducirse para con su amigo conforme á las reglas de lo honesto. «Es inhonesto conceder sus favores á un hombre vicioso por malos motivos.» No lo es ménos

concederlos á un hombre rico ó poderoso por deseo de dinero ó de honores. El amante debe amar el alma, y en el alma la virtud. El amor entónces está fundado en un cambio de recíprocos servicios entre el amante y el amigo, con el fin «de hacerse mutuamente dichosos.» Estas reflexiones de Pausanias, cada vez más elevadas, han extraído el elemento de la cuestion, que habrá de ser el asunto en los demás discursos, elemento á la vez psicológico y moral, susceptible aún de trasformacion y de engrandecimiento.

El médico Eriximaco, que habla en tercer lugar, guarda, en su manera de examinar el amor, en la naturaleza del desenvolvimiento que da á su pensamiento y hasta en su diction, todos los rasgos familiares á su sábia profesion. Acepta desde luego la distincion de los dos amores designados por Pausanias; pero camina mucho más adelante. Se propone probar, que el amor no reside sólo en el alma de los hombres sino que está en todos los séres. Le considera como la union y la armonía de los contrarios y demuestra la verdad de su definicion con los ejemplos siguientes. El Amor está en la medicina, en el sentido de que la salud del cuerpo resulta de la armonía de las cualidades que constituyen el temperamento bueno y el malo; y el arte de un buen médico consiste en ser hábil para restablecer esta armonía cuando es turbada, y para mantenerla.—El Amor está en los elementos, puesto que es preciso el acuerdo de lo seco y de lo húmedo, de lo caliente y de lo frio, naturalmente contrarios, para producir una temperatura dulce y regular.—¿No se da igualmente el Amor en la música, esta combinacion de sonidos opuestos, del grave y del agudo, del lleno y del ténue?—Lo mismo en la poesía, cuyo ritmo no es debido sino á la union de las sílabas breves y de las largas.—Lo mismo en las estaciones, que son una feliz combinacion de los elementos, una armonía de influencias, cuyo conocimiento

es el objeto de la astronomía.—Lo mismo, en fin, en la adivinacion y en la religion, puesto que su objeto es mantener en proporcion conveniente lo que hay de bueno y de vicioso en la naturaleza humana, y hacer que vivan en buena inteligencia los hombres y los diosés. El Amor está en todas partes; malo y funesto, cuando los elementos opuestos se niegan á unirse, y predominando el uno sobre el otro, hacen imposible la armonía; bueno y saludable, cuando esta armonía se realiza y se mantiene. Como fácilmente se ve, el punto culminante de este discurso es la definicion nueva del amor; la union de los contrarios. La teoría ha ganado en extension, abriendo al espíritu un horizonte muy vasto, puesto que saliendo del dominio de la psicología, en que estaba encerrada al principio, tiende á abrazar el órden de las cosas físicas por entero.

Aristófanés, que en lugar de hablar en su turno, habia cedido la palabra á Eriximaco, sin duda porque lo que él tenia que decir sobre el Amor, debia relacionarse con el lenguaje del sabio médico mejor viniendo despues que no ántes, Aristófanés, digo, entra en un órden de ideas que parecen diametralmente opuestas, y que, sin embargo, en el fondo concuerdan con aquellas. El Amor es, á su parecer, la union de los semejantes. Para confirmar su opinion y dar á su vez pruebas completamente nuevas de la universalidad del amor, imagina una mitología á primera vista muy singular.

Primitivamente habia tres especies de hombres, unos todo hombres, otros todo mujeres, y los terceros hombre y mujer, los Andróginos, especie en todo inferior á las otras dos.—Estos hombres eran dobles: dos hombres unidos, dos mujeres unidas, un hombre y una mujer unidos. Estaban unidos por el ombligo, y tenian cuatro brazos, cuatro piernas, dos semblantes en una misma cabeza, opuestos el uno al otro y vueltos del lado de la es-

palda, los órganos de la generacion dobles y colocados del lado del semblante, por bajo de la espalda. Los dos séres unidos de esta manera, sintiendo amor el uno por el otro, engendraban sus semejantes, no uniéndose, sino dejandó caer la semilla á tierra como las cigarras. Esta raza de hombres era fuerte. Se hizo orgullosa y atrevida hasta el punto de intentar, como los jigantes de la fábula, escalar el cielo. Para castigarles y disminuir su fuerza, Júpiter resolvió dividir estos hombres dobles. Comenzó por cortarles haciendo de uno dos, y encargó á Apolo la curacion de la herida. El dios arregló el vientre y el pecho, y para humillar á los culpables, volvió el semblante del lado en que se hizo la separacion, para que tuvieran siempre á la vista el recuerdo de su desgracia. Los órganos de la generacion habian quedado del lado de la espalda, de suerte que cuando las mitades separadas, atraidas por el ardor del amor, se aproximaban la una á la otra, no podian engendrar: la raza se perdia. Júpiter intervino, puso estos órganos en la parte anterior é hizo posibles la generacion y la reproduccion. Pero desde entónces la generacion se hizo mediante la union del varon con la hembra, y la sociedad hizo que se separaran los séres del mismo sexo primitivamente unidos. Sin embargo, en el amor que sienten el uno por el otro, han guardado el recuerdo de su antiguo estado: los hombres, nacidos de hombres dobles, se aman entre sí; como las mujeres, nacidas de mujeres dobles, se aman á su vez; como las mujeres, nacidas de los andróginos, aman á los hombres, y como los hombres, nacidos de los mismos andróginos, aman á las mujeres.

¿Cuál es el objeto de este mito? Al parecer explicar y clasificar todas las especies del amor humano. Las conclusiones, que bajo este doble punto de vista se sacan, están tan profundamente grabadas con el sello de las costumbres griegas en la época de Platon, que resultan en

completa contradicción con los sentimientos que el espíritu moderno y el cristianismo han hecho prevalecer. Porque tomando por punto de partida la definición de Aristófanes de que el amor es la unión de los semejantes, se llega á esta consecuencia: que el amor del hombre por la mujer y de la mujer por el hombre es el más inferior de todos, puesto que es la unión de dos contrarios. Es preciso poner por cima de él el amor de la mujer, apetecido por las Tribades, y sobre estos dos amores el del hombre por el hombre, el más noble de todos. No sólo es más noble, sino que en sí mismo es el único amor verdadero y durable. Y así, cuando las dos mitades de un hombre doble, que se buscan sin cesar, llegan á encontrarse, experimentan en el acto el más violento amor, y no tienen otro deseo que el de unirse íntima é indisolublemente para volver á su primitivo estado. Este es el extremo en que la opinión de Aristófanes se aproxima á la de Eriximaco. Hay entre ellos este punto común: que el amor considerado por uno como la armonía de los contrarios y por otro como la unión de los semejantes, es para ambos el deseo de la unidad. Esta idea saca la teoría de la psicología y de la física para elevarla á la metafísica.

Agaton toma á su vez la palabra. Es poeta y hábil retórico también, y su discurso exhala un perfume de elegancia. Anuncia que va á completar lo que falta aún á la teoría del Amor, preguntándose desde luego cuál es su naturaleza, y atendida su naturaleza cuáles sus efectos. El Amor es el más dichoso de los dioses; es de naturaleza divina. ¿Y por qué el más dichoso? Porque es el más bello, y el más bello porque es el más joven, escapa siempre á la ancianidad y es compañero de la juventud. Es el más tierno y el más delicado, puesto que no escoge su estancia sino en el alma de los hombres, que es después de los dioses lo más delicado y lo más tierno que existe.

Es tambien el más sutil, sin lo cual no podría, como lo hace, deslizarse por todas partes, penetrar en todos los corazones y salir de ellos; y el más gracioso, puesto que, fiel al viejo adagio, que *el Amor y la fealdad están en guerra*, va siempre acompañado por la hermosura. El Amor es el mejor de los dioses, como que es el más justo, puesto que no ofende nunca ni nunca es ofendido; el más moderado, puesto que la templanza consiste en dominar los placeres, y no hay un placer mayor que el amor; el más fuerte, porque ha vencido al mismo Marte, al dios de la victoria; el más hábil, en fin, porque á su arbitrio crea los poetas y los artistas y es el maestro de Apolo, de las Musas, de Vulcano, de Minerva y de Júpiter. Despues de esta ingeniosa pintura de la naturaleza del Amor, Agaton quiere, como se habia propuesto, celebrar sus beneficios. Lo hace en una peroracion brillante, grabada con ese sello de elegancia un tanto amanerada, que caracterizaba su talento, y del cual Platon ha querido presentar una copia fiel y algun tanto irónica. «La elocuencia de Agaton, va á decir Sócrates, me recuerda á Gorgias.»

Todos los convidados han expresado libremente sus ideas sobre el amor; Sócrates es el único que continúa silencioso. No sin razon habla el último. Evidentemente es el intérprete directo de Platon, y en su discurso es donde expresamente debe buscarse la teoría platoniana. Hé aquí por qué se compone de dos partes: la una crítica, en la que Sócrates rechaza lo que le parece inadmisibile en todo lo que se habia dicho y especialmente en el discurso de Agaton; la otra dogmática, donde da, respetando la division de Agaton, su propia opinion sobre la naturaleza y sobre los efectos del amor. Veamos el análisis.

El discurso de Agaton es muy bello, pero quizá tiene más poesía que filosofía; quizá es más aparente que verdadero. Sienta, en efecto, que el Amor es dios, que es bello y que es bueno; pero nada de esto es cierto. El

Amor no es bello, porque no posee la belleza por lo mismo que la desea; y sólo se desea lo que no se tiene. Tampoco es bueno, puesto que siendo lo bueno inseparable de lo bello, todas las cosas buenas son bellas. Se sigue de aquí, que el Amor no es bueno, porque no es bello. Resta probar que no es dios. Aquí, por un artificio de composición que parece una especie de protesta implícita contra el papel tan inferior que la mujer ha hecho hasta este momento en esta conversacion sobre el amor, Platon expone sus opiniones por boca de una mujer, la extranjera de Mantinea, ántes de dejarlas expresar á Sócrates.

De boca de Diotima, «entendida en amor y en otras muchas cosas», dice Sócrates que ha aprendido todo cuanto sabe sobre el Amor. Primero le ha hecho entender, que el amor no es ni bello, ni bueno, como lo ha probado, y por consiguiente que no es dios. Si fuese dios, seria bello y bueno; porque los dioses, como nada les falta, no pueden estar privados ni de la bondad ni de la belleza. ¿Quiere decir esto que el Amor sea un sér feo y malo? Esto no se sigue necesariamente de lo dicho, porque entre la belleza y la fealdad, entre la bondad y la maldad, hay un medio, como le hay entre la ciencia y la ignorancia. ¿Pues qué es, en fin? El Amor es un sér intermedio entre el mortal y el inmortal, en una palabra, un demonio. La funcion propia de un demonio consiste en servir de intérprete entre los dioses y los hombres, llevando de la tierra al cielo los votos y el homenaje de los mortales, y del cielo á la tierra las voluntades y beneficios de los dioses. Por esta razon, el Amor mantiene la armonía entre la esfera humana y la divina, aproxima estas naturalezas contrarias, y es, con los demás demonios, el lazo que une el gran todo. Esto equivale á decir, que el hombre, por el esfuerzo del Amor, se eleva hasta Dios. Es el fondo, que se presiente, del verdadero pensamiento de Platon; pero falta desenvolverlo y aclararlo.

De nada serviría conocer la naturaleza y la misión del Amor, si se ignorase su origen, su objeto, sus efectos y su fin supremo. Pláton no quiere dejar estas cuestiones en la oscuridad. El Amor fué concebido el día del nacimiento de Venus; nació del dios de la abundancia, Poros, y del de la pobreza, Penia; esto explica á la vez su naturaleza divina y su carácter. De su madre le viene el ser flaco, consumido, sin abrigo, miserable; y de su padre el ser fuerte, varonil, emprendedor, robusto, hábil y afortunado cazador, que sigue sin cesar la pista á las buenas y bellas acciones. Es además apasionado por la sabiduría, que es bella y buena por excelencia; no siendo ni bastante sabio para poseerla, ni bastante ignorante para creer que la posee. Su objeto, en último resultado, es lo bello y el bien, que Pláton identifica bajo una sola palabra: la belleza. Pero es preciso saber bien lo que es amar lo bello: es desear apropiárselo y poseerlo siempre, para ser dichoso. Y como no hay un solo hombre, que no ande en busca de su propia felicidad, es preciso distinguir, entre todos, aquel de quien puede decirse que prosigue la felicidad mediante la posesión de lo bello. Es el hombre que aspira á la producción de la belleza mediante el cuerpo y segun el espíritu; y como no se cree completamente dichoso, si no se perpetúa esta producción sin interrupción y sin fin, se sigue, que el amor no es realmente otra cosa que el deseo mismo de la inmortalidad. Esta es la única inmortalidad posible al hombre respecto del cuerpo. Se produce por el nacimiento de los hijos, por la sucesión y sustitución de un sér viejo por un sér jóven. Este deseo de perpetuarse es el origen del amor paterno, de esta solicitud para asegurar la trasmisión de su nombre y de sus bienes. Pero por cima de esta producción y de esta inmortalidad mediante el cuerpo, hay las que tienen lugar segun el espíritu. Estas son las propias del hombre que ama la belleza del alma, y que trabaja para produ-

cir en un alma bella, que le ha seducido, los rasgos inestimables de la virtud y del deber. De esta manera perpetúa la sabiduría, cuyos gérmenes estaban en él, y se asegura una inmortalidad muy superior á la primera.

Las últimas páginas del discurso de Sócrates están consagradas á expresar la serie de esfuerzos, mediante los que el amor se eleva de grado en grado hasta su fin supremo. El hombre, poseido por el amor, se encanta desde luego de un cuerpo bello, despues de todos los cuerpos bellos, cuyas bellezas son hermanas entre sí. Es el primer grado del amor. Luego se enamora de las almas bellas y de todo lo que en ellas es bello: sus sentimientos y sus acciones. Franquea este segundo grado para pasar de la esfera de las acciones á la de la inteligencia. Allí se siente enamorado de todas las ciencias, cuya belleza le inspira, con una fecundidad inagotable, los más elevados pensamientos y todas esas grandes ideas que constituyen la filosofía. Pero, entre todas las ciencias, hay una que cautiva toda su alma, que es la ciencia misma de lo Bello, cuyo conocimiento es el colmo y la perfeccion del amor. ¿Y qué es esta belleza que tanto se desea y que tan difícil es de conseguir? Es la belleza en sí, eterna, divina, única belleza real, y de la que no son todas las demás sino un reflejo. Iluminado con su pura é inalterable luz, el hombre privilegiado, que llega á contemplarla, siente al fin nacer en él y engendra en los demás toda clase de virtudes. Este hombre es el verdaderamente dichoso, el verdaderamente inmortal.

Despues del discurso de Sócrates, parece que nada queda por decir sobre el amor, y que el *Banquete* debe concluir. Pero Platon tuvo por conveniente poner de relieve, cuando no se esperaba, la elevacion moral de su teoría mediante el contraste que presenta con la bajeza de las inclinaciones ordinarias de los hombres. Por esto en este instante se presenta Alcibiades, medio ébrio, co-

ronada su cabeza con yedra y violetas, acompañado de tocadoras de flauta y de una porcion de sus compañeros de embriaguez. ¿Qué quiere decir esta orgía en medio de estos filósofos? ¿No pone á la vista, para usar las expresiones de Platon, el eterno contraste de la Venus popular y de la Venus celeste? Pero el ingenioso autor del *Banquete* ha hecho que produjera otro resultado importante. La orgía, que amenazaba ya hacerse contagiosa, cesa como por encanto en el instante en que Alcibiades ha reconocido á Sócrates. ¿Que imagen del poder, á la vez que de la superioridad de esta moral de Sócrates, se muestra en el discurso en que Alcibiades hace, como á su pesar, el elogio más magnífico de este hombre encantador, dejando ver su cariño para con la persona de Sócrates, su admiracion al contemplar esta razon serena y superior, y su vergüenza al recordar sus propios extravíos!

Despues que Alcibiades concluye de hablar, comienza á circular la copa entre los convidados, hasta que todos, unos en pos de otros, fueron cayendo en la embriaguez. Sócrates, único invencible, porque su pensamiento, extraño á estos desórdenes, preserva de ellos á su cuerpo, conversa sobre diferentes asuntos con los que resisten hasta los primeros albores del dia. Entónces, y cuando todos los convidados se han entregado al sueño, abandona la casa de Agaton, para ir á dedicarse á sus ocupaciones diarias: última manifestacion de esta alma fuerte, que la filosofia habia hecho invulnerable á las pasiones.

EL BANQUETE
6
DEL AMOR.

APOLODORO Y UN AMIGO DE APOLODORO.
SÓCRATES.-AGATON.-FEDRO.-PAUSANIAS.-ERIXIMACO.
ARISTÓFANES.—ALCIBIADES.

APOLODORO.

Me considero bastante preparado para referiros lo que me pedís, porque ahora recientemente, según iba yo de mi casa de Faléreo (1) á la ciudad, un conocido mio, que venia detrás de mí, me avistó, y llamándome de léjos: —¡Hombre de Faléreo! gritó en tono de confianza; ¡Apolodoro! ¿no puedes acortar el paso?—Yo me detuve, y le aguardé.—Me dijo: justamente andaba en tu busca, porque queria preguntarte lo ocurrido en casa de Agaton el dia que Sócrates, Alcibiades y otros muchos comieron allí. Dícese que toda la conversacion rodó sobre el amor. Yo supe algo por uno, á quien Fenix, hijo de Filipo, refirió una parte de los discursos que se pronunciaron, pero no pudo decirme el pormenor de la conversacion, y sólo me dijo que tú lo sabias. Cuéntamelo, pues, tanto más

(1) Puerto distante como 20 estadios de Atenas.

cuanto es un deber en tí dar á conocer lo que dijo tu amigo. Pero, ante todo, dime: ¿estuviste presente á esa conversacion?—No es exacto, y ese hombre no te ha dicho la verdad, le respondí; puesto que citas esa conversacion como si fuera reciente, y como si hubiera podido yo estar presente. —Yo así lo creia. —¿Cómo, le dije, Glaucon; no sabes que há muchos años que Agaton no pone los piés en Atenas? Respecto á mí aún no hace tres años que trato á Sócrates, y que me propongo estudiar asiduamente todas sus palabras y todas sus acciones. Antes andaba vacilante por uno y otro lado, y creyendo llevar una vida racional, era el más desgraciado de los hombres. Me imaginaba, como tú ahora, que en cualquier cosa debia uno ocuparse con preferencia á la filosofia. —Vamos, no te burles, y dime cuándo tuvo lugar esa conversacion. —Éramos muy jóvenes tú y yo; fué cuando Agaton consiguió el premio con su primera tragedia, al día siguiente en que sacrificó á los dioses en honor de su triunfo, rodeado de sus coristas. —Larga es la fecha, á mi ver; ¿pero quién te ha dicho lo que sabes? ¿es Sócrates?—No, ¡por Júpiter! le dije; me lo ha dicho el mismo que se lo refirió á Fenix, que es un cierto Aristodemo, del pueblo de Cidatenes; un hombre pequeño, que siempre anda descalzo. Éste se halló presente, y si no me engaño, era entónces uno de los más apasionados de Sócrates. Algunas veces pregunté á éste sobre las particularidades que me habia referido Aristodemo, y ví que concordaban. —¿Por qué tardas tanto, me dijo Glaucon, en referirme la conversacion? ¿En qué cosa mejor podemos emplear el tiempo que nos resta para llegar á Atenas?—Yo convine en ello, y continuando nuestra marcha, entramos en materia. Como te dije ántes, estoy preparado, y sólo falta que me escuches. Además del provecho que encuentro en hablar ú oír hablar de filosofia, nada hay en el mundo que me cause tanto placer; mientras que,

por el contrario, me muero de fastidio cuando os oigo á vosotros, hombres ricos y negociantes, hablar de vuestros intereses. Lloro vuestra obcecacion y la de vuestros amigos; creéis hacer maravillas, y no haceis nada bueno. Quizá tambien por vuestra parte os compadecereis de mí, y me parece que teneis razon; pero no es una mera creencia mia, sino que tengo la seguridad de que sois dignos de compasion.

EL AMIGO DE APOLODORO.

Tú siempre el mismo, Apolodoro; hablando mal siempre de tí y de los demás, y persuadido de que todos los hombres, excepto Sócrates, son unos miserables, principiando por tí. No sé por qué te han dado el nombre de Furioso; pero sé bien que algo de esto se advierte en tus discursos. Siempre se te encuentra desabrido contigo mismo y con todos, excepto con Sócrates.

APOLODORO.

¿Te parece, querido mio, que es preciso ser un furioso y un insensato, para hablar así de mí mismo y de todos los demás?

EL AMIGO DE APOLODORO.

Déjate de disputas, Apolodoro. Acuérdate ahora de tu promesa, y refiérme los discursôs que pronunciaron en casa de Agaton.

APOLODORO.

Hé aquí lo ocurrido poco más ó ménos; ó mejor es que tomemos la historia desde el principio, como Aristodemo me la refirió.

Encontré á Sócrates, me dijo, que salia del baño y se habia calzado las sandalias contra su costumbre. Le pregunté á dónde iba tan apuesto.

—Voy á comer á casa de Agaton, me respondió. Rehusé asistir á la fiesta que daba ayer para celebrar su victoria, por no acomodarme una excesiva concurrencia; pero dí mi palabra para hoy, y hé aquí por qué me encuentras

tan en punto. Me he embellecido para ir á la casa de tan bello jóven. Pero, Aristodemo, ¿no te dará la humorada de venir conmigo, aunque no hayas sido convidado?

—Como quieras, le dije.

—Sígueme, pues, y cambiemos el proverbio, probando que un hombre de bien puede ir á comer á casa de otro hombre de bien sin ser convidado. Con gusto acusaria á Homero, no sólo de haber cambiado este proverbio, sino de haberse burlado de él (1), cuando despues de representar á Agamemnon como un gran guerrero, y á Menelao como un combatiente muy débil, hace concurrir á Menelao al festin de Agamemnon, sin ser convidado; es decir, presenta un inferior asistiendo á la mesa de un hombre, que está muy por cima de él.

—Tengo temor, dije á Sócrates, de no ser tal como tú querrias, sino más bien segun Homero; es decir, una medianía que se sienta á la mesa de un sabio sin ser convidado. Por lo demás, tú eres el que me guias y á tí te toca salir á mi defensa, porque yo no confesaré que concurre allí sin que se me haya invitado, y diré que tú eres el que me convidas.

—Somos dos (2), respondió Sócrates, y ya á uno ya á otro no nos faltará qué decir. Marchemos.

Nos dirigimos á la casa de Agaton durante esta plática, pero ántes de llegar, Sócrates se quedó atrás entregado á sus propios pensamientos. Me detuve para esperar, pero me dijo que siguiera adelante. Cuando llegué á la casa de Agaton, encontré la puerta abierta, y me sucedió una aventura singular. Un esclavo de Agaton me condujo en el acto á la sala donde tenia lugar la reunion, estando ya todos sentados á la mesa y esperando sólo que se les sirviera. Agaton, en el momento que me vió, exclamó:

(1) *Iliada*, l. II, v. 408.

(2) *Iliada*, l. X, v. 224,

—¡Oh, Aristodemo! seas bien venido si vienes á comer con nosotros. Si vienes á otra cosa, ya hablaremos otro dia. Ayer te busqué para suplicarte que fueras uno de mis convidados, pero no pude encontrarte. ¿Y por qué no has traído á Sócrates?

Miré para atrás y ví que Sócrates no me seguía, y entónces dije á Agaton que yo mismo habia venido con Sócrates, como que él era el que me habia convidado.

—Has hecho bien, replicó Agaton; ¿pero dónde está Sócrates?

—Me seguía y no sé qué ha podido suceder.

—Esclavo, dijo Agaton, llégate á ver dónde está Sócrates y condúcele aquí. Y tú, Aristodemo, siéntate al lado de Eriximaco. Esclavo, lavadle los piés para que pueda ocupar su puesto.

En este estado vino un esclavo á anunciar que habia encontrado á Sócrates de pié en el umbral de la casa próxima, y que habiéndole invitado, no habia querido venir.

—¡Vaya una cosa singular! dijo Agaton. Vuelve y no le dejes hasta que haya entrado.

—Nó, dije yo entónces, dejadle.

—Si á tí te parece asi, dijo Agaton, en buen hora. Ahora, vosotros, esclavos, servidnos. Traed lo que queráis, como si no tuvierais que recibir órdenes de nadie, porque ese es un cuidado que jamás he querido tomarme. Miradnos lo mismo á mí que á mis amigos como si fuéramos huéspedes convidados por vosotros mismos. Portaos lo mejor posible, que en ello va vuestro crédito.

Comenzamos á comer, y Sócrates no parecia. A cada instante Agaton queria que se le fuese á buscar, pero yo lo impedí constantemente. En fin, Sócrates entró despues de habernos hecho esperar algun tiempo, segun su costumbre, cuando estábamos ya á media comida. Agaton, que estaba solo sobre una cama al extremo de la mesa, le invitó á que se sentara junto á él.

—Ven, Sócrates, le dijo, permite que esté lo más próximo á tí, para ver si puedo ser partícipe de los magníficos pensamientos que acabas de descubrir; porque tengo una plena certeza de que has descubierto lo que buscabas, pues de otra manera no hubieras dejado el dintel de la puerta.

Cuando Sócrates se sentó, dijo:

—¡Ojalá, Agaton, que la sabiduría fuese una cosa que pudiese pasar de un espíritu á otro, cuando dos hombres están en contacto, como corre el agua, por medio de una mecha de lana, de una copa llena á una copa vacía! Si el pensamiento fuese de esta naturaleza, seria yo el que me consideraria dichoso estando cerca de tí, y me veria, á mi parecer, henchido de esa buena y abundante sabiduría que tú posees; porque la mia es una cosa mediana y equívoca; ó, por mejor decir, es un sueño. La tuya, por el contrario, es una sabiduría magnífica y rica en bellas esperanzas como lo atestigua el vivo resplandor que arroja ya en tu juventud, y los aplausos que más de treinta mil griegos acaban de prodigarte.

—Eres muy burlon, replicó Agaton, pero ya examinaremos cuál es mejor, si la sabiduría tuya ó la mia; y Baco será nuestro juez. Ahora de lo que se trata es de comer.

Sócrates se sentó, y cuando él y los demás convidados acabaron de comer, se hicieron libaciones, se cantó un himno en honor del dios, y despues de todas las demás ceremonias acostumbradas, se habló de beber. Pausanias tomó entonces la palabra:

—Veamos, dijo, cómo podremos beber, sin que nos cause mal. En cuanto á mí, declaro que me siento aún incomodado de resultas de la francachela de ayer, y tengo necesidad de respirar un tanto, y creo que la mayor parte de vosotros está en el mismo caso; porque ayer érais todos de los nuestros. Prevengámonos, pues, para beber con moderacion.

—Pausanias, dijo Aristófanes, me das mucho gusto en querer que se beba con moderacion, porque yo fui uno de los que se contuvieron ménos la noche última.

—¡Cuánto celebro que esteis de ese humor! dijo Eriximaco, hijo de Acumenes; pero falta por consultar el parecer de uno. ¿Cómo te encuentras, Agaton?

—Lo mismo que vosotros, respondió.

—Tanto mejor para nosotros, replicó Eriximaco, para mí, para Aristodemo, para Fedro y para los demás, si vosotros, que sois los valientes, os dais por vencidos, porque nosotros somos siempre ruines bebedores. No hablo de Sócrates, que bebe siempre lo que le parece, y no le importa nada la resolucion que se toma. Así, pues, ya que no veo á nadie aquí con deseos de excederse en la bebida, seré ménos importuno, si os digo unas cuantas verdades sobre la embriaguez. Mi experiencia de médico me ha probado perfectamente, que el exceso en el vino es funesto al hombre. Evitaré siempre este exceso, en cuanto pueda, y jamás lo aconsejaré á los demás; sobre todo, cuando su cabeza se encuentre resentida á causa de una orgía de la víspera.

—Sabes, le dijo Fedro de Mirrinos, interrumpiéndole, que sigo con gusto tu opinion, sobre todo, cuando hablas de medicina; pero ya ves que hoy todos se presentan muy racionales.

No hubo más que una voz; se resolvió de comun acuerdo beber por placer y no llevarlo hasta la embriaguez.

—Puesto que hemos convenido, dijo Eriximaco, que nadie se exceda, y que cada uno beba lo que le parezca, soy de opinion que se despache desde luego la tocadora de flauta. Que vaya á tocar para sí, y si lo prefiere, para las mujeres allá en el interior. En cuanto á nosotros, si me creéis, entablaremos alguna conversacion general, y hasta os propondré el asunto si os parece.

Todos aplaudieron el pensamiento, y le invitaron á que entrara en materia.

Eriximaco repuso entónces: comenzaré por este verso de la Melanipa de Eurípides: *este discurso no es mio sino de Fedro*. Porque Fedro me dijo continuamente, con una especie de indignacion: ¡Oh Eriximaco! ¿no es cosa extraña, que de tantos poetas que han hecho himnos y cánticos en honor de la mayor parte de los dioses, ninguno haya hecho el elogio del Amor, que sin embargo es un gran dios? Mira lo que hacen los sofistas que son entendidos; componen todos los dias grandes discursos en prosa en alabanza de Hércules y los demás semi-dioses; testigo el famoso Prodicó, y esto no es sorprendente. He visto un libro, que tenia por título el *elogio de la sal*, donde el sabio autor exageraba las maravillosas cualidades de la sal y los grandes servicios que presta al hombre. En una palabra, apenas encontrarás cosa que no haya tenido su panegirico. ¿En qué consiste que en medio de este furor de alabanzas universales, nadie hasta ahora ha emprendido el celebrar dignamente al Amor, y que se haya olvidado dios tan grande como éste? Yo, continuó Eriximaco, apruebo la indignacion de Fedro. Quiero pagar mi tributo al Amor, y hacérmele favorable. Me parece, al mismo tiempo, que cuadraria muy bien á una sociedad como la nuestra honrar á este dios. Si esto os place, no hay que buscar otro asunto para la conversacion. Cada uno improvisará lo mejor que pueda un discurso en alabanza del Amor. Correrá la voz de izquierda á derecha. De esta manera Fedro hablará primero, ya porque le toca, y ya porque es el autor de la proposicion, que os he formulado.

—No dudo, Eriximaco, dijo Sócrates, que tu dictámen será unánimemente aprobado. Por lo menos, no seré yo el que le combata, yo que hago profesion de no conocer otra cosa que el Amor. Tampoco lo harán Agaton, ni Pausanias, ni seguramente Aristófanes, á pesar de estar consa-

grado por entero á Baco y á Venus. Igualmente puedo responder de todos los demás que se hallan presentes, aunque, á decir verdad, no sea partido igual para los últimos, que nos hemos sentado. En todo caso, si los que nos preceden, cumplen con su deber y agotan la materia, á nosotros nos bastará prestar nuestra aprobacion. Que Fedro comience bajo los más felices auspicios y que rinda alabanzas al Amor.

La opinion de Sócrates fué unánimemente adoptada. Daros en este momento cuenta, palabra por palabra, de los discursos, que se pronunciaron, es cosa que no podeis esperar de mí; pues no habiéndome Aristodemo, de quien los he tomado, referido tan perfectamente, ni retenido yo, algunas cosas de la historia que me contó, sólo os podré decir lo más esencial. Hé aquí poco más ó ménos el discurso de Fedro, segun me lo refirió.

—«El Amor es un gran dios, muy digno de ser honrado por los dioses y por los hombres por mil razones, sobre todo, por su ancianidad; porque es el más anciano de los dioses. La prueba es que no tiene padre ni madre; ningun poeta ni prosador se le ha atribuido. Segun Hesiodo (1), el caos existió al principio, y *en seguida apareció la tierra con su vasto seno, base eterna é inquebrantable de todas las cosas, y el Amor*. Hesiodo, por consiguiente, hace que al caos sucedan la Tierra y el Amor. Parménides habla así de su origen: *el Amor es el primer dios que fué concebido* (2). Acusilao (3) ha seguido la opinion de Hesiodo. Así, pues, están de acuerdo en que el Amor es el más antiguo de los dioses todos. Tambien es de todos ellos el que hace más bien á los hom-

(1) *Theogonia* v. 116-117-120.

(2) Véanse los *Fragments de Parménides*, por Fulleborn.

(3) Antiguos historiadores: Eumelo y Acusilao, segun dice Clemente de Alejandria, pusieron en prosa los versos de Hesiodo, y los publicaron como su propia obra. Strom, 6, 2.

bres; porque no conozco mayor ventaja para un jóven, que tener un amante virtuoso; ni para un amante, que el amar un objeto virtuoso. Nacimiento, honores, riqueza, nada puede como el Amor inspirar al hombre lo que necesita para vivir honradamente; quiero decir, la vergüenza del mal y la emulacion del bien. Sin estas dos cosas es imposible que un particular ó un Estado haga nunca nada bello ni grande. Me atrevo á decir que si un hombre, que ama, hubiese cometido una mala accion ó sufrido un ultraje sin rechazarlo, más vergüenza le causaria presentarse ante la persona que ama, que ante su padre, su pariente, ó ante cualquiera otro. Vemos que lo mismo sucede con el que es amado, porque nunca se presenta tan confundido como cuando su amante le coge en alguna falta. De manera que si, por una especie de encantamiento, un Estado ó un ejército pudieran componerse de amantes y de amados, no habria pueblo que llevase más allá el horror al vicio y la emulacion por la virtud. Hombres unidos de este modo, aunque en corto número, podrian en cierta manera vencer al mundo entero; porque, si hay alguno de quien un amante no querria ser visto en el acto de desertar de las filas ó arrojar las armas, es la persona que ama; y preferiria morir mil veces ántes que abandonar á la persona amada viéndola en peligro y sin prestarla socorro; porque no hay hombre tan cobarde á quien el Amor no inspire el mayor valor y no le haga semejante á un héroe. Lo que dice Homero (1) de que inspiran los dioses audacia á ciertos guerreros, puede decirse con más razon del Amor que de ninguno de los demás dioses. Sólo los amantes saben morir el uno por el otro. Y no sólo hombres sino las mismas mujeres han dado su vida por salvar á los que amaban. La Grecia ha visto un brillante ejemplo en Alceste, hija de Pe-

(1) *Iliada*, l. XI, v. 472, l. XV, v. 262.

lias: sólo ella quiso morir por su esposo, aunque éste tenía padre y madre. El amor del amante sobrepujó tanto á la amistad por sus padres, que los declaró, por decirlo así, personas extrañas respecto de su hijo, y como si fuesen parientes sólo en el nombre. Y aún cuando se han llevado á cabo en el mundo muchas acciones magníficas, es muy reducido el número de las que han rescatado de los infiernos á los que habian entrado; pero la de Alceste ha parecido tan bella á los ojos de los hombres y de los dioses, que, encantados éstos de su valor, la volvieron á la vida. ¡Tan cierto es que un Amor noble y generoso se hace estimar de los dioses mismos!

»No trataron así á Orfeo, hijo de Eageo, sino que le arrojaron de los infiernos, sin concederle lo que pedia. En lugar de volverle su mujer, que andaba buscando, le presentaron un fantasma, una sombra de ella, porque como buen músico le faltó el valor. Léjos de imitar á Alceste y de morir por la persona que amaba, se ingenió para bajar vivo á los infiernos. Así es que, indignados los dioses, castigaron su cobardía haciéndole morir á manos de mujeres. Por el contrario, han honrado á Aquiles, hijo de Tetis, y le recompensaron, colocándole en las islas de los bienaventurados, porque habiéndole predicho su madre que si mataba á Héctor moriría en el acto, y que si no le combatía volvería á la casa paterna, donde moriría despues de una larga vejez. Aquiles no dudó, y prefiriendo la venganza de Patroclo á su propia vida, quiso, no sólo morir por su amigo, sino tambien morir sobre su cadáver (1). Por esta razon los dioses le han honrado más que á todos los hombres, mereciendo su admiracion por el sacrificio que hizo en obsequio de la persona que le amaba. Esquiles se burla de nosotros, cuando dice que el amado era Patroclo. Aquiles era más hermoso, no sólo

(1) *Iliada*, l. XVIII, v. 94.

que Patroclo, sino que todos los demás héroes. No tenía aún pelo de barba y era mucho más jóven, como dice Homero (1). Verdaderamente si los dioses aprueban lo que se hace por la persona que se ama, ellos estiman, admiran y recompensan mucho más lo que se hace por la persona por quien es uno amado. En efecto, el que ama tiene un no sé qué de más divino que el que es amado, porque en su alma existe un dios; y de aquí procede el haber sido tratado mejor Aquiles que Alceste, despues de su muerte en las islas de los afortunados. Concluyo, pues, que de todos los dioses el Amor es el más antiguo, el más augusto, y el más capaz de hacer al hombre feliz y virtuoso durante su vida y despues de su muerte.»

Así concluyó Fedro. Aristodemo pasó en silencio algunos otros, cuyos discursos habia olvidado, y se fijó en Pausanias, que habló de esta manera:

—«Yo no apruebo, ¡oh Fedro! la proposicion de alabar el Amor tal como se ha hecho. Esto seria bueno, si no hubiese más Amor que uno, pero como no es así, hubiera sido mejor decir ántes cuál es el que debe alabarse. Es lo que me propongo hacer ver. Por lo pronto diré cuál es el Amor, que merece ser alabado; y despues lo alabaré lo más dignamente que me sea posible. Es indudable que no se concibe á Venus sin el Amor, y si no hubiese más que una Venus, no habria más que un Amor; pero como hay dos Venus, necesariamente hay dos Amores. ¿Quién duda de que hay dos Venus? La una de más edad, hija del cielo, que no tiene madre, á la que llamaremos la Venus celeste; la otra más jóven, hija de Júpiter y de Dione, á la que llamaremos la Venus popular. Se sigue de aquí que de los dos Amores, que son los ministros de estas dos Venus, es preciso llamar al uno celeste y al otro popular. Todos los dioses sin duda son dignos de ser honrados,

(1) *Iliada*, l. XI, v. 786.

pero distingamos bien las funciones de estos dos Amores.

»Toda accion en sí misma no es bella ni fea; lo que hacemos aquí, beber, comer, discurrir, nada de esto es bello en sí, pero puede convertirse en tal, mediante la manera como se hace. Es bello, si se hace conforme á las reglas de la honestidad; y feo, si se hace contra estas reglas. Lo mismo sucede con el amor. Todo amor, en general, no es bello ni laudable, si no es honesto. El Amor de la Venus popular es popular tambien, y sólo inspira acciones bajas; es el amor que reina entre el comun de las gentes, que aman sin eleccion, lo mismo las mujeres que los jóvenes, dando preferencia al cuerpo sobre el alma. Cuanto más irracional es, tanto más os persiguen; porque sólo aspiran al goce, y con tal que lleguen á conseguirlo, les importa muy poco por qué medios. De aquí procede que sienten afeccion por todo lo que se presenta, bueno ó malo, porque su amor no es el de la Venus más jóven, nacida de varon y de hembra. Pero no habiendo nacido la Venus celeste de hembra, sino tan sólo de varon, el amor que la acompaña sólo busca los jóvenes. Ligado á una diosa de más edad, y que, por consiguiente, no tiene la sensualidad fogosa de la juventud, los inspirados por este Amor sólo gustan del sexo masculino, naturalmente más fuerte y más inteligente. Hé aquí las señales, mediante las que pueden conocerse los verdaderos servidores de este Amor; no buscan los demasiado jóvenes, sino aquellos cuya inteligencia comienza á desenvolverse, es decir, que ya les apunta el bozo. Pero su objeto no es, en mi opinion, sacar provecho de la imprudencia de un amigo demasiado jóven, y seducirle para abandonarle despues, y, cantando victoria, dirigirse á otro; sino que se unen á ellos en relacion con el propósito de no separarse y pasar toda su vida con la persona que aman. Seria verdaderamente de desear que hubiese una ley que prohibiera amar á los demasiado jóvenes, para

no gastar el tiempo en una cosa tan incierta; porque ¿quién sabe lo que resultará un día de tan tierna juventud; qué giro tomarán el cuerpo y el espíritu, y hácia qué punto se dirigirán, si hácia el vicio ó si hácia la virtud? Los sabios ya se imponen ellos mismos una ley tan justa; pero seria conveniente hacerla observar rigurosamente por los amantes populares de que hablamos. y prohibirlos esta clase de compromisos, como se les impide, en cuanto es posible, amar las mujeres de condicion libre. Estos son los que han deshonrado el amor hasta tal punto, que han hecho decir que era vergonzoso conceder sus favores á un amante. Su amor intempestivo é injusto por la juventud demasiado tierna es lo único que ha dado lugar á semejante opinion, siendo así que nada de lo que se hace segun principios de sabiduría y de honestidad puede ser reprendido justamente.

»No es difícil comprender las leyes que arreglan el amor en otros países, porque son precisas y sencillas. Sólo las costumbres de Atenas y de Lacedemonia necesitan explicacion. En la Elides, por ejemplo, y en la Beocia, donde se cultiva poco el arte de la palabra, se dice sencillamente que es bueno conceder sus amores á quien nos ama, y nadie encuentra malo esto, sea jóven ó viejo. Es preciso creer que en estos países está autorizado así el amor para allanar las dificultades y para hacerse amar sin necesidad de recurrir á los artificios del lenguaje, que desconoce aquella gente. Pero en la Jonia y en todos los países sometidos á la dominacion de los bárbaros se tiene este comercio por infame; se proscriben igualmente allí la filosofía y la gimnasia, y es porque los tiranos no gustan ver que entre sus súbditos se formen grandes corazones ó amistades y relaciones vigorosas, que es lo que el amor sabe crear muy bien. Los tiranos de Atenas hicieron en otro tiempo la experiencia. La pasion de Aristogiton y la fidelidad de Harmodio trastornaron su dominacion. Es claro que en estos

Estados, donde es vergonzoso conceder sus amores á quien nos ama, esta severidad nace de la iniquidad de los que la han establecido, de la tiranía de los gobernantes y de la cobardía de los gobernados; y que en los países, donde simplemente se dice que es bueno conceder sus favores á quien nos ama, esta indulgencia es una prueba de grosería. Todo esto está más sábiamente ordenado entre nosotros. Pero, como ya dije, no es fácil comprender nuestros principios en este concepto. Por una parte, se dice que es mejor amar á la vista de todo el mundo que amar en secreto, y que es preciso amar con preferencia los más generosos y más virtuosos, aunque sean ménos bellos que los demás. Es sorprendente cómo se interesa todo el mundo por el triunfo del hombre que ama; se le anima, lo cual no se haría si el amar no se tuviese por cosa buena; se le aprecia cuando ha triunfado su amor, y se le desprecia cuando no ha triunfado. La costumbre permite al amante emplear medios maravillosos para llegar á su objeto, y no hay ni uno solo de estos medios que no le haga perder la estimacion de los sabios, si se sirve de él para otra cosa que no sea para hacerse amar. Porque si un hombre con el objeto de enriquecerse ó de obtener un empleo ó de crearse cualquiera otra posicion de este género, se atreviera á tener por alguno la menor de las complacencias que tiene un amante para con la persona que ama; si emplease las súplicas, si se valiese de las lágrimas y los ruegos, si hiciese juramento, si durmiese en el umbral de su puerta, si se rebajase á bajezas que un esclavo se avergonzaria de practicar, ninguno de sus enemigos ó de sus amigos dejaria de impedir que se envileciera hasta este punto. Los unos le echarian en cara que se conducia como un adulator y como un esclavo; otros se ruborizarian y se esforzarian por corregirlo. Sin embargo, todo esto sienta maravillosamente á un hombre que ama; no sólo se admiten estas bajezas sin tener-

las por deshonrosas, sino que se mira como un hombre que cumple muy bien con su deber; y lo más extraño es que se quiere que los amantes sean los únicos perjuros que los dioses dejen de castigar, porque se dice que los juramentos no obligan en asuntos de amor. Tan cierto es que en nuestras costumbres los hombres y los dioses todo se lo permiten á un amante. No hay en esta materia nadie que no esté persuadido de que es muy laudable en esta ciudad amar y recíprocamente hacer lo mismo con los que nos aman. Por otra parte, si se considera con qué cuidado un padre pone un pedagogo cerca de sus hijos para que los vigile, y que el principal deber de éste es impedir que hablen á los que los aman; que sus camaradas mismos, si les ven sostener tales relaciones, los hostigan y molestan con burlas; que los de más edad no se oponen á tales burlas, ni reprenden á los que las usan; al ver este cuadro, ¿no se creará que estamos en un país donde es una vergüenza el mantener semejantes relaciones? Hé aquí por qué es preciso explicar esta contradicción. El Amor, como dije al principio, no es de suyo ni bello ni feo. Es bello, si se observan las reglas de la honestidad; y es feo, si no se tienen en cuenta estas reglas. Es inhonesto conceder sus favores á un hombre vicioso ó por malos motivos. Es honesto, si se conceden por motivos justos á un hombre virtuoso. Llamo hombre vicioso al amante popular que ama el cuerpo más bien que el alma; porque su amor no puede tener duración, puesto que ama una cosa que no dura. Tan pronto como la flor de la belleza de lo que amaba ha pasado, vuela á otra parte, sin acordarse ni de sus palabras ni de sus promesas. Pero el amante de un alma bella permanece fiel toda la vida, porque lo que ama es durable. Así, pues, la costumbre entre nosotros quiere que uno se mire bien ántes de comprometerse; que se entregue á los unos y huya de los otros; ella anima á ligarse á aquellos y huir de éstos, porque discierne y

juzga de qué especie es así el que ama como el que es amado. Por esto se mira como vergonzoso el entregarse ligeramente, y se exige la prueba del tiempo, que es el que hace conocer mejor todas las cosas. Y tambien es vergonzoso entregarse á un hombre poderoso y rico, ya se sucumba por temor, ya por debilidad; ó que se deje alucinar por el dinero ó la esperanza de optar á empleos; porque además de que estas razones no pueden engendrar nunca una amistad generosa, descansa por otra parte sobre fundamentos poco sólidos y durables. Sólo resta un motivo por el que en nuestras costumbres se puede decentemente favorecer á un amante; porque así como la servidumbre voluntaria de un amante para con el objeto de su amor no se tiene por adulacion, ni puede echársele en cara tal cosa; en igual forma hay otra especie de servidumbre voluntaria, que no puede nunca ser reprendida y es aquella en la que el hombre se compromete en vista de la virtud. Hay entre nosotros la creencia de que si un hombre se somete á servir á otro con la esperanza de perfeccionarse mediante él en una ciencia ó en cualquiera virtud particular, esta servidumbre voluntaria no es vergonzosa y no se llama adulacion. Es preciso tratar al amor como á la filosofía y á la virtud, y que sus leyes tiendan al mismo fin, si se quiere que sea honesto favorecer á aquel que nos ama; porque si el amante y el amado se aman mutuamente bajo estas condiciones, á saber: que el amante, en reconocimiento de los favores del que ama, esté dispuesto á hacerle todos los servicios que la equidad le permita; y que el amado á su vez, en recompensa del cuidado que su amante hubiere tomado para hacerle sabio y virtuoso, tenga con él todas las consideraciones debidas; si el amante es verdaderamente capaz de dar ciencia y virtud á la persona que ama, y la persona amada tiene un verdadero deseo de adquirir instruccion y sabiduría; si todas estas condiciones se verifican,

entónces únicamente es decoroso conceder sus favores al que nos ama. El amor no puede permitirse por ninguna otra razon, y entónces no es vergonzoso verse engañado. En cualquier otro caso es vergonzoso, véase ó nó engañado; porque si con una esperanza de utilidad ó de ganancia se entrega uno á un amante, que se creia rico, que despues resulta pobre, y que no puede cumplir su palabra, no es ménos indigno, porque es ponerse en evidencia y demostrar que mediando el interés se arroja á todo, y esto no tiene nada de bello. Por el contrario, si despues de haber favorecido á un amante, que se le creia hombre de bien, y con la esperanza de hacerle uno mejor por medio de su amistad, llega á resultar que este amante no es tal hombre de bien y que carece de virtudes, no es deshonoroso verse uno en este caso engañado; porque ha mostrado el fondo de su corazon; y ha puesto en evidencia que por la virtud y con la esperanza de llegar á una mayor perfeccion, es uno capaz de emprenderlo todo, y nada más glorioso que este pensamiento. Es bello amar cuando la causa es la virtud. Este amor es el de la Venus celeste; es celeste por sí mismo; es útil á los particulares y á los Estados, y digno para todos de ser objeto de principal estudio, puesto que obliga al amante y al amado á vigilarse á sí mismos y á esforzarse en hacerse mutuamente virtuosos. Todos los demás amores pertenecen á la Venus popular. Hé aquí, Fedro, todo lo que yo puedo decirte de improviso sobre el Amor.»

Habiendo hecho Pausanias aquí una pausa, (y hé aquí un juego de palabras (1), que vuestros sofistas enseñan), correspondia á Aristófanés hablar; pero no pudo verificarlo por un hipo que le sobrevino, no sé si por haber comido demasiado, ó por otra razon. Entonces se dirigió al médico Eriximaco que estaba sentado junto á él y le

(1) En el texto: Πausανίου δε παυσαμένου.

dijo: es preciso Eriximaco, que ó me libres de este hipo ó hables en mi lugar hasta que haya cesado.

—Haré lo uno y lo otro, respondió Eriximaco, porque voy á hablar en tu lugar, y tú hablarás en el mio, cuando tu incomodidad haya pasado. Pasará bien pronto, si mientras yo hable, retienes la respiracion por algun tiempo, y si no pasa, tendrás que hacer gárgaras con agua. Si el hipo es demasiado violento, coge cualquiera cosa, y hazte cosquillas en la nariz; á esto se seguirá el estornudo; y si lo repites una ó dos veces, el hipo cesará infaliblemente, por violento que sea.

—Comienza luego, dijo Aristófanés.

—Voy á hacerlo, dijo Eriximaco, y se explicó de esta manera:

«Pausanias ha empezado muy bien su discurso, pero pareciéndome que á su final no lo ha desenvuelto suficientemente, creo que estoy en el caso de completarlo. Apruebo la distincion que ha hecho de los dos amores, pero creo haber descubierto por mi arte, la medicina, que el amor no reside sólo en el alma de los hombres, donde tiene por objeto la belleza, sino que hay otros objetos y otras mil cosas en que se encuentra; en los cuerpos de todos los animales, en las producciones de la tierra; en una palabra, en todos los séres; y que la grandeza y las maravillas del dios brillan por entero, lo mismo en las cosas divinas que en las cosas humanas. Tomaré mi primer ejemplo de la medicina, en honor á mi arte.

»La naturaleza corporal contiene los dos amores; porque las partes del cuerpo que están sanas y las que están enfermas constituyen necesariamente cosas desemejantes, y lo desemejante ama lo desemejante. El amor, que reside en un cuerpo sano, es distinto del que reside en un cuerpo enfermo, y la máxima, que Pausanias acaba de sentar: que es cosa bella conceder sus favores á un amigo virtuoso, y cosa fea entregarse al que está animado de una pasion

desordenada, es una máxima aplicable al cuerpo. También es bello y necesario ceder á lo que hay de bueno y de sano en cada temperamento, y en esto consiste la medicina; por el contrario, es vergonzoso complacer á lo que hay de depravado y de enfermo, y es preciso combatirlo, si ha de ser uno un médico hábil. Porque, para decirlo en pocas palabras, la medicina es la ciencia del amor corporal con relacion á la replecion y evacuacion; el médico, que sabe discernir mejor en este punto el amor arreglado del vicioso, debe ser tenido por más hábil; y el que dispone de tal manera de las inclinaciones del cuerpo, que puede mudarlas segun sea necesario, introducir el amor donde no existe y hace falta, y quitarlo del punto donde es perjudicial, un médico de esta clase es un excelente práctico; porque es preciso que sepa crear la amistad entre los elementos más enemigos, é inspirarles un amor recíproco. Los elementos más enemigos son los más contrarios, como lo frio y lo caliente, lo seco y lo húmedo, lo amargo y lo dulce y otros de la misma especie. Por haber encontrado Esculapio, jefe de nuestra familia, el medio de introducir el amor y la concordia entre estos elementos contrarios, se le tiene por inventor de la medicina, como lo cantan los poetas y como yo mismo creo. Me atrevo á asegurar que el Amor preside á la medicina, lo mismo que á la gimnasia y á la agricultura. Sin necesidad de fijar mucho la atencion, se advierte su presencia en la música, y quizá fué esto lo que Heráclito quiso decir, si bien no supo explicarlo. La unidad, dice, que se opone á sí misma, concuerda consigo misma; produce, por ejemplo, la armonía de un arco ó de una lira. Es un absurdo decir que la armonía es una oposicion, ó que consiste en elementos opuestos, sino que lo que Heráclito al parecer entendia es que de elementos, al pronto opuestos, como lo grave y lo agudo, y puestos despues de acuerdo, es de donde el arte musical saca la armonía. En

efecto, la armonía no es posible en tanto que lo grave y lo agudo permanecen en oposicion; porque la armonía es una consonancia; la consonancia un acuerdo, y no puede haber acuerdo entre cosas opuestas, mientras permanecen opuestas; y así las cosas opuestas, que no concuerdan, no producen armonía. De esta manera tambien las sílabas largas y las breves, que son opuestas entre sí, componen el ritmo, cuando se las ha puesto de acuerdo. Y aquí es la música, como ántes era la medicina, la que produce el acuerdo, estableciendo la concordia ó el amor entre las contrarias. La música es la ciencia del amor con relacion al ritmo y á la armonía. No es difícil reconocer la presencia del amor en la constitucion misma del ritmo y de la armonía. Aquí no se encuentran dos amores, sino que, cuando se trata de poner el ritmo y la armonía en relacion con los hombres, sea inventando, lo cual se llama composicion música, sea sirviéndose de los aires y compases ya inventados, lo cual se llama educacion, se necesitan entonces atencion suma y un artista hábil. Aquí corresponde aplicar la máxima establecida ántes: que es preciso complacer á los hombres moderados y á los que están en camino de serlo, y fomentar su amor, el amor legítimo y celeste, el de la musa Urania. Pero respecto al de Polimnia, que es el amor vulgar, no se le debe favorecer sino con gran reserva y de modo que el placer que procure no pueda conducir nunca al desórden. La misma circunspeccion es necesaria en nuestro arte para arreglar el uso de los placeres de la mesa, de modo que se goce de ellos moderadamente, sin perjudicar á la salud.

»Debemos, pues, distinguir cuidadosamente estos dos amores en la música, en la medicina y en todas las cosas divinas y humanas, puesto que no hay ninguna en que no se encuentren. Tambien se hallan en las estaciones, que constituyen el año, porque siempre que los elementos, de que hablé ántes, lo frio y lo caliente, lo húmedo y lo seco,

contraen los unos para con los otros un amor ordenado y componen una debida y templada armonía, el año es fértil y es favorable á los hombres, á las plantas y á todos los animales, sin perjudicarles en nada. Pero cuando el amor intemperante predomina en la constitucion de las estaciones, casi todo lo destruye y arrasa; engendra la peste y toda clase de enfermedades que atacan á los animales y á las plantas; y las heladas, los hielos y las nieblas provienen de este amor desordenado de los elementos. La ciencia del amor, en el movimiento de los astros y de las estaciones del año, se llama astronomía. Además los sacrificios, el uso de la adivinacion, es decir, todas las comunicaciones de los hombres con los dioses, sólo tienen por objeto éntretener y satisfacer al amor, porque todas las impiedades nacen de que buscamos y honramos en nuestras acciones, no el mejor amor, sino el peor, faz á faz de los vivos, de los muertos y de los dioses. Lo propio de la adivinacion es vigilar y cuidar de estos dos amores. La adivinacion es la creadora de la amistad, que existe entre los dioses y los hombres, porque sabe todo lo que hay de santo ó de impío, en las inclinaciones humanas. Por lo tanto, es cierto decir, en general, que el Amor es poderoso, y que su poder es universal; pero que cuando se consagra al bien y se ajusta á la justicia y á la templanza, tanto respecto de nosotros como respecto de los dioses, es cuando manifiesta todo su poder y nos procura una felicidad perfecta, estrechándonos á vivir en paz los unos con los otros, y facilitándonos la benevolencia de los dioses, cuya naturaleza se halla tan por cima de la nuestra. Omíto quizá muchas cosas en este elogio del Amor, pero no es por falta de voluntad. A tí te toca, Aristófanes, suplir lo que yo haya omitido. Por lo tanto, si tienes el proyecto de honrar al dios de otra manera, hazlo y comienza, ya que tu hipo ha cesado.»

—Aristófanes respondió: ha cesado, en efecto, y sólo lo achaco al estornudo; y me admira que para restablecer el orden en la economía del cuerpo haya necesidad de un movimiento como éste, acompañado de ruidos y agitaciones ridículas; porque realmente el estornudo ha hecho cesar el hipo sobre la marcha.

—Mira lo que haces, mi querido Aristófanes, dijo Eriximaco, estás á punto de hablar, y parece que te burlas á mi costa; pues cuando podías discurrir en paz, me precisas á que te vigile, para ver si dices algo que se preste á la risa.

—Tienes razon Eriximaco, respondió Aristófanes sonriéndose. Haz cuenta que no he dicho nada, y no hay necesidad de que me vigiles, porque temo, no el hacer reir con mi discurso, de lo que se alegraria mi musa para la que seria un triunfo, sino el decir cosas ridículas.

—Despues de lanzar la flecha, replicó Eriximaco, ¿crees que te puedes escapar? Fíjate bien en lo que vas á decir, Aristófanes, y habla como si tuvieras que dar cuenta de cada una de tus palabras. Quizá, si me parece del caso, te trataré con indulgencia.

—Sea lo que quiera, Eriximaco, me propongo tratar el asunto de una manera distinta que lo habeis hecho Pausanias y tú.

—«Figúraseme, que hasta ahora los hombres han ignorado enteramente el poder del Amor; porque si lo conociesen, le levantarian templos y altares magníficos, y le ofrecerian suntuosos sacrificios, y nada de esto se hace, aunque seria muy conveniente; porque entre todos los dioses él es el que derrama más beneficios sobre los hombres, como que es su protector y su médico, y los cura de los males que impiden al género humano llegar á la cumbre de la felicidad. Voy á intentar daros á conocer el poder del Amor, y queda á vuestro cargo enseñar á los demás lo que aprendais de mí. Pero es preciso comenzar por

decir cuál es la naturaleza del hombre, y las modificaciones que ha sufrido.

»En otro tiempo la naturaleza humana era muy diferente de lo que es hoy. Primero habia tres clases de hombres: los dos sexos que hoy existen, y uno tercero compuesto de estos dos, el cual ha desaparecido conservándose sólo el nombre. Este animal formaba una especie particular, y se llamaba andrógino, porque reunia el sexo masculino y el femenino; pero ya no existe y su nombre está en descrédito. En segundo lugar, todos los hombres tenian formas redondas, la espalda y los costados colocados en círculo, cuatro brazos, cuatro piernas, dos fisonomías, unidas á un cuello circular y perfectamente semejantes, una sola cabeza, que reunia estos dos semblantes opuestos entre sí, dos orejas, dos órganos de la generacion, y todo lo demás en esta misma proporcion. Marchaban rectos como nosotros, y sin tener necesidad de volverse para tomar el camino que querian. Cuando deseaban caminar ligeros, se apoyaban sucesivamente sobre sus ocho miembros, y avanzaban con rapidez mediante un movimiento circular, como los que hacen la rueda con los piés al aire. La diferencia, que se encuentra entre estas tres especies de hombres, nace de la que hay entre sus principios. El sol produce el sexo masculino, la tierra el femenino, y la luna el compuesto de ambos, que participa de la tierra y del sol. De estos principios recibieron su forma y su manera de moverse, que es esférica. Los cuerpos eran robustos y vigorosos y de corazon animoso, y por esto concibieron la atrevida idea de escalar el cielo, y combatir con los dioses, como dice Homero de Efiltes y de Oto (1). Júpiter examinó con los dioses el partido que debia tomarse. El negocio no carecia de dificultad; los dioses no querian anonadar á los hombres,

(1) *Odisea*, l. XI, v. 307.

como en otro tiempo á los gigantes, fulminando contra ellos sus rayos, porque entónces desaparecerian el culto y los sacrificios que los hombres les ofrecian; pero, por otra parte, no podian sufrir semejante insolencia. En fin, despues de largas reflexiones, Júpiter se expresó en estos términos: Creo haber encontrado un medio de conservar los hombres y hacerlos más circunspectos, y consiste en disminuir sus fuerzas. Los separaré en dos; así se harán débiles y tendremos otra ventaja, que será la de aumentar el número de los que nos sirvan; marcharán rectos sosteniéndose en dos piernas sólo, y si despues de este castigo conservan su impía audacia y no quieren permanecer en reposo, los dividiré de nuevo, y se verán precisados á marchar sobre un solo pié, como los que bailan sobre odres en la fiesta de Caco.

Despues de esta declaracion, el dios hizo la separacion que acababa de resolver, y la hizo lo mismo que cuando se cortan huevos para salarlos, ó como cuando con un cabello se los divide en dos partes iguales. En seguida mandó á Apolo que curase las heridas y colocase el semblante y la mitad del cuello del lado donde se habia hecho la separacion, á fin de que la vista de este castigo los hiciese más modestos. Apolo puso el semblante del lado indicado, y reuniendo los cortes de la piel sobre lo que hoy se llama vientre, los cosió á manera de una bolsa que se cierra, no dejando más que una abertura en el centro, que se llama ombligo. En cuanto á los otros pliegues, que eran numerosos, los pulió, y arregló el pecho con un instrumento semejante á aquel de que se sirven los zapateros para suavizar la piel de los zapatos sobre la horma, y sólo dejó algunos pliegues sobre el vientre y el ombligo, como en recuerdo del antiguo castigo. Hecha esta division, cada mitad hacia esfuerzos para encontrar la otra mitad de que habia sido separada; y cuando se encontraban ámbas, se abrazaban y se unian, llevadas

del deseo de entrar en su antigua unidad, con un ardor tal, que abrazadas perecian de hambre é inaccion, no queriendo hacer nada la una sin la otra. Cuando la una de las dos mitades perecia, la que sobrevivia buscaba otra, á la que se unia de nuevo, ya fuese la mitad de una mujer entera, lo que ahora llamamos una mujer, ya fuese una mitad de hombre; y de esta manera la raza iba extinguiéndose. Júpiter, movido á compasion, imagina otro expediente: pone delante los órganos de la generacion, por que ántes estaban detrás, y se concebía y se derramaba el semen, no el uno en el otro, sino en tierra como las cigarras. Júpiter puso los órganos en la parte anterior y de esta manera la concepcion se hace mediante la union del varon y la hembra. Entónces, si se verificaba la union del hombre y la mujer, el fruto de la misma eran los hijos; y si el varon se unia al varon, la saciedad los separaba bien pronto y los restituia á sus trabajos y demás cuidados de la vida. De aquí procede el amor que tenemos naturalmente los unos á los otros; él nos recuerda nuestra naturaleza primitiva y hace esfuerzos para reunir las dos mitades y para restablecernos en nuestra antigua perfeccion. Cada uno de nosotros no es más que una mitad de hombre, que ha sido separada de su todo, como se divide una hoja en dos. Estas mitades buscan siempre sus mitades. Los hombres que provienen de la separacion de estos séres compuestos, que se llaman andróginos, aman las mujeres; y la mayor parte de los adúlteros pertenecen á esta especie, así como tambien las mujeres que aman á los hombres y violan las leyes del himeneo. Pero á las mujeres, que provienen de la separacion de las mujeres primitivas, no llaman la atencion los hombres y se inclinan más á las mujeres; á esta especie pertenecen las *tribades*. Del mismo modo los hombres, que provienen de la separacion de los hombres primitivos, buscan el sexo masculino. Mientras son jóvenes aman á los hombres; se complacen en dormir con ellos

y estar en sus brazos; son los primeros entre los adolescentes y los adultos, como que son de una naturaleza mucho más varonil. Sin razon se les echa en cara que viven sin pudor, porque no es la falta de éste lo que les hace obrar así, sino que dotados de alma fuerte, valor varonil y carácter viril, buscan sus semejantes; y lo prueba que con el tiempo son más aptos que los demás para servir al Estado. Hechos hombres á su vez aman los jóvenes, y si se casan y tienen familia, no es porque la naturaleza los incline á ello, sino porque la ley los obliga. Lo que prefieren es pasar la vida los unos con los otros en el celibato. El único objeto de los hombres de este carácter, amen ó sean amados, es reunirse á quienes se les asemeja. Cuando el que ama á los jóvenes ó á cualquier otro llega á encontrar su mitad, la simpatía, la amistad, el amor los une de una manera tan maravillosa, que no quieren en ningún concepto separarse ni por un momento. Estos mismos hombres, que pasan toda la vida juntos, no pueden decir lo que quieren el uno del otro, porque si encuentran tanto gusto en vivir de esta suerte, no es de creer que sea la causa de esto el placer de los sentidos. Evidentemente su alma desea otra cosa, que ella no puede expresar, pero que adivina y da á entender. Y si cuando están el uno en brazos del otro, Vulcano se apareciese con los instrumentos de su arte, y les dijese: ¡Oh hombres! ¿qué es lo que os exigís recíprocamente?» y si viéndoles perplejos, continuase interpeándoles de esta manera: «lo que queréis, ¿no es estar de tal manera unidos, que ni de día ni de noche esteis el uno sin el otro? Si es esto lo que deseais, voy á fundiros y mezclaros de tal manera, que no sereis ya dos personas, sino una sola; y que mientras vivais, vivais una vida comun como una sola persona, y que cuando hayais muerto, en la muerte misma os reunais de manera que no seais dos personas sino una sola. Ved ahora si es esto lo que deseais, y si esto

»os puede hacer completamente felices.» Es bien seguro, que si Vulcano les dirigiera este discurso, ninguno de ellos negaría, ni respondería, que deseaba otra cosa, persuadido de que el dios acababa de expresar lo que en todos los momentos estaba en el fondo de su alma; esto es, el deseo de estar unido y confundido con el objeto amado, hasta no formar más que un solo sér con él. La causa de esto es que nuestra naturaleza primitiva era una, y que éramos un todo completo, y se da el nombre de amor al deseo y prosecucion de este antiguo estado. Primitivamente, como he dicho, nosotros éramos uno; pero despues en castigo de nuestra iniquidad nos separó Júpiter, como los arcadios lo fueron por los lacedemonios (1). Debemos procurar no cometer ninguna falta contra los dioses, por temor de exponernos á una segunda division, y no ser como las figuras presentadas de perfil en los bajo-relieves, que no tienen más que medio semblante, ó como los dados cortados en dos (2). Es preciso que todos nos exhortemos mútuamente á honrar á los dioses, para evitar un nuevo castigo, y volver á nuestra unidad primitiva bajo los auspicios y la direccion del Amor. Que nadie se ponga en guerra con el Amor, porque ponerse en guerra con él es atraerse el odio de los dioses. Tratemos, pues, de merecer la benevolencia y el favor de este dios, y nos proporcionará la otra mitad de nosotros mismos, felicidad que alcanzan muy pocos. Que Eriximaco no critique estas últimas palabras, como si hicieran alusion á Pausanias y á Agaton, porque quizá estos son de este pequeño número, y pertenecen ámbos á la naturaleza masculina. Sea lo que quiera, estoy seguro de que todos seremos di-

(1) Los lacedemonios invadieron la Arcadia, destruyeron los muros de Mantinea y deportaron los habitantes á cuatro ó cinco puntos. *Jenofonte* Hellen, v. 2.

(2) Dados que los huéspedes guardaban, cada uno una parte, en recuerdo de la hospitalidad.

chosos, hombres y mujeres, si, gracias al Amor, encontramos cada uno nuestra mitad, y si volvemos á la unidad de nuestra naturaleza primitiva. Ahora bien, si este antiguo estado era el mejor, necesariamente tiene que ser tambien mejor el que más se le aproxime en este mundo, que es el de poseer á la persona que se ama segun se desea. Si debemos alabar al dios que nos procura esta felicidad, alabemos al Amor, que no sólo nos sirve mucho en esta vida, procurándonos lo que nos conviene, sino tambien porque nos da poderosos motivos para esperar, que si cumplimos fielmente con los deberes para con los dioses, nos restituirá él á nuestra primera naturaleza despues de esta vida, curará nuestras debilidades y nos dará la felicidad en toda su pureza. Hé aquí, Eriximaco, mi discurso sobre el Amor. Difiere del tuyo, pero te conjuro á que no te burles, para que podamos oir los de los otros dos, porque aún no han hablado Agaton y Sócrates.»

—Te obedeceré, dijo Eriximaco, con tanto más gusto, cuanto tu discurso me ha encantado hasta tal punto que si no conociese cuán elocuentes son en materia de amor Agaton y Sócrates, temeria mucho que habrian de quedar muy por bajo, considerando agotada la materia con lo que se ha dicho hasta ahora. Sin embargo, me prometo aún mucho de ellos.

—Has llenado bien tu cometido, dijo Sócrates; pero si estuvieses en mi lugar en este momento, Eriximaco, y sobre todo despues que Agaton haya hablado, te pondrias tembloroso, y te sentirias tan embarazado como yo.

—Tu quieres hechizarme, dijo Agaton á Sócrates, y confundirme haciéndome creer que esperan mucho los presentes, como si yo fuese á decir cosas muy buenas.

—A fe que seria bien pobre mi memoria, Agaton, replicó Sócrates, si habiéndote visto presentar en la escena con tanta seguridad y calma, rodeado de comediantes, y recitar tus versos sin la menor emocion, mirando con

desembarazo á tan numerosa concurrencia, creyese ahora que habias de turbarte delante de estos pocos oyentes.

—¡Ah! respondió Agaton, no creas, Sócrates, que me alucinan tanto los aplausos del teatro, que pueda ocultárseme que para un hombre sensato el juicio de unos pocos sabios es más temible que el de una multitud de ignorantes.

—Seria bien injusto, Agaton, si tan mala opinion tuviera formada de tí; estoy persuadido de que si tropezases con un pequeño número de personas, y te pareciesen sabios, los preferirias á la multitud. Pero quizá no somos nosotros de estos sabios, porque al cabo estábamos en el teatro y formábamos parte de la muchedumbre. Pero suponiendo que te encontrases con otros, que fuesen sabios, ¿no temerias hacer algo que pudiesen desaprobár? ¿Qué piensas de esto?

—Dices verdad, respondió Agaton.

—¿Y no tendrias el mismo temor respecto de la multitud, si creyeses hacer una cosa vergonzosa?

Entónces Fedro tomó la palabra y dijo:

—Mi querido Agaton, si continúas respondiendo á Sócrates, no se cuidará de lo demás, porque él, teniendo con quien conversar, ya está contento, sobre todo si su interlocutor es hermoso. Sin duda yo tengo complacencia en oír á Sócrates, pero debo vigilar para que el Amor reciba las alabanzas, que le hemos prometido, y que cada uno de nosotros pague este tributo. Cuando hayais cumplido con el dios, podreis reanudar vuestra conversacion.

—Tienes razon, Fedro, dijo Agaton, y no hay inconveniente en que yo hable, porque podré en otra ocasion entrar en conversacion con Sócrates. Voy, pues, á indicar el plan de mi discurso, y luego entraré en materia.

—«Me parece, que todos los que hasta ahora han hablado, han alabado, no tanto al Amor, como á la felicidad que este dios nos proporciona. ¿Y cuál es el autor de

tantos bienes? Nadie nos lo ha dado á conocer. Y sin embargo, la única manera debida de alabarle es explicar la naturaleza del asunto de que se trata, y desenvolver los efectos que ella produce. Por lo tanto, para alabar al Amor, es preciso decir lo que es el Amor, y hablar en seguida de sus beneficios. Digo, pues, que de todos los dioses, el Amor, si puede decirse sin ofensa, es el más dichoso, porque es el más bello y el mejor. Es el más bello, Fedro, porque, en primer lugar, es el más jóven de los dioses, y él mismo prueba esto, puesto que en su camino escapa siempre á la vejez, aunque ésta corre harto ligera, por lo ménos más de lo que nosotros desearíamos. El Amor la detesta naturalmente, y se aleja de ella todo lo posible, mientras que acompaña á la juventud y se complace con ella, siguiendo aquella máxima antigua muy verdadera: que lo semejante se une siempre á su semejante. Estando de acuerdo con Fedro sobre todos los demás puntos, no puedo convenir con él en cuanto á que el Amor sea más anciano que Saturno y Japet. Sostengo, por el contrario, que es el más jóven de los dioses, y que siempre es jóven. Esas viejas querellas de los dioses, que nos refieren Hesiodo y Parménides, si es que son verdaderas, han tenido lugar bajo el imperio de la Necesidad, y no bajo el del Amor; porque no hubiera habido entre los dioses ni mutilaciones, ni cadenas, ni otras muchas violencias, si el Amor hubiera estado con ellos, porque la paz y la amistad los hubieran unido, como sucede al presente y desde que el Amor reina sobre ellos. Es cierto, que es jóven y además delicado; pero fué necesario un poeta, como Homero, para expresar la delicadeza de este dios. Homero dice que Ate es diosa y delicada. «*Sus piés, dice, son delicados, porque no los posa nunca en tierra, sino que marcha sobre la cabeza de los hombres* (1).»

(1). *Iliada* l. XIX, v. 92.

»Creo que queda bastante probada la delicadeza de Ate, diciendo que no se apoya sobre lo que es duro, sino sobre lo que es suave. Me serviré de una prueba análoga para demostrar cuán delicado es el Amor. No marcha sobre la tierra, ni tampoco sobre las cabezas, que por otra parte no presentan un punto de apoyo muy suave, sino que marcha y descansa sobre las cosas más tiernas, porque es en los corazones y en las almas de los dioses y de los hombres donde fija su morada. Pero no en todas las almas, porque se aleja de los corazones duros, y sólo descansa en los corazones delicados. Y como nunca toca con el pié ni con ninguna otra parte de su cuerpo sino en lo más delicado de los seres más delicados, necesariamente ha de ser él de una delicadeza extremada; y es, por consiguiente, el más jóven y el más delicado de los dioses. Además es de una esencia sutil; porque no podría extenderse en todas direcciones, ni insinuarse, desapercibido, en todas las almas, ni salir de ellas, si fuese de una sustancia sólida; y lo que obliga á reconocer en él una esencia sutil, es la gracia, que, segun comun opinion, distingue eminentemente al Amor; porque el amor y la fealdad están siempre en guerra. Como vive entre las flores, no se puede dudar de la frescura de su tez. Y, en efecto, el Amor jamás se detiene en lo que no tiene flores, ó que las tiene ya marchitas, ya sea un cuerpo ó un alma ó cualquiera otra cosa; pero donde encuentra flores y perfumes, allí fija su morada. Podrian presentarse otras muchas pruebas de la belleza de este dios, pero las dichas bastan. Hablemos de su virtud. La mayor ventaja del Amor es que no puede recibir ninguna ofensa de parte de los hombres ó de los dioses, y que ni dioses ni hombres pueden ser ofendidos por él, porque si sufre ó hace sufrir es sin coaccion, siendo la violencia incompatible con el amor. Solo de libre voluntad se somete uno al Amor, y á todo acuerdo, concluido voluntariamente, las leyes, reinas

del Estado, lo declaran justo. Pero el Amor no sólo es justo, sino que es templado en alto grado, porque la templanza consiste en triunfar de los placeres y de las pasiones; ¿y hay un placer por cima del Amor? Si todos los placeres y todas las pasiones están por bajo del Amor, precisamente los domina; y si los domina, es necesario que esté dotado de una templanza incomparable. En cuanto á su fuerza, Marte mismo no puede igualarle, porque no es Marte el que posee el Amor, sino el Amor el que posee á Marte, el Amor de Venus, como dicen los poetas; porque el que posee es más fuerte que el objeto poseído; y superar al que supera á los demás, ¿no es ser el más fuerte de todos?

Después de haber hablado de la justicia, de la templanza y de la fuerza de este dios, resta probar su habilidad. Tratemos de llenar en cuanto sea posible este vacío. Para honrar mi arte, como Eriximaco ha querido honrar el suyo, diré que el Amor es un poeta tan entendido, que convierte en poeta al que quiere; y esto sucede aún cuando sea uno extraño á las Musas, y en el momento que uno se siente inspirado por el Amor; lo cual prueba que el Amor es notable en esto de llevar á cabo las obras que son de la competencia de las Musas, porque no se enseña lo que se ignora, como no se da lo que no se tiene. ¿Podrá negarse que todos los seres vivos son obra del Amor bajo la relacion de su produccion y de su nacimiento? ¿Y no vemos que en todas las artes el que ha recibido lecciones del Amor se hace hábil y célebre, mientras que se queda en la oscuridad el que no ha sido inspirado por este dios? A la pasion y al Amor debe Apolo la invencion de la medicina, de la adivinacion, del arte de asaetear; de modo que puede decirse que el Amor es el maestro de Apolo; como de las Musas, en cuanto á la música; de Vulcano, respecto del arte de fundir los metales; de Minerva, en el de tejer; de Júpiter, en el de go-

bernar á los dioses y á los hombres. Si se ha restablecido la concordia entre los dioses, hay que atribuirlo al Amor, es decir, á la belleza, porque el amor no se une á la fealdad. Antes del Amor, como dije al principio, pasaron entre los dioses muchas cosas deplorables bajo el reinado de la Necesidad. Pero en el momento que este dios nació, del amor á lo bello emanaron todos los bienes sobre los dioses y sobre los hombres. Hé aquí, Fedro, por qué me parece que el Amor es muy bello y muy bueno, y que además comunica á los otros estas mismas ventajas. Terminaré con un himno poético.

El Amor es el que da «paz á los hombres, calma á los mares, silencio á los vientos, lecho y sueño á la inquietud.» Él es el que aproxima á los hombres, y los impide ser extraños los unos á los otros; principio y lazo de toda sociedad, de toda reunion amistosa, preside á las fiestas, á los coros y á los sacrificios. Llena de dulzura y aleja la rudeza; excita la benevolencia é impide el odio. Propicio á los buenos, admirado por los sabios, agradable á los dioses, objeto de emulacion para los que no lo conocen aún, tesoro precioso para los que le poseen, padre del lujo, de las delicias, del placer, de los dulces encantos, de los deseos tiernos, de las pasiones; vigila á los buenos y desprecia á los malos. En nuestras penas, en nuestros temores, en nuestros disgustos, en nuestras palabras es nuestro consejero, nuestro sosten, y nuestro salvador. En fin, es la gloria de los dioses y de los hombres, el mejor y más precioso maestro, y todo mortal debe seguirle y repetir en su honor los himnos de que él mismo se sirve, para derramar la dulzura entre los dioses y entre los hombres. A este dios ¡oh Fedro! consagro este discurso que ha sido ya festivo, ya serio, segun me lo ha sugerido mi propio ingenio.»

Cuando Agaton hubo concluido su discurso, todos los presentes aplaudieron y declararon que habia hablado

de una manera digna del dios y de él. Entónces Sócrates, dirigiéndose á Eriximaco, dijo:

—Y bien, hijo de Acumenes, ¿no tenia yo razon para temer, y no fuí buen profeta, cuando os anuncié, que Agaton haria un discurso admirable, y me pondria á mí en un conflicto?

—Has sido buen profeta, respondió Eriximaco, al anunciarnos que Agaton hablaria bien; pero creo que no lo has sido al predecir que te verias en un conflicto.

--¡Ah! querido mio, repuso Sócrates, ¿quién no se ve en un conflicto, teniendo que hablar despues de oir un discurso tan bello, tan variado y tan admirable en todas sus partes, y principalmente en su final, cuyas expresiones son de una belleza tan acabada, que no se las puede oir sin conmovirse? Me siento tan incapaz de decir algo tan bello, que lleno de vergüenza, habria abandonado el puesto, si hubiera podido, porque la elocuencia de Agaton me ha recordado á Gorgias, hasta el punto de sucederme realmente lo que dice Homero: temia que Agaton, al concluir, lanzase en cierta manera sobre mi discurso la cabeza de Gorgias (1), este orador terrible, petrificando mi lengua. Al mismo tiempo he conocido que ha sido una ridiculez el haberme comprometido con vosotros á celebrar á mi vez el Amor, y el haberme alabado de ser sabio en esta materia, yo que no sé alabar cosa alguna. En efecto, hasta aquí he estado en la inocente creencia de que en un elogio sólo deben entrar cosas verdaderas; que esto era lo esencial, y que despues sólo restaba escoger, entre estas cosas, las más bellas, y disponerlas de la manera más conveniente. Tenia por esto gran esperanza de hablar bien, creyendo saber la verdadera manera de alabar. Pero ahora resulta que este método no vale nada; que es preciso atribuir las mayores perfecciones al objeto, que se ha intentado ala-

(1) Alusion á un pasaje de la *Odisea*, v. 632.

bar, pertenezcanle ó nó, no siendo de importancia su verdad ó su falsedad; como si al parecer hubiéramos convenido en figurar que cada uno de nosotros hacia el elogio del Amor, y en realidad no hacerlo. Por esta razon creo yo atribuí al Amor todas las perfecciones, y ensalzándole, le haceis causa de tan grandes cosas, para que aparezca muy bello y muy bueno, quiero decír, á los ignorantes, y no ciertamente á las personas ilustradas. Esta manera de alabar es bella é imponente, pero me era absolutamente desconocida, cuando os dí mi palabra. Mi lengua y no mi corazon es la que ha contraido este compromiso (1). Permitidme romperlo, porque no me considero en posicion de poder hacer un elogio de este género. Pero si lo quereis, hablaré á mi manera, proponiéndome decir sólo cosas verdaderas, sin aspirar á la ridícula pretension de rivalizar con vosotros en elocuencia. Mira, Fedro, si te conviene oír un elogio, que no traspasará los límites de la verdad, y en el cual no habrá refinamiento ni en las palabras ni en las formas.

Fedro y los demás de la reunion le manifestaron, que podia hablar como quisiera.

—Permíteme aún, Fedro, replicó Sócrates, hacer algunas preguntas á Agaton, á fin de que con su asentimiento pueda yo hablar con más seguridad.

—Con mucho gusto, respondió Fedro, no tienes más que interrogar.

Dicho esto, Sócrates comenzó de esta manera.

—Te ví, mi querido Agaton, entrar perfectamente en materia, diciendo que era preciso mostrar primero cuál es la naturaleza del Amor, y en seguida cuáles son sus efectos. Apruebo esta manera de comenzar. Veamos ahora, despues de lo que has dicho, todo bello y magnífico, sobre la naturaleza del Amor, algo más aún. Dime: ¿el Amor

(1) Alusion á un verso del *Hipólito* de Eurípides, v. 612.

es el amor de alguna cosa ó de nada? (1). No te pregunto si es hijo de un padre ó de una madre, porque seria una pregunta ridícula. Si, por ejemplo, con motivo de un padre, te preguntase si es ó nó padre de alguna cosa, tu respuesta, para ser exacta, debería ser que es padre de un hijo ó de una hija; ¿no convienes en ello?

—Sí, sin duda, dijo Agaton.

—¿Y lo mismo seria de una madre?

Agaton convino en ello.

—Permite aún, dijo Sócrates, que haga algunas preguntas para poner más en claro mi pensamiento: un hermano, á causa de esta misma cualidad, ¿es hermano de alguno ó no lo es?

—Lo es de alguno, respondió Agaton.

—De un hermano ó de una hermana.

Convino en ello.

—Trata, pues, replicó Sócrates, de demostrarnos si el Amor es el amor de nada ó si es de alguna cosa.

—De alguna cosa, seguramente.

—Conserva bien en la memoria lo que dices, y acuérdate de qué cosa el Amor es amor; pero ántes de pasar adelante, dime si el Amor desea la cosa que él ama.

—Sí, ciertamente.

—Pero, replicó Sócrates, ¿es poseedor de la cosa que desea y que ama, ó no la posee?

—Es probable, replicó Agaton, que no la posea.

—Probable? mira si no es más bien necesario que el que desea le falte la cosa que desea, ó bien que no la desee si no le falta. En cuanto á mí, Agaton, es admirable hasta qué punto es á mis ojos necesaria esta consecuencia. ¿Y tú qué dices?

—Yo, lo mismo.

(1) La locucion griega τινός ὁ Ἔρως significa igualmente el amor de alguna cosa y el amor hijo de alguno.

—Muy bien; así, pues, ¿el que es grande deseará ser grande, y el que es fuerte ser fuerte?

—Eso es imposible, teniendo en cuenta aquello en que ya hemos convenido.

—Porque no se puede carecer de lo que se posee.

—Tienes razón.

—Si el que es fuerte, repuso Sócrates, desease ser fuerte, el que es ágil, ágil, el que es robusto, robusto... quizá alguno podría imaginarse en este y otros casos semejantes que los que son fuertes, ágiles y robustos, y que poseen estas cualidades, desean aún lo que ellos poseen. Para que no vayamos á caer en semejante equivocación, es por lo que insisto en este punto. Si lo reflexionas, Agaton, verás que lo que estas gentes poseen, lo poseen necesariamente, quieran ó no quieran; y ¿cómo entónces podrían desearlo? Y si alguno me dijese: rico y sano deseo la riqueza y la salud; y, por consiguiente, deseo lo que poseo, nosotros podríamos responderle: posees la riqueza, la salud y la fuerza, y si tú deseas poseer estas cosas, es para el porvenir, puesto que al presente las posees ya, quiéraslo ó nó. Mira, pues, si cuando dices: deseo una cosa, que tengo al presente, no significa esto: deseo poseer en el porvenir lo que tengo en este momento. ¿No convendrias en esto?

—Convendria, respondió Agaton.

—Pues bien, prosiguió Sócrates, ¿no es esto amar lo que no se está seguro de poseer, aquello que no se posee aún, y desear conservar para el porvenir aquello que se posee al presente?

—Sin duda.

—Por lo tanto, lo mismo en este caso que en cualquiera otro, el que desea, desea lo que no está seguro de poseer, lo que no existe al presente, lo que no posee, lo que no tiene, lo que le falta. Esto es, pues, desear y amar.

—Seguramente.

—Resumamos, añadió Sócrates, lo que acabamos de decir. Primeramente, el Amor es el amor de alguna cosa; en segundo lugar, de una cosa que le falta.

—Sí, dijo Agaton.

—Acuérdate ahora, replicó Sócrates, de qué cosa, según tú, el Amor es amor. Si quieres, yo te lo recordaré. Has dicho, me parece, que se restableció la concordia entre los dioses mediante el amor á lo bello, porque no hay amor de lo feo. ¿No es esto lo que has dicho?

—Lo he dicho, en efecto.

—Y con razon, mi querido amigo. Y si es así, el Amor es el amor de la belleza, y no de la fealdad?

Convino en ello.

—¿No hemos convenido en que se aman las cosas cuando se carece de ellas y no se poseen?

—Sí.

—Luego el Amor carece de belleza y no la posee.

—Necesariamente.

—¡Pero qué! ¿Llamas bello á lo que carece de belleza, á lo que no posee en manera alguna la belleza?

—No, ciertamente.

—Si es así, repuso Sócrates, ¿sostienes aún que el Amor es bello?

—Temo mucho, respondió Agaton, no haber comprendido bien lo que yo mismo decia.

—Hablas con prudencia, Agaton; pero continúa por un momento respondiéndome: ¿te parece que las cosas buenas son bellas?

—Me lo parece.

—Entonces el Amor carece de belleza, y si lo bello es inseparable de lo bueno, el Amor carece tambien de bondad.

—Es preciso, Sócrates, conformarse con lo que dices, porque no hay medio de resistirte.

—Es, mi querido Agaton, imposible resistir á la verdad; resistir á Sócrates es bien sencillo. Pero te dejo en

paz, porque quiero referirte la conversacion que cierto dia tuve con una mujer de Mantinea, llamada Diotima. Era mujer muy entendida en punto á amor, y lo mismo en muchas otras cosas. Ella fué la que prescribió á los atenienses los sacrificios, mediante los que se libraron durante diez años de una peste que los estaba amenazando. Todo lo que sé sobre el amor, se lo debo á ella. Voy á referiros lo mejor que pueda, y conforme á los principios en que hemos convenido Agaton y yo, la conversacion que con ella tuve; y para ser fiel á tu método, Agaton, explicaré primero lo que es el amor, y en seguida cuáles son sus efectos. Me parece más fácil referiros fielmente la conversacion que tuve con la extranjera. Habia yo dicho á Diotima casi las mismas cosas que acaba de decirnos Agaton: que el Amor era un gran dios, y amor de lo bello; y ella se servia de las mismas razones que acabo de emplear yo contra Agaton, para probarme que el Amor no es ni bello ni bueno. Yo la repliqué: ¿qué piensas tú, Diotima, entónces? ; Qué! ¿será posible que el Amor sea feo y malo?

—Habla mejor, me respondió: ¿crees que todo lo que no es bello, es necesariamente feo?

—Mucho que lo creo.

—¿Y crees que no se puede carecer de la ciencia sin ser absolutamente ignorante? ¿No has observado que hay un término medio entre la ciencia y la ignorancia?

—¿Cuál es?

—Tener una opinion verdadera sin poder dar razon de ella; ¿no sabes que esto, ni es ser sabio, puesto que la ciencia debe fundarse en razones; ni es ser ignorante, puesto que lo que participa de la verdad no puede llamarse ignorancia? La verdadera opinion ocupa un lugar intermedio entre la ciencia y la ignorancia.

Confesé á Diotima, que decia verdad.

—No afirmes, pues, replicó ella, que todo lo que no es bello es necesariamente feo, y que todo lo que no es bueno

es necesariamente malo. Y por haber reconocido que el Amor no es ni bueno ni bello, no vayas á creer que necesariamente es feo y malo, sino que ocupa un término medio entre estas cosas contrarias.

—Sin embargo, repliqué yo, todo el mundo está acorde en decir que el Amor es un gran dios.

—¿Qué entiendes tú, Sócrates, por todo el mundo? ¿Son los sabios ó los ignorantes?

—Entiendo todo el mundo sin excepcion.

—¿Cómo, replicó ella sonriéndose, podría pasar por un gran dios para todos aquellos que ni áun por dios le reconocen?

—¿Cuáles, la dije, pueden ser esos?

—Tú y yo, respondió ella.

—¿Cómo puedes probármelo?

—No es difícil. Respóndeme. ¿No dices que todos los dioses son bellos y dichosos? ¿O te atreverias á sostener que hay uno que no sea ni dichoso ni bello?

—¡No, por Júpiter!

—¿No llamas dichosos á aquellos que poseen cosas bellas y buenas?

—Seguramente.

—Pero estás conforme en que el Amor desea las cosas bellas y buenas, y que el deseo es una señal de privacion.

—En efecto, estoy conforme en eso.

—¿Cómo entónces, repuso Diotima, es posible que el Amor sea un dios, estando privado de lo que es bello y bueno?

—Eso, á lo que parece, no puede ser en manera alguna.

—¿No ves, por consiguiente, que tambien tú piensas que el Amor no es un dios?

—¡Pero qué! la respondí, ¿es que el Amor es mortal?

—De ninguna manera.

—Pero, en fin, Diotima, dime que es.

—Es, como dije ántes, una cosa intermedia entre lo mortal y lo inmortal.

—¿Pero qué es por último?

—Un gran demonio, Sócrates; porque todo demonio ocupa un lugar intermedio entre los dioses y los hombres.

—¿Cuál es, la dije, la funcion propia de un demonio?

—La de ser intérprete y medianero entre los dioses y los hombres; llevar al cielo las súplicas y los sacrificios de estos últimos, y comunicar á los hombres las órdenes de los dioses y la remuneracion de los sacrificios que les han ofrecido. Los demonios llenan el intervalo que separa el cielo de la tierra; son el lazo que une al gran todo. De ellos procede toda la esencia adivinatoria y el arte de los sacerdotes con relacion á los sacrificios, á los misterios, á los encantamientos, á las profecías y á la magia. La naturaleza divina como no entra nunca en comunicacion directa con el hombre, se vale de los demonios para relacionarse y conversar con los hombres, ya durante la vigilia, ya durante el sueño. El que es sabio en todas estas cosas es demoniaco (1); y el que es hábil en todo lo demás, en las artes y oficios, es un simple operario. Los demonios son muchos y de muchas clases, y el Amor es uno de ellos.

—¿A qué padres debe su nacimiento? pregunté á Diotima.

—Voy á decírtelo, respondió ella, aunque la historia es larga.

Cuando el nacimiento de Venus, hubo entre los dioses un gran festin, en el que se encontraba, entre otros, Poros (2) hijo de Metis (3). Despues de la comida, Penia (4) se puso á la puerta, para mendigar algunos des-

(1) Es decir, inspirado por un demonio.

(2) Πόρος, la Abundancia.

(3) Μητις, la Prudencia.

(4) Πενία, la Pobreza.

perdicios. En este momento, Poros, embriagado con e nectar (porque aún no se hacia uso del vino), salió de la sala, y entró en el jardín de Júpiter, donde el sueño no tardó en cerrar sus cargados ojos. Entónces, Penia, estrechada por su estado de penuria, se propuso tener un hijo de Poros. Fué á acostarse con él, y se hizo madre del Amor. Por esta razon el Amor se hizo el compañero y servidor de Venus, porque fué concebido el mismo dia en que ella nació; además de que el Amor ama naturalmente la belleza y Venus es bella. Y ahora, como hijo de Poros y de Penia, hé aquí cuál fué su herencia. Por una parte es siempre pobre, y léjos de ser bello y delicado, como se cree generalmente, es flaco, desaseado, sin calzado, sin domicilio, sin más lecho que la tierra, sin tener con qué cubrirse, durmiendo á la luna, junto á las puertas ó en las calles; en fin, lo mismo que su madre, está siempre peleando con la miseria. Pero, por otra parte, segun el natural de su padre, siempre está á la pista de lo que es bello y bueno, es varonil, atrevido, perseverante, cazador hábil; ansioso de saber, siempre maquinando algun artificio, aprendiendo con facilidad, filosofando sin cesar; encantador, mágico, sofista. Por naturaleza no es ni mortal ni inmortal, pero en un mismo dia aparece floreciente y lleno de vida, mientras está en la abundancia, y despues se extingue para volver á revivir, á causa de la naturaleza paterna. Todo lo que adquiere lo disipa sin cesar, de suerte que nunca es rico ni pobre. Ocupa un término medio entre la sabiduria y la ignorancia, porque ningun dios filosofa, ni desea hacerse sabio, puesto que la sabiduria es aneja á la naturaleza divina, y en general el que es sabio no filosofa. Lo mismo sucede con los ignorantes; ninguno de ellos filosofa, ni desea hacerse sabio, porque la ignorancia produce precisamente el pésimo efecto de persuadir á los que no son bellos, ni buenos, ni sabios, de que poseen estas cualida-

des: porque ninguno desea las cosas de que se cree provisto.

—Pero, Diotima, ¿quiénes son los que filosofan, si no son ni los sabios, ni los ignorantes?

—Hasta los niños saben, dijo ella, que son los que ocupan un término medio entre los ignorantes y los sabios, y el Amor es de este número. La sabiduría es una de las cosas más bellas del mundo, y como el Amor ama lo que es bello, es preciso concluir que el Amor es amante de la sabiduría, es decir, filósofo; y como tal se halla en un medio entre el sabio y el ignorante. A su nacimiento lo debe, porque es hijo de un padre sabio y rico, y de una madre que no es ni rica ni sábia. Tal es, mi querido Sócrates, la naturaleza de este demonio. En cuanto á la idea que tú te formabas, no es extraño que te haya ocurrido, porque creías, por lo que pude conjeturar en vista de tus palabras, que el Amor es lo que es amado y no lo que ama. Hé aquí, á mi parecer, por qué el Amor te parecia muy bello, porque lo amable es la belleza real, la gracia, la perfeccion y el soberano bien. Pero lo que ama es de otra naturaleza distinta como acabo de explicar.

—Y bien, sea así, extranjera; razones muy bien, pero el Amor, siendo como tú acabas de decir, ¿de qué utilidad es para los hombres?

—Precisamente eso es, Sócrates, lo que ahora quiero enseñarte. Conocemos la naturaleza y el origen del Amor; es como tú dices el amor á lo bello. Pero si alguno nos preguntase: ¿qué es el amor á lo bello, Sócrates y Diotima, ó hablando con mayor claridad, el que ama lo bello á qué aspira?

—A poseerlo, respondí yo.

—Esta respuesta reclama una nueva pregunta, dijo Diotima; ¿qué le resultará de poseer lo bello?

—Respondí, que no me era posible contestar inmediatamente á esta pregunta.

—Pero, replicó ella, si se cambiase el término, y poniendo lo bueno en lugar de lo bello te preguntase: Sócrates, el que ama lo bueno, ¿á qué aspira?

—A poseerlo.

—¿Y qué le resultaría de poseerlo?

—Encuentro ahora más fácil la respuesta; se hará dichoso.

—Porqué creyendo las cosas buenas, es como los seres dichosos son dichosos, y no hay necesidad de preguntar porqué el que quiere ser dichoso quiere serlo; tu respuesta me parece satisfacer á todo.

—Es cierto, Diotima.

—Pero piensas que este amor y esta voluntad sean comunes á todos los hombres, y que todos quieran siempre tener lo que es bueno; ¿ó eres tú de otra opinion?

—No, creo que todos tienen este amor y esta voluntad.

—¿Por qué entónces, Sócrates, no decimos que todos los hombres aman, puesto que aman todos y siempre la misma cosa? ¿por qué lo decimos de los unos y nó de los otros?

—Es esa una cosa que me sorprende tambien.

—Pues no te sorprendas; distinguimos una especie particular de amor, y le llamamos amor, usando del nombre que corresponde á todo el género; mientras que para las demás especies, empleamos términos diferentes.

—Te suplico que pongas un ejemplo.

—Hé aquí uno. Ya sabes que la palabra poesía (1) tiene numerosas acepciones, y expresa en general la causa que hace que una cosa, sea la que quiera, pase del no-ser al ser, de suerte que todas las obras de todas las artes son *poesía*, y que todos los artistas y todos los obreros son poetas.

(1) *Ποίσις* significa, en general, la accion de hacer; pero en particular, la accion de hacer versos y música.

—Es cierto.

—Y sin embargo, ves que no se llama á todos poetas, sino que se les da otros nombres, y una sola especie de poesía tomada aparte, la música y el arte de versificar, han recibido el nombre de todo el género. Esta es la única especie, que se llama poesía; y los que la cultivan, los únicos á quienes se llaman poetas.

—Eso es tambien cierto.

—Lo mismo sucede con el amor; en general es el deseo de lo que es bueno y nos hace dichosos, y este es el grande y seductor amor que es innato en todos los corazones. Pero todos aquellos, que en diversas direcciones tienden á este objeto, hombres de negocios, atletas, filósofos, no se dice que aman ni se los llama amantes; sino que sólo aquellos, que se entregan á cierta especie de amor, reciben el nombre de todo el género, y á ellos solos se les aplican las palabras, amar, amor, amantes.

—Me parece que tienes razon, la dije.

—Se ha dicho, replicó ella, que buscar la mitad de sí mismo es amar. Pero yo sostengo, que amar no es buscar ni la mitad ni el todo de sí mismo, cuando ni esta mitad ni este todo son buenos; y la prueba, amigo mio, es que consentimos en dejarnos cortar el brazo ó la pierna, aunque nos pertenecen, si creemos que estos miembros están atacados de un mal incurable. En efecto; no es lo nuestro lo que nosotros amamos, á menos que no miremos como nuestro y perteneciéndonos en propiedad lo que es bueno, y como extraño lo que es malo, porque los hombres sólo aman lo que es bueno. ¿No es esta tu opinion?

—¡Por Júpiter! pienso como tú.

—¿Basta decir que los hombres aman lo bueno?

—Sí.

—¡Pero qué! ¿No es preciso añadir, que aspiran tambien á poseer lo bueno?

—Es preciso.

— ¿Y no sólo á poseerlo, sino tambien á poseerlo siempre?

— Es cierto tambien.

— En suma, el amor consiste en querer poseer siempre lo bueno.

— Nada más exacto, respondí yo.

— Si tal es el amor en general; ¿en qué caso particular la indagacion y la prosecucion activa de lo bueno toman el nombre de amor? ¿Cuál es? ¿Puedes decírmelo?

— No, Diotima, porque si pudiera decirlo, no admiraria tu sabiduría ni vendria cerca de tí para aprender estas verdades.

— Voy á decírtelo: es la produccion de la belleza, ya mediante el cuerpo, ya mediante el alma.

— Vaya un enigma, que reclama un adivino para descifrarle; yo no le comprendo.

— Voy á hablar con más claridad. Todos los hombres, Sócrates, son capaces de engendrar mediante el cuerpo y mediante el alma, y cuando han llegado á cierta edad, su naturaleza exige el producir. En la fealdad no puede producir, y sí sólo en la belleza; la union del hombre y de la mujer es una produccion, y esta produccion es una obra divina, fecundacion y generacion, á que el sér mortal debe su inmortalidad. Pero estos efectos no pueden realizarse en lo que es discordante. Porque la fealdad no puede concordar con nada de lo que es divino; esto sólo puede hacerlo la belleza. La belleza, respecto á la generacion, es semejante al Destino (1) y á Lucina (2). Por esta razon, cuando el sér fecundante se aproxima á lo bello, lleno de amor y de alegría, se dilata, engendra, produce. Por el contrario, si se aproxima á lo feo, triste y remiso, se estrecha, se tuerce, se contrae, y no engendra,

(1) Dios de la concepcion.

(2) Diosa del alumbramiento.

sino que comunica con dolor su gérmen fecundo. De aquí, en el sér fecundante y lleno de vigor para producir, esa ardiente prosecucion de la belleza que debe libertarle de los dolores del alumbramiento. Porque la belleza, Sócrates, no es, como tú te imaginas, el objeto del amor.

—¿Pues cuál es el objeto del amor?

—Es la generacion y la produccion de la belleza.

—Sea así, respondí yo.

—No hay que dudar de ello, replicó.

—Pero, ¿por qué el objeto del amor es la generacion?

—Porque es la generacion la que perpetúa la familia de los séres animados, y le da la inmortalidad, que consiente la naturaleza mortal. Pues conforme á lo que ya hemos convenido, es necesario unir al deseo de lo bueno el deseo de la inmortalidad, puesto que el amor consiste en aspirar á que lo bueno nos pertenezca siempre. De aquí se sigue que la inmortalidad es igualmente el objeto del amor.

—Tales fueron las lecciones que me dió Diotima en nuestras conversaciones sobre el Amor. Me dijo un dia: ¿cuál es, en tu opinion, Sócrates, la causa de este deseo y de este amor? ¿No has observado en qué estado excepcional se encuentran todos los animales volátiles y terrestres cuando sienten el deseo de engendrar? ¿No les ves como enfermizos, efecto de la agitacion amorosa que les persigue durante el emparejamiento, y despues, cuando se trata del sosten de la prole, no ves cómo los más débiles se preparan para combatir á los más fuertes, hasta perder la vida, y cómo se imponen el hambre y toda clase de privaciones para hacerla vivir? Respecto á los hombres, puede creerse que es por razon el obrar así; pero los animales, ¿de dónde les vienen estas disposiciones amorosas? ¿Podrias decirlo?

—La respondí que lo ignoraba.

—¿Y esperas, replicó ella, hacerte nunca sabio en amor si ignoras una cosa como ésta?

—Pero repito, Diotima, que esta es la causa de venir yo en tu busca; porque sé que tengo necesidad de tus lecciones. Explicame eso mismo sobre que me pides explicacion, y todo lo demás que se refiere al amor.

—Pues bien, dijo, si crees que el objeto natural del amor es aquel en que hemos convenido muchas veces, mi pregunta no debe turbarte; porque, ahora como ántes, es la naturaleza mortal la que aspira á perpetuarse y á hacerse inmortal, en cuanto es posible; y su único medio es el nacimiento que sustituye un individuo viejo con un individuo jóven. En efecto, bien que se diga de un individuo, desde su nacimiento hasta su muerte, que vive y que es siempre el mismo, sin embargo, en realidad no está nunca ni en el mismo estado ni en el mismo desenvolvimiento, sino que todo muere y renace sin cesar en él, sus cabellos, su carne, sus huesos, su sangre, en una palabra, todo su cuerpo; y no sólo su cuerpo, sino tambien su alma, sus hábitos, sus costumbres, sus opiniones, sus deseos, sus placeres, sus penas, sus temores; todas sus afecciones no subsisten siempre las mismas, sino que nacen y mueren continuamente. Pero lo más sorprendente es que no solamente nuestros conocimientos nacen y mueren en nosotros de la misma manera (porque en este concepto tambien mudamos sin cesar), sino que cada uno de ellos en particular pasa por las mismas vicisitudes. En efecto, lo que se llama reflexionar se refiere á un conocimiento que se borra, porque el olvido es la extincion de un conocimiento; porque la reflexion, formando un nuevo recuerdo en lugar del que se marcha, conserva en nosotros este conocimiento, si bien creemos que es el mismo. Así se conservan todos los seres mortales; no subsisten absolutamente y siempre los mismos, como sucede á lo que es divino, sino que el que marcha y el que enve-

jece deja en su lugar un individuo jóven, semejante á lo que él mismo habia sido. Hé aquí, Sócrates, cómo todo lo que es mortal participa de la inmortalidad, y lo mismo el cuerpo que todo lo demás. En cuanto al sér inmortal sucede lo mismo por una razon diferente. No te sorprendas si todos los séres animados estiman tanto sus renuevos, porque la solicitud y el amor que les anima no tiene otro origen que esta sed de inmortalidad.

—Despues que me habló de esta manera, la dije lleno de admiracion: muy bien, muy sábia Diotima, pero ¿pasan las cosas así realmente?

—Ella, con un tono de consumado sofista, me dijo: no lo dudes, Sócrates, y si quieres reflexionar ahora sobre la ambicion de los hombres, te parecerá su conducta poco conforme con estos principios, si no te fijas en que los hombres están poseidos del deseo de crearse un nombre y de adquirir una gloria inmortal en la posteridad; y que este deseo, más que el amor paterno, es el que les hace despreciar todos los peligros, comprometer su fortuna, resistir todas las fatigas y sacrificar su misma vida. ¿Pensas, en efecto, que Alceste hubiera sufrido la muerte en lugar de Admete, que Aquiles la hubiera buscado por vengar á Patroclo, y que vuestro Codro se hubiera sacrificado por asegurar el reinado de sus hijos, si todos ellos no hubiesen esperado dejar tras sí este inmortal recuerdo de su virtud, que vive aún entre nosotros? De ninguna manera, prosiguió Diotima. Pero por esta inmortalidad de la virtud, por esta noble gloria, no hay nadie que no se lance, yo creo, á conseguirla, con tanto más ardor cuanto más virtuoso sea el que la prosiga, porque todos tienen amor á lo que es inmortal. Los que son fecundos con relacion al cuerpo aman las mujeres, y se inclinan con preferencia á ellas, creyendo asegurar, mediante la procreacion de los hijos, la inmortalidad, la perpetuidad de su nombre y la felicidad que se imaginan en el curso de

los tiempos. Pero los que son fecundos con relacion al espíritu... Aquí Diotima, interrumpiéndose, añadió: porque los hay que son más fecundos de espíritu que de cuerpo para las cosas que al espíritu toca producir. ¿Y qué es lo que toca al espíritu producir? La sabiduría y las demás virtudes que han nacido de los poetas y de todos los artistas dotados del genio de invencion. Pero la sabiduría más alta y más bella es la que preside al gobierno de los Estados y de las familias humanas, y que se llama prudencia y justicia. Cuando un mortal divino lleva en su alma desde la infancia el gérmen de estas virtudes, y llegado á la madurez de la edad desea producir y engendrar, va de un lado para otro buscando la belleza, en la que podrá engendrar, porque nunca podria conseguirlo en la fealdad. En su ardor de producir, se une á los cuerpos bellos con preferencia á los feos, y si en un cuerpo bello encuentra un alma bella, generosa y bien nacida, esta reunion le complace soberanamente. Cerca de un sér semejante pronuncia numerosos y elocuentes discursos sobre la virtud, sobre los deberes y las ocupaciones del hombre de bien, y se consagra á instruirle, porque el contacto y el comercio de la belleza le hacen engendrar y producir aquello, cuyo gérmen se encuentra ya en él. Ausente ó presente piensa siempre en el objeto que ama, y ambos alimentan en comun á los frutos de su union. De esta manera el lazo y la afeccion que ligan el uno al otro son mucho más íntimos y mucho más fuertes que los de la familia, porque estos hijos de su inteligencia son más bellos y más inmortales, y no hay nadie que no prefiera tales hijos á cualquiera otra posteridad, si considera y admira las producciones que Homero, Hesiodo y los demás poetas han dejado; si tiene en cuenta la nombradja y la memoria imperecedera, que estos inmortales hijos han proporcionado á sus padres; ó bien si recuerda los hijos que Licurgo ha dejado tras sí en Lacedemonia y que han sido la

gloria de esta ciudad, y me atrevo á decir que de la Grecia entera. Solon, lo mismo, es honrado por vosotros como padre de las leyes, y otros muchos hombres grandes lo son tambien en diversos países, ya en Grecia, ya entre los bárbaros, porque han producido una infinidad de obras admirables y creado toda clase de virtudes. Estos hijos les han valido templos, mientras que los hijos de los hombres, que salen del seno de una mujer, jamás han hecho engrandecer á nadie.

Quizá, Sócrates, he llegado á iniciarte hasta en los misterios del amor; pero en cuanto al último grado de la iniciacion y á las revelaciones más secretas, para las que todo lo que acabo de decir no es más que una preparacion, no sé si, ni aún bien dirigido, podria tu espíritu elevarse hasta ellas. Yo, sin embargo, continuaré sin que se entibie mi celo. Trata de seguirme lo mejor que puedas.

El que quiere aspirar á este objeto por el verdadero camino, debe desde su juventud comenzar á buscar los cuerpos bellos. Debe además, si está bien dirigido, amar uno sólo, y en él engendrar y producir bellos discursos. En seguida debe llegar á comprender que la belleza, que se encuentra en un cuerpo cualquiera, es hermana de la belleza que se encuentra en todos los demás. En efecto, si es preciso buscar la belleza en general, seria una gran locura no creer que la belleza, que reside en todos los cuerpos, es una é idéntica. Una vez penetrado de este pensamiento, nuestro hombre debe mostrarse amante de todos los cuerpos bellos, y despojarse, como de una despreciable pequeñez, de toda pasion que se reconcentre sobre uno sólo. Despues debe considerar la belleza del alma como más preciosa que la del cuerpo; de suerte, que una alma bella, aunque esté en un cuerpo desprovisto de perfecciones, baste para atraer su amor y sus cuidados, y para ingerir en ella los discursos más propios para hacer mejor la juventud. Siguiendo así, se verá necesariamente con-

ducido á contemplar la belleza que se encuentra en las acciones de los hombres y en las leyes, á ver que esta belleza por todas partes es idéntica á sí misma, y hacer por consiguiente poco caso de la belleza corporal. De las acciones de los hombres deberá pasar á las ciencias para contemplar en ellas la belleza; y entónces, teniendo una idea más ámplia de lo bello, no se verá encadenado como un esclavo en el estrecho amor de la belleza de un jóven, de un hombre ó de una sola accion, sino que lanzado en el océano de la belleza, y extendiendo sus miradas sobre este espectáculo, producirá con inagotable fecundidad los discursos y pensamientos más grandes de la filosofía, hasta que, asegurado y engrandecido su espíritu por esta sublime contemplacion, sólo perciba una ciencia, la de lo bello.

Préstame ahora, Sócrates, toda la atencion de que eres capaz. El que en los misterios del amor se haya elevado hasta el punto en que estamos, despues de haber recorrido en órden conveniente todos los grados de lo bello y llegado, por último, al término de la iniciacion, percibirá como un relámpago una belleza maravillosa, a quella ¡oh Sócrates! que era objeto de todos sus trabajos anteriores; belleza eterna, increada é imperecible, exenta de aumento y de disminucion; belleza que no es bella en tal parte y fea en cual otra, bella sólo en tal tiempo y no en tal otro, bella bajo una relacion y fea bajo otra, bella en tal lugar y fea en cual otro, bella para éstos y fea para aquellos; belleza que no tiene nada de sensible como el semblante ó las manos, ni nada de corporal; que tampoco es este discurso ó esta ciencia; que no reside en ningun sér diferente de ella misma, en un animal, por ejemplo, ó en la tierra, ó en el cielo, ó en otra cosa, sino que existe eterna y absolutamente por sí misma y en sí misma; de ella participan todas las demás bellezas, sin que el nacimiento ni la destruccion de éstas causen ni la menor disminucion ni el

menor aumento en aquellas ni la modifiquen en nada. Cuando de las bellezas inferiores se ha elevado, mediante un amor bien entendido de los jóvenes, hasta la belleza perfecta, y se comienza á entreverla, se llega casi al término; porque el camino recto del amor, ya se guie por sí mismo, ya sea guiado por otro, es comenzar por las bellezas inferiores y elevarse hasta la belleza suprema, pasando, por decirlo así, por todos los grados de la escala de un solo cuerpo bello á dos, de dos á todos los demás, de los bellos cuerpos á las bellas ocupaciones, de las bellas ocupaciones á las bellas ciencias, hasta que de ciencia en ciencia se llega á la ciencia por excelencia, que no es otra que la ciencia de lo bello mismo, y se concluye por conocerla tal como es en sí. ¡Oh, mi querido Sócrates! prosiguió la extranjera de Mantinea, si por algo tiene mérito esta vida, es por la contemplacion de la belleza absoluta, y si tú llegas algún dia á conseguirlo, ¿qué te parecerán, cotejado con ella, el oro y los adornos, los niños hermosos y los jóvenes bellos, cuya vista al presente te turba y te encanta hasta el punto de que tú y muchos otros, por ver sin cesar á los que amais, por estar sin cesar con ellos, si esto fuese posible, os privariais con gusto de comer y de beber, y pasariais la vida tratándolos y contemplándolos de continuo? ¿Qué pensaremos de un mortal á quien fuese dado contemplar la belleza pura, simple, sin mezcla, no revestida de carne ni de colores humanos y de las demás vanidades percibles, sino siendo la belleza divina misma? ¿Crees que seria una suerte desgraciada tener sus miradas fijas en ella y gozar de la contemplacion y amistad de semejante objeto? ¿No crees, por el contrario, que este hombre, siendo el único que en este mundo percibe lo bello, mediante el órgano propio para percibirlo, podrá crear, no imágenes de virtud, puesto que no se une á imágenes, sino virtudes verdaderas, pues que es la verdad á la que se consagra? Ahora bien, sólo al que produce y alimenta

la verdadera virtud corresponde el ser amado por Dios; y si algun hombre debe ser inmortal, es seguramente éste.

— Tales fueron, mi querido Fedro, y vosotros que me escuchais, los razonamientos de Diotima. Ellos me han convencido, y á mi vez trato yo de convencer á los demás, de que, para conseguir un bien tan grande, la naturaleza humana dificilmente encontraria un auxiliar más poderoso que el Amor. Y así digo, que todo hombre debe honrar al Amor. En cuanto á mí, honro todo lo que á él se refiere, le hago objeto de un culto muy particular, le recomiendo á los demás, y en este mismo momento acabo de celebrar, lo mejor que he podido, como constantemente lo estoy haciendo, el poder y la fuerza del Amor. Y ahora, Fedro, mira si puede llamarse este discurso un elogio del Amor; y si no, dale el nombre que te acomode.

Despues de haber Sócrates hablado de esta manera se le prodigaron los aplausos; pero Aristófanes se disponia á hacer algunas observaciones, porque Sócrates en su discurso habia hecho alusion á una cosa que él habia dicho, cuando repentinamente se oyó un ruido en la puerta exterior, á la que llamaban con golpes repetidos; y parecia que las voces procedian de jóvenes ébrios y de una tocadora de flauta.

— Esclavos, gritó Agaton, mirad qué es eso; si es alguno de nuestros amigos, decidles que entren; y si no son, decidles que hemos cesado de beber y que estamos descansando. Un instante despues oimos en el patio la voz de Alcibiades, medio ébrio, y diciendo á gritos:

— ¿Donde está Agaton? ¡Llevadme cerca de Agaton! Entónces algunos de sus compañeros y la tocadora de flauta le cogieron por los brazos y le condujeron á la puerta de nuestra sala. Alcibiades se detuvo, y vimos que llevaba la cabeza adornada con una espesa corona de violetas y yedra con numerosas guirnaldas.

— Amigos, os saludo, dijo; ¿quereis admitir á vuestra

mesa á un hombre que ha bebido ya cumplidamente? ¿O nos marcharemos despues de haber coronado á Agaton, que es el objeto de nuestra visita? Me ha sido imposible venir ayer, pero héme aquí ahora con mis guirnaldas sobre la cabeza, para ceñir con ellas la frente del más sabio y más bello de los hombres, si me es permitido hablar así. ¿Os reis de mí porque estoy ébrio? Reid cuanto que-rais; yo sé que digo la verdad. Pero veamos, responded: ¿entraré bajo esta condicion ó no entraré? ¿Bebereis conmigo ó nó?

Entónces gritaron de todas partes:

—¡Que éntre, que tome asiento! Agaton mismo le llamó. Alcibiades se adelantó conducido por sus compañeros; y ocupado en quitar sus guirnaldas para coronar á Agaton, no vió á Sócrates, á pesar de que se hallaba frente por frente de él, y fué á colocarse entre Sócrates y Agaton, pues Sócrates habia hecho sitio para que se sentara. Luego que Alcibiades se sentó, abrazó á Agaton, y le coronó.

—Esclavos, dijo éste, descalzad á Alcibiades; quedará en este escaño con nosotros y será el tercero.

— Con gusto, respondió Alcibiades, ¿pero cuál es vuestro tercer bebedor? Al mismo tiempo se vuelve y ve á Sócrates. Entónces se levanta bruscamente y exclama:

—¡Por Hércules! ¿Qué es esto? ¿Qué! Sócrates, te veo aquí á la espera para sorprenderme, segun tu costumbre apareciéndote de repente cuando ménos lo esperaba! ¿Qué has venido á hacer aquí hoy? ¿Por qué ocupas este sitio? ¿Cómo, en lugar de haberte puesto al lado de Aristófanes ó de cualquiera otro complaciente contigo ó que se esfuerce en serlo, has sabido colocarte tan bien que te encuentro junto al más hermoso de la reunion?

—Imploro tu socorro, Agaton, dijo Sócrates. El amor de este hombre no es para mí un pequeño embarazo. Desde la época en que comencé á amarle, yo no puedo mirar ni

conversar con ningun jóven, sin que, picado y celoso, se entregue á excesos increíbles, llenándome de injurias, y gracias que se abstiene de pasar á vías de hecho. Y así, ten cuidado, que en este momento no se deje llevar de un arrebató de este género; procura asegurar mi tranquilidad, ó protégeme, si quiere permitirse alguna violencia; porque temo su amor y sus celos furiosos.

—No cabe paz entre nosotros, dijo Alcibiades, pero yo me vengaré en ocasion más oportuna. Ahora, Agaton, alárgame una de tus guirnaldas para ceñir con ella la cabeza maravillosa de este hombre. No quiero que pueda echarme en cara que no le he coronado como á tí, siendo un hombre que, tratándose de discursos, triunfa de todo el mundo, no sólo en una ocasion, como tú ayer, sino en todas. Mientras se explicaba de esta manera, tomó algunas guirnaldas, coronó á Sócrates y se sentó en el escaño. Luego que se vió en su asiento, dijo: y bien, amigos míos, ¿qué hacemos? Me pareceis excesivamente comidos y yo no puedo consentirlo; es preciso beber; este es el trato que hemos hecho. Me constituyo yo mismo en rey del festin hasta que hayais bebido como es indispensable. Agaton, que me traigan alguna copa grande si la teneis; y si no, esclavo, dame ese vaso (1), que está ahí. Porque ese vaso ya lleva más de ocho cotilas.

—Despues de hacerle llenar Alcibiades, se lo bebió el primero, y luego hizo llenarle para Sócrates, diciendo: que no se achaque á malicia lo que voy á hacer, porque Sócrates podrá beber cuanto quiera y jamás se le verá ébrio. Llenado el vaso por el esclavo, Sócrates bebió. Entonces Eriximaco, tomando la palabra: ¿qué haremos Alcibiades? ¿seguiremos bebiendo sin hablar ni cantar, y nos contentaremos con hacer lo mismo que hacen los que sólo matan la sed? Alcibiades respondió: Yo te saludo,

(1) Literalmente *psuchtere*. Vaso en que se hacia refrescar la bebida. Ocho cotilas hacen poco más ó ménos dos litros.

Eriximaco, digno hijo del mejor y más sabio de los padres.

—Tambien te saludo yo, replicó Eriximaco; ¿pero qué haremos?

—Lo que tú ordenes, porque es preciso obedecerte: *Un médico vale él solo tanto como muchos hombres* (1). Manda, pues, lo que quieras.

—Entonces escucha, dijo Eriximaco; ántes de tu llegada habíamos convenido en que cada uno de nosotros, siguiendo un turno riguroso, hiciese elogios del Amor, lo mejor que pudiese, comenzando por la derecha. Todos hemos cumplido con nuestra tarea, y es justo que tú, que nada has dicho y que no por eso has bebido ménos, cumplas á tu vez la tuya. Cuando hayas concluido, tú señalarás á Sócrates el tema que te parezca; éste á su vecino de la derecha; y así sucesivamente.

—Todo eso está muy bien, Eriximaco, dijo Alcibiades; pero querer que un hombre ébrio dispute en elocuencia con gente comedida y de sangre fria, seria un partido muy desigual. Además, querido mio, ¿crees lo que Sócrates ha dicho ántes de mi carácter celoso, ó crees que lo contrario es la verdad? Porque si en su presencia me propaso á alabar á otro que no sea él, ya sea un dios, ya un hombre, no podrá contenerse sin golpear-me.

—Habla mejor, exclamó Sócrates.

—¡Por Neptuno! no digas eso Sócrates, porque yo no alabaré á otro que á tí en tu presencia.

—Pues bien, sea así, dijo Eriximaco; haznos, si te parece, el elogio de Sócrates.

—Cómo, Eriximaco! ¿quieres que me eche sobre este hombre, y me vengue de él delante de vosotros?

—¡Hola! jóven, interrumpió Sócrates, ¿cuál es tu intencion? ¿Quieres hacer de mí alabanzas irónicas? Expílicate.

—Diré la verdad, si lo consientes.

(1) *Iliada*, l. XIV, v. 514.

—¿Si lo consiento? Lo exijo.

—Voy á obedecerte, respondió Alcibiades. Pero tú has de hacer lo siguiente: si digo alguna cosa que no sea verdadera, si quieres me interrumpes, y no temas desmentirme, porque yo no diré á sabiendas ninguna mentira. Si á pesar de todo no refiero los hechos en orden muy exacto, no te sorprendas; porque en el estado en que me hallo, no será extraño que no dé una razon clara y ordenada de tus originalidades.

Para hacer el elogio de Sócrates, amigos míos, me valdré de comparaciones. Sócrates creará quizá que yo intento hacer reir, pero mis imágenes tendrán por objeto la verdad y no la burla. Por lo pronto digo, que Sócrates se parece á esos Silenos, que se ven expuestos en los talleres de los estatuarios, y que los artistas representan con una flauta ó caramillo en la mano. Si separais las dos piezas de que se componen estas estátuas, encontrareis en el interior la imagen de alguna divinidad. Digo más, digo que Sócrates se parece más particularmente al sátiro Marsias. En cuanto al exterior, Sócrates, no puedes desconocer la semejanza, y en lo demás escucha lo que voy á decir. ¿No eres un burlon descarado? Si lo niegas, presentaré testigos. ¿No eres tambien tocador de flauta, y más admirable que Marsias? Este encantaba á los hombres por el poder de los sonidos, que su boca sacaba de sus instrumentos, y eso mismo hace hoy cualquiera que ejecuta las composiciones de este sátiro; y yo sostengo que las que tocaba Olimpos son composiciones de Marsias, su maestro. Gracias al carácter divino de tales composiciones, ya sea un artista hábil ó una mala tocadora de flauta el que las ejecute, sólo ellas tienen la virtud de arrebatarnos tambien á nosotros y de darnos á conocer á los que tienen necesidad de iniciaciones y de dioses. La única diferencia que en este concepto puede haber entre Marsias y tú, Sócrates, es que sin el auxilio de ningun instrumento y sólo

con discursos haces lo mismo. Que hable otro, aunque sea el orador más hábil, y no hace, por decirlo así, impresion sobre nosotros; pero que hables tú ú otro que repita tus discursos, por poco versado que esté en el arte de la palabra, y todos los oyentes, hombres, mujeres, niños, todos se sienten convencidos y enajenados. Respecto á mí, amigos míos, si no temiese pareceros completamente ébrio, os atestiguaría con juramento el efecto extraordinario, que sus discursos han producido y producen aún sobre mí. Cuando le oigo, el corazón me late con más violencia que á los coribantes; sus palabras me hacen derramar lágrimas; y veo también á muchos de los oyentes experimentar las mismas emociones. Oyendo á Pericles y á nuestros grandes oradores, he visto que son elocuentes, pero no me han hecho experimentar nada semejante. Mi alma no se turbaba ni se indignaba contra sí misma á causa de su esclavitud. Pero cuando escucho á este Marsias, la vida que paso me ha parecido muchas veces insupportable. No negarás, Sócrates, la verdad de lo que voy diciendo, y conozco que en este mismo momento, si prestase oídos á tus discursos, no lo resistiría, y producirías en mí la misma impresion. Este hombre me obliga á convenir en que, faltándome á mí mismo muchas cosas, desprecio mis propios negocios, para ocuparme de los de los atenienses. Así es, que me veo obligado á huir de él tapándome los oídos, como quien escapa de las sirenas (1). Si no fuera esto, permanecería hasta el fin de mis días sentado á su lado. Este hombre despierta en mí un sentimiento de que no se me creería muy capaz y es el del pudor. Sí, sólo Sócrates me hace ruborizar, porque tengo la conciencia de no poder oponer nada á sus consejos; y sin embargo, después que me separo de él, no me siento con fuerzas para renunciar al favor popular. Yo huyo de él, procuro

(1) *Odisea* l. XII, v. 47.

evitarle; pero cuando vuelvo á verle, me avergüenzo en su presencia de haber desmentido mis palabras con mi conducta; y muchas veces preferiria, así lo creo, que no existiese; y sin embargo, si esto sucediera, estoy convencido de que seria yo aún más desgraciado; de manera que no sé lo que me pasa con este hombre.

Tal es la impresion que produce sobre mí y tambien sobre otros muchos la flauta de este sátiro. Pero quiero convenceros más aún de la exactitud de mi comparacion y del poder extraordinario que ejerce sobre los que le escuchan; y debéis tener entendido que ninguno de nosotros conoce á Sócrates. Puesto que he comenzado, os lo diré todo. Ya veis el ardor que manifiesta Sócrates por los jóvenes hermosos; con qué empeño los busca, y hasta qué punto está enamorado de ellos; veis igualmente que todo lo ignora, que no sabe nada, ó por lo ménos, que hace el papel de no saberlo. Todo esto ¿no es propio de un Sileno?

Enteramente. El tiene todo el exterior que los estatuarios dan á Sileno. Pero abridle, compañeros de banquete; ¡qué de tesoros no encontrareis en él! Sabed, que la belleza de un hombre es para él el objeto más indiferente. No es posible imaginar hasta qué punto la desdeña, así como la riqueza y las demás ventajas envidiadas por el vulgo. Sócrates las mira todas como de ningun valor, y á nosotros mismos como si fuéramos nada; y pasa toda su vida burlándose y chanceándose con todo el mundo. Pero cuando habla sériamente y muestra su interior al fin, no sé si otros han visto las bellezas que encierra, pero yo las he visto, y las he encontrado tan divinas, tan preciosas, tan grandes y tan encantadoras, que me ha parecido imposible resistir á Sócrates. Creyendo al principio que se enamoraba de mi hermosura, me felicitaba yo de ello, y teniéndolo por una fortuna, creí que se me presentaba un medio maravilloso de ganarle, contando con que, complaciendo á sus deseos, obtendria seguramente de él que me comuni-

cara toda su ciencia. Por otra parte, yo tenia un elevado concepto de mis cualidades exteriores. Con este objeto comencé por despachar á mi ayo, en cuya presencia veia ordinariamente á Sócrates, y me encontré solo con él. Es preciso que os diga la verdad toda; estadme atentos, y tú, Sócrates; repréndeme si faltó á la exactitud. Quedé solo, amigos míos, con Sócrates, y esperaba siempre que tocara uno de aquellos puntos, que inspira á los amantes la pasión, cuando se encuentran sin testigos con el objeto amado, y en ello me lisonjeaba y tenia un placer. Pero se desvanecieron por entero todas mis esperanzas. Sócrates estuvo todo el dia conversando conmigo en la forma que acostunbraba y despues se retiró. A seguida de esto, le desafié á hacer ejercicios gimnásticos, esperando por este medio ganar algun terreno. Nos ejercitamos y luchamos muchas veces juntos y sin testigos. ¿Qué podré deciros? Ni por esas adelanté nada. No pudiendo conseguirlo por este rumbo, me decidí á atacarle vivamente. Una vez que habia comenzado, no queria dejarlo hasta no saber á qué atenerme. Le convidé á comer como hacen los amantes que tienden un lazo á los que aman; al pronto rehusó, pero al fin concluyó por ceder. Vino, pero en el momento que concluyó la comida, quiso retirarse. Una especie de pudor me impidió retenerle. Pero otra vez le tendí un nuevo lazo; despues de comer, prolongué nuestra conversacion hasta bien entrada la noche; y cuando quiso marcharse, le precisé á que se quedara con el pretexto de ser muy tarde. Se acostó en el mismo escaño en que habia comido; este escaño estaba cerca del mio, y los dos estábamos solos en la habitacion.

Hasta aquí nada hay que no pueda referir delante de todo el mundo, pero respecto á lo que tengo que decir, no lo oireis, sin que os anuncie aquel proverbio de que los niños y los borrachos dicen la verdad; y que además ocultarun rasgo admirable de Sócrates, en el acto de ha-

cer su elogio, me parecería injusto. Por otra parte me considero en el caso de los que, habiendo sido mordidos por una vívora, no quieren, se dice, hablar de ello sino á los que han experimentado igual daño, como únicos capaces de concebir y de escuchar todo lo que han hecho y dicho durante su sufrimiento. Y yo que me siento mordido por una cosa, aún más dolorosa y en el punto más sensible, que se llama corazón, alma ó como se quiera; yo, que estoy mordido y herido por los razonamientos de la filosofía, cuyos tiros son más acerados que el dardo de una vívora, cuando afectan á un alma jóven y bien nacida, y que le hacen decir ó hacer mil cosas extravagantes; y viendo por otra parte en torno mio á Fedro, Agaton, Eriximaco, Pausanias, Aristodemo, Aristófanes, dejando á un lado á Sócrates, y á los demás, atacados como yo de la manía y de la rabia de la filosofía, no dudo en proseguir mi historia delante de todos vosotros, porque sabreis excusar mis acciones de entónces y mis palabras de ahora. Pero respecto á los esclavos y á todo hombre profano y sin cultura poned una triple puerta á sus oídos.

Luego que, amigos míos, se mató la luz, y los esclavos se retiraron, creí que no debía andar en rodeos con Sócrates, y que debía decirle mi pensamiento francamente. Le toqué y le dije:

—Sócrates, ¿duermes?

—No, respondió él.

—Y bien, ¿sabes lo que yo pienso?

—¿Qué?

—Pienso, repliqué, que tú eres el único amante digno de mí, y se me figura que no te atreves á descubrirme tus sentimientos. Yo creería ser poco racional, si no procurara complacerte en esta ocasión, como en cualquiera otra, en que pudiera obligarte, sea en favor de mí mismo, sea en favor de mis amigos. Ningun pensamiento me hostiga tanto como el de perfeccionarme todo lo posible,

y no veo ninguna persona, cuyo auxilio pueda serme más útil que el tuyo. Rehusando algo á un hombre tal como tú, temeria mucho más ser criticado por los sabios, que el serlo por el vulgo y por los ignorantes, concediéndotelo todo. A este discurso Sócrates me respondió con su ironía habitual:

—Mi querido Alcibiades, si lo que dices de mí es exacto; si, en efecto, tengo el poder de hacerte mejor, en verdad no me pareces inhábil, y has descubierto en mí una belleza maravillosa y muy superior á la tuya. En este concepto, queriendo unirme á mí y cambiar tu belleza por la mia, tienes trazas de comprender muy bien tus intereses; puèsto que en lugar de la apariencia de lo bello quieres adquirir la realidad y darme cobre por oro (1). Pero, buen jóven, míralo más de cerca, no sea que te engañes sobre lo que yo valgo. Los ojos del espíritu no comienzan á hacerse previsores hasta que los del cuerpo se debilitan, y tú no has llegado aún á este caso.

—Tal es mi opinion, Sócrates, repuse yo; nada he dicho que no lo haya pensado, y á tí te toca tomar la resolucion que te parezca más conveniente para tí y para mí.

—Bien, respondió, lo pensaremos, y haremos lo más conveniente para ambos, así sobre este punto como sobre todo lo demás.

—Despues de este diálogo, creí que el tiro que yo le habia dirigido habia dado en el blanco. Sin darle tiempo para añadir una palabra, me levanté envuelto en esta capa que me veis, porque era en invierno, me ingerí debajo del gastado capote de este hombre, y abrazado á tan divino y maravilloso personaje pasé junto á él la noche entera. En todo lo que llevo dicho, Sócrates, creo que no me desmentirás. ¡Y bien! despues de tales tentativas permaneció insensible, y no ha tenido más que desden y des-

(1) Locucion proverbial que hace alusion al cambio de armas entre Diomedes y Glauco en la *Iliada*, l. VI, v. 236.

precio para mi hermosura, y no ha hecho más que insultarla; y eso que yo la suponía de algun mérito, amigos míos. Sí, sed jueces de la insolencia de Sócrates; pongo por testigos á los dioses y á las diosas; salí de su lado tal como hubiera salido del lecho de mi padre ó de mi hermano mayor.

Desde entónces, ya debeis suponer cuál ha debido ser el estado de mi espíritu. Por una parte me consideraba despreciado; por otra, admiraba su carácter, su templanza, su fuerza de alma, y me parecia imposible encontrar un hombre que fuese igual á él en sabiduría y en dominarse á sí mismo, de manera que no podía ni enfadarme con él, ni pasarme sin verle, si bien veía que no tenia ningun medio de ganarle; porque sabia que era más invulnerable en cuanto al dinero, que Ajax en cuanto al hierro, y el único atractivo á que le creía sensible nada habia podido sobre él. Así, pues, sometido á este hombre, más que un esclavo puede estarlo á su dueño, andaba errante acá y allá, sin saber qué partido tomar. Tales fueron mis primeras relaciones con él. Despues nos encontramos juntos en la expedicion contra Potidea, y fuimos compañeros de rancho. Allí veía á Sócrates sobresalir, no sólo respecto de mí, sino respecto de todos los demás, por su paciencia para soportar las fatigas. Si llegaban á faltar los víveres, cosa muy comun en campaña, Sócrates aguantaba el hambre y la sed con más valor que ninguno de nosotros. Si estábamos en la abundancia, sabia gozar de ello mejor que nadie. Sin tener gusto en la bebida, bebia más que los demás si se le estrechaba, y os sorprenderéis, si os digo que jamás le vió nadie ébrio; y de esto creo que teneis ahora mismo una prueba. En aquel país el invierno es muy riguroso, y la manera con que Sócrates resistia el frio es hasta prodigiosa. En tiempo de heladas fuertes, cuando nadie se atrevia á salir, ó por lo ménos, nadie salia sin ir bien abrigado y bien calzado,

y con los piés envueltos en fieltro y pieles de cordero, él iba y venia con la misma capa que acostumbraba á llevar, y marchaba con los piés desnudos con más facilidad que todos nosotros que estábamos calzados, hasta el punto de que los soldados le miraban de mal ojo, creyendo que se proponia despreciarlos. Así se conducia Sócrates en el ejército.

Pero ved aún lo que hizo y soportó este hombre valiente (1) durante esta misma expedicion; el rasgo es digno de contarse. Una mañana vimos que estaba de pié, meditando sobre alguna cosa. No encontrando lo que buscaba, no se movió del sitio, y continuó reflexionando en la misma actitud. Era ya medio día, y nuestros soldados lo observaban, y se decian los unos á los otros, que Sócrates estaba extasiado desde la mañana. En fin, contra la tarde, los soldados jónios, despues de haber comido, llevaron sus camas de campaña al paraje donde él se encontraba, para dormir al fresco (porque entónces era el estío), y observar al mismo tiempo si pasaria la noche en la misma actitud. En efecto, continuó en pié hasta la salida del sol. Entónces dirigió á este astro su oracion, y se retiró.

¿Quereis saber cómo se porta en los combates? En esto hay que hacerle tambien justicia. En aquel hecho de armas, en que los generales me achacaron toda la gloria, él fué el que me salvó la vida. Viéndome herido, no quiso de ninguna manera abandonarme, y me libró á mí y libró á mis compañeros de caer en manos del enemigo. Entónces, Sócrates, me empené yo vivamente para con los generales, á fin de que se te adjudicara el premio del valor, y este es un hecho que no podrás negarme ni suponerlo falso, pero los generales, por miramiento á mi rango, quisieron dármele á mí, y tú mismo los hostigastes fuerte-

(1) *Odisea*, l. IV, v. 242.

mente, para que así lo decretaran en perjuicio tuyo. También, amigos míos, debo hacer mención de la conducta que Sócrates observó en la retirada de nuestro ejército, después de la derrota de Delio. Yo me encontraba á caballo, y él á pié y con armas pesadas. Nuestras tropas comenzaban á huir por todas partes, y Sócrates se retiraba con Laques. Los encontré y los exhorté á que tuvieran ánimo, que yo no les abandonaría. Aquí conocí yo á Sócrates mejor que en Potidea, porque encontrándome á caballo, no tenía necesidad de ocuparme tanto de mi seguridad personal. Observé desde luego lo mucho que superaba á Laques en presencia de ánimo, y ví que allí, como si estuviera en Atenas, marchaba Sócrates altivo y con mirada desdeñosa (1), valiéndome de tu expresión, Aristófanes. Consideraba tranquilamente ya á los nuestros, ya al enemigo, haciendo ver de lejos por su continente que no se le atacaría impunemente. De esta manera se retiraron sanos y salvos él y su compañero, porque en la guerra no se ataca ordinariamente al que muestra tales disposiciones, sino que se persigue más bien á los que huyen á todo correr.

Podría citar en alabanza de Sócrates gran número de hechos no ménos admirables; pero quizá se encontrarían otros semejantes de otros hombres. Mas lo que hace á Sócrates digno de una admiración particular, es que no se encuentra otro que se le parezca, ni entre los antiguos, ni entre nuestros contemporáneos. Podrá, por ejemplo, compararse á Brasidas (2) ó cualquiera otro con Aquiles, á Pericles con Nestor ó Antenor; y hay otros personajes entre quienes sería fácil reconocer semejanzas. Pero no se encontrará ninguno, ni entre los antiguos, ni entre los

(1) Expresiones aplicadas á Sócrates en el coro de las *nubes* de Aristófanes, v. 361.

(2) General lacedemonio, muerto en Antípola en la guerra del Peloponeso.—*Tucidides*, V, 6.

modernos, que se aproxime ni remotamente á este hombre, ni á sus discursos, ni á sus originalidades, á ménos que se comparen él y sus discursos, como ya lo hice, no á un hombre, sino á los silenos y á los sátiros; porque me he olvidado decir, cuando comencé, que sus discursos se parecen tambien perfectamente á los silenos cuando se abren. En efecto, á pesar del deseo que se tiene por oír á Sócrates, lo que dice parece á primera vista enteramente grotesco. Las expresiones con que viste su pensamiento son groseras, como la piel de un impudente sátiro. No os habla más que de asnos con enjalma, de herreros, zapateros, zurradores, y parece que dice siempre una misma cosa en los mismos términos; de suerte que no hay ignorante ó necio que no sienta la tentacion de reirse. Pero que se abran sus discursos, que se examinen en su interior, y se encontrará desde luego que sólo ellos están llenos de sentido, y en seguida que son verdaderamente divinos, y que encierran las imágenes más nobles de la virtud; en una palabra, todo cuanto debe tener á la vista el que quiera hacerse hombre de bien. Hé aquí, amigos míos, lo que yo alabo en Sócrates, y tambien de lo que le acuso, porque he unido á mis elogios la historia de los ultrajes que me ha hecho. Y no he sido yo sólo el que se ha visto tratado de esta manera; en el mismo caso están Carmides, hijo de Glaucon, Eutidemo, hijo de Diocles, y otros muchos, á quienes ha engañado tambien, figurando querer ser su amante, cuando ha desempeñado mas bien para con ellos el papel de la persona muy amada. Y así tú, Agaton, aprovéchate de estos ejemplos: no te dejes engañar por este hombre; que mi triste experiencia te ilumine, y no imites al insensato que, segun el proverbio, no se hace sabio sino á su costa.

Habiendo cesado Alcibiades de hablar, la gente comenzó á reirse al ver su franqueza, y que todavía estaba enamorado de Sócrates.

Éste, tomando entónces la palabra dijo: imagino que has estado hoy poco expansivo, Alcibiades; de otra manera no hubieras artificiosamente y con un largo rodeo de palabras ocultado el verdadero motivo de tu discurso, motivo de que sólo has hablado incidentalmente á lo último, como si fuera tu único objeto malquistarnos á Agaton y á mí, porque tienes la pretension de que yo debo amarte y no amar á ningun otro, y que Agaton sólo debe ser amado por tí solo. Pero tu artificio no se nos ha ocultado; hemos visto claramente á donde tendia la fábula de los sátiros y de los silenos; y así, mi querido Agaton, desconcertemos su proyecto, y haz de suerte que nadie pueda separarnos al uno del otro.

—En verdad, dijo Agaton, creo que tienes razon, Sócrates; y estoy seguro de que el haber venido á colocarse entre tú y yo, sólo ha sido para separarnos. Pero nada ha adelantado, porque ahora mismo voy á ponerme al lado tuyo.

—Muy bien, replicó Sócrates; ven aquí á mi derecha.

—¡Oh, Júpiter! exclamó Alcibiades, ¡cuánto me hace sufrir este hombre! Se imagina tener derecho á darme la ley en todo. Permite, por lo ménos, maravilloso Sócrates, que Agaton se coloque entre nosotros dos.

—Imposible, dijo Sócrates, porque tú acabas de hacer mi elogio, y ahora me toca á mí hacer el de mi vecino de la derecha. Si Agaton se pone á mi izquierda, no hará seguramente de nuevo mi elogio ántes que haya yo hecho el suyo. Deja que venga este jóven, mi querido Alcibiades, y no le envidies las alabanzas que con impaciencia deseo hacer de él.

—No hay modo de que yo permanezca aquí, Alcibiades, exclamó Agaton; quiero resueltamente mudar de sitio, para ser alabado por Sócrates.

—Esto es lo que siempre sucede, dijo Alcibiades. Donde quiera que se encuentra Sócrates, sólo él tiene asiento

cerca de los jóvenes hermosos. Y ahora mismo, ved qué pretexto sencillo y plausible ha encontrado para que Agaton venga á colocarse cerca de él.

Agaton se levantaba para ir á sentarse al lado de Sócrates, cuando un tropel de jóvenes se presentó á la puerta en el acto mismo de abrirla uno de los convidados para salir; y penetrando en la sala tomaron puesto en la mesa. Hubo entónces gran bullicio, y en el desórden general los convidados se vieron comprometidos á beber con exceso. Aristodemo añadió, que Eriximaco, Fedro y algunos otros se habian retirado á sus casas; él mismo se quedó dormido, porque las noches eran muy largas, y no despertó hasta la aurora al canto del gallo despues de un largo sueño. Cuando abrió los ojos vió que unos convidados dormian y otros se habian marchado. Sólo Agaton, Sócrates y Aristófanés estaban despiertos y apuraban á la vez una gran copa, que pasaban de mano en mano, de derecha á izquierda. Al mismo tiempo Sócrates discutia con ellos. Aristodemo no podia recordar esta conversacion, porque como habia estado durmiendo, no habia oido el principio de ella. Pero compendiosamente me dijo, que Sócrates habia precisado á sus interlocutores á reconocer que el mismo hombre debe ser poeta trágico y poeta cómico, y que cuando se sabe tratar la tragedia segun las reglas del arte, se debe saber igualmente tratar la comedia. Obligados á convenir en ello, y estando como á media discusion comenzaron á adormecerse. Aristófanés se durmió el primero, y despues Agaton, cuando era ya muy entrado el dia. Sócrates, viendo á ambos dormidos, se levantó y salió acompañado, como de costumbre, por Aristodemo; de allí se fué al Liceo, se bañó, y pasó el resto del dia en sus ocupaciones habituales, no entrando en su casa hasta la tarde para descansar.

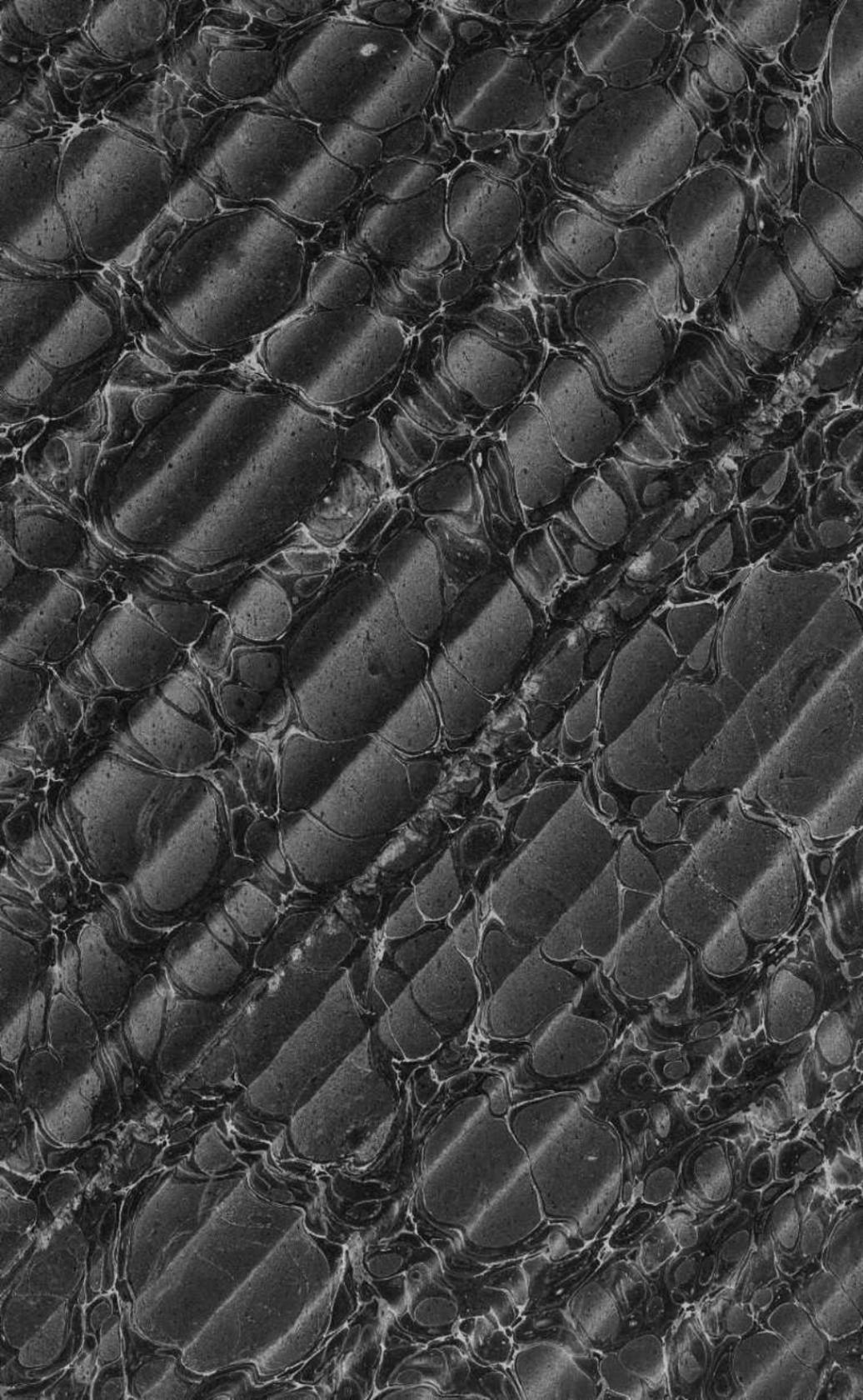
ÍNDICE

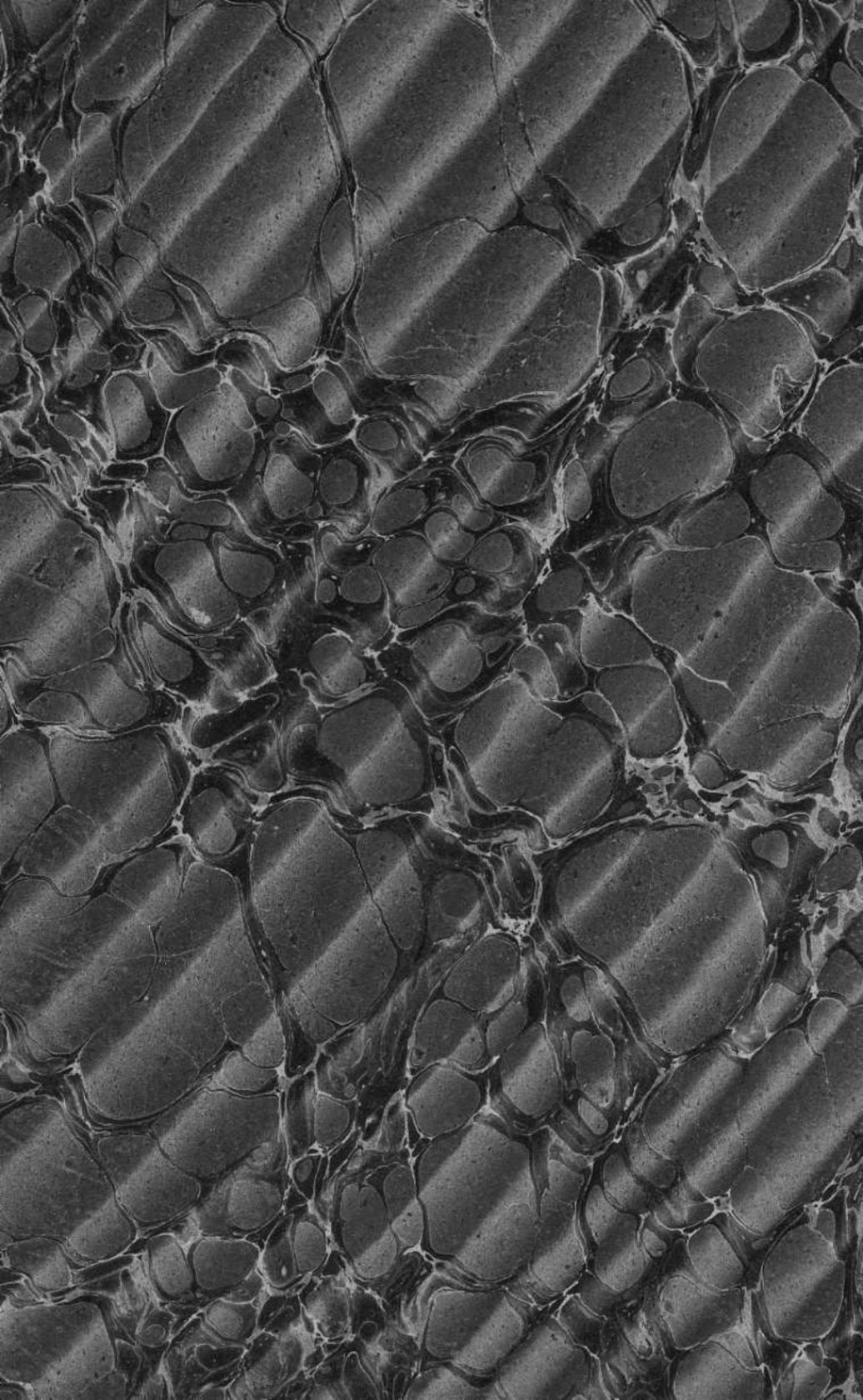
DE LAS

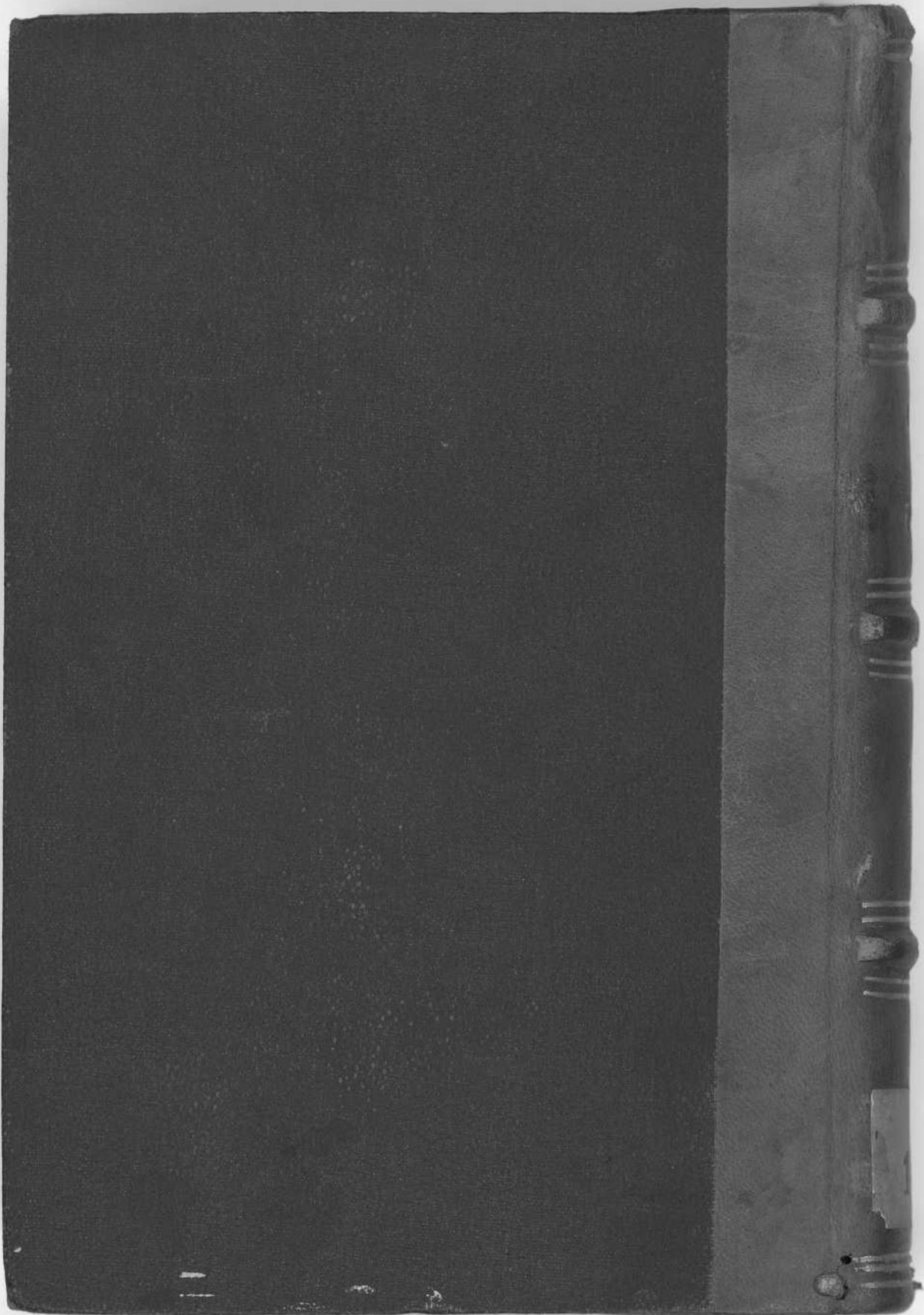
MATERIAS CONTENIDAS EN ESTE TOMO.

| | <u>PÁGINAS.</u> |
|-----------------------------|-----------------|
| Argumento del Fedon..... | 9 |
| Fedon..... | 19 |
| Argumento del Gorgias..... | 115 |
| Gorgias..... | 127 |
| Argumento del Banquete..... | 285 |
| El Banquete..... | 297 |









OBRAS
DE
PLATON.

TOMO 3.

1835