

Platón

La República

LIBRO PRIMERO

Personajes del diálogo:

SÓCRATES, POLEMARCO, TRASÍMACO, ADIMANTO, CÉFALO

Sócrates en el Pireo para las fiestas en honor de Bendis

I

Descendí ayer al Pireo en compañía de Glaucón, hijo de Aristón, para hacer mis preces a la diosa y al mismo tiempo porque quería ver de qué manera celebraban la fiesta que ahora se estaba efectuando por primera vez. A mí, ciertamente, me pareció que era bella la procesión de los habitantes del lugar, pero no menos espléndida la que los tracios conducían. Después de haber efectuado nuestras plegarias y de haber contemplado [el espectáculo], regresamos a la ciudad. Y habiendo visto desde lejos Polemarco, hijo de Céfalo, que nosotros regresábamos a casa, ordenó a su esclavo que corriendo nos pidiese que le esperásemos. Y el joven [esclavo], cogiéndome por detrás el manto, me dijo: «Polemarco ruega que vosotros le esperéis.» Yo me volví y le pregunté dónde se encontraba él. «Él – contestó – llega detrás de mí; esperadle.» «¡Bien!, lo esperaremos», dijo Glaucón.

Poco después, Polemarco llegaba y además [venían] Adimanto, hermano de Glaucón; Nicérato, hijo de Nicias, y algunos otros [más], que venían de la procesión.

Polemarco dijo:

– Sócrates, me parece que vosotros os ponéis en movimiento hacia la ciudad para regresar a ella.

– Pues no suponéis mal – dije yo.

– ¿Ves, ciertamente, cuántos somos nosotros?

– Pues ¿cómo no?

– Entonces – dijo –, o seréis más fuertes que nosotros, o vosotros permaneceréis aquí.

– ¿Acaso – dije yo – no queda ya más que una cosa, el convencerlos de que es necesario de que nosotros nos marchemos?

– ¿Acaso también podríais – dijo él – convencer a los que no escuchan?

– De ninguna manera – intervino Glaucón.

– Por lo tanto, pensad que no escucharemos.

Y Adimanto dijo a su vez:

– ¿Acaso no sabéis que al atardecer habrá carrera de antorchas a caballo en honor de la diosa?

– ¿A caballo? – grité yo –; novedad esto, realmente. ¿Con las antorchas se perseguirán los unos a los otros compitiendo a caballo? ¿O cómo dices?

– Así [es] – contestó Polemarco –; y por la noche celebrarán una fiesta que será cosa digna de verse; saldremos, pues, una vez censados, y contemplaremos esa fiesta nocturna, y estaremos allí con muchos jóvenes y conversaremos. Por tanto, quedaos y no obréis de otro modo.

Céfalo y Sócrates hablan sobre la vejez

II

Nos fuimos, pues, a casa de Polemarco y allí encontramos a Lisias y Eutidemo, sus hermanos; a Trasímaco de Calcedonia, a Carmántides de Peanea y a Clitofón, hijo de Aristónimo; también estaba dentro Céfalo, el padre de Polemarco, y a mí me parecía que era muy viejo, pues no le había visto desde hacía tiempo. Con una corona sobre la cabeza, se hallaba sentado en una silla con un cojín; pues venía de hacer un sacrificio en el patio. Nos sentamos, pues, junto a él, ya que allí había algunas sillas puestas en círculo.

Habiéndome visto en seguida Céfalo, me saludó y dijo: «Sócrates, no vienes a menudo. Sin embargo, es conveniente; porque si yo tuviera todavía fuerzas para andar con facilidad hasta la ciudad, no habría necesidad de venir aquí, sino que nosotros iríamos a tu casa; pero ahora es necesario que tú vengas aquí y más a menudo; porque has de saber bien que cuanto para mí se van marchitando los placeres del cuerpo, tanto se van acrecentando los anhelos y placeres de la conversación. No obres de otro modo, sino que estáte en compañía de los jóvenes, [pero] también ven aquí a casa periódicamente, como a casa de tus amigos, y amigos completamente íntimos. »

Yo dije: «Ciertamente, Céfalo, me complace conversar con las personas de mucha edad, pues me parece que es conveniente aprender de ellos, ya que han recorrido un camino que también nosotros deberemos recorrer de igual modo, de qué condición es: áspero y difícil o fácil y cómodo. También me agradaría saber qué opinas sobre lo que los poetas llaman “estar en el umbral de la vejez”, puesto que tú has llegado en estos momentos de tu vida, si es un pasaje difícil de la vida o cómo lo denominarías tú. »

III

– ¡Por Zeus! – contestó –. Yo, Sócrates, te diré qué opino [sobre eso]. Pues muchas veces nos reunimos en tertulia algunos viejos que nos encontramos en la misma edad poco más o menos, justificando el antiguo adagio. La mayoría de nosotros allí reunidos se lamentan, echando de menos los placeres de la juventud, recordando las delicias del amor, del vino, de los manjares exquisitos y otras satisfacciones del mismo género, y se afligen como si hubiesen perdido algunos bienes considerables, y de que entonces se vivía bien, y de que ahora ni siquiera se vive. Algunos también se quejan de los ultrajes de parte de sus allegados que, a causa de la edad, tienen que sufrir y, sobre eso, tienen siempre en boca que la vejez es para ellos la causa de todos sus males. A mí, Sócrates, me parece que ellos no aducen la verdadera causa; pues si ésa fuera la causa, yo también padecería esos mismos males, debidos a la vejez, como todos los demás que han llegado a esta edad. Por el contrario, yo he encontrado a quienes no obran de ese modo, y entre otros al poeta Sófocles, junto al que en una cierta ocasión me hallaba a su lado, cuando uno le preguntó: «¿Cómo te encuentras, Sófocles, con respecto al amor?, ¿te encuentras todavía en situación de tener relaciones íntimas con una mujer?» Y él le contestó: «Cállate, amigo; escapé a ello con la mayor satisfacción, como si me hubiese escapado de un dueño furioso y salvaje.» A mí entonces me pareció que contestó bien, y ahora, no menos bien; pues en la vejez llega a producirse una paz: y una libertad en toda clase de esas turbaciones [de los sentidos]. Después de que las pasiones han cesado en sus violencias y se han apaciguado, lo de Sófocles se ha realizado para todas las pasio-

nes: es el haberse librado por completo de una multitud de tiranos furibundos. Pero con respecto a esas relaciones para con sus domésticos, existe una cierta causa, no realmente la vejez, Sócrates, sino el carácter de los hombres; porque si fuesen sensatos y complacientes, la vejez sería moderadamente penosa; y si no, Sócrates, 'no sólo la vejez, sino también la juventud, de carácter difícil, coinciden en eso.

IV

Y yo, habiéndome maravillado que dijese esas cosas, queriendo que hablase todavía, le invité [a continuar] y le dije:

– Céfalos, me imagino que a ti, cuando dices esas cosas, no te lo aprueban la mayoría [de tus oyentes], sino que piensan que tú soportas la vejez fácilmente no debido a tu carácter, sino por la grande fortuna de que disfrutas'; pues dicen que los ricos tienen muchos consuelos.

– Dices la verdad – contestó [Céfalos], –, pues no me lo aprueban. Y dicen algo [de cierto], pero no cuanto ellos creen. La verdad está en la respuesta de Temístocles, el cual al hombre de Serifo que lo injuriaba y le decía que él no era célebre por él mismo, sino por su ciudad, le contestó que él no hubiese sido célebre siendo de Serifo, efectivamente, ni tampoco tú siendo de Atenas. Esa frase es conveniente para los poco afortunados [de pocos recursos] que llevan una vejez penosa, porque ni el hombre razonable soportaría la vejez, estando en la pobreza, con una ayuda complete, ni el inmoderado, después de haberse enriquecido, llegaría a hacerse tratable.

– Céfalos – dije yo –, ¿la mayoría de los bienes que posees los recibiste por herencia o los aumentaste tú?

– ¿De qué modo los adquirí, Sócrates? Yo llegué a ser un medio comerciante de lo de mi abuelo y de mi padre. Mi abuelo, cuyo nombre llevó, heredó una fortuna casi igual a la que yo tengo en la actualidad, la que acrecentó en varias veces otro tanto; pero mi padre, Lisánias, la redujo muy por debajo de lo que es ahora; mas yo estoy satisfecho, si dejo a estos [hijos que ves] no menos, sino un algo más de lo que recibí.

No te pregunté respecto a ti – yo continué –, ya que me ha parecido que tú no amas excesivamente las riquezas, sino que esto lo hacen generalmente los que no las adquirieron ellos mismos; los que las han alcanzado [con su esfuerzo] tienen doble afecto a las mismas que los otros. Pues del mismo modo que los poetas aman sus versos y los padres a sus hijos, así también los hombres de negocios son cuidadosos de sus riquezas como a obra suya y por su utilidad, como los demás hombres. Y así, son insoportables en su relación con los demás por no querer hablar sino de riqueza.

– Dices la verdad – contestó.

– Por completo – proseguí yo –, pero todavía tengo [que decirte] esto: ¿cuál es la mayor ventaja que crees haber sacado de la posesión de una gran fortuna?

Esa ventaja – contestó – quizá no convencería a muchos, al decirle: Pues has de saber, Sócrates, que, cuando uno cree que está cerca de la muerte, le sobrevienen temores e inquietudes acerca de cosas que anteriormente no le afectaban tan adentro; pues las leyendas que se leían sobre el Hades y sobre el castigo que allí debe pagarse por las injusticias de aquí, que antes las tomaba a risa, ahora le atormentan el alma temiendo que sean ciertas; y él, o debido a la debilidad de la vejez o porque ya se encuentra más cerca de allí, las considera algo más [atentamente]. Llega a estar lleno de aprensión y de temor y repasa y 'examina si se ha realizado alguna injusticia. Si él encuentra muchas injusticias en su propia vida y, desvelándose a menudo en sus sueños, como los niños, siente miedo y vive con una infeliz espera; pero, al contrario, si ninguna injusticia se ha observado en él, tiene con él una agradable esperan-

za que cuida su vejez maravillosamente, como dice Píndaro; porque él, Sócrates, graciosamente dijo que el que ha llevado una vida con justicia y con religiosidad,

una dulce esperanza lo acompaña, el corazón le alienta y su vejez alimenta, ella gobierna de los mortales el espíritu versátil de modo soberano.

Son maravillosas palabras, dichas de un modo en extremo admirable. Según eso, yo considero que la posesión de las riquezas es de gran consideración, no para todos los hombres, sino para el hombre sensato: ni engañar ni mentir a nadie, incluso involuntariamente, ni tampoco deber un sacrificio a una divinidad, ni dinero a un hombre; después marcharse de esta vida sin temor; a eso contribuye gran parte la posesión de las riquezas. Tiene además otras muchas ventajas; pero una por una consideradas, yo aseguro, Sócrates, que la riqueza tiene en eso, para el hombre sensato, el más grande de los beneficios.

¿En qué consiste la justicia?

V

– Céfalos – dije yo –, hablas con una gran belleza. Pero eso mismo, la justicia, ¿lo definiremos que es simplemente así, el de devolver a cada uno lo que se ha recibido, o esas mismas cosas no son unas veces justas y otras injustas? Por ejemplo, digo: si uno recibe de un amigo que está en su sano juicio unas armas, si llega a perder la razón y las vuelve a pedir, cualquiera diría, yo creo, que ni es conveniente el devolverlas ni será justo el que las devolviera, como tampoco que quisiera decirle toda la verdad al que así se encuentra.

– Tienes razón – dijo.

– Por consiguiente, no es ésa la definición de la justicia, el decir la verdad y el devolver las cosas que uno puede recibir.

– Ciertamente no, Sócrates – dijo, interrumpiendo, Polemarco –, si en algo se ha de creer a Simónides.

– Así pues – dijo Céfalos –, os entrego la conversación a vosotros; porque conviene que yo me ocupe ahora de mi sacrificio.

– Entonces – dije yo –, ¿Polemarco es el heredero de lo tuyo?

– Absolutamente – dijo él riéndose, y al mismo tiempo se marchaba a su sacrificio.

VI

– Di, pues – continué yo –, tú, el heredero de la discusión, lo que Simónides dice sobre la justicia y qué opinas.

– Que el devolver a cada uno lo que se le debe es justo; al decir eso, a mí me parece que tiene razón.

– Seguramente – repliqué yo – no es fácil no creer a Simónides; pues es un hombre sabio y divino; mas eso que quiera decir, tú lo conoces seguramente, Polemarco, pero yo lo ignoro. Es evidente que él no entiende como nosotros decíamos antes, que, si uno ha puesto en manos de otro cualquier cosa, en caso de que se la pida sin que haya perdido la razón, hay que devolvérsela; y, no obstante, creo que es una deuda eso que se ha confiado a otro, ¿no es así?

–Sí.

- De cualquier modo, ¿no debe ser devuelto lo que se ha confiado a otro, cuando lo pide no estando en su sano juicio?
- Es verdad – dijo él.
- Pues, al parecer, Simónides dice otra cosa [que es distinta] que eso, que es justo el devolver lo que se debe.
- Otra cosa, sí por cierto – dijo –, pues piensa que se está obligado a hacer el bien a los amigos y nunca el mal.

¿Consistirá la justicia en hacer bien a los amigos y mal a los enemigos?

- Comprendo – dije yo – que no devuelva lo debido aquel a quien se le ha confiado oro, si el recibirlo y el devolverlo llega a ser perjudicial y si son amigos el que lo recibe y el que lo restituye; ¿no dices que así se expresaba Simónides?
- Ciertamente, sí.
- ¿Y qué [debe hacerse]? ¿Se ha de devolver a los enemigos lo que se les pueda deber?
- Sin ningún género de duda – dijo –, aquello que se les debe; pero, a mi juicio, se le debe a un enemigo lo que conviene a su condición de tal, todo mal.

VII

- Como parece, pues, Simónides – dije yo – definió poéticamente la justicia de modo enigmático; pues pensaba, como es patente, que sería justicia el devolver a cada uno lo que le conviene; por consiguiente, a eso lo llamó lo que se debe.
- Pero ¿qué opinas tú? – preguntó.
- ¡Oh, por Zeus! – le contesté –, si alguno le hubiese preguntado: «Simónides, ¿a quienes da y se le devuelve, pues, lo que se debe y conviene el arte que se llama medicina?», ¿qué piensas que él hubiese contestado?
- Es evidente – respondió – que [da] a los cuerpos los remedios, los alimentos y las bebidas [convenientemente].
- ¿Y a quiénes devuelve lo debido y conveniente [lo que da] el arte que se llama del bien cocinar?
- [Da] a los manjares su debido condimento.
- ¡Sea! Y el arte que llamaríamos justicia, ¿a quienes devuelve algo?
- Si en algo, Sócrates – contestó –, se debe ser consecuente con lo que antes se ha dicho, ella devuelve a los amigos y enemigos beneficios y daños.
- Luego [Simónides] ¿llama justicia el hacer bien a los amigos y daño a los enemigos?
- A mí me lo parece.
- ¿Quién, pues, [es] el más capaz de hacer el bien a los amigos enfermos y el mal a los enemigos con respecto a la enfermedad y la salud?
- El médico.
- ¿Y quién a los navegantes con respecto a los peligros del mar?
- El piloto.
- ¿Y qué el justo?, ¿en qué circunstancias y en qué acto [es] el más capaz de ayudar a sus amigos y dañar a sus enemigos?
- A mí, ciertamente, me parece que, en la guerra, atacando [a unos] y defendiendo [a otros].
- ¡Muy bien! ; pero, mi querido Polemarco, el médico [es] inútil para los que no están

enfermos.

- Es verdad.
- Ni el piloto para los que no navegan.
- Sí.
- Por lo tanto, ¿el hombre justo [es] Inútil para los que no están en guerra?
- Eso no me parece exacto por completo.
- Luego, ¿la justicia también [es] inútil para los que no están en guerra?
- Eso no me parece exacto por completo.
- ¿Luego la justicia también [es] útil en tiempo de paz?
- Cosa útil.
- También, pues, la agricultura, ¿no es [así]?
- En efecto.
- ¿Para la adquisición de los frutos?
- Sí
- Y además, ¿también el oficio de zapatero?
- Sí
- ¿Podrías, ciertamente, afirmar para la adquisición de calzado?
- Absolutamente, sí.
- ¿Y qué precisamente [sobre la justicia]?, ¿para uso o posesión de qué dirías que es útil la justicia en tiempo de paz?
- Para los convenios, Sócrates.
- ¿Te refieres a las asociaciones o a alguna otra cosa?
- A las asociaciones precisamente.
- Por consiguiente, ¿ [será] el hombre justo o el jugador de profesión el asociado bueno y útil para la colocación de las piezas en el tablero del chaquete?
- El jugador de profesión.
- Mas ¿para la colocación de ladrillos y de piedras, [será] más útil y mejor el asociado justo que el albañil?
- De ningún modo.
- Pero ¿para qué asociación [sería] el justo mejor asociado que el citarista, si el citarista [es mejor] que el justo para tañer las cuerdas?
- A mí me parece para [la cuestión de] dinero.
- Excepto, tal vez, Polemarco, para hacer uso del dinero, cuando sea necesario comprar o vender en común un caballo [por ejemplo]; entonces, como yo opino, [es] el hombre del caballo; ¿no, es verdad?
- Es evidente.
- Y cuando un barco, el constructor o el piloto.
- Parece.
- ¿Cuándo, pues, el justo será más útil que los demás en el caso de que se deba hacer uso de la plata y del oro común?
- Cuando se haya establecido un depósito y se encuentre Intacto, Sócrates.
- Por consiguiente, ¿dices que cuando no sea necesario hacer uso de él, sino que está inactivo?
- Así, realmente.
- Luego, cuando [es] inútil el dinero, ¿ [es] entonces por eso mismo útil la justicia?
- ,Al parecer.
- Cuando deba guardarse una podadera, ¿la justicia [es] útil para la comunidad y para el individuo? ; pero cuando deba usarse, ¿ [es] el arte del viñador?
- Al parecer.
- ¿Dirás también que, cuando sea necesario guardar un escudo y una lira y no deban

usarse, es útil la justicia, pero cuando deban usarse, que es el arte del hoplita y el del músico?

– Es necesario [convenir en ello].

– Y en general, con respecto a todas las demás cosas, ¿la justicia es inútil en el uso de cada cosa y útil cuando no se hace uso de ella?

– Así lo parece.

VIII

– Por lo tanto, amigo, la justicia es absolutamente poco útil, si no tiene aplicación para las cosas de que tengamos que servirnos. Pero examinemos esto: ¿acaso el hombre más hábil en dar golpes, ya sea en el pugilato, ya en otra clase de lucha, no es también el más diestro en esquivar los golpes que se le dirijan?

– Con seguridad que sí

– ¿Acaso, pues, todo el que hábilmente se guarda de una enfermedad es también muy útil para contagiaria a otro ocultamente?

– A mí me lo parece.

– ¿Pero, entonces, el que desbarata los proyectos y demás empresas del enemigo, él también es un buen guardián de un ejército?

– Seguro que sí

– Por consiguiente, un buen guardián de algo, ¿también [es] un hábil ladrón de eso?

– Parece.

– Luego, si el justo [es] hábil para guardar el dinero, [es] hábil también para robarlo.

– Absolutamente – dijo –, tu argumento lo deduce.

– Por lo tanto, han mostrado, al parecer, que el justo [es] un ladrón y das muestras de haber aprendido eso de Homero; pues también él está satisfecho de Autólico, el abuelo materno de Ulises, y declara que él aventajaba a todos los hombres en robar y en jurar. Parece, pues, que, según tú, según Homero y según Simónides, la justicia es un arte de robar, en interés, no obstante, de los amigos y en perjuicio de los enemigos. ¿No te expresabas de ese modo?

– No, ¡por Zeus! – decía –, no sabía bien lo que decía; sin embargo, a mí todavía me parece que la justicia sirve a los amigos y perjudica a los enemigos.

– Pero ¿a quiénes dices tú que son amigos, los que parece a cada uno que son honrados o los que [lo] son en realidad, aunque no lo parezcan? Y eso mismo pregunto sobre los enemigos.

– Es natural – dice – amar a los que uno conceptúa buenos y despreciar a los que son malos.

– Pero ¿no yerran los hombres sobre eso, el que les parece que muchos son buenos, no siéndolo en realidad, y que muchos, a la inversa?

– Efectivamente, yerran.

– Por tanto, ¿para éstos, los buenos son sus enemigos y los perversos sus amigos?

– Sí, por cierto.

– En consecuencia, del mismo modo, para ellos, ¿la justicia será entonces servir a los perversos y perjudicar a las gentes de bien?

– Así parece.

– ¿No es verdad que las gentes de bien son justas y no cometen injusticias?

– Es verdad.

– Según lo que tú dices, ¿es justo hacer daño a los que no cometen injusticias?

– De ningún modo, Sócrates – dijo –, pues me parece vil [incluso] la pregunta.

– ¿Luego [será] justo – dije yo – perjudicar a los malos y servir a los buenos?

- Eso parece más honrado que aquello [que decías antes].
- Sucederá, pues, Polemarco, a muchos que se equivocan con respecto a los hombres, que lo justo es para ellos perjudicar a sus amigos, pues los tienen por malos; pero servir a sus enemigos, pues son buenos; y de ese modo llegamos a la conclusión opuesta a la que atribuíamos a Simónides.
- Sí, ciertamente – dijo –, ésa es la deducción. Pero corrijamos [lo dicho]; pues hemos establecido inexactamente [la definición de] amigo y enemigo.
- ¿Cómo lo definimos, Polemarco?
- El que parece que ‘es hombre de bien, ése es el amigo.
- Ahora, pues – dije yo –, ¿cómo lo cambiamos?
- El amigo [es] – dijo él – el que parece y es en realidad un hombre de bien; pero el que lo parece y no lo es en realidad, lo parece, mas no es amigo. Y con respecto al enemigo, la misma definición.
- El amigo, pues, será, como parece, por esa definición, el hombre de bien, y el malo, el enemigo.
- De acuerdo.
- Tú expresas el deseo de que añadamos a [la idea de] justo [algo más] de lo que decíamos primero, afirmando que es una cosa justa el portarse bien con el amigo y mal con el enemigo; y ahora, sobre eso, [hay que] hablar de este modo: es justo el tratar bien al amigo que es bueno y perjudicar al enemigo que es malo.
- Pues sí – dijo –; me parecería que dices bien de ese modo.

El hombre justo no debe perjudicar a nadie

IX

- Por consiguiente – continué yo –, ¿ [es propio] del hombre justo perjudicar a cualquier hombre?
- Por cierto – contestó –, se debe perjudicar a los malos y [que son] también enemigos.
- Al hacer daño a los caballos, ¿llegan a ser mejores o peores?
- Peores.
- ¿Acaso a la virtud de los perros o de los caballos?
- A la de los caballos.
- ¿Acaso, pues, si también se hace daño a los perros, llegan a ser peores respecto a la virtud de los perros, pero no a la de los caballos?
- Necesariamente.
- Y para los hombres, compañero, ¿no diremos así, que al hacerles daño llegan a ser peores con referencia a la virtud de los hombres?
- Ciertamente que sí.
- Pero la virtud ¿no es una virtud de los hombres?
- También eso es necesario [admitirlo].
- Consecuentemente, amigo, que los hombres a quienes se hace daño llegan a ser necesariamente más injustos.
- Así parece.
- Pero ¿acaso, en el arte de la música, los músicos pueden producir ignorantes en música?
- Imposible.

- ¿Y en el arte de la hípica, el maestro de equitación, jinetes que no saben montar?
- No es posible.
- Pero los justos, por la justicia, ¿ [pueden volver a los hombres] injustos?, o también, en general, ¿los hombres de bien, por la virtud, [pueden volver a los demás] malos?
- Realmente, imposible.
- Pues no es obra del calor, creo, hacer frío, sino de lo contrario.
- Sí.
- Ni de la sequía, el humedecer, sino de lo contrario.
- Con toda seguridad.
- Ni el dañar, del hombre de bien, sino de su contrario.
- Es evidente.
- ¿Es el hombre justo un hombre de bien?
- Sin duda alguna.
- Por tanto, Polemarco, no [es] obra del hombre justo el hacer daño ni al amigo ni a ninguna otra persona, sino de su contrario, el hombre injusto.
- Me parece, Sócrates – dijo –, dices la verdad sin ninguna duda.
- Si, pues, alguno dice que es justo el devolver a cada uno lo que se le debe, y si eso entiende para el hombre justo que debe daño a sus enemigos como beneficio para sus amigos, no es sabio el que dice eso; pues no dice la verdad, puesto que nos ha parecido evidente que en ningún caso es justo el hacer daño a nadie ~.
- Convento contigo – dijo él
- Por consiguiente – continué yo –, yo y tú en común nos opondremos, si alguno afirma que eso ha dicho o Simónides, o Bías, o Pítaco, o cualquier otro sabio y dichoso [varón].
- Y, ciertamente – dijo –, estoy dispuesto a sostener la oposición contigo.
- Pero ¿sabes tú – pregunté yo – de quién me parece a mí que es la máxima, el decir que es justo el hacer bien a los amigos y el hacer mal a los enemigos?
- ¿De quién? – preguntó.
- Creo que ella es de Periandro, o de Pérdicas, o de Jerjes, o de Ismenias de Tebas, o de algún otro personaje rico engrdeído de su poder.
- Dices mucha verdad – dijo.
- ¡Bien! – dije yo –, después de que está claro que ni la justicia ni el justo es nada de eso, ¿qué otra cosa diría uno que es?

Interviene Trasímaco

X

Muchas veces y durante nuestro diálogo, Trasímaco había intentado meter baza en la discusión, pero los que estaban cerca de él se lo impedían queriendo escuchar hasta el fin la conversación. Pero cuando hicimos una pausa en la conversación y yo dije estas [últimas] palabras, ya no pudo contenerse, sino que, después de haberse replegado sobre sí mismo como una fiera, se lanzó sobre nosotros para hacernos pedazos.

Polemarco y yo nos aturdimos presa de pánico. Pero él, dirigiéndose a la concurrencia, dijo:

- ¿Qué verborrea se ha apoderado de vosotros recientemente, Sócrates? ¿Por qué hacéis el tonto dándoos a vosotros mismos, el uno al otro, la razón? Si de verdad quieres saber lo que es la justicia, no preguntes solamente y no cultives tu vanidad al refutar lo que se te contesta; reconoce que es más fácil preguntar que contestar. Pero tú mismo

responde y di cómo defines tú qué es la justicia. Y no me digas que es el deber, ni que es la utilidad, ni que es la ventaja, ni que es el provecho o el interés, sino que expresa clara y exactamente lo que has de decir, ya que yo no aprobaré si uno dice tales chanzas.

Y yo, después de haberlo escuchado, me sobrecogí y le miraba temblando, y me parece que si yo no le hubiese mirado primero a él que él a mí, hubiese llegado a quedarme sin palabra. Pero cuando empezaba a impacientarse por nuestra conversación, le miré yo el primero, de manera que me encontré en condiciones de contestarle, y le dije temblando:

– Trasímaco, no te pongas duro con nosotros; pues si nos hemos equivocado en el examen de la cuestión, ése y yo, has de saber bien que nos hemos equivocado involuntariamente. Pues no pienses que, si nosotros buscásemos oro, no estaríamos dispuestos a enfrentarnos y estropear la búsqueda del mismo, y al buscar la justicia, quehacer máspreciado que todos los [pedazos de] oro, ¿puedes tú juzgarnos tan insensatos que cedamos el uno al otro y no cuidarnos con ahínco a descubrirlo? Créelo tú, [querido] amigo. En efecto, créelo, no podemos; pues es natural que tengáis piedad de nosotros vosotros, los hábiles, mas que os encolericéis.

XI

Y él, habiendo oído [eso], sonrió muy amargamente y dijo:

– ¡Oh Hércules!, he aquí aquella acostumbrada ironía de Sócrates, y yo había predicho ya a éstos que tú no querías, no responderías y que harías todo más que contestar, si alguno te preguntaba.

– Puesto que tú eres – dije yo – un hombre hábil, Trasímaco, sabes bien que si a alguno preguntas qué es el número doce y al preguntarle le dices además: «Amigo, no me digas que doce es dos veces seis, ni tres veces cuatro, ni seis veces dos, ni cuatro veces tres, pues yo no aceptaré de ti si dijeras tales tonterías», es evidente, creo, que ninguno te contestaría a esa cuestión de ese modo planteada. Pero si él te dijese: «Trasímaco, ¿qué me dices?, ¿que no te conteste con nada de lo que tú me has dicho anteriormente? ¿Acaso, ¡oh varón extraordinario!, ni siquiera si en ella se encuentra la verdadera respuesta y que yo diga otra cosa [distinta] de la verdad? ¿O qué me dices?», ¿qué le contestarías a eso?

– ¡Vamos! – dijo –, como que esto guarda relación con aquello [que yo dije].

– Nada lo impide – dije yo –; pero en el caso dado de que no sea igual y no obstante le parece así al que pregunta, ¿piensas que él responderá menos lo que a él le parece [justo], aunque nosotros le defendamos o no?

– ¿Obrarás de otro modo – preguntó –, también tú obrarás de este modo?, ¿contestarás con algo de lo que yo te pregunté antes?

– No me extrañaría – dije yo –, si así me pareciera una vez hubiese reflexionado.

– ¿Pero qué? – dijo –. Si yo os muestro otra respuesta además de todas esas sobre la justicia y mejor que ellas, ¿de qué condena te considerarías digno?

– ¿De qué otra cosa – dije yo – que de la que conviene padecer a un ignorante?, la pena de aprender de aquel que sabe; también yo, pues, consiento en condenarme a ella.

– Eres bonachón – dijo –; pero además de la de aprender, pagarás la condena de dinero.

– ¡Sea!, cuando yo lo tendré – dije.

– Pero hay – dijo Glaucón –; mas por dinero, Trasímaco, habla; pues todos nosotros contribuiremos por Sócrates.

– Completamente de acuerdo – dijo él –; para que Sócrates haga como de costumbre: no responda él, pero una vez conteste otro, que se apodere de la frase y la refute.

– Pues ¿cómo, excelente varón – dije yo – contestar, si primeramente no se sabe y se declara no saber y enseguida, si se tiene una opinión sobre ello, se oye decir que se le prohíbe exponer cualquiera de las respuestas que se juzgan pertinentes, y eso es por una persona cuya autoridad no es pequeña? Por lo tanto, es más natural que hables tú, ya que manifiestas que sabes y tienes algo que decir. No obres de otro modo, sino concédeme el gusto de contestar, y no envidies a Glaucón y a los otros que se instruyan con tus lecciones.

XII

Cuando yo hube dicho esas cosas, Glaucón y los demás le rogaron que no obrase de otro modo. Era evidente que Trasímaco estaba anhelante de hablar para que se le aplaudiera, pensando hacer una respuesta muy bella; pero fingía para que yo respondiese, mas al fin cedió y después dijo:

– Éste es el talento de Sócrates: no quiere enseñar él, pero va por doquier a instruirse de los demás y no agradecérselo por eso.

– Dices la verdad, Trasímaco, cuando afirmas – dije yo – que aprendo de los demás, pero estás equivocado en eso de que no pago el beneficio; ya que pago cuanto puedo; solamente puedo elogiar, pues no tengo dinero. Y como estoy animado a llevar a cabo eso, si uno me parece que habla bien, tú lo sabrás muy pronto cuando hayas respondido; porque yo pienso que vas a hablar bien.

Trasímaco sostiene que la justicia es el interés del más fuerte

– Escucha, pues – dijo él –; yo sostengo que la justicia no es otra cosa que el interés del más fuerte. ¡Ea!, ¿por qué no aplaudes? Pero no querrás,

– Aunque ciertamente comprendo en principio – dije yo – qué dices, en este momento, sin embargo, no sé más todavía. Afirmas que la justicia es el interés del más fuerte. ¿Y qué entiendes por eso, Trasímaco? Pues no vas a afirmar que, si Pulidamas, luchador de pancracio, más fuerte que nosotros y a él le es útil [comer] la carne de buey para [sostener las fuerzas de] su cuerpo, esa comida es también para nosotros, que somos inferiores a él, útil y justa.

– Eres ignominioso, Sócrates – espetó –, y lo entiendes de manera que destruyes mi definición.

– De modo alguno, excelente [amigo] – dije yo –, pero expresa más diáfananamente qué dices.

– ¡Sea! ¿No sabes tú – dije – que unos Estados son monarquías absolutas; otros, democracias, y otros, aristocracias?

– Pues ¿cómo no?

– Por lo tanto, ¿en cada Estado tiene la fuerza ese gobierno [constituido]?

– Absolutamente cierto.

– Ciertamente, cada gobierno establece las leyes en su propio interés: la democracia, las democráticas; la monarquía, las leyes monárquicas, y así los demás [Estados]. Y una vez establecidas [esas leyes], declaran que eso es justo, en interés para ellos, y si alguno las viola lo castigan como violador de las leyes y de la justicia. Eso es, pues, excelente [amigo], lo que digo, que en todos los Estados eso es la justicia: el interés del gobierno constituido. Por eso este gobierno tiene la fuerza, de manera que resulta que en todas partes para todo el que razona la justicia es lo mismo que el interés del más fuerte.

– Ahora – dije yo – comprendí lo que dices; intentaré saber si es verdad o no. Por tanto, Trasímaco, tú también has respondido que el interés es la justicia; sin embargo, a mí me prohibías que contestase eso; pero ciertamente has añadido allí «del más fuerte».

– Adición insignificante – dijo.

– No está aclarado si no es importante; pero es evidente que eso debe examinarse, si dices la verdad. Yo estoy también de acuerdo contigo en que la justicia es alguna cosa de utilidad; pero tú añades y dices que eso es para el más fuerte. Yo eso lo ignoro y debe examinarse.

– Examínalo – dijo.

Se refuta la tesis de Trasímaco

XIII

– Eso será – dije yo –. Y dime: ¿no afirmas también que el obedecer a los que gobiernan es también [parte de] la justicia?

– Yo [lo afirmo].

– ¿Y acaso los gobernantes son infalibles en cada uno de sus Estados o tales que también se equivocan alguna vez?

– Ciertamente – dijo –, quizá tales, que se equivocan alguna vez.

– Por consiguiente, al disponerse a establecer unas leyes, ¿unas veces las promulgan buenas y otras no buenas?

– Yo creo así.

– Pero ¿el instituir leyes buenas es una utilidad para ellos mismos, y si son malas, les son perjudiciales?, ¿o no es tu parecer?

– Ése es mi parecer.

– Lo que se ha instituido deben ejecutarlo los súbditos, ¿y eso es la justicia?

– En efecto, ¿cómo no?

– Por lo tanto, la justicia es, según tu tesis, hacer no solamente lo útil para el más fuerte, sino también lo contrario, lo que no [les] es útil.

– ¿Qué dices tú? – espetó.

– Lo que tú dices, a mí me parece. Pero examinemos mejor. ¿No estamos de acuerdo en que los gobernantes, cuando mandan a los súbditos que ejecuten ciertas cosas, se equivocan alguna vez sobre lo mejor para ellos mismos y que las cosas que mandan los gobernantes es justicia que las hagan sus súbditos? ¿No hemos convenido eso?

– Yo lo creo – contestó.

– Piensa además – dije yo – que he convenido contigo en que es justo también el hacer cosas perjudiciales para los gobernantes y los más fuertes, cuando los gobernantes mandan involuntariamente cosas perjudiciales para ellos mismos, ya que es justo, afirmas, que los súbditos hagan las cosas que los gobernantes mandaron. Por lo tanto, ¡oh muy sabio Trasímaco!, ¿no es necesario deducir la siguiente conclusión: que es justo hacer lo contrario de lo

que tu dices»; porque, ciertamente, se ordena a los más débiles que hagan lo que es perjudicial para los más fuertes.

– Sí, por Zeus, Sócrates – dijo Polemarco –, está muy claro.

– Perfectamente – dijo Clitofón, interviniendo –, si tú aportas tu testimonio.

– ¿Y en qué – dijo [Polemarco] – necesita [Sócrates] testimonio?; pues el mismo Trasímaco está de acuerdo en que los gobernantes ordenan algunas veces cosas perjudiciales para ellos mismos y en que es justo a los súbditos el hacer esas cosas.

– En realidad, Polemarco, Trasímaco estableció que es justo hacer lo ordenado por los gobernantes.

– Y ciertamente, Clitofón, también estableció él que es justo lo que es ventajoso para los más fuertes. Y después de haber establecido esos dos principios, reconoció, a su vez, que los más fuertes ordenan algunas veces a sus inferiores y a sus súbditos que hagan las cosas perjudiciales para ellos mismos. De esas concesiones [se deduce que] la justicia sería no más lo útil que lo no útil para los más fuertes.

– Pero – continuó Clitofón – [Trasímaco] decía [que es] el interés del más fuerte lo que el más fuerte juzga que es su interés; eso debe hacerlo el más débil, y establecía que eso es la justicia.

– Pero no se expresaba de ese modo – dijo Polemarco.

– No importa, Polemarco – dije yo –; si ahora Trasímaco dice eso, aceptémoslo así.

Respuesta de Trasímaco

XIV

– Y dime, Trasímaco, ¿era eso lo que querías definir como justicia, lo que le parece al más fuerte que es su interés, tanto si es congruente como si no? ¿Diremos que tú piensas de ese modo?

– Nada en absoluto – contestó –. ¿Piensas que yo llamo más fuerte al que se equivoca, cuando se equivoca?

– Yo – dije – creo que tú das a significar eso, cuando estás de acuerdo en que los gobernantes no son infalibles, sino que también pueden equivocarse en algo.

– Tú. Sócrates – dije –, eres un calumniador en tus discusiones; porque ¿llamas tú médico al que se equivoca con sus enfermos en el momento mismo en que se equivoca?, ¿o calculador el que se equivoca en el cálculo, en el preciso momento en que se equivoca, según esa equivocación? Pero, yo creo, hablamos así, que el médico se ha equivocado, que el calculador, que el gramático se han equivocado; pero, según mi opinión, ninguno de ellos, en tanto merecen el nombre que les damos, se equivoca nunca; y para hablar con propiedad, ya que tú hablas con propiedad, ningún artista se equivoca, porque nunca se equivoca hasta que su arte lo abandona; en 'ese momento no hay artista. De manera que, sea artista, sabio o jefe de Estado, nunca se equivoca ninguno cuando es tal, pero todo el mundo dice que el médico se equivoca, y el jefe del Estado se equivoca. Y así, por tanto, tú debes interpretar lo que he contestado hace poco. Yo afirmo, pues, para puntualizar lo más posible, que el jefe de Estado, según tal, no se equivoca; que, si no se equivoca, establece como ley lo que es mejor para él, y que aquel que le está sometido debe cumplir eso. Así, como lo decía al principio, la justicia consiste en hacer lo que es útil para el más fuerte.

XV

– ¡Vamos, Trasímaco! – dije yo –. ¿A ti te parece que soy un calumniador?

– Sin duda – contestó.

– ¿Crees, pues, que yo te interrogo como lo he hecho para perjudicarte con propósito premeditado?

– Lo sé bien – dije –. Pero no adelantarás nada, pues ni me ocultarás tu mal proceder ni, ya desenmascarado, podrás hacerme fuerza para [entrar en] la discusión.

– Ni, ciertamente, lo intentaría, venerable [Trasímaco] – dije yo –. Mas para que no

llegue a producirse eso de nuevo entre nosotros, define claramente si debe entenderse en sentido general o en sentido estricto lo que acabas de decir sobre el que gobierna y el que es más fuerte, y por lo cual será justo, siendo él más fuerte, que el más débil sirva su interés.

– [Yo entiendo] que el que gobierna – dijo – en el sentido más estricto de la palabra. Sobre eso usa de engaños y calumnia, si puedes; no te lo permitiré; pues no eres capaz de ello.

¿Crees, pues – dije –, que estaría loco hasta el punto de intentar rapar a un león y calumniar a Trasímaco?

– En este momento, por ejemplo, lo intentaste, siendo tú nada.

Sócrates replica

– Basta ya – dije yo – de esos términos. Pero dime: el médico, al que te referías antes, en el sentido exacto de la palabra, ¿acaso lo es por dinero o por curar a los enfermos? Y habla del que es médico en realidad.

– Por curar a los enfermos – afirmó.

– ¿Qué [me dices de] el piloto? ¿El verdadero piloto es el jefe de los marineros o marinero?

– El jefe de los marineros.

– Y, creo, no debe tomarse en consideración el hecho de que navegue en la nave y no debe llamársele marinero; porque no se le llama piloto porque navega, sino por su arte y el mando que ejerce sobre los marineros.

– Es verdad – asintió.

– ¿Pues no tiene cada uno de éstos un interés?

– Así lo creo.

– ¿Y el arte – dije yo – no ha nacido para eso, para buscar y procurar a cada uno ese interés?

– Para eso – contestó.

– ¿Pues no tiene cada uno de éstos un interés?

– Así lo creo.

– Así pues, ¿cada una de las artes tiene otro interés que el de ser lo más perfecta posible?

– ¿En qué sentido preguntas eso?

– En éste – dije yo –: si me preguntases si al cuerpo le basta con ser cuerpo o necesita algo más, te respondería: «Seguramente necesita algo más; por esa razón se ha inventado el arte de la medicina, en uso en la actualidad, porque el cuerpo es defectuoso y no le basta a él con ser lo que es. Por eso, pues, se le ha procurado lo que le es útil, organizándose este arte. ¿Te parece justo esto que digo o no?

– Justo – contestó.

¿Mas qué?, el propio arte de la medicina es defectuoso, y cualquier otro arte tiene necesidad de alguna facultad, como los ojos de la vista y las orejas del oído, y además de estos órganos tenemos necesidad de un arte conveniente para examinar y procurar lo que es útil para ver y para oír. También, ciertamente, ¿en el propio arte hay algún defecto y para cada arte se necesita otro arte que examine lo útil para él, y éste, a su vez, de otro, y así hasta el infinito?, ¿o él mismo examinará lo que le es útil? O ni él ni otro arte tienen necesidad de buscar el remedio a su imperfección, puesto que ningún arte tiene imperfección ni error de ninguna clase y ningún arte debe buscar más que el interés del

sujeto al cual se aplica, mientras que si es un arte verdadero, es incorruptible y puro, mientras que sea un arte en el sentido estricto de la palabra y permanezca íntegro tal cual es. Y examina con rigurosidad, con esa de que hablabas antes, cuál de esas dos modalidades es más veraz.

– Me parece que la última – dijo.

– Por lo tanto, la medicina – dije yo –, ¿no mira el interés de la medicina, sino la del cuerpo?

– Sí, en efecto – contestó.

– Ni la hípica, el interés del arte de la equitación, sino el de los caballos, ni ningún otro arte es útil a sí mismo, ya que no necesita de esa utilidad, sino a la del sujeto al que se aplica.

– Parece que es así – dijo.

– Pero, Trasímaco, las artes gobiernan y dominan al sujeto sobre el cual se ejercen. Entonces asintió también con mucho desagrado.

– ¿Así pues, ningún arte propone y ordena lo que es de interés para el más fuerte, sino lo de interés para el débil y para el subordinado?

También acabó por estar de acuerdo, pero intentó discutir sobre esto; después de que se rindió, yo le pregunté:

– ¿No es cierto también que ningún médico, según su condición de médico, no tiene en cuenta lo que es de interés para el médico, sino lo que es para el enfermo?, pues se ha reconocido [entre nosotros] que el médico en este sentido estricto es el que gobierna el cuerpo, pero no es comerciante. ¿No se ha convenido así?

– Se ha convenido.

– ¿También que el piloto, en su sentido exacto, es el jefe de los marineros, pero que no es marinero?

– Se ha reconocido.

– Por consiguiente, un piloto de esa clase, como un tal jefe, no mirará lo que es de interés para el piloto ni lo

ordenara, sino lo de interés para el marinero y para aquel a quien lo manda.

Lo aceptó con pena.

– Por lo tanto – continué yo –, Trasímaco, ningún jefe, en cualquier autoridad que esté ejerciendo, como tal jefe, no mira ni ordena lo que es de interés para él mismo, sino lo que es de interés para el subordinado y para el que ejerce su función y considerando con respecto a él lo que es útil y conveniente al mismo y diga lo que diga y haga todo lo que haga.

XVI

Y así, cuando estábamos entonces en este punto de la discusión y a todos [los asistentes] les fue evidente que la definición de lo justo había desembocado al término contrario, Trasímaco, en lugar de contestar, espetó:

– Dime, Sócrates, ¿tienes tú una nodriza?

– ¿Por qué? – repliqué yo –. ¿No sería más conveniente contestar que preguntar eso?

– Seguramente – dijo – que te deja con catarro y no te suena las narices, a pesar de necesitarlo, porque por ella ni conoces [lo que es] el rebaño ni el pastor.

– Explícate – dije yo.

Según Trasímaco, el más fuerte, no mira sino su propio interés

Es que tú piensas que los pastores y los boyeros miran por el bien de sus ovejas y sus bueyes y los engordan y los cuidan, considerando algún otro interés que el bien de sus dueños y el de ellos mismos. Y que también piensas que los que gobiernan en los Estados, [digo] los que gobiernan verdaderamente, no tienen ante sí para sus súbditos otras miras que las que se pueden tener para las ovejas y que durante la noche y el día no miran otra cosa que de dónde ellos mismos sacarán provecho. Y de tal manera tú estás avanzado sobre el [conocimiento de] lo justo y la justicia, de lo injusto y de la injusticia, que desconoces que la justicia y lo justo es un bien realmente distinto, al interés del más fuerte y del que manda y al propio del que obedece y en perjuicio del que sirve; que la injusticia es lo contrario y manda a los que son verdaderamente tontos y justos; que los súbditos trabajan en interés del que es realmente más fuerte y le hacen feliz obedeciendo, pero de ningún modo a ellos mismos. De este modo, tonto de Sócrates, es necesario que te des cuenta de que por doquier el justo se encuentra en inferioridad ante el hombre injusto. Primeramente, en las asociaciones de unos y otros, en las que entra en común lo de unos con lo de los otros, nunca podrías encontrar en la disolución de la sociedad que el justo tiene más que el injusto, sino menos; luego, en los asuntos públicos, cuando hay algunos tributos [a satisfacer], el justo contribuye más en igualdad de bienes, y el otro, menos; cuando de rentas [se trata], el uno no saca provecho; el otro, mucho. Cuando el uno y el otro ejercen algún cargo, es propio del justo, si no hay otro perjuicio, dejar sin atender sus asuntos domésticos, por no poder atenderlos, y no obtiene provecho en los públicos porque es justo; y además se enemista con sus familiares y conocidos al no querer servirlos en perjuicio de la justicia. Todo lo contrario de eso es propio del hombre injusto. Digo, pues, ahora lo que decía [antes], que es capaz de ganar grandes intereses; examina, pues, a ése, si quieres discernir cuánto más ventajosa es en particular la injusticia que la justicia. Te darás, empero, cuenta con más facilidad de todo si recurres a la injusticia más completa, la cual coloca al hombre injusto en la mayor felicidad y en ~a mayor desdicha a los que, habiendo sido víctimas de la injusticia, no quisieron ser injustos. Me refiero a la tiranía, que no se apodera poco a poco de los bienes de otro, sino que usa del fraude y de la violencia de un solo golpe, ya sean bienes sagrados y santos, públicos o privados. No se oculte cuando uno cometió alguna de estas injusticias, se le castiga y caen sobre él los mayores oprobios, pues se le llama sacrilego, traficante de hombres, rompedor de paredes, expoliador y ladrón, según la clase de esas injusticias que ha cometido. Por el contrario, cuando un hombre, además de apoderarse de los bienes de los ciudadanos, los ha reducido a la esclavitud, en vez de esos calificativos ignominiosos, son llamados felices y afortunados, no sólo por sus conciudadanos, sino también por todos cuantos saben que él ha cometido toda injusticia, sea cual sea; pues los detractores de la injusticia no la critican por temor a ejercerla, sino porque temen sufrirla. Así, Sócrates, la injusticia que ha llegado a un grado suficiente es más fuerte, más digna de un hombre libre, más soberana, que la justicia, y, como decía al principio, que la justicia es el interés del más fuerte y que la injusticia es para él utilidad y provecho.

XVII

Después de haber dicho eso, Trasímaco tenía en el pensamiento el retirarse y, como un bañero, después de haber vertido la masa enorme de sus discursos sobre nuestras orejas; pero los allí presentes no permitieron que se marchara y le obligaron a que se quedara y diera cuenta de lo que acababa de adelantar. Y yo le rogué insistentemente y

le dije:

– Divino Trasímaco, después de habernos lanzado semejante discurso, ¿piensas dejarnos antes de que hayas demostrado suficientemente, o conocer si el asunto es así como tú dices o no? ¿O crees que intentas definir un asunto trivial, pero no una regla de conducta que cada uno de nosotros seguiría, el más ventajoso para el ser viviente?

– ¿Pues juzgo yo – dijo Trasímaco – que esto es de otra manera?

– Parece – dije yo – que tú no estás solícito con nosotros ni te importa un ápice que vivamos peor o mejor al desconocer lo que tú manifiestas que sabes. Más bien, excelente varón, tómate con interés que también nosotros nos instruyamos con eso; no por cierto quedarás poco tranquilo por beneficiar a cuantos de nosotros estamos. Pues yo te digo que no estoy persuadido ni creo que la injusticia es más provechosa que la justicia, ni siquiera si uno deja el camino libre para hacer lo que quiera. Pero, excelente varón, admitamos que uno sea injusto, que pueda cometer injusticias bien ocultamente, bien peleando con tesón, yo no creería que sacaría más provecho que de la justicia. Y sin duda, algún otro de nosotros tiene la misma impresión, no soy yo solo. Persuádenos, pues, feliz mortal, de modo conveniente que nosotros no razonamos bien colocando la justicia por encima de la injusticia.

– ¿Y cómo te convenceré? – dijo –; pues si no te has persuadido con las cosas que ahora decía ¿qué podré hacer para ti?, ¿acaso introduciendo en tu espíritu mi razonamiento?

– ¡Por Júpiter! – exclamé yo –, no hagas nada, por cierto; sino lo primero mantente en las cosas esas que has dicho o, si las cambias, cámbialas a las claras y no nos engañes. Ahora, pues, Trasímaco, [pues ya volvemos a lo que decíamos antes], tú ves que, al definir primero al verdadero médico, tú no te has creído obligado a mantenerte rigurosamente en lo dicho sobre el verdadero pastor; sino que tú crees que él apacienta sus ovejas en calidad de pastor, no considerando lo mejor para su rebaño, sino como un gastrónomo y que deben darse en un banquete o como un comerciante para venderlas, no como un pastor. El arte del pastor, ciertamente, no tiene otra cosa que preocuparse de aquello que resulta lo mejor para lo que se aplica, ya que para ese mismo arte se encuentra perfectamente dispuesto en sí, mientras que no pierda nada de su esencia de ese arte de pastor. De ese modo, yo creo que ahora es necesario para nosotros que convengamos en que todo gobierno, en cuanto a gobierno, no mira otra cosa que lo mejor para aquel sujeto del que se ha encargado y cuidado, ya sea un Estado o un particular. Pero ¿piensas tú que los que gobiernan un Estado, los que gobiernan verdaderamente, gobiernan a gusto?

– No, ¡por Zeus!, no lo pienso – dijo –, sino que estoy seguro.

XVIII

– ¿Pues qué, Trasímaco – dije yo –, no observas que ninguno quiere ejercer por gusto los demás cargos públicos, sino que piden un sueldo, ya que ellos no tendrán provecho por el cargo, sino los administrados? Entonces, contesta a esto: ¿no decimos, ciertamente, que cada una de las artes se distingue de las otras en que cada una tiene su función? Y, ¡oh varón afortunado!, no contestes en contra de lo que se espera, para que adelantemos un algo [en la discusión].

– En efecto – dijo –, en eso, [en su función], se distinguen.

– Por tanto, ¿no nos proporciona también cada una de las artes una utilidad particular, pero no común [a las demás], cual la medicina la salud, el arte del piloto la seguridad en la navegación y de ese modo las otras [artes]?

- Sí, ciertamente.
- Por consiguiente, ¿también la condición de mercenario, la [utilidad] de la paga?, pues ésa es la función de dicha condición. ¿Acaso confundes a la vez el arte del médico y del piloto, si deseas definir los términos en su sentido estricto, como te lo has propuesto, si un piloto adquiere la salud, porque le es útil navegar en el mar, le llamas mejor a su arte el de la medicina?
- No, ciertamente – contestó.
- Ni tampoco, creo, [arte del médico] al arte del mercenario, si alguno de los mercenarios adquiere la salud cuando ejerce su función.
- Ciertamente, no.
- ¿Pues qué?, ¿al arte del médico [lo considerarás] arte de mercenario, si alguno al curar recibe un salario?
- No – contestó.
- ¿Acaso no hemos reconocido que hay una utilidad particular de cada arte?
- Sea – contestó.
- Por consiguiente, si todos los artistas sacan una utilidad en común, es evidente que al sacarla de algo en común la añaden al ejercicio de su arte.
- Parece – asintió.
- Decimos nosotros, pues, que los artistas, cuando obtienen una paga, el sacar una ventaja les llega de haber añadido su arte – al del mercenario.
- Se dobló a ello con pena.
- Por consiguiente – [proseguí yo] –, cada uno no tiene esa utilidad de su arte respectivo, que [es] la percepción de una paga; pero, si se debe aquilatar el sentido estricto, la medicina produce la salud; el mercenario, el salario; el arquitecto, la casa; el mercenario que le atiende, el salario, y así todas las demás, cada una efectúa la obra que les es propia y obtiene la utilidad de aquello a lo que se aplica. Pero si el salario no se une al arte, ¿es que el artista saca utilidad de su arte?
- No lo parece – contestó.
- Pero ¿no es útil en el momento en que trabaje gratuitamente?
- Yo ciertamente creo [que sí].

Sócrates demuestra que el gobernante gobierna para el bien de los súbditos

– Por lo tanto, Trasímaco, eso es evidente ahora: que ningún arte, ningún gobernante, no procura utilidad para sí mismo, sino, lo que hemos dicho antes, procura y ordena lo que es útil para el sujeto que es gobernado, mirando por la utilidad de él, que es el más débil, pero no por la del que es más fuerte. Por eso yo, precisamente, querido Trasímaco, también antes sostenía que ninguno quería mandar espontáneamente y llevar entre manos corrigiendo los males de los otros, sino que piden un salario, porque el que debe ejercer bien su arte no hace jamás ni ordena, con arreglo a su arte, lo mejor para él, sino para el subordinado. Por lo cual, pues, como parece, debe ponerse un salario a disposición de los que están dispuestos a querer mandar, ya sea en dinero, en honores, ya en castigo, si no aceptan el mando.

XIX

– ¿Cómo dices eso, Sócrates? – intervino diciendo Glaucón –; pues yo entiendo [que

son] dos salarios, pero no comprendo cuál es ese castigo del que hablas y cómo le das el valor de un salario.

– Tú, ciertamente – dije – no conoces el salario de los mejores por el que gobiernan los más justos, cuando quieren gobernar. ¿Acaso no sabes que se dice que el amor a los honores y al dinero es una ignominia, y lo es?

– Lo sé – contestó.

– Por eso, pues – dije yo –, las gentes de bien no quieren gobernar ni por dinero ni por honores; pues no quieren aparecer como mercenarios, exigiendo abiertamente el salario de sus funciones, ni como ladrones, sacando ellos mismos de sus cargos intereses secretos; ni además, por los honores, porque no son amantes de ellos. Es necesario, pues, que también haya un castigo que les obligue a querer gobernar; por otra parte, existe el riesgo, al ir a gobernar voluntariamente, si no esperan la necesidad de ello, de caer en una deshonra. Pero el mayor castigo es el ser gobernado por uno peor que uno, si éste no quiere gobernar; a mí me parece que, temiendo ese castigo, las gentes honradas que se ven en el poder se encargan del gobierno, y entonces se mezclan en los asuntos públicos no para ir en busca de un bien para él ni para entregarse a los placeres, sino como por necesidad y porque no pueden confiarlo a hombres más dignos que ellos o al menos iguales. Cuando corre peligro un Estado, si está constituido por hombres de bien, existen disputas para no gobernar, como ahora para hacerse con el poder, y entonces se hace evidente que realmente el verdadero gobernante no ha nacido para buscar el interés para él, sino para el gobernado; de modo que todo hombre sensato preferiría más ser ayudado por otro que tomarse el trabajo de socorrer a los demás. Yo, pues, en ninguna parte estaré de acuerdo con Trasímaco en que lo justo es la ventaja del más fuerte. Pero eso lo examinaremos de nuevo.

¿Quién es más feliz, el injusto o el justo?

XX

– Pero a mí me parece mucho más importante lo que dice ahora Trasímaco, al afirmar que la vida del injusto es más feliz que la del justo. ¿Tú, pues, Glaucón – dije yo –, cuál de las dos [aseveraciones] prefieres?, ¿y cuál de las dos te parece que se expresa con más veracidad?

– La vida del justo – contestó – yo [digo] que es más ventajosa.

– ¿Escuchaste – dije yo – cuántos bienes enumeró Trasímaco para la vida del injusto?

– Lo escuché – contestó –, pero no me convenció.

– ¿Quieres, por lo tanto, que lo convezamos, si podemos encontrar algún medio, de que está en el error?

– Pues ¿cómo no he de querer? – contestó él.

– Por consiguiente – dije yo –, si, después de haber agrupado nuestras fuerzas, le oponemos discurso a discurso, y a la vez enumeramos las ventajas que procura la justicia y de nuevo él y nosotros contestamos con otro, será necesario contar las ventajas y medir cuantas cosas decimos cada uno de los dos en nuestros discursos respectivos, y ya nos faltarán algunos jueces que zanjen la cuestión. Pero si examinamos la cuestión como antes poniéndonos de acuerdo, nosotros mismos seremos jueces y abogados al mismo tiempo.

– Eso es cierto, en verdad – dijo.

- ¿Cuál de los dos métodos – pregunté yo – te gusta?
- El último – respondió.
- Vamos, pues, Trasímaco – dije yo –, [partiendo] desde el principio, respóndenlos: ¿dices que la perfecta injusticia es más provechosa que la perfecta justicia?
- Pues lo afirmo ciertamente – contestó –, y sobre eso he expuesto mis razones.
- ¡Bien!, pues ¿cómo te expresas acerca de estas dos cosas? ¿Llamas a la una virtud, y a la otra, vicio?
- Pues ¿por qué no?
- ¿Por consiguiente, a la justicia, virtud, y vicio a la injusticia?
- Al parecer, mi muy ingenuo amigo – contestó –, después de que yo sostengo también que la injusticia saca utilidad, y la justicia, no.
- Y bien, ¿qué, pues?
- Que es lo contrario – dijo él.
- ¿Acaso que la justicia es un vicio?
- No, pero [sí] una tontería de buenos sentimientos.
- ¿Luego a la injusticia la llamas malignidad?
- No – contestó –, sino cordura.
- ¿Acaso te parece a ti, Trasímaco, que los hombres injustos son cuerdos y sabios?
- Sí – contestó –, cuantos sean injustos y puedan tener audacia y fuerza suficiente para someter a estados y naciones. Tú crees que yo me refiero igualmente a los cortadores de bolsas [1]. Pues – añadió él – también esos hechos proporcionan provecho, si permanecen ocultos; pero no son dignos de que de ellos se hable, sino de los que hablaba antes.
- Sin embargo – dije –, no ignoro lo que quieres decir, pero me quedé asombrado de que tú coloques la injusticia con la virtud y la sabiduría, y a la justicia con las cualidades contrarias.
- Sin embargo, las coloco de ese modo y sin dudas.
- Eso – dije yo – ya es bastante duro y no es fácil lo que uno pueda decir [en contra]. Pues si tú pusiste el principio de que la injusticia es útil, pero admitías, como algunos otros, que es un vicio o una cosa vergonzosa, tendríamos que apelar a la opinión general; pero ahora es evidente que manifestarás que ella es bella y fuerte y que le atribuirás todas las demás cualidades que nosotros atribuimos antes a la justicia, ya que tú tuviste la audacia de haberla puesto en el rango de la virtud y de la sabiduría.
- Adivinas – dijo – lo que es muy cierto.
- Por consiguiente – dije yo –, no se debe retroceder en proseguir el examen hasta que yo comprenda que tú dices lo que piensas. Porque a mí me parece en realidad que tú, Trasímaco, ahora no bromeas absolutamente, sino que expresas lo que te parece sobre la verdad.
- ¿Qué te importa a ti que a mí me parezca – dijo – si eso es así o no?, ¿e~ que no lo refutas?
- Nada – dije yo – [me importa]. Pero procura responder todavía a esta cuestión: ¿te parece a ti que el [hombre] justo querría tener algo más que el [hombre] injusto?

La refutación de Sócrates

- De ninguna manera – contestó –; pues no sería ridículo y tonto como ahora lo es.
- ¿Qué?, ¿[querría] sobrepasar la justicia en un asunto justo?
- Ni en ese caso, tampoco – contestó.
- ¿Acaso pretendería superar al [hombre] injusto y pensaría que es justo o no pensaría

que es justo?

- Lo pensaría – contestó él – y lo pretendería, pero no podría [conseguirlo].
- Pero no pregunto eso – dije yo –, sino si el justo no pretendería y querría superar al justo, y si sólo al injusto.
- De esa manera lo entiendo – dijo.
- ¿Y qué, pues, el [hombre] injusto?, ¿acaso pretendería prevalecer sobre el [hombre] justo y la acción justa?
- ¿Pues cómo no, ya que quiere prevalecer sobre todo?
- Por consiguiente, ¿el [hombre] injusto prevalecerá sobre el hombre y la acción injustos y se esforzará en prevalecer sobre todos?

XXI

- Ya hemos dejado sentado esto: ¿el justo no prevalece sobre su semejante, pero [sí] sobre su contrario, mas el injusto sobre su semejante y sobre su contrario?
- Has hablado muy bien – dijo.
- ¿Es, pues – dije –, inteligente y bueno el [hombre] injusto, y' el justo, ninguna de las dos cosas?
- También eso está bien dicho – contestó.
- Por lo tanto – dije yo –, ¿también el [hombre] injusto se parece al inteligente y bueno, y el justo no se parece?
- Pues, ¿cómo no?, el que tiene tales condiciones se parece a los que las tienen, pero el que no, se diferencia.
- Bien. Así, ¿cada uno de los dos es tal cuales son aquellos a quienes se parecen?
- Pero ¿qué [otra cosa] es? – dijo.
- Sea, Trasímaco. ¿ [Puedes] decir que uno es músico y que el otro no lo es?
- En efecto.
- ¿Cuál de los dos es inteligente y cuál no lo es?
- Sin duda inteligente, el músico, y necio, el que no es músico.
- ¿Y acaso no será bueno también en las cosas que sea inteligente, y el otro, malo en las que sea necio?
- Sí
- ¿Y qué, en lo referente al médico?, ¿no es también eso mismo?
- Eso mismo.
- ¿Te parece a ti, excelente varón, que un músico, al templar su lira, quiere sobresalir sobre un músico y aventajarle en el tensado y en el aflojado de las cuerdas?
- No me lo parece.
- ¿Y qué?, ¿sobre un ignorante en música?
- Forzosamente – contestó.
- ¿Y qué el médico? En la regulación de la comida y la bebida, ¿querría sobresalir sobre un médico o sobre su arte profesional?
- No, ciertamente.
- ¿Y sobre un ignorante en medicina?
- Sí
- Ve sobre toda [clase de] ciencia o [de] ignorancia si te parece que un sabio cualquiera querría, en lo que hace y lo que dice, superar a otro sabio y no hacer la misma cosa que su semejante en las mismas condiciones.
- Pues del mismo modo – dije –, ciertamente, es necesario que así sea.
- ¿Qué, en lo referente al ignorante?, ¿no intentaría aventajar del mismo modo al

sabio que al ignorante?

– Del mismo modo.

– ¿El sabio es prudente?

– Sí.

– ¿El prudente es bueno?

– Sí.

– Por lo tanto, el bueno y prudente no querrá sobresalir sobre su semejante, pero [sí] sobre el que no le es semejante y es su contrario.

– Así parece – dijo.

– Pero el malo e ignorante, sobre el que le es semejante y con su contrario.

– Está claro.

– Por tanto, Trasímaco – dije yo –, para nosotros, el [hombre] injusto [quiere] sobresalir sobre su contrario y su semejante, ¿no lo decías así?

– Yo lo dije – contestó.

– ¿Y que el justo no sobresaldrá sobre su semejante, sino sobre su contrario?

– Sí.

– Luego el justo – dije yo – se parece al [hombre] prudente y bueno, y el injusto, al [hombre] malo e ignorante.

– Es posible.

– Pero nosotros, ciertamente, hemos estado de acuerdo en que cada uno de los dos es tal como aquel al que uno y otro se asemeja.

– Hemos estado de acuerdo, en efecto.

– Entre nosotros se ha demostrado, pues, que el [hombre] justo es bueno y también prudente, y el injusto, ignorante y malo.

XXII

Trasímaco estuvo de acuerdo con todo eso, no como ahora yo lo digo fácilmente, sino como llevado a remolque y con pena, con un extraordinario sudor aumentado por el calor que había; yo vi entonces lo que no había visto jamás: que Trasímaco enrojecía. Pero después de que convinimos en que la justicia era virtud y sabiduría, y la injusticia, vicio e ignorancia:

– ¡Bien! – exclamé yo –, tengamos eso establecido, pero nosotros hemos dicho también que la injusticia es además fuerza. ¿No te acuerdas, Trasímaco?

– Me acuerdo – contestó –; pero no me agrada lo que dices ahora y lo que tengo que contestarte sobre eso. Pues si yo hablo, sé bien que dirías que yo pronuncio una arenga. Por tanto, o dejas que yo hable cuanto quiera, o pregunta, si quieres preguntar; pero [entonces] yo te diré «sea» y asentiré y te rechazaré con una seña de cabeza, como a las viejas que cuentan fábulas.

– De ninguna manera – dije yo – en contra de la opinión de ti mismo.

– Como te guste – dijo –, ya que ciertamente no dejas que hable. Mas, ¿qué otra cosa quieres?

– Nada, ¡por Zeus! – contesté yo –; pero si vas a contestar, hazlo; pues yo te preguntaré.

– Pregunta, pues

– Te pregunto, precisamente, lo que antes, para que desde el principio examinemos la cuestión, qué es la justicia con respecto a la injusticia. Se dijo en cierta ocasión que la injusticia era más poderosa y más fuerte que la justicia; pero ahora – dije –, si la justicia es sabiduría y virtud, fácilmente se mostrará, creo, que también es más fuerte que la

injusticia, ya que la injusticia es ignorancia; ya nadie puede ignorar eso. Pero yo, Trasímaco, no deseo una demostración de esa manera [tan] simple, sino examinarla de este modo: ¿dirías que hay un Estado injusto y trata de esclavizar o ha hecho esclavizar injustamente a otros Estados o que tiene a muchos en esclavitud?

– Pues ¿cómo no? – contestó –, y eso lo hará el primero el mejor [Estado] y el más perfectamente injusto.

– Yo sé – dije – que ésa era tu tesis. Pero sobre ella yo examino esto: ¿acaso un Estado que llega a ser dueño de otro ejercerá esa dominación sin [emplear] la justicia o se verá obligado a echar mano de ella?

– Si, como tú decías antes – contestó –, la justicia [es] sabiduría, echará mano de ella; pero si [es] como yo decía, empleará la injusticia.

– Me complazco en absoluto – dije yo –, Trasímaco, porque no contestas un sí o un no con un signo de cabeza, sino porque me contestas perfectamente bien.

– Pues te complazco – dijo.

Los hombres libres no obran de común acuerdo empleando la injusticia

XXIII

– Obras a las mil maravillas; pero compláceme ahora en esto y dime: ¿crees tú que un Estado, o un ejército, o una banda de piratas o de ladrones, o una raza cualquiera [de malhechores], llegados a asociarse para alguna acción perversa, podrían llevar a efecto algo, si cometieran injusticias los unos con los otros?

– No, realmente – contestó él.

– ¿Y qué, si no cometieran injusticias?, ¿no [conseguirían] más?

– Seguramente.

– Pues, sin duda, Trasímaco, la injusticia produce disensiones, odios, peleas entre unos y otros, y la justicia, concordia y amistad, ¿no es verdad?

– Sea – dijo él –, para no discutir contigo.

– Tú obras magníficamente, excelente varón. Pero dime esto: pues si la obra de la injusticia es producir el odio en donde se encuentre, también cuando llegue a estar entre hombres libres o esclavos, ¿no producirá entre ellos el odio, la discordia y la impotencia de realizar nada en común?

– Seguramente.

– ¿Qué [sucederá] si llega a estar en dos personas?, ¿no se dividirán, se odiarán, serán enemigas una de otra como de los hombres justos?

– Lo serán – contestó.

– ¿Y si la injusticia, admirable varón, llegase a encontrarse en una sola persona, acaso no perderá su propiedad o la conservará sin menoscabo?

– Que no pierda ni un ápice – dijo.

– Por lo tanto, cualquiera que sea el sujeto en la que ella se halle, ya ciudad, nación, ejército, ya cualquier sociedad, ¿está claro que primeramente es imposible que obre de acuerdo con ella misma porque allí produce disensión y discordia y es enemiga de sí misma y de todo el que le es contrario y de los que son justos?, ¿no es así?

– En efecto.

– También, pues, si se encuentra en una sola persona, producirá, así me parece,

todos esos efectos, ya que los produce por naturaleza; primeramente la volvería impotente de obrar al excitar la discordia y la contradicción en su alma; luego, enemiga de sí misma y de los hombres justos, ¿no es verdad?

–Sí

– Pero, amigo, ¿son justos también los dioses?

– Sea – contestó.

– Por consiguiente, Trasímaco, el hombre injusto será también enemigo de los dioses, y el justo, su amigo.

– Deléitate a placer con tu discurso – dijo –; pues yo no voy a contradecirte para no indisponerme con éstos [aquí presentes].

– Vamos, pues – dije yo –; da cima al resto del festín contestando como hasta ahora. Se ha visto claro que los [hombres] justos son más sabios, mejores y más capaces de obrar y que los injustos son incapaces de obrar de común acuerdo, pero si hemos dicho que, a pesar de su injusticia, alguna vez sucede que han llevado en común y a término alguna empresa, afirmamos que esto es totalmente erróneo; pues al ser injustos a la perfección no se hubiesen perdonado los unos a los otros, sino que es evidente que había en ellos alguna justicia que hacía que ellos no se perjudicaran los unos a los otros, al mismo tiempo que perjudicaban a sus adversarios y por la cual hicieron lo que hicieron, y se lanzaron a empresas injustas siendo medio malvados en su injusticia; puesto que son enteramente malvados y completamente injustos, son impotentes por completo de realizar nada. Yo entiendo, pues, eso así, de esta manera, y no como tú lo planteaste al principio. Pero ahora debe examinarse si los justos viven mejor que los injustos y son más dichosos, lo cual propusimos examinarlo después. Pues ahora es evidente, como me parece, por lo que hemos dicho; sin embargo, debe examinarse más a fondo, porque no es una cuestión sobre una cosa vulgar, sino lo que debe ser una norma de vivir.

– Examina, pues – dijo.

– Examino – repliqué yo –. Y dime: ¿te parece a ti que hay una función propia del caballo?

– A mí me lo parece.

– Ahora bien, ¿sentirías por principio que la función ya del caballo, ya de cualquier otro animal, es lo que se puede hacer por ese animal únicamente o del modo más perfecto?

– No comprendo – contestó.

– Pues [preguntaré] de este modo: ¿podrías ver con otra cosa que [Sea distinta] que los ojos?

– Ciertamente, no.

– ¿Y qué?, ¿oirías con otra cosa que con los oídos?

– De ninguna manera.

– Por consiguiente, diríamos con razón que ésas son sus funciones.

– Completamente.

– ¿Y qué?, ¿cortarías el sarmiento de una viña con un cuchillo, una lanceta y muchos otros [instrumentos]?

– ¿Por qué no?

– Pero con ningún otro, creo, lo harías tan bien como con una podadera que fue hecha para eso.

– Verdaderamente.

– ¿No admitiremos, acaso, que ésa es la función de la podadera?

– Lo admitiremos ciertamente.

La función y virtud propias del alma

XXIV

– Ahora, yo pienso, comprenderías mejor lo que antes decía preguntando si no sería la función de cada cosa la que obra sola o mejor que las demás.

– Comprendo – dijo –, y a mí me parece que eso es la función de cada cosa.

– Bien – dije yo –. Luego, ¿te parece también a ti que cada cosa a la que se le ha atribuido una función tiene además una virtud [que le es propia]? Volvamos sobre lo anteriormente dicho: ¿existe, decíamos, una función de los ojos?

– Existe.

– Por consiguiente, pues, ¿también existe una virtud de los ojos?

– También una virtud.

– ¿Y qué?, ¿había una función de los oídos?

– Sí

– Por tanto, ¿también una virtud?

– También una virtud.

– ¿Y qué?, ¿no así sucederá con todas las demás cosas?

– Así

– ¡Ea!, ¿acaso los ojos podrían cumplir bien su función si no tuvieran la virtud que les es propia, pero sí el vicio contrario a su virtud?

¿Y cómo podrían? – contestó –, pues te refieres seguramente a la ceguera, [vicio] contrario a la vista.

[Poco importa] cualquiera [que sea] su virtud – dije pues no pregunto eso, sino si los seres que cumplen bien su función es gracias a su propia virtud, y los que mal es debido al vicio contrario.

– Dices eso en toda verdad – dijo.

– Así pues, ¿los oídos que han sido privados también de su virtud propia realizan mal su función?

– Ciertamente.

– ¿Establecemos, pues, esa misma afirmación para todas las demás cosas?

– A mí me parece bien.

Función del alma: gobernar; su virtud: la justicia

– Vamos, pues; después de eso, examinemos esto. Existe una función del alma que ninguna otra cosa de las que existen puede cumplir, como el dirigir, mandar, deliberar y todas las cosas de esa naturaleza. ¿Es justo atribuir esas funciones a otra cosa sino al alma?

– A nada pueden atribuirse.

– ¿Y qué [nos confirma] la vida?, ¿diremos que es una función del alma?

– Sin duda – dijo.

– Por tanto, ¿diremos que hay una virtud del alma?

– Lo diremos.

– ¿Acaso el alma, Trasímaco, ejercerá alguna vez sus funciones privada de su virtud particular o no podrá?

– No podrá.

– Por tanto, es necesario que el alma mala gobierne y dirija mal, pero que la buena

realice bien todo eso.

– Es necesario.

– ¿No estuvimos de acuerdo en que la justicia es una virtud del alma, y la injusticia, un vicio de la misma?

– Estuvimos de acuerdo.

– En consecuencia, el alma justa y el hombre justo vivirán bien, y el hombre injusto, mal.

– Está claro – dijo – según tu argumento.

– Pues, ciertamente, el que vive bien [es] afortunado y feliz, y el que no [vive bien], lo contrario.

– Sin duda.

– El justo, por tanto, es feliz, y el injusto, desgraciado.

– Sea – asintió.

– Sin embargo, no es ventajoso ser desgraciado, pero [sí] feliz.

– ¿Cómo no [ha de ser]?

– Jamás, por lo tanto, divino Trasímaco, será la injusticia más ventajosa que la justicia.

– Séate servido eso, Sócrates, para el festín de las fiestas bendídicas.

– Por ti [ha sido servido] – dije yo –, Trasímaco, después de que has llegado a ser tratable y desististe de tu rudeza. Sin embargo, mi festejo no ha sido tan cumplido, por mi causa, pero no por la tuya. Pues, como los glotones, cogiendo en seguida, gustan lo que se les va sirviendo en la mesa sin haber comido lo suficiente del plato anterior, también me parece que yo he obrado así; antes de encontrar lo que buscábamos en primer lugar: saber qué es la justicia, apartándome de ese punto, me lancé a examinar [el punto particular de] si la justicia es vicio e ignorancia o sabiduría y virtud, y al presentarse a continuación si la injusticia es más ventajosa que la justicia, no me impedí el quitar el sujeto precedente por éste, de manera que he llegado en el momento presente, al final de la cuestión, a la conclusión de que no sé nada; puesto que, al no saber lo que es la justicia, sabré con dificultad si es una virtud o no [lo es] y si el que la posee es feliz o desgraciado.

LIBRO II

Glaucón toma de nuevo la tesis de Trasímaco

I

Yo, pues, una vez que hube dicho estas palabras, creía [que debía] poner fin al diálogo. Pero Glaucón, que era siempre muy combativo para con todos, también lo fue entonces y no aprobó la retirada de Trasímaco, sino que dijo:

– Sócrates, ¿acaso quieres que parezca habernos persuadido y que nos has convencido por completo de que la justicia es mejor que la injusticia de todos modos?

– Yo lo preferiría – dije –, si de mí dependiera.

– Por tanto – dijo –, tú no haces lo que quieres. Dime, pues: ¿no hay, te parece a ti, una

especie de bien que desearíamos tener, no partiendo de estos resultados, sino a causa de que lo amamos por él mismo, cual el júbilo y los placeres que no perjudican y que no se origina para un tiempo posterior ninguna otra consecuencia que la posesión de ese goce?

– A mí me parece, ciertamente – dije yo –, que hay un bien en esta naturaleza.

– ¿Y qué?, ¿amamos también ese bien por él mismo y por las consecuencias que de él se derivan, como, por ejemplo, el buen sentido, la vista y la salud?, pues nosotros los amamos sin duda por ambas cosas.

– Sí – contesté.

¿Ves también una tercera especie de bien – continuó –, en el que [podemos contar] la gimnasia, el curar al que está enfermo y el ejercicio de la medicina y cualquier otro arte lucrativo? Pues nosotros diríamos que esas profesiones penosas nos son útiles y no las desearíamos tener por ellas mismas, sino en atención a su salario y otras ventajas que de ellas se originan.

– Pues existe – dije –, en efecto, esa tercera especie. ¿Pero adónde quieres ir a parar?

¿En cuál de éstas – dijo – colocas tú la justicia?

– Yo creo – contesté – [que] en la más bella, en el bien: que debe amarse por él mismo y por las consecuencias que de él se derivan por aquella persona que tiene que ser feliz.

– Por tanto – dijo –, ¿no parece al vulgo, con respecto a la clase de los bienes penosos, que deben cultivarse por el salario, por su crédito y por la propia reputación, pero que deben rehuirse por lo que tienen de penoso?

– Sé – dije yo – que se opina de ese modo y que Trasímaco hace rato que reprocha a la justicia que es eso [penoso] y alaba la injusticia; pero yo, al parecer, soy algo tardío en comprenderlo.

II

– Pues, vamos – dijo –, escúchame, si tu parecer puede coincidir con el mío en esto. Yo creo que Trasímaco se fascinó como una serpiente de ti, más pronto de lo que era necesario. Para mí, no estoy satisfecho de la manera en que una y otra tesis se ha defendido. Pues deseo escuchar qué es cada una de ellas, [la justicia y la injusticia], y qué efectos tiene cada una en el alma en donde ellas se encuentran y dejar los salarios y lo que de ellas se puede derivar. Haré, por tanto, eso, si a ti te parece bien. Volveré á emprender la argumentación de Trasímaco y en primer lugar diré qué es la justicia, según la opinión común, y de dónde viene su origen, y en segundo lugar, que todos los que la practican lo hacen en contra de su voluntad, porque es una necesidad, pero no porque ella es un bien; por último, que es natural que así obren, puesto que la vida del hombre injusto es mejor que la del justo, como dicen. En cuanto a mí, Sócrates, no me parece que sea así; sin embargo, me encuentro perplejo por haber tenido los oídos aturdidos por los discursos de Trasímaco y de miles de otros, y no he escuchado todavía a ninguno que defienda, como quiero, la parte de la justicia y que ella es mejor que la injusticia. Quiero escuchar alabarla en sí misma y por ella misma y espero llegar a saberlo muy especialmente de ti. Por eso, esforzándome, alabaré la vida del hombre injusto y, una vez que eso haya dicho, mostraré de qué modo quisiera escucharte censurar la injusticia y alabar la justicia. Pero mira si tú aceptas lo que digo.

– Perfectamente, [acepto] todo [lo dicho] – dije yo–; ¿pues podría un hombre sensato complacerse más a menudo que en hablar y escuchar ese asunto?

– Hablas de maravilla – contestó –, y ahora escucha lo que me propongo exponer

primero sobre eso, qué es y de dónde viene la justicia.

«Se dice que es por naturaleza un bien cometer injusticias; soportarlas, un mal; pero que es mayor el mal soportarlas que hacer el bien; de manera que cuando los hombres se hacen y soportan injusticias mutuamente y ellos se resienten del placer o del daño, los que no pueden evitar éste y obtener aquél, juzgan que es útil entenderse los unos con los otros para no cometer ni soportar la injusticia. Y de aquí arrancó el principio de establecer leyes y asociaciones de los hombres entre sí y de llamarse legalidad y justicia a lo prescrito por la ley, y ése es el origen y la esencia de la justicia; posee el mayor de todos los bienes, la impunidad en la injusticia y el mayor de los males, el no poder vengarse de la injusticia. Al estar colocada la justicia en medio de esos dos [extremos], no es amada como un bien, pero sí honrada por su impotencia de cometer Injusticias; puesto que el que puede cometerlas y es un hombre de verdad, ni formará asociaciones nunca para no cometerlas, ni para soportarlas, pues sería estar loco. Ésa es, pues, Sócrates, la naturaleza de la justicia y tal su origen, como se dice.»

El anillo de Giges dado a un justo haría de él un criminal

III

»Nos daríamos perfecta cuenta de que aquellos que practican la justicia en contra de su voluntad lo hacen por la imposibilidad de cometer la injusticia, si reflexionáramos lo siguiente. Después de haber dado a cada uno de los dos la posibilidad de hacer lo que les viniera en gana, al hombre justo y al injusto, los seguiríamos después, viendo adónde los conducirá la pasión a cada uno. En esa propia observación, sorprenderíamos al justo que con el injusto se dirige hacia el mismo fin, por la ventaja, lo que toda naturaleza persigue como un bien, pero que la ley frena con violencia para que se respete la legalidad. Tendrían, pues, del mejor modo el poder del que yo hablo, si se les llegase a otorgar el privilegio que en una ocasión llegó a tener Giges, antepasado del lidio, como cuentan.

»Era Giges un pastor al servicio del que entonces reinaba en Lidia y, habiéndose producido una tremenda tempestad y un temblor de tierra, el suelo se resquebrajó y se produjo una gran abertura junto al lugar donde apacentaba su rebaño. Y después de mirarla y de quedarse sorprendido, descendió, y se dice que entre otras maravillas divisó un caballo de bronce, hueco, que tenía puertas pequeñas, y, pasando por ellas la cabeza, vio que dentro había el cadáver de un hombre, como así parecía, de mayor talla que la corriente entre los hombres; pero se hallaba completamente desnudo y en su mano un anillo de oro, y Giges, después de haberlo cogido, salió. Entonces, los pastores, habiéndose reunido para hacer como de costumbre su relación mensual del ganado a su rey, Giges acude a la reunión llevando en el dedo su anillo. Después de ocupar su sitio entre los pastores, volvió casualmente el engarce del anillo hacia la parte cóncava de su mano y en seguida quedó invisible para los que estaban allí, y se hablaba de él como si se hubiese marchado. Y se quedaron asombrados, y de nuevo cambiando hacia afuera el engarce se volvió en seguida visible. Y cuando observó eso, vuelve a intentarlo para ver si el anillo tenía ciertamente ese poder, y se convenció que al poner hacia dentro el engarce llegaba a ser invisible, y hacia afuera, visible. Al tener ese convencimiento, se hizo poner entre los que iban como comisionados ante el rey. Una vez que llegó [al palacio], sedujo a la reina y con su ayuda acometió y mató al rey y se hizo con el poder. Si, pues, llegásemos a tener dos de esos anillos y el uno se lo pone el justo y el otro el injusto, ninguno llegaría a ser, al parecer, tan fuerte como para permanecer fiel a la

justicia y no atreverse a apoderarse del bien del otro, cuando entonces podría coger impunemente en el mercado lo que quisiera, entrar en las casas para tener relaciones íntimas con quien le viniese en gana, matar y libertar a quien quisiera y hacer todas las demás cosas entre los hombres al ser semejante a un dios. Al obrar de ese modo, no obraría de modo distinto que –al otro [el injusto], y los dos tendrían un mismo fin. Ciertamente, uno diría que eso es una gran prueba de que no es justo nadie por voluntad, sino por obligación, porque no se es justo en privado, porque siempre que se puede ser injusto [impunemente], se cometen injusticias. Pues todo hombre cree que la injusticia, individualmente, es más ventajosa, mucho más que la justicia, y tienen razón al creerlo, si afirma lo que yo expongo en esa doctrina. Porque si alguien llegase a ser dueño de tal poder y no quisiera entonces cometer injusticias ni apoderarse de lo que poseen los demás, parecería que era el más desgraciado e insensato de todos los hombres a los que sabían ese secreto. Alabarían en público al que era contrario a ellos, engañándose unos a otros por miedo de padecer una injusticia ellos mismos. Esto, pues, [lo expongo] de ese modo.

El hombre injusto será feliz, y el justo, desgraciado

IV

»Exponemos el juicio sobre la suerte de éstos y juzgaremos con rectitud si situamos por separado a uno en el más alto grado de la justicia, y al otro, en el más elevado grado de la injusticia. ¿Cómo, pues, es esa separación? Ésta: no quitemos nada del injusto de su injusticia, nada a la justicia del hombre de bien, sino que situemos a cada uno de los dos en la perfección de su género de vida. Primeramente, obre el injusto como los artistas extraordinarios, cual es un hábil piloto o un médico que en su arte hace lo posible y lo imposible; si no lo puede ejecutar, lo deja; pero si sufre alguna vez una equivocación, es capaz de subsanarla. Del mismo modo, el hombre injusto obrará de forma perfecta en sus obras injustas sin que se le descubra, si tiene que ser injusto de manera perfecta; pero si es sorprendido, debe considerársele como un hombre tristemente injusto; porque la más perfecta injusticia es parecer justo sin serlo. Debe darse al injusto perfecto la injusticia más perfecta y no debe quitársele nada, sino que debe permitírsele que al obrar la más grande injusticia le proporcione la mayor reputación de hombre justo, y si en realidad tiene algún fallo, que tenga completa capacidad de rectificar, que posea elocuencia para engañar, si es denunciado por haber obrado mal, y que consiga por la violencia, ya por su osadía, fuerza y amigos y riquezas que se haya procurado, lo que no pudo conseguir de otro modo. Después de haber ofrecido este individuo de tal condición, pongamos como materia de conversación al justo, hombre sin doblez y generoso y, como dice Esquilo, que no aparenta, sino que quiere ser realmente hombre de bien. Pero debe quitársele también esa apariencia; pues, si parece justo, recibirá honores y recompensas por eso, ya que no estará claro si sería justo por las recompensas y por los honores o por la justicia. Debe ser despojado de todo, excepto de la justicia, y debe colocársele en un punto diametralmente opuesto al primero; pues, sin haber cometido ninguna injusticia, se tenga la opinión de que ha cometido la mayor injusticia, para que, al ser puesta a prueba su justicia, no se doblegue por la mala fama y por sus consecuencias, sino que sea estable hasta la muerte, pareciendo que es perverso, pero siendo hombre de bien, para que, habiendo llegado uno y otro al último extremo, el uno al de la justicia y el otro al de

la injusticia, se juzgue cuál de estos dos es el más feliz.

V

– ¡Oh!, querido Glaucón – exclamé yo –, con qué vigor purificas a cada uno de estos personajes, como se hace con una estatua, para [someterlos a] nuestro juicio.

– Lo mejor que puedo – contestó –; siendo, pues, de esta condición los dos, ya no existe, yo creo, ninguna dificultad en describir qué vida les espera a cada uno. Debe hablarse, pues, [de ello]. Y si se habla con bastante rudeza, [considera] que yo no hablo de esa guisa, Sócrates, sino los que alaban la injusticia antes que a la justicia. Dirán que, después de hallarse el justo en esa disposición, será azotado, atormentado, encarcelado; que se le quemarán los ojos; que, en fin, después de haber soportado todos los males, será empalado y reconocerá que no es necesario querer ser justo, sino parecerlo. Así lo de Esquilo estaría mejor dicho con respecto al [hombre injusto]. Porque dirán que el m~ justo se aferra a cualquier cosa que es real, en lugar de vivir según la opinión, y que no quiere parecer injusto, sino serlo, [haciendo]

un surco profundo, productivo, en su espíritu, del cual germinan nobles propósitos.

Primeramente manda en su ciudad por su reputación de justicia, después toma por mujer de la casa que quiere, casa a sus hijos con quien le parece, entra en relaciones comerciales o íntimas con quien quiere y saca provecho y ventaja de todo eso, porque está satisfecho de ser injusto; además, cuando entra en conflicto con alguno, tanto si es particular como perteneciente a la vida pública, es superior y gana a sus enemigos, ganando con dinero y tratando bien a sus amigos y perjudicando a sus enemigos; ofrece sacrificios a los dioses y regalos considerables y magníficos y honra mucho mejor que el justo a los dioses y a los hombres, a los que quiere agradar; de manera que es natural que él sea más querido de los dioses que el justo. Es de ese modo que ellos dicen, Sócrates, como los dioses proporcionan al hombre injusto una vida más feliz que al justo.

Adimanto demuestra que no se alaba la justicia sino por los bienes que proporciona

VI

Cuando Glaucón hubo terminado de hablar, yo me disponía a responder a eso, pero su hermano Adimanto toma la palabra y dice:

– ¿Tú no crees, pues, Sócrates, que puede hablarse convenientemente sobre esta cuestión?

– ¿Pues por qué no? – dije.

– Eso – dijo él – no ha sido tratado en su punto más esencial

– Pues bien – dije yo–; [conoces] el dicho: el hermano ayuda al hermano; de modo que, si él falla en algo, tú ayúdale. Ciertamente, ha pintado a lo vivo lo que dije y me dejó en la impotencia de defender la [justicia].

– Nada con ello dices – añadió él –; pero escucha todavía esto. Es necesario que nosotros examinemos los argumentos contrarios a lo que éste sostuvo, los que alaban la

justicia y vituperan la injusticia, para que aparezca más claro lo que a mí me parece que quiere Glaucón. Los Padres, de alguna manera, enseñan y ordenan a sus hijos, y todos los que se preocupan de cualesquiera, que es necesario que haya justicia, no alabando a la justicia por ella misma, sino por la buena reputación que de ella se deriva; de manera que para el que aparenta ser justo llegan a haber, por su buena reputación, cargos, casamientos y cuantas ventajas enumeró antes Glaucón que tiene el justo por esa reputación. Ésos dicen más sobre las consecuencias de la reputación. Porque hacen llegar su conveniencia ante los dioses y no cesan de hablar de los bienes que los dioses, según ellos, otorgan a los piadosos; como dicen Hesíodo y Homero: el primero [dice] que los dioses, para los justos, hacen que las encinas lleven bellotas en sus cimas y abejas en sus troncos, y también manifiesta que las lanudas ovejas se ven oprimidas con el peso de sus vellones, y que tienen muchos otros bienes [los hombres justos] de esta clase. También el otro [= Homero] [dice] cosas semejantes; como dice de uno:

*[pues tu fama ha llegado al cielo] como la de un rey irreprochable que, piadoso,
mantiene la justicia y la tierra negra [le] produce trigo y cebada, se colmen los árboles de frutos,
se multiplican los rebaños y el mar proporciona peces*

Museo y su hijo dan a los justos en nombre de los dioses bienes más extraordinarios; porque, después de haberlos conducido por su verbo a la mansión del Hades y de haberlos sentado en la mesa coronados de flores, y preparado un festín de personas justas, les hace pasar embriagados a partir de entonces, como si el premio más bello de la virtud fuese una embriaguez eterna; todavía otros extienden de parte de los dioses otras recompensas mayores que éstas, pues dicen que la estirpe del hombre justo y fiel a su juramento deja tras sí [su alma en] los hijos de sus hijos. Esas cosas, pues, y otras de tal naturaleza encomian la justicia; pero, al contrario, a los impíos y a los injustos los cubren de lodo en el Hades y les obligan a llevar agua en una criba y durante toda su vida los entregan a la infamia, y a esos castigos que Glaucón ha enumerado para los justos que pasan por malvados, ellos los aplican a éstos, pues no tienen otros. Éste [es], pues, el elogio y éste el vituperio de cada uno de estos dos.

VII

»Además de los conceptos éstos sobre la justicia y la injusticia, voy a someter a vuestro juicio, Sócrates, otro que lo he sacado de los particulares y los poetas. Pues todos, al unísono, celebran como una belleza la prudencia y la justicia; sin embargo [se quejan de que son] difíciles y penosas, pero que la imprudencia y la injusticia [son] agradables y fáciles de conseguirse y únicamente deshonorosas por la opinión y la ley. Dicen que la injusticia [es] generalmente más ventajosa que la justicia y consideran que los malvados ricos y que son poderosos son felices y los honran en público y en privado y desprecian y miran por encima del hombro [a los buenos], que son débiles y pobres, a pesar de que reconocen que son ellos mejores que los otros. Pero de todas esas afirmaciones, las más extrañas son las que propalan sobre los dioses y la virtud, pues [dicen] que los dioses escogen para la mayoría de los buenos la desdicha y una vida miserable y, al contrario, a los malos, una suerte adversa. Y también los [sacerdotes] adivinos mendicantes, yendo a las puertas de los ricos, los convencen de que ellos, por medio de sacrificios y conjuros, han obtenido de los dioses el poder de reparar por medio de juegos y de fiestas los crímenes que cualquiera o sus antepasados hayan cometido y, si alguno quiere perju-

dicar a un enemigo, por una pequeña retribución se encargan de perjudicar tanto al justo como al injusto por medio de invocaciones y nudos mágicos, convenciendo, como dicen, a los dioses de que se pongan a su servicio. En apoyo de todas esas afirmaciones aducen el testimonio de los poetas, dando algunos [al vicio la ventaja de] la facilidad de obtener la maldad, como

a la maldad también en casa se puede llegar fácilmente; el camino es llano y habita muy cerca, pero los dioses colocaron delante de la virtud el sudor

y un camino largo y abrupto; y otros ponen por testigo a Homero de esa influencia de los dioses conseguida por los hombres, porque Homero dijo también:

*los mismos dioses pueden ser aplacados también:
por sacrificios, votos lisonjeros,
libaciones y el olor de la grasa de las víctimas, los hambres
[los apaciguan
al suplicarles, cuando uno transgredió o pecó.*

Además, ofrecen multitud de libros de Museo y de Orfeo, hijos de la Luna y de las Musas, según se dice, y con arreglo a los cuales efectúan los sacrificios, convenciendo no solamente a los particulares, sino también a los Estados, de que son absueltos y purificados de sus crímenes, ya sea mientras viven, ya después de su muerte, todo por medio de los sacrificios y de los juegos de complacencia, ceremonias a las que llaman ritos de iniciación, que allá [en el otro mundo] nos libran de los males y aguardan terribles males si no se cumplimentan.

VIII

»Todas esas afirmaciones, querido Sócrates – añadió –, tales y otras más de la misma naturaleza, pronunciadas sobre la virtud y sobre el vicio, como el aprecio que de ellos tienen los dioses y los hombres, ¿qué pensamos que se obra al escucharlas en las almas de los jóvenes, dotados de belleza y, como sobrevolando, capaces de raciocinar sobre lo que se les dice y de sacar la consecuencia de qué debe ser y por dónde dirigir sus pasos para que su vida transcurra lo mejor posible? Sin duda dirá para sí aquello de Píndaro:

»"Después de haber ascendido a esa fortaleza elevada por [el camino de] la justicia o por el de la granjería tortuosa y de haberme atrincherado, ¿pasaré así mi vida? Porque a mí, que soy justo, se me dice que no tengo ninguna utilidad, si no lo parezco también, pero sí penas y castigos, con toda seguridad; pero se me dice que si, siendo injusto, reconcilio eso con la reputación de hombre honesto, se me augura una vida semejante a la de los dioses. Por lo tanto, ya que la apariencia, como me lo dan a entender los sabios, tiene más fuerza que la verdad y es árbitro de la felicidad, sobre ella debo volcarme por entero; tengo que trazar alrededor de mí una fachada y un ornato, una imagen de la virtud y extender a mis espaldas la astuta y sagaz zorra del más sabio, Arquíloco." «Porque, en efecto, dice alguno, no es fácil que siempre permanezca oculto el que es malo." Mas yo diré que tampoco hay grandes empresas sin dificultades; sin embargo, si tenemos que ser felices, se debe seguir por este camino, como marcan las huellas de esos discursos. Para ocultar [nuestra injusticia] urdiremos conjuraciones y facciones; y existen además maestros de la persuasión, que nos pueden comunicar la ciencia de la tribuna y del foro, con todo lo cual convenceremos o dominaremos por la fuerza, sin llegar a sufrir castigo. "Pero es imposible – [argüiréis] – ni escapar a la mirada de los dioses ni hacer violencia."

Luego, si no existen o no se mezclan en las cosas de los hombres, ¿por qué hemos de pensar en ocultarnos de ellos? Y si existen y se preocupan, no lo sabemos por otras fuentes que o por haberlo oído decir o por las leyendas y genealogías hechas por los poetas, y esos mismos dicen que es posible convencerlos y atraerlos con sacrificios, súplicas amables y ofrendas y debe creérseles en los dos puntos o en ninguno de los dos. Si, pues, tienen que creerse, tenemos que ser injustos y sacrificar con el producto de nuestras injusticias. Si realmente somos justos, no seremos castigados por los dioses y rechazaremos las ventajas de la injusticia. Y siendo injustos obtendremos ventajas y suplicando con insistencia, por haber faltado y pecado, al convencerlos nos libramos de ser castigados. «Pero –[podrá argüirse] – en el Hades sufriremos el castigo por aquellas injusticias cometidas allá [= en este mundo] o nosotros mismos o los hijos de nuestros hijos.» Pero, querido [amigo], dirá razonando [alguien], las iniciaciones, por otra parte, pueden mucho [aquí] y los dioses liberadores, como dicen los más grandes Estados y los hijos de los dioses, poetas e intérpretes de los dioses, quienes revelan que esas cosas son así.

Sócrates tiene la tarea de demostrar que, por sí mismas, la justicia es un bien y la injusticia un mal

IX

»Según eso, pues, ¿qué razones quedan para escoger la justicia en vez de la extrema injusticia, si la podemos ocultar bajo bellas apariencias engañosas y obraremos según nuestros deseos ante los dioses y los hombres, mientras vivamos y también después de haber muerto, como lo expresan la opinión general y los hombres superiores? Y después de haber dicho esto, Sócrates, ¿qué hombre vigoroso de cuerpo y de alma y qué hombre poderoso por su fortuna o nacimiento puede querer dar valor a la justicia, sino que al oír que la alaban no se ponga a reír? De manera que si alguno puede demostrar que es falso lo que hemos dicho y conoce suficientemente que la virtud es el mayor de los bienes, es muy indulgente y no se encoleriza con los injustos, sino que sabe que, excepto si hay alguno que por instinto divino detesta la injusticia o que, habiendo conseguido una ciencia, lo aparte de ella, de entre los demás ninguno es justo voluntariamente, sino que, si vitupera la injusticia, lo hace por cobardía, por vejez o por cualquier otra debilidad, no pudiendo llevarla a cabo. Como es evidente, pues, el primero de éstos que llega a poder ser injusto es el primero en cometer injusticias en cuanto medios tiene a mano. Y de todo eso no hay otra causa que aquello que ha provocado, de parte de éste [mi hermano] y de mí, la discusión que hemos tenido contigo, Sócrates, es decir, admirable amigo, que de entre todos vosotros, que os llamáis defensores de la justicia, empezando por los héroes de tiempos remotos, cuyos discursos se han conservado hasta nuestros días, ninguno todavía censuró a la injusticia y elogió a la justicia por otro motivo que por la reputación, los honores y las recompensas que de ellas se derivan; pero a una y otra por lo que son por ellas mismas y por su virtud en el alma en donde ellas se encuentran, ignoradas de los dioses y de los hombres, nadie todavía ha demostrado suficientemente, ni en verso ni en prosa, que la una es el mayor de los males del alma, y la otra, la justicia, el más grande de los bienes. Si, pues, se hubiese hablado así desde el principio por todos vosotros y nos hubieseis convencido a nosotros desde nuestra infancia, no nos observaríamos los unos a los otros para no cometer injusticias, sino que cada uno se observaría a sí mismo, temiendo cometer injusticias y que [la injusticia] habitara juntamente [en el alma] con el mayor de los males.

»Eso, Sócrates, pero realmente todavía más que eso, Trasímaco y cualquier otro podrían decir sobre la justicia y Ja injusticia, confundiendo torpemente, si no me equivoco, la naturaleza de una y de otra. En cuanto a mí, no tengo que ocultártelo, he defendido esta tesis lo mejor que he podido, para oírte sostener la contraria. Por consiguiente, no vayas a demostrarnos solamente que la justicia debe ser preferida a la injusticia, sino también los efectos que cada una de ellas produce en el alma, esos efectos que hacen que la una sea un bien y la otra un mal. Y ten cuidado de no tomar en consideración la reputación, como Glaucón ya te ha recomendado, porque si en ambos casos valoras la reputación verdadera y añades a ella la falsa, diremos que no alabas la justicia, sino la apariencia, y que no censuras la injusticia, sino su apariencia; que nos recomiendas ocultar nuestra injusticia y que, finalmente, estás de acuerdo con Trasímaco en que la justicia es extraña y provechosa sólo al más fuerte, mientras que la injusticia, al contrario, es provechosa y ventajosa por sí misma y tan sólo perjudicial para el más débil. Así pues, ya que has reconocido que la justicia pertenece a esa clase de bienes superiores que merecen que se busquen por sus consecuencias y aún más por sí mismos, como la vista, el oído, la razón, la salud y todos los otros bienes que tienen su virtud propia e independiente de la opinión ajena, alaba también en la justicia lo que por sí misma tiene de ventajosa para el que la posee y censura en la injusticia lo que también tiene de perjudicial por sí misma. Por lo que respecta a los bienes materiales y a la reputación que llegue a derivarse de ella, deja que los demás los alaben. En cuanto a mí, he de manifestarte que en boca distinta de la tuya tal vez soportaría esa clase de alabanzas de la virtud y esas críticas de la injusticia que no van más allá de la reputación y del lucro que una y otra producen; pero en boca tuya no lo soportaría, si es que tú no me lo ordenases, ya que has dedicado toda tu vida al examen de esta cuestión. No demuestres solamente, pues, que la justicia debe preferirse a la injusticia, te lo repito; haznos ver, por los efectos que ambas producen por sí mismas en los hombres que las poseen, queden o no ocultos a los dioses y a los hombres, que una es un bien y la otra un mal

Sócrates busca la naturaleza de la justicia en el Estado

X

Yo [= Sócrates], después de haber escuchado [estos discursos] – realmente siempre admiré las cualidades de Glaucón y de Adimanto, pero en esta ocasión me complací en grado sumo –, dije:

– El amante de Glaucón, ¡oh hijos de ese hombre!, no dio mal principio a la elegía en la que celebra vuestras hazañas en la batalla de Megara diciendo:

Hijos de Aristón, raza divina de un ilustre héroe.

A mí me parece que eso [=ese elogio], amigos, está bien; porque habéis recibido algo completamente divino [en vuestra alma], al poder hablar sencillamente sobre el asunto, si no estuviéseris convencidos de que la injusticia no es mejor que la justicia. Y a mí me parece que verdadera–mente no lo estáis; y lo deduzco de vuestra conducta, ya que, según esos discursos vuestros, confiaría en vosotros. Pero cuanta más confianza tengo en vosotros, tanto más apurado me hallo en lo que tendré que decidir. Pues por un lado, no sé cómo defender [la justicia], pues me parece que soy impotente; y [tengo de ello] yo la prueba de que pensaba demostrar lo que le decía a Trasímaco, de que la justicia vale

más que la injusticia, y vosotros no me lo aprobasteis. Por otro lado, no sé cómo acudiré en auxilio de la justicia, porque temo, cuando se la ataque en mi presencia, que sea una impiedad que no salga en su defensa al ser difamada mientras tenga un hálito de vida y pueda hablar. Lo mejor, por lo tanto, [será] acudir en su auxilio como pueda.

Entonces, Glaucón y los otros me pidieron que la defendiera con todas las formas y que no decayera la discusión, sino que indagase qué es cada una de las dos cosas [= la naturaleza del justo y del injusto] y sobre la ventaja que verdaderamente tiene la una y la otra. Les dije, pues, lo que pensé:

– La búsqueda que vamos a emprender no [es] fácil, sino ardua en cuanto a su penetración, como a mí me parece. Así pues, ya que nosotros no [somos] capaces, a mi juicio – añadí yo – de realizar su búsqueda, la realizaremos tal cual si uno diera a leer de lejos a gentes cortas de vista unas letras escritas en caracteres pequeños, lo que no se vería sino penosamente, y después uno hizo saber que las mismas letras se hallaban también en otra parte más grandes y en una tabla mayor, es evidente que sería un hallazgo feliz, creo, conocer éstas primeramente, para si examinar [luego] las más pequeñas, si es que son las mismas.

– Perfectamente – dijo Adimanto –; pero ¿qué relación ves tú, Sócrates, con la búsqueda de la justicia?

– Yo te lo diré – contesté–. Hay, decimos, una justicia de un individuo; ¿la hay también de un Estado como conjunto [de individuos]?

– En efecto–dijo él

– Por consiguiente, ¿el Estado es mayor que el individuo?

– Mayor – contestó.

– Luego una mayor justicia se encontraría en un plano mayor y más fácil de investigar. Si, pues, queréis, busca–

remos primeramente cuál es [la naturaleza de] la justicia en los Estados; después la examinaremos en cada uno de los individuos, observando la semejanza de la más grande con el carácter de la más pequeña ~.

– Pues a mí me parece que dices bien – dijo.

– Ahora bien – dije yo –, si llegamos a formarnos la idea de un Estado, ¿veríamos producirse su justicia y su injusticia?

– Sería rápidamente – contestó él.

– Después de realizado eso, ¿hay esperanza de comprender más fácilmente lo que buscamos?

– Completamente.

– ¿Os parece bien, pues, que es necesario intentar llevar[lo] a cabo? Creo que eso no es una empresa de poca monta; reflexionadlo, por tanto.

– Está reflexionado – dijo Adimanto –; pero no obres de modo distinto.

El principio de la formación de un Estado

XI

– A mi juicio, pues – dije yo–, el Estado llega a formarse porque cada uno de nosotros no se basta a sí mismo, sino que está falto de muchas cosas; ¿o crees tú que un Estado se funda en otro principio?

- En ningún otro – contestó él.
- Así pues, cuando un hombre toma con él a otro por una necesidad de algo y éste por otra, al estar faltos de muchas cosas, congregándose en una sola residencia, habitan en común y se ayudan, a esta asociación le asignamos el nombre de Estado, ¿no es verdad?
- Así, ciertamente.
- Cuando uno hace partícipe de algo a otro, si da o recibe algo, ¿ [o hace] creyendo que es lo mejor para él?
- Ciertamente.
- Vamos, pues – dije yo–, echemos los fundamentos de un Estado con el pensamiento; formarán el Estado, como es natural, nuestras exigencias.
- ¿Cómo no?
- Pero, en verdad, la primera y más importante de las exigencias es los medios de nuestra alimentación por razón de nuestro ser y de nuestra vida.
- Sin género de duda.
- La segunda, la del alojamiento, y la tercera, la del vestido y de las cosas que con él tienen relación.
- Son ésas.
- Pues, ¡veamos! – dije yo–, ¿cómo el Estado acudirá a una preparación de tal naturaleza [múltiple]? ¿Que uno sea labrador, otro albañil y otro tejedor? ¿O añadiremos también un zapatero o cualquier otro artesano para el cuidado del cuerpo?
- Ciertamente.
- Luego el Estado, esencialmente, se compone de cuatro o cinco personas.
- Es evidente.
- ¿Qué,– pues?, ¿es necesario que cada una de ellas haga su propia profesión común a todos, como el que un labrador proporcione él solo los víveres para los cuatro y emplee cuatro veces más de tiempo y de esfuerzo en preparar el trigo para hacer parte a los otros o, no cuidándose de éstos, produzca para sí mismo sólo la cuarta parte de este trigo en una cuarta de su tiempo y consagre las otras tres cuartas partes, una en hacerse una casa, otra en hacerse un vestido, otra calzado y que no haga lo que pertenece a la comunidad, sino que él mismo realice sus propios asuntos para sí únicamente?
- Sin duda, Sócrates contestó Adimanto –, más cómodo aquello que esto.
- ¡Por Zeus! – dije yo–, nada fuera de lugar [has dicho]. Pues yo mismo considero, después de haber hablado tú, que ante todo cada uno de nosotros ha nacido no con iguales disposiciones, sino que, diferenciando su carácter, uno para realizar una cosa y otro para otra, ¿acaso no te parece?
- Me lo parece.
- ¿Pues qué?, ¿qué es mejor: que uno solo haga muchos oficios o que no– haga sino solamente uno?
- Pues que uno solo – contestó él – efectúe solamente un oficio.
- Mas yo creo, y eso es evidente, que si uno dejó pasar la ocasión de alguna obra, se pierde.
- Es evidente.
- En efecto, yo creo que la obra no quiere esperar la comodidad del operario, sino que es necesario que el operario se dedique a la obra no como una parte de su pasatiempo,
- Es necesario.
- Consecuencia, pues, de eso, cada cosa se hace con más abundancia, mejor y más fácilmente cuando una persona sola efectúa una sola obra según su especialidad y circunstancia, haciendo caso omiso de las demás.
- Sin ningún género de duda.

– Por eso, Adimanto, se precisan más de cuatro ciudadanos para [cubrir] las necesidades de que hablábamos. Porque el labrador no hará él mismo para sí el arado, si debe ser bueno, ni el azadón, ni los demás utensilios numerosos para la agricultura; ni tampoco el albañil [los suyos]; pues también tiene necesidad de muchos. Y del mismo modo el tejedor y el zapatero.

– Verdaderamente.

– Albañiles, pues, herreros y muchos obreros semejantes, llegando a asociarse a nuestro pequeño Estado, lo hacen numeroso.

– Con seguridad.

– Pero no sería en cierto modo completamente grande si a éstos añadiéramos boyeros, pastores y otras clases de distribuidores, para que los labradores tuvieran bueyes para el arado; los albañiles, para sus transportes, con los labradores, tuvieran bestias de carga, y para que los tejedores y zapateros [tuvieran] pieles y lanas.

– Pues no sería – dijo él – un Estado pequeño si tuviera todas esas cosas.

– Pero, en verdad – dije yo –, [sería algo casi imposible establecer esa ciudad en un lugar en donde no hubiese necesidad de importar nada.

– Imposible, en efecto.

– Luego, necesitará todavía otros que le traigan de otro Estado lo que haga falta.

– Los necesitará.

– Pero si el comisionista marchara con las manos vacías y no llevara nada de lo que les falta a aquellos a los que va a buscar lo que les falta a sus propios conciudadanos, volverá también de vacío, ¿no es verdad?

– Así me lo parece.

– Necesario es, pues, que el Estado produzca no sólo las cosas convenientes para él mismo, sino cuantas cosas necesiten aquellos de quienes se importa lo que a él le falta.

– Es necesario, en efecto.

– Nos faltan, pues, para nuestro Estado, más labradores y más artesanos,

– Más, ciertamente.

– Así, también, más comisionistas para importar y ex–portar los diversos productos. Y éstos son comerciantes, ¿no es verdad?

– Sí.

– También tendremos necesidad de comerciantes.

– Ciertamente.

– Y si el comercio llega a ser por mar, también necesitaremos gran número de otros que son peritos en la profesión referida a la mar.

– Gran número, ciertamente.

Cuadro de la vida simple y sana de un Estado primitivo

XII

–¿Y qué, pues? En el mismo Estado, ¿cómo se intercambiarán los productos que cada uno produzca con su trabajo? ; pues es por esta razón por la cual establecimos un Estado después de formar una sociedad.

– Es evidente – dijo él – que vendiendo y comprando.

– Nos [hace falta], pues, un mercado y una moneda, símbolo del canje que del producto se deriva.

– Ciertamente.

– Pero si un labrador o cualquier otro artesano llevó al mercado alguno de sus productos y no llega en el mismo momento que los que necesitan comprar su mercancía, ¿permanecerá inactivo en su trabajo, después de sentarse en el mercado?

– De ningún modo – contestó él –, sino que hay quienes, al ver eso, hacen de intermediarios. En los Estados que se han organizado bien, hacen este trabajo los más débiles de cuerpo y los incapaces para otro trabajo. Tienen que permanecer, pues, allí y comprar en el mercado con dinero a los que desean vender y vender también con dinero a los que quieren comprar.

– Luego esa necesidad nos introduce en el Estado la creación de vendedores al por menor [=comerciantes]. ¿Acaso no llamamos comerciantes a los que se han establecido en el mercado como intermediarios para la compra y la venta y negociantes a los que van de un país a otro?

– Ciertamente así

– Todavía hay, yo creo, otros sirvientes, que a causa de su mentalidad no son dignos para ¹a comunidad, pero que por sus condiciones físicas de robustez tienen utilidad para los trabajos; ellos venden el empleo de su fuerza y, al llamar salario a esa su contribución, se llaman, yo creo, asalariados, ¿no es verdad?

– En absoluto.

– Son, a mi entender, los asalariados un complemento de la ciudad.

– Así me lo parece a mí.

– Por consiguiente, Adimanto, ¿tenemos ya aumentada la ciudad, para que sea perfecta?

– Quizá.

– ¿En dónde, pues, se encontraría en ella la justicia y la injusticia?, ¿en qué cosa de entre las que hemos examinado se ha llegado a producir?

– Yo, Sócrates – contestó –, no lo observo si no es que, en cierto modo, se halle en ese cambio de esas cosas entre unos y otros.

– Pues probablemente – dije yo – digas bien; debe examinarse y no rehuir por miedo la cuestión.

»En primer lugar, examinaremos de qué manera vivirán los así organizados. ¿Acaso de otro modo que produciendo trigo, vino, vestidos, calzados? Y después de haberse construido casas, durante el verano trabajarán casi siempre con escasa ropa y descalzos, y durante el invierno vestidos y calzados convenientemente. Se alimentarán preparando harinas de cebada y harinas de trigo, cociéndolas y amasándolas, ofreciendo excelentes tortas y panes sobre bálago o sobre hojas limpias y, recostándose sobre lechos de follaje, tejo y mirto, se deleitarán ellos y sus hijos bebiendo vino, coronadas de flores sus cabezas y cantando himnos a los dioses, cohabitando contentos los unos con los otros, regulando la natalidad de sus hijos con arreglo a sus posibilidades económicas, temiendo la pobreza o la guerra.

Interviene Glaucón y reclama el refinamiento. Consecuencias de ello.

XIII

Glaucón, entonces, tomando la palabra, dijo:

– Al parecer, tú ofreces los banquetes a los hombres con pan a secas.

– Dices la verdad – repliqué yo –. Me olvidé de que habían de tener también manjares, pero, por otra parte, es evidente que [tendrán] sal, aceitunas, queso, cebollas y cocerán cuantas legumbres pueden cocerse en los campos; y quizá les serviremos postres de higos, garbanzos y habas y asarán bajo la ceniza bayas de mirto y bellotas, bebiendo moderadamente. Y pasando de ese modo la vida en paz y con salud, como es natural, llegando a la vejez, dejarán a sus descendientes otra vida de las mismas condiciones.

Y él continuó diciendo:

– Si tú, Sócrates, estableces un Estado de puercos ¿les darías otro alimento que éste?

– Pero, Glaucón – interrogué yo –, ¿qué es necesario darles?

– Lo que se conoce de costumbre – contestó –: se los debe colocar sobre lechos, creo, para que no experimenten incomodidades, y que coman sobre las mesas esos alimentos y golosinas que actualmente usan.

— ¡Vamos! – dije yo—; comprendo. No examinamos sólo cómo nace un Estado, sino un Estado que vive deliciosamente. Tal vez, pues, no es un mal asunto; porque al examinar un Estado de esa naturaleza, podríamos ver en seguida por dónde la justicia y la injusticia se implantan en algún momento en los Estados. Sin embargo, el verdadero Estado que yo he establecido, me parece que es un Estado sano; pero, si queréis, también consideraremos a un Estado que tiene una inflamación; nada lo impide. Eso, ciertamente, no dejará satisfechos a algunos, coma parece, ni tampoco ese género de vida, sino que se añadirán lechos, mesas y otro mobiliario, alimentos, perfumes, timiama, cortesanías, golosinas y cada una de esas cosas de múltiples formas. Y no se colocarán más como necesarias las cosas que decíamos, las casas, los vestidos y los calzados, sino que debe ponerse en movimiento la pintura y variedad de colores, el oro, el marfil, y debe adquirirse todas esas cosas de esta índole, ¿no es verdad?

– Sí – contestó.

– Por consiguiente, debe hacerse más grande el Estado; porque aquél, el [Estado] sano ya no es suficiente, sino que debe colmarse de una multitud de individuos que están en las ciudades por las necesidades superfluas, como todos los cazadores y los imitadores, muchos que se dedican a las figuras y a los colores, otros muchos a la música, poetas y el cortejo de éstos, rapsodas, actores, bailarines, empresarios [de teatro] y artesanos de toda clase de artículos, como también los referentes al embellecimiento de la mujer. Y necesitaremos multitud de servidores; ¿acaso no te parece que faltarán pedagogos, nodrizas, ayos, camareras, peluqueros y también cocineros y carniceros? Todavía añadiremos porqueros; todo eso no se hallaba en nuestro primer Estado, pues nada se necesitaba; pero en éste se necesitará de [todo] eso. Se necesitarán también otros animales de todas clases, si alguno come de éstos, ¿no es verdad?

– Pues ¿cómo no?

– Por lo tanto, teniendo ese plan de vida, ¿estaremos en mucha más necesidad que no estábamos antes?

– En mucha más.

Necesidad de invadir territorios vecinos y de un ejército profesional

XIV

– Y un país que hasta entonces era suficiente para alimentar a los suyos, será pequeño e insuficiente; ¿o cómo decirlo?

- De ese modo – contestó.
- Por consiguiente, nosotros debemos tomar del territorio de los vecinos, si hemos de tener suficiente [tierra] para el pastoreo y para el cultivo, ¿y ellos, a su vez, de nuestro [territorio], si nos dejan atrás en la ilimitada [ansia de la] posesión de las riquezas, después de haber franqueado los límites de lo necesario?
- Es necesario en extremo que así ocurra, Sócrates – contestó.
- Luego, según eso, Glaucón, ¿haremos la guerra?, ¿o como será?
- Así es, en efecto – afirmó.
- Y no digamos aún – dije yo – ni si es un mal, ni si es un bien el que se produzca la guerra, sino solamente que hemos hallado el origen de la guerra y que se producen por esas cosas [=esas pasiones] inmensos males para los Estados y los particulares, cuando ella llega a producirse.
- Absolutamente cierto.
- Desde luego, amigo [mío], hace falta un Estado más grande y no de modo moderado, sino para formar un ejército [que pueda emprender] una completa campaña, el cual, después de haber traspasado las fronteras en defensa de todos sus propios bienes, combata también contra los invasores por lo que antes decíamos.
- ¿Pero qué? – dijo él–; ellos [– los ciudadanos] no son capaces?
- No, si tú – dije yo – y todos nosotros estuvimos de perfecto acuerdo, cuando formábamos el Estado; estuvimos, en efecto, de acuerdo, si te acuerdas [de ello], en que [era] imposible que uno realizara bien muchos oficios.
- Dices verdad – afirmo.
- Por lo tanto, ¿qué? – dije yo–; ¿no te parece que la lucha de una guerra es un oficio?
- Sí, verdaderamente – contestó.
- Por consiguiente, ¿exige más solicitud el [oficio] del zapatero que el de la guerra?
- De ninguna manera.
- Ahora bien, nosotros prohibíamos que el zapatero emprendiera al mismo tiempo el oficio de labrador, de tejedor, de albañil, sino [que realizara, dijimos,] el de zapatero, para que nosotros tuviéramos la obra perfecta del zapatero, y a cada uno de los artesanos del mismo modo le asignamos uno solo [oficio], para el que cada uno ha nacido y sobre el cual, desocupándose de los demás, debía trabajar durante su vida, no dejando de lado las ocasiones de ser perfecto [en su profesión]. Y en los asuntos referentes a la guerra, ¿no es de la mayor importancia ejecutarlos a la perfección?, ¿o son tan fáciles que un labrador será al mismo tiempo un guerrero, así como un zapatero y cualquier otro artesano que trabaje en otro oficio, cuando un jugador de damas o de dados no llega a ser capaz por entero, si no se ha aplicado a eso desde su infancia, sino que se dedica a ello a ratos perdidos? ¿Y después de haber cogido un escudo o cualquier otra arma o instrumento de guerra será ese mismo día un hoplita o un soldado capaz en cualquier otro arte de lucha para la guerra, mientras que puede perfeccionarse con cualquier otro instrumento de otros oficios, en los que no llegará a ser por eso artesano o atleta y no será útil con esos instrumentos, si no ha adquirido el conocimiento de cada oficio y no ha practicado el debido ejercicio?
- Pues los instrumentos – dijo él – son dignos de mucho [interés o cuidado...]
- Porque [el perro] se irrita si ve a un desconocido, aunque no haya sufrido ningún daño; pero si [ve] a uno que conoce, lo acaricia, aunque no haya recibido de él bien alguno. ¿No te admiró eso nunca?
- No presté – dijo – mucha atención hasta aquí al hecho; pero es evidente que se observa ese proceder en el perro.
- Luego la propiedad de su condición natural aparece ingeniosa y como verdaderamente filosófica.

- ¿En qué?
- En el hecho – dije yo – de que juzga la figura amiga y la enemiga no por otra razón que la de conocer a uno y no al otro. Pero ¿cómo no sería deseoso de aprender, si por el conocimiento y la ignorancia distingue al amigo y al extraño?
- De ninguna otra manera – dijo él – puede ser.
- ¡Pues bien! – dije yo–, ¿ [es] eso [lo mismo] el ser deseoso de aprender y ser filósofo?
- Eso [es] en efecto – contestó.
- Por lo tanto, ¿proclamamos con valor para con el hombre, si debe ser benigno para con sus amigos y conocidos, que él debe ser por naturaleza filósofo y ansioso de saber?
- Lo proclamamos – contestó.
- Pues para nosotros el que deba ser un excelente guardián del Estado será por naturaleza filósofo, colérico, ágil y fuerte.
- Completamente de acuerdo – dijo.
- Así pues, el guardián sería de tal condición. ¿Pero de qué manera los formaremos y los instruiremos nosotros? Y al examinar nosotros la cuestión, ¿hallaremos lo que buscamos, de qué modo se origina en un Estado la justicia y la injusticia, para que no dejemos el punto conveniente o lo perdamos de vista por larga [discusión]?
- Y el hermano de Glaucón dijo:
- En efecto, pues; yo pienso que ese examen es conveniente para eso.
- ¡Por Zeus! – exclamé yo–, querido Adimanto, no debe abandonarse, ni si fuera por casualidad más largo.
- Pues no.
- Entonces, ¡ea!, como si contáramos un cuento y estuviéramos en descanso, formemos en espíritu esos guardianes.
- Ciertamente conviene.

Hay que desterrar de la educación las fábulas que desfiguran a los dioses y a los héroes

XVII

- ¿Qué educación [será], pues? ¿Verdad que es difícil encontrar una mejor que la que se estableció en el transcurso de los tiempos? Es la gimnasia para el cuerpo y la música para el espíritu.
- Pues existen.
- ¿No empezaremos la enseñanza primero por la música que por la gimnasia?
- ¿Cómo no?
- ¿Colocas los discursos – dije – formando parte de la música o no?
- Sí.
- ¿Y hay dos especies de discursos, unos verdaderos y otros falsos?
- En efecto.
- Deben enseñarse ambos, ¿pero primeramente los falsos?
- No comprendo – dijo – qué dices.
- ¿No sabes – dije yo – que primeramente contamos fábulas a los niños? Eso ciertamente es contar completamente una mentira, aunque en ello se encuentre alguna verdad. Para los niños primeramente nos valemos de las fábulas que de los gimnasios.
- Eso es.

– Por eso decía que debe emprenderse primero [la enseñanza de] la música que [la de] la gimnasia.

– Justamente – dijo.

– Luego ¿permitiremos así fácilmente que los niños escuchen cualquier fábula imaginada por el primero que se presente y que arraiguen en sus almas opiniones las más veces contrarias a las que debían tener, cuando sean mayores, como nosotros pensamos?

De ningún modo lo permitiremos.

– Precisamente, nosotros, como es natural, debemos examinar a los inventores de las fábulas y debemos adoptarlas si las hacen buenas y, si no, rechazarlas. Y después de haberlas adoptado, haremos que las nodrizas y las madres las cuenten a los niños y que formen sus almas con las fábulas con mucho más esmero que los cuerpos eón sus manos, y de esas que ahora se les cuentan deben rechazarse la mayoría.

– ¿Cuáles, pues? – dijo.

– Juzgaremos – dije yo – las pequeñas por las grandes; porque tanto las pequeñas como las grandes deben ser de un mismo tipo y producir el mismo efecto; ¿no lo piensas así?

– Sí dijo –; pero no veo tampoco a qué fábulas grandes te refieres.

– A las de Hesíodo – dije – y de Homero y de otros poetas que para nosotros fueron compuestas. Porque éstos son los que compusieron esas fábulas embusteras que se contaban y se cuentan a los hombres.

– ¿Cuáles son, pues – dijo él –, y qué les reprochas?

– Lo que primera y principalmente – dije yo – debe reprocharse [es] el hecho de que uno mienta de manera vil.

–¿Qué [es] eso?

– Cuando uno representa de un modo innoble acerca de los dioses y de los héroes en una narración sus cualidades, como un pintor no pinta como querría pintar sus objetos conforme a su realidad.

– Pues también es de justicia – dijo – reprender tales cosas. Pero ¿cómo señalamos cuáles [son]?

– Ante todo – contesté yo –, la mayor mentira sobre los más augustos [seres], al mentir innoblemente diciendo que Urano llevó a cabo lo que Hesíodo dice que él realizó y lo que también Cronos, que se vengó de él. Pues aun en el caso de que el obrar de Cronos y lo sufrido por parte de su hijo fuera verdad, creo que no debía contarse tan negligentemente a los seres desprovistos de razón, a los niños, sino que [es] mucho mejor el silenciarlas; pero si alguien tiene necesidad de hablar de ello, que hable en secreto ante los más poco oyentes como sea posible, después de haber sacrificado no un cerdo, sino alguna víctima grande e inaccesible, con el fin de que haya los menos iniciados posibles.

– Realmente – dijo él –, esas narraciones [son] peligrosas.

– Y no deben contarse – dije –, Adimanto, en nuestro Estado, y no deben contarse a un joven auditorio que, cometiendo los mayores crímenes, ni castigando con todo rigor a un padre que comete una injusticia, no realizaría nada extraordinario, sino que llevaría a cabo lo que [hicieron] los primeros y más grandes de los dioses.

– No, ¡por Zeus! – dijo él–; ni a mí tampoco me parece que son cosas convenientes de que se digan.

– Ni tampoco – añadí yo –, de todo punto que los dioses hacen la guerra a los dioses, conspiran y pelean entre sí; porque no es verdad; si necesitamos que los que deben guardar nuestro Estado se crean deshonorados por aborrecerse fácilmente los unos a los otros. Es necesario impedir que se les cuente o se les represente en grabados [= tapices] los combates de los gigantes y los otros muchos y de muy variadas clases de odios de los

dioses y los héroes para con sus allegados y amigos. Pero si no tenemos la intención de convencerles de que jamás un ciudadano odió a otro y que un odio tal es un crimen, esas cosas deben leerlas a los niños los viejos y las viejas, y los poetas no deberán componer para ellos sino fábulas con arreglos a esas máximas. Pero el contar que Hera fue encadenada por su hijo, que Hefesto fue precipitado por su padre, al querer defender a su madre de que fuera golpeada por su esposo, y que los dioses han librado todos los combates que compuso Homero, no debe ser presentado a nuestro Estado, ni siquiera si existen o no alegorías en sus ficciones. Pues un niño no está en condición de juzgar lo que es alegoría o no, sino que las cosas recibidas a esa edad llegan a ser difíciles de borrar y quedan estables; por eso, sin duda, debe procurarse que las primeras cosas que escuchen sean las mejores fábulas imaginadas para inclinarlos a la virtud.

Las fábulas deben presentar a Dios como es

XVIII

– Pues eso – dijo – [es] una razón justa. Pero si uno nos pregunta a nosotros qué es eso y qué las fábulas, ¿qué diríamos?

Y yo le contesté:

– Adimanto, no somos poetas ni yo ni tú en el momento presente, sino fundadores de un Estado; a los fundadores de un Estado les conviene conocer los modelos sobre los [que los] poetas deben componer las fábulas, y, si las componen, no se debe abandonar esa línea, mas nosotros no debemos componerlas.

– Es justo – dijo –. Pero eso mismo, ¿cuáles serían los modelos?

– He aquí algunos – contesté yo –; siempre debe representarse a Dios tal como es, ya lo haga en poesía épica, lírica, ya en tragedia [en la escena].

Debe ser, en efecto.

– Luego, [siendo] Dios bueno por esencia, ¿también se le debe representar así?

– ¿Pues qué [otra cosa hacer]?

– Pero ninguna de las cosas buenas es perjudicial, ¿no es eso?

– Así me parece.

– Por consiguiente, ¿lo que no es perjudicial perjudica?

– De ninguna manera.

– ¿Lo que no perjudica hace algún mal?

– Nada de eso.

– Lo que no hace ningún mal, ¿no podría ser causa de un mal?

– Pues ¿cómo?

– ¿Y qué?, ¿no es beneficioso lo bueno?

– Sí.

– ¿Causa, pues; del éxito?

– Sí.

– Por consiguiente, lo bueno no es causa de todas las cosas, sino causa de los bienes, pero no de los males ~.

– Ciertamente, [así es].

– Por lo tanto, Dios, ya que es bueno, no sería causa de todas las cosas, como la mayoría afirma, sino de unas pocas que acaecen a los hombres, y no la causa de gran parte de ellas; porque nosotros tenemos muchos menos bienes que males y no debe acusarse de los males a ningún otro y debe buscarse cualesquiera otras causas, pero no

a Dios.

– A mí me parece – dijo – que dices la mayor de las verdades.

– Luego – continué yo – no debe admitirse ni de Homero ni de ningún otro poeta ese error sobre los dioses cuando dice, errando insensatamente en estos [versos]:

*[Dos] toneles son colocados en el umbral de Zeus
llenos de suertes, el uno de felices, el otro de funestas;*

y al que Zeus, después de haberlas mezclado, le da de ambas:

experimenta unas veces el mal, otras el bien;

pero al que no [le da de esta mezcla], sino del tonel de suertes funestas:

le persigue un hambre devoradora por la región divina:

ni tampoco como lo de que

Zeus es para nosotros el distribuidor de los bienes y de los males.

XIX

Y la violación de los juramentos y de la tregua, que Pandaro cometió, si alguno dice que llegó a ser a instigación de Atenea y de Zeus, no lo aprobaremos, como tampoco la ira y el juicio de las diosas a instancias de Temis y de Zeus; rechazaremos también que se deba dejar escuchar a los jovencitos lo que Esquilo dice:

*Dios hace surgir el crimen entre los humanos
cuando quiere arruinar por completo sus casas.*

Si alguno representa las desdichas de Niobe en donde se hallan los versos yámbicos que he citado, o las desventuras de los pelópidas, de los troyanos o de cualquier otro de esta naturaleza, no se debe dejar que digan que esas desdichas son obra de la Divinidad o si él lo dice [que son obra] de la Divinidad, debe procurar buscar darles una razón casi como nosotros la buscamos ahora y debe decirles que Dios hace lo que es justo y bueno y los castigados sacaron provecho de su castigo; pero que los desdichados que fueron castigados y que Dios es el autor de sus males, eso no debe permitirse que lo diga el poeta. Pero si dijeran que los malos, siendo desgraciados, tenían necesidad de ser castigados y que su castigo es un provecho otorgado por la Divinidad, se les debe permitir: mas si alguien llegase a decir que Dios, que es bueno, es la causa de los males de alguno, debemos oponernos con todas las fuerzas a que nadie diga eso en un Estado, si ha de tener buenas leyes, y a que nadie escuche, ni jóvenes ni viejos, semejantes narraciones ni en verso ni en prosa, porque sería impío el hacerlas e inútiles para nosotros y de contrasentido para ellos.

– Yo voto contigo – dijo – esa ley, y me agrada.

– Por consiguiente – dije yo –, ésa sería una de las leyes relativas a los dioses y modelo al que deberá ajustar sus discursos el orador y sus ficciones el poeta: que Dios no es la causa de todas las cosas, sino del bien [únicamente].

– Eso es suficiente – dijo.

La metamorfosis de los dioses es contraria a su perfección

– Ésta será, pues, la segunda ley. ¿Crees tú que Dios es un hechicero y capaz de maquinaciones y aparecer bajo formas diversas, unas veces llegando a ser él y cambiando su imagen en muchas formas, y otras, engañándonos y haciendo que tales formas son reales; o [crees] que es un ser simple y el menos [capaz] de todos de salir de su propia forma?

– No puedo – dijo – contestarte así ahora, de pronto.

– ¿Qué, pues, [te parece] esto? Si uno sale de su propia forma, ¿no es necesario o que él mismo se transforme, o que sea transformado por otro?

– Es necesario.

– ¿Acaso las cosas mejor constituidas no son las menos sujetas a ser cambiadas por otras causas extrañas? Tales como un cuerpo muy sano y muy robusto, ¿no es el menos afectado por las comidas, las bebidas y las fatigas, y las plantas más vigorosas, por el calor del sol, los vientos y otros accidentes parecidos?

– Sin duda, ¿cómo no?

– ¿Y el alma más valerosa y más sensata no es la que se ve menos turbada y alterada por los accidentes del exterior?

– Sí

– Y ciertamente creo [que] también todos los objetos compuestos, los vasos, los edificios, los vestidos, los que han sido bien trabajados y están en buen estado, son aquellos a los que el tiempo y los demás agentes destructores alteran menos.

– Es ciertamente eso.

– Pues todo ser perfecto que tiene su perfección por la naturaleza, por el arte o por las dos se ve afectado por el más mínimo cambio producido por otro.

– Parece [ser así].

– Pero Dios y todo lo referente a Dios es lo más perfecto de todo.

– ¿Cómo no?

– Y por eso, Dios es el menos susceptible de tener muchas formas.

– Sin duda, el menos susceptible.

XX

– ¿Pero no puede cambiar y transformarse él mismo?

– Evidente, si es que se transforma.

– Pero ¿se transforma en mejor y más bello, o en peor y más feo?

– Es necesario – contestó – en peor, si cambia; porque no diremos en modo alguno que Dios es deficiente en algún grado de belleza o de virtud.

– Dices lo que es más justo – afirmé yo –. Y siendo eso así, ¿te parece a ti, Adimanto, que cualquiera, bien sea un dios o un hombre, tome gustoso una forma inferior, sea cual sea?

– Imposible – dijo.

– Por tanto, [es] imposible – dije – también a un dios que quiera transformarse, sino, como es natural, cada uno de ellos, siendo el más bello y mejor posible, permanece siempre invariablemente en la forma [que le es] propia.

– A mí me parece – asintió – una completa necesidad.

– Luego, ningún poeta, excelente [amigo] – dije yo –, nos diga que

*los dioses, pareciéndose a unos viajeros extranjeros,
mostrándose de múltiples formas, recorren las ciudades.*

y que ninguno lance mentiras sobre Proteo y Tetis y no represente en una tragedia o en otros poemas que Hera se ha metamorfoseado en una sacerdotisa que mendiga

para los hijos fecundos del río argivo Inaco;

y, en fin, no nos engañe con otras mentiras por el estilo; ni que las madres, convencidas por esos [poetas], aterroricen a sus tiernos hijos contando perjudicialmente que unos dioses se muestran durante la noche transformados en extranjeros bajo múltiples formas, para que al mismo tiempo no blasfemen contra los dioses y no hagan más miedosos a sus hijos.

– No, ciertamente – dijo.

– Pero – continué yo – los dioses son de tal condición

Cuando un [poeta] dice esas cosas sobre los dioses, nos disgustaremos nosotros y no le haremos coro y no permitiremos que instruya a la juventud, si decidimos que los guardianes lleguen a ser piadosos y dedicados a los dioses cuanto le sea posible al hombre.

Enteramente – dijo –, yo estoy de acuerdo con esos principios y los tomaría como leyes.

LIBRO III

Rechazar las fábulas que infunden el temor a la muerte

I

– Tales son, como conviene, esos principios sobre los dioses, y deben escucharse o no desde la infancia: que honren a los dioses, a los padres, y consideren como un deber el amor de unos para con los otros.

– Creo – dijo – que aparecen ante nuestros ojos como justos.

– ¿Y qué, pues? Si deben ser valerosos, ¿no se les deben leer esas cosas y tales, además, que teman lo más mínimo posible a la muerte? ¿O crees que uno puede llegar a ser valeroso teniendo dentro de él ese miedo?

– ¡Por Zeus! – contestó –, no lo creo.

– ¿Pues qué? ¿Piensas que el que cree en el Hades y que las cosas de allí son terribles, puede llegar a estar sin temor a la muerte y preferir la muerte en los combates a la derrota y a la esclavitud?

– De ningún modo.

– Es necesario, pues, al parecer, que nosotros vigilemos a los que intentan tratar esas fábulas y pedirles que no mal–digan simplemente así las cosas del Hades, sino que las ensalcen más, puesto que no cuentan cosas ni verdaderas ni útiles para los que deben

ser hombres de guerra.

– Es necesario, sin duda – asintió.

– Suprimamos, pues – dije yo–, empezando por este pasaje, todos los de esa naturaleza:

*Preferiría ser jornalero labrador en casa de otro,
aunque sea un desheredado que no posea recursos,
a tener que mandar a todos los muertos;*

y el [que dice]:

*[Plutón temió] que la mansión apareciera ante los mortales
[e inmortales
horrenda, tenebrosa, y los dioses la odiasen;*

y éste:

*¡Oh grandes dioses!, hay ciertamente en la mansión del
[Hades
un alma, una sombra, pero ella no tiene sentimientos;*

y el otro:

sólo él es capaz de comprender; las otras [son] sombras que [se agitan];

y luego:

*su alma voló del cuerpo y fue al Hades;
llorando su destino, abandonó su vigor, juventud;*

y aún:

*y el alma, como [si fuese] humo, bajo tierra se marchaba, lanzando agudos
gritos;*

y en fin:

*como cuando los murciélagos dentro del antro sagrado
vuelan lanzando gritos, después de que alguno ha caído de [la hilera
de la roca u se aprietan los unos con los otros,
de ese modo las almas iban todas a la vez lanzando gritos.*

Nosotros rogaremos a Homero y a los demás poetas que no se irriten si borramos éstos y otros pasajes del mismo género, no porque carezcan de poesía y no sean agradables para oírlos el pueblo, sino porque cuanto más poéticos, tanto menos deben oírlos los niños y los hombres, que deben ser libres y temerosos más de la esclavitud que de la muerte.

– Completamente [de acuerdo].

II

– Por lo tanto, deben rechazarse también todos esos nombres terribles y espantosos de Cocito, Estigia, manes, espectros y todos los nombres por el estilo que hacen estremecer a todos cuantos los escuchan. Y, sin embargo, desde otro punto de vista, son buenos; pero nosotros tememos por nuestros guardianes, que por ese tal estremecimiento lleguen a ser menos fogosos y más cobardes de lo debido.

– Y lo tememos – dijo – con fundamento.

– ¿Deben, pues, rechazarse?

– Sí.

– ¿Debe hablárseles y debe introducirseles formas de espíritu contrario?

– Evidentemente.

– ¿Y rechazaremos también las quejas y las lamentaciones, las de los hombres célebres?

– Es necesario – contestó –, si es que lo hacemos con las primeras.

– Examina, pues – dije yo –, si las suprimiremos con razón o no. Pues nosotros afirmamos que el hombre sabio no considerará la muerte como una cosa terrible para otro sabio del cual es amigo.

– En efecto, lo afirmamos.

– Luego no se lamentaría por él como si hubiese padecido algo terrible.

– No, ciertamente.

– Pero nosotros decimos también que él, el sabio, se basta suficientemente a sí mismo para [llevar] una vida feliz y, a diferencia de los demás, no tiene necesidad en lo más mínimo de otro.

– Es verdad – asintió.

– Nadie menos que él conceptuará cosa terrible ser despojado de un hijo, de un hermano, de los bienes o de cualquier otra cosa de la misma naturaleza.

– [Nadie] menos, ciertamente.

– Lo más mínimo se lamentará, y la soportará lo más resignado posible, cuando alguna desgracia parecida le sobrevenga.

– Lo más mínimo.

– Así pues, con justicia quitaremos las lamentaciones de los hombres famosos y las dejaremos para las mujeres, a las que son ordinarias, y a cuantos son hombres cobardes, para que inspiren el desprecio de esas fábulas a los que nosotros pensamos educar para la guarda del país.

– Con justicia – dijo.

– De nuevo, pues, pediremos a Homero y a los demás poetas que no representen a Aquiles, hijo de una diosa,

echado ahora de lado, ahora de espalda, ahora sobre el vientre y luego levantándose y vagando, su alma conturbada, por la orilla del mar infatigable,

ni

tomando con las dos manos la Ceniza aún caliente y derramándola sobre su cabeza,

ni llorando y gimiendo según las miles de circunstancias en que Homero lo ha representado; ni a Príamo, tan próximo a los dioses por su nacimiento,

suplicando y arrastrándose por el suelo

y llamando a cada uno de sus guerreros por su nombre.

Y nosotros también le pediremos con más insistencia que no nos muestre a los dioses con lloros diciendo:

¡Ay desdichada de mí! Yo he tenido por hijo un héroe para [mi desdicha.

Y si ellos [mostraban] así a los dioses, que no tengan al menos el descaro de desfigurar al más grande de todos los dioses, haciéndole decir:

¡Ay!, mis ojos ven a un hombre querido perseguido alrededor de la ciudad, y mi corazón esta' desolado;

y además:

¡Ay, ay de mí!, que la Parca quiere que Sarpedón, para mí el más querido de los hombres, sucumba bajo los golpes de [Patroclo Menetiada

III

Porque, mi querido Adimanto, si nuestros jóvenes escuchan con atención tales narraciones y no se burlan porque se cuentan como indignas [de los dioses], con dificultad ellos, que sólo son hombres, las creerían indignas de ellos mismos y se reprocharían difícilmente también los propósitos o actos semejantes que pudieran sucederles; pero a la más pequeña contrariedad se entregarían sin pudor y sin valor a las quejas y lamentaciones.

– Dices mucha verdad – afirmó.

– Pues eso no debe ser, ya que hemos acabado de ver la razón; debemos confiar en ella, hasta que nosotros confiemos en otra mejor.

– Cierto que no debe ser.

– Tampoco deben ser amantes de la risa [nuestros guardianes]. Porque cuando uno se entrega a una risa violenta, junto con eso trata de obtener también un cambio violento [en su alma].

– A mí me lo parece – afirmó.

– Luego tampoco debe admitirse si uno representa a unos hombres dignos dominados por la risa y mucho me–nos a los dioses.

– Mucho [menos], ciertamente – dijo él.

– Por lo tanto, tampoco admitiremos estas cosas de Homero sobre los dioses:

Mas una risa inextinguible estalló entre los bienaventurados [dioses cuando vieron a Hefesto que se apresuraba a través de la [sala:

no debe admitirse según tu razonamiento.

– Si tú quieres que se adopte como mío – dijo–, [sea]; porque, en efecto, no debe admitirse.

Sólo el gobernante puede mentir en bien del Estado

– Pero debe estimarse en mucho la verdad. Pues si nosotros mandamos con justicia en este momento y la mentira es en realidad inútil para los dioses, pero útil a los hombres como una especie de medicamento, [es] evidente que eso debe reservarse para los médicos, pero no debe ponerse a mano de los particulares.

– Es evidente – afirmó.

– Pues si a algunos les conviene mentir, [es] a los gobernantes de la ciudad, para poder engañar a los enemigos o a los ciudadanos en interés del Estado, pero ninguno de entre todos los demás debe atribuirse ese derecho; mas si un particular miente a los gobernantes, lo declararemos más culpable que al enfermo que engaña a su médico o al que hace ejercicios [gimnásticos] y no dice la verdad a su instructor respecto a sus condiciones físicas, o el marinero al piloto, respecto al estado de las naves y de la dotación o respecto de lo que él o alguno de sus compañeros realiza.

– Es muy justo – dijo.

– Por consiguiente, si [el gobernante] sorprende a uno que miente en la ciudad

*de la clase de los artesanos,
adivino, médico o carpintero,*

lo castigará como que introduce unas costumbres propias para derribar y destruir la nave del Estado.

– La [destruiría] – dijo él – si lleva a cabo sus acciones con arreglo a su propósito.

– ¿Pues qué?, ¿no será necesaria la moderación a nuestros jóvenes?

– Pues ¿cómo no?

– Mas para la mayoría [de los hombres], ¿no [son] los [puntos] esenciales de la moderación el ser obedientes a los jefes, y a los propios jefes el dominar los placeres del vino, del amor y de las comidas?

– Me lo parece.

– Diremos, pues, yo creo, que hace bien Homero haciendo decir a Diomedes:

padre, siéntate en silencio y obedece mi orden,

y lo que a eso sigue:

*los aqueos iban resollando ardor
en silencio, temiendo a sus jefes,*

y los otros pasajes por el estilo.

– Justamente.

– ¿Y qué [decir] de éste?:

borracho, que tienes ojos de perro y corazón de ciervo,

¿y también serán loables las cosas que van siguiendo y cuantas otras palabras insolentes que uno encuentra pro-nunciadas por los inferiores contra sus jefes en escritos en prosa o en verso?

– No.

– Yo creo, en efecto, que no son favorables para formar a los jóvenes en la moderación; pero no es de extrañar si ofrecen algún otro placer; ¿o cuál es tu parecer?

– Ese tuyo – contestó.

¿Y qué?; cuando un poeta hace decir al más prudente de los hombres que lo más bello de todas las cosas le parece que es

*unas mesas repletas de pan y de manjares, y sacando vino
[de la cratera un copero lo lleva y lo vierte en las copas,*

¿te parece a ti que es cosa idónea para que lo escuche un joven para el dominio de sí mismo?, ¿o el que oiga decir:

lo más triste [es] morir de hambre,

o que Zeus, mientras los otros dioses y los hombres dormían, quedando él solo despierto, olvidó las cosas que se propuso por el deseo desenfadado del amor [que de él se apoderó] ante la vista de Hera, de tal forma, que no quiso [esperar] a ir a la cámara, sino que quiso poseerla allí en el suelo, diciendo que no había tenido nunca tanto deseo ni cuando por primera vez se vieron ocultándose de sus padres; o que [oigan decir] el encadenamiento por Hefesto de Ares y de Afrodita por otros hechos de esta naturaleza?

IV

– No, ¡por Zeus! – contestó él –, no me parece cosa idónea.

– Pero sí, por el contrario, unos hombres célebres hacen aparecer en sus palabras y en sus hechos algunos actos de firmeza, deben examinarse y escucharse, como tales [versos]:

*después de haberse golpeado el pecho, increpaba a su corazón Con estas
palabras:*

manténte firme, corazón; tú soportaste pruebas peores.

– Pues, sin ninguna duda – dijo –, [tienes razón].

– No debe dejarse que nuestros soldados acepten regalos y sean amantes de las riquezas.

– De ningún modo.

– Ni se les debe cantar:

los presentes ganan a los dioses; los presentes, a los reyes [venerables;

ni debe alabarse al educador de Aquiles, a Fénix, porque le aconsejaba sensatamente que, si recibía presentes, ayudara a los aqueos, si no, que guardara su cólera; y nosotros no haremos ningún honor al propio Aquiles si decimos que él era amante de las riquezas hasta tal punto que recibió presentes de Agamenón, y que no devolvió el cadáver sino después de haber recibido el rescate, y que no quería de-volverlo de otro modo.

– Ciertamente no es justo – dijo – que alabemos tales cosas.

– Me avergüenza – dije yo – afirmar con respecto a Homero que es impío al atribuir tales sentimientos a Aquiles y creer a los que se los atribuyen, y además cuando hace decir a Apolo:

*Te mofaste de mí, certero arquero, el más funesto de todos
[los dioses; ciertamente, me vengarla de ti si tuviera yo el poder;*

y [también impío] cuando no obedece al río, que es un dios y estaba presto al combate, y lo mismo cuando dice de su cabellera consagrada al otro río, al Esperquio:

Yo querría ofrecer mi cabellera al héroe Patroclo,

que está muerto y no debe creerse que él lo hizo. Y, en cuanto a Héctor arrastrado alrededor del túmulo de Patroclo y a los prisioneros degollados sobre su pira, nosotros afirmaremos que todo eso no es verdad y no permitiremos que se haga creer a nuestros [guerreros] que Aquiles, que era hijo de una diosa y de Peleo, muy sensato y nacido de un hijo de Zeus, alumno del muy sabio Quirón, estaba su alma sucia de tal perturbación como para tener en ella dos enfermedades contrarias, una baja avaricia y un desprecio de los dioses y de los hombres.

– Tienes razón – asintió.

V

– Por consiguiente – dije yo –, ni creamos ni consintamos decir que Teseo, hijo de Posidón, y Piritoo, hijo de Zeus, incitaron a raptos tan criminales ~, ni que ningún otro hijo de un dios o ningún héroe ha osado cometer las indignidades y los sacrilegios cuales los que ahora se les atribuyen en contra de la verdad; pero obliguemos a que re–conozcan o que el héroe no ha cometido esos hechos o que ellos no son hijos de los dioses, ni [consintamos] que digan ambas cosas ni que intenten convencer a los jóvenes que los dioses producen actos malos y que los héroes no son mejores que los hombres; lo cual diremos en seguida que ni son religiosas ni verdaderas; pues hemos demostrado ya que es imposible que se produzcan males de parte de los dioses.

– Pues ¿cómo no?

– Y [añadamos] también que son cosas peligrosas para los que las escuchan; porque todo el que es malo, fácilmente se perdonará, al haberse convencido de que esas cosas malas las hacen y las hicieron también

*...los parientes de los dioses,
los muy próximos a Zeus, de los que en la cumbre del Ida hay en la región
etérea un altar de Zeus su padre, y que llevan aún [en sus venas] la sangre de
los dioses.*

Por lo cual hemos de hacer cesar esas ficciones, para que en nuestros jóvenes no se produzca una gran inclinación al crimen.

– No cabe la menor duda – afirmó.

– ¿Y qué, pues? – pregunté yo–, ¿nos queda algún aspecto que examinar, a nosotros que estamos por determinar lo que debe decirse o no [decirse]?; pues se ha dicho lo que debe contarse sobre los dioses, demonios, héroes y habitantes de la mansión del Hades.

– Ciertamente.

– ¿Lo que nos queda [por decir] no sería lo referente a los hombres?

– Es evidente.

– Pero no es posible, amigo, que determinemos eso en el momento presente.

–¿Cómo?

– Porque pienso que nosotros diríamos que los poetas y los prosistas afirman los mayores errores sobre los hombres: que muchos injustos son felices, y los justos, desgraciados, y que la injusticia es ventajosa, si permanece oculta, pero que la justicia es un bien para otro y un daño para el propio [justo]; y nosotros les prohibiríamos decir tales cosas y les ordenaríamos que cantasen y narraran lo contrario; ¿no lo crees tú?

– Lo comprendo perfectamente – contestó.

– Por consiguiente, si estás de acuerdo en que yo tengo razón, ¿diré que estás de acuerdo con lo que investigábamos antes?

– Piensas con lógica – contestó.

– Así pues, al tener que hablar sobre los hombres, ¿estaremos de acuerdo cuando hallemos qué es la justicia y si es útil por si misma al que la posee, aunque él parezca que es justo o que no lo es?

– Evidentemente – contestó.

Cómo debe ser la dicción

VI

– Pongamos fin a hablar sobre los discursos; después de eso, como yo opino, debe considerarse la dicción, y habremos considerado por completo su fondo y su forma.

Y Adimanto:

– Yo no sé – dijo – lo que dices.

– Sin embargo – dije yo – es necesario; sin duda, lo sabrás mejor de este modo. ¿Verdad que todas las cosas que dicen los contadores de fábulas o los poetas es una exposición de acontecimientos pasados o presentes o fu-turos?

– Pues ¿qué otra cosa – dijo – [puede ser]?

– ¿Esa exposición, ciertamente, no es simple, imitativa o ambas cosas a la vez?

– También necesito todavía – dijo él – que me lo ex-pliques con más claridad.

– Parece – dije yo – que soy un maestro gracioso y no [soy] claro; como los que no saben explicarse, no tomando toda la cuestión, sino una parte de ella, intentaré demostrar en ella lo que quiero [decirte]. Y dime: ¿conoces bien el principio de la Ilíada, en donde el poeta relata que Crises ruega a Agamenón que le devuelva a su hija, y que él se enfurece, y el sacerdote, después de no conseguirlo, invocó al dios contra los aqueos?

– Lo conozco.

– Sabes, pues, que en estos versos:

*y pedía con insistencia a todos los aqueos,
y especialmente a los dos Atridas, caudillos de pueblos,*

el poeta habla en su nombre y no intenta cambiar nuestra atención de que es otro el que habla; y después de eso, como si él era el mismo Crises que habla e intenta con el mayor esfuerzo posible que nos parezca a nosotros que no es Homero el que habla, sino el viejo sacerdote [de Apolo]. Y casi toda la narración de los demás acontecimientos de Ilión, Itaca y de toda la Odisea la compone de ese modo.

– Ciertamente es así – dijo.

– ¿Hay, por tanto, narración cuando cuenta los diversos discursos pronunciados y los

acontecimientos intercalados entre éstos?

–¿Cómo no?

– Pero cuando él pronuncia un discurso como si fuera otro, ¿acaso no diremos que acomoda tanto como le es posible su lenguaje al de cada uno al que nos advierte que le concede la palabra?

– Lo diremos; ¿qué, pues, [puedo contestar]?

– Por lo tanto, el que uno mismo se acomode a otro, bien sea por la palabra, bien por el gesto, ¿no es imitar al que uno se acomoda?

– ¿Qué, si no?

– Pero en eso, como parece, él [= Homero] y los demás poetas componen la narración valiéndose de la imitación.

–Sin duda.

– Pero si el poeta no se ocultara nunca, la imitación estaría ausente de toda su composición y narración suya. Y para que tú no me digas más que no comprendes cómo puede ser eso, te lo explicaré. Pues si Homero, después de haber dicho que Crises llegó con el rescate de su hija y que venía a suplicar á los aqueos y en especial a los reyes, continuaba hablando no como si hubiese llegado a ser Crises, sino como si fuese siempre Homero, tú comprendes que no sería una imitación, sino una simple narración. Tendría de algún modo esta forma; me expresaré en prosa, porque no soy poeta: «Después de haber llegado el sacerdote, suplicaba a los dioses que les concedieran apoderarse de Troya y que ellos quedaran sanos y salvos y pidió [a los griegos] que le devolvieran a su hija a cambio de un rescate y por respeto al dios. Una vez que hubo dicho esas palabras, los demás [griegos] le mostraron su deferencia y aprobación, pero Agamenón se enfureció conminándole que se marchase al instante y que no viniese de nuevo, porque su cetro y las ínfulas del dios no le ayudarían; [le dijo] que no le entregaría a su hija antes de que hubiese envejecido con él en Argos; le ordenó que se marchara y no lo irritara, para que llegase sano y salvo a casa. El anciano, habiendo escuchado estas amenazas, tuvo miedo y se marchó en silencio; pero una vez que se alejó del campamento, suplicaba insistentemente a Apolo, invocándolo con todos sus epítetos, recordándole y conjurándole, si había jamás tenido por agradables los templos que le construyó y las víctimas que le había inmolado en su honor, a que los aqueos expiaran las lágrimas que él derramó con los tiros de su arco.» De ese modo, amigo – dije yo –, llega a realizarse una narración simple, sin imitación.

– Lo comprendo – afirmó.

VII

– Comprende, pues – dije yo –, que también hay una [narración] contraria a ésta cuando uno, suprimiendo las palabras del poeta que separan los discursos, deja [sólo] el diálogo.

– También lo comprendo – dijo –, porque eso se halla en las tragedias.

– Has juzgado muy justamente – dije yo –, y pienso que ya es claro para ti lo que antes no lo era: que, como has dicho, la tragedia y la comedia son unas especies completamente imitativas de la poesía y de la ficción y también la narración del mismo poeta, que puedes encontrarla especialmente en los ditirambos. Además, hay una tercera forma, que es la mezcla de una y otra, de las que se sirven para la epopeya y para muchos otros géneros. ¿Me comprendes ahora?

– Comprendo – dijo – lo que querías decir.

- Y antes de eso, recuerda que decíamos que ya habíamos tratado lo que se tenía que decir, pero que ha de examinarse todavía cómo debe decirse.
- Lo recuerdo.
- Entonces, yo precisamente decía que era necesario decidirse de común acuerdo si dejaremos que los poetas nos hagan narraciones imitativas, o que imiten unas cosas y otras no y cuáles [son] cada una de las dos, o que no las imiten.
- Adivino – dijo – que tú tratas de saber si admitiremos la tragedia y la comedia en nuestro Estado o no.
- Tal vez – dije yo –, tal vez, también todavía más que eso; pues yo no sé nada en concreto por ahora, sino que debemos ir por allí donde la razón nos lleve como [empujados] por el viento.
- Bellamente te expresas – asintió.
- Por consiguiente, Adimanto, reflexiona esto: si nuestros guardianes deben ser hábiles imitadores o no; ¿verdad que se dijo anteriormente que cada uno se especializaría en un oficio, pero no en muchos, sino en uno solo, y al dedicarse a muchos no alcanzaría ninguno, de manera que no alcanzaría celebridad?
- No hay duda alguna.
- Pues bien, ¿lo mismo puede decirse sobre la imitación, que el mismo [hombre] no puede imitar bien muchas cosas como una sola?
- Pues no, ciertamente.
- Todavía menos ejercerá a la vez funciones importantes e imitará muchas cosas resultando un hábil imitador, ya que ni las dos imitaciones que parecían que de algún modo eran tan semejantes la una a la otra, cual es la tragedia y la comedia, los mismos poetas no pueden hacerlas bien al mismo tiempo; ¿o no llamabas hace poco de ese modo dos imitaciones?
- Sí; decías bien que los mismos no pueden [practicarlas a la vez].
- Ni, ciertamente, [ser] rapsodas y actores a un mismo tiempo.
- Es verdad.
- Ni tampoco los mismos actores para las comedias y las tragedias; y todo eso son imitaciones; ¿o no?
- Imitaciones.
- Y me parece, incluso, Adimanto, que la naturaleza del hombre se encuentra fraccionada en piezas más pequeñas, de manera que es imposible imitar con perfección muchas cosas o realizar aquellas mismas cosas, cuyas reproducciones son las imitaciones.
- La mayor verdad – dijo él.

VIII

– Por consiguiente, si hemos de mantener el primer principio de que nuestros guardianes, apartados de todos los demás oficios, deben ser obreros de la libertad del Estado, de una total entrega, y no realizar nada que no conduzca a ello, no debiendo hacer ni imitar otra cosa cualquiera; pero si [algo] imitan, que imiten las cualidades que les convienen desde el principio de su infancia, a los [hombres] de valor, templanza, religiosidad y de [sacrificio por] la libertad y todas las [virtudes] de ese género, y que no realicen las bajezas impropias del hombre libre ni sean hábiles para imitarlas, ni cualquier otro de los vicios, para que de esta imitación no saquen algo de la realidad. ¿Acaso tú no te has dado cuenta de que las imitaciones, si desde la infancia van continuando en la vida, van determinando las costumbres, la naturaleza, el cuerpo, la voz y el espíritu?

– Ciertamente – contestó él.

– No permitiremos, pues, que aquellos de los que pretendemos preocuparnos, y que deben llegar a ser unos hombres buenos, imiten a una mujer, siendo hombres, ya joven o vieja, o que injurie a su marido, o que rivalice con los dioses y se vanaglorie creyéndose que es feliz, o en las vicisitudes y aflicciones se entregue a las lamentaciones; y mucho menos permitiremos que la imiten en su enfermedad o en sus amores o cuando va de parto.

– Completamente cierto – asintió él.

– Ni tampoco [imitarán] a las esclavas y esclavos en sus acciones serviles.

– Ni eso tampoco.

– Como tampoco a los hombres malos, naturalmente, cobardes y que realizan las cosas de las que anteriormente hablábamos, que se injurian y se burlan unos de otros y que dicen cosas obscenas, encontrándose en estado de embriaguez o de sobriedad, o [tampoco] cuantas otras cosas ya expresadas en palabras o en actos degradan a esos tales personalmente o a los demás; y pienso que no se les debe acostumbrar a imitar ni el lenguaje ni la conducta de los locos; porque ha de conocerse a los locos y a los perversos, hombres y mujeres, pero ni debe hacerse ni imitarse nada de ellos.

– Mucha verdad – dijo.

– ¿Pues qué? – continué yo –; ¿deben imitar a los forjadores, o a todos los otros artesanos, o a los remeros de los trirremes, o a los que los mandan, o a cualquier movimiento referido a esos oficios?

– ¿Y cómo – contestó –, puesto que ni siquiera se les permitirá ocuparse del conocimiento de ninguno de esos oficios?

– ¿Y qué?, ¿acaso imitarán el relinchar de los caballos, el mugido de los toros, el murmullo de los ríos, el retumbar del mar, el trueno y todos los demás ruidos de ese género?

– Ciertamente se les ha ordenado – dijo – no ser locos ni que los imiten.

– Por tanto, si comprendo bien – dije yo – lo que dices, existe una manera de expresión y de narración del que haría uso el hombre realmente bueno, cuando él debe decir algo; hay también otra, completamente diferente, que se impone infaliblemente en las narraciones del que por su nacimiento y educación es opuesto al hombre de bien.

– ¿Cuáles son esas [maneras]? – preguntó.

– A mí me parece – contesté yo – que un hombre honrado, cuando se ve obligado en una narración a referir alguna palabra o acción de otro hombre virtuoso, consentirá en tomar su papel y no se sonrojará por imitarle, especialmente si tiene por objeto un rasgo de firmeza o de sabiduría atribuido a ese hombre, y le imitará menos y con menos frecuencia si le ve titubear bajo la enfermedad, el amor, la embriaguez o cualquier otra desgracia. Pero cuando lo llegue a hacer con un hombre indigno de él, no querrá imitarlo seriamente siéndole inferior, sino de modo accidental, cuando realice alguna cosa de bien y aun se ruborizará, ya que no se ha ejercitado en imitar a tales individuos y porque sufre en modelarse y formarse con esta clase de hombres inferiores a él, despreciando en el fondo esa imitación, porque no lo considera sino una diversión.

– Es natural – dijo.

IX

– Por lo tanto, hará uso de un relato, como nosotros poco antes lo hicimos sobre los versos de Homero, y su exposición será partícipe de las dos cosas, de la imitación y de la simple narración, pero poca imitación y mucha más narración. ¿Acaso no digo [bien]?

– Ciertamente – contestó –, es necesario que tal sea el tipo del orador que así lo

queremos.

Por consiguiente – continué yo–, cuanto más malo sea el orador diferente del nuestro, tanto más imitará todo y no creerá que nada hay inferior a él; de manera que se pondrá a imitar seriamente y ante numerosa asamblea lo que hace poco decíamos: el ruido del trueno, de los vientos, del granizo, de los ejes de las ruedas, de las poleas, de las trompetas, de las flautas, de las siringas y el sonido de todos los instrumentos e incluso las voces de los perros, de los rebaños y de los pájaros; todo su discurso será a través de una imitación de voces y de gestos y apenas con–tendrá una pequeña parte de narración.

– Es necesario – dijo – que también sea eso.

– Ésas, pues – dije –, son las dos clases de narración a las que me refería.

Tales son – afirmó –, en efecto.

– Entonces, pues, la primera de ellas contiene pequeñas variaciones, y si uno le da la armonía y ritmo convenientes a su discurso, poco le falta a éste para que llegue a estar bien dicho en una sola y única armonía; pues las variaciones son insignificantes; y en cuanto al ritmo, en cierto modo, lo mismo.

– Exactamente así es, en efecto – afirmó.

– ¿Y qué?, la segunda clase no carece de [todo] lo con–trario: de todas las armonías y de todos los ritmos, si debe expresarse convenientemente, porque contiene toda clase de formas de variaciones.

– Y es así exactamente.

– Pero todos los poetas y todos los hombres que ha–blan, emplean el primer tipo de dicción, el segundo o una mezcla de los dos.

– Necesariamente – contestó.

– ¿Qué haremos, pues? – dije yo–; ¿adoptaremos para nuestro Estado todos esos tipos de dicción, o el puro, o el otro, o el que es una mezcla de los dos?

– Si vence mi opinión – dijo –, el puro, que imita la virtud.

– Por tanto, Adimanto, el que es una mezcla de los dos, agradable y muy agradable para los niños, sus pedagogos y la mayoría de la multitud, [es] el contrario del que tú eliges.

– Pero [es] muy agradable.

– Sin embargo – proseguí yo–, dirías que no se adapta a nuestro Estado, porque entre nosotros no existe el hombre doble o múltiple, ya que cada uno ejecuta una sola cosa.

– Pues no se adapta, en efecto.

– Luego por eso, en un solo Estado de esa naturaleza, hallaremos al zapatero como zapatero y no piloto al mismo tiempo que zapatero; al labrador, como labrador y no juez al mismo tiempo que labrador, y al guerrero como guerrero y no comerciante al mismo tiempo que guerrero, y de ese modo a todos.

– Es verdad – asintió.

A pesar de sus méritos, un poeta imitador no será admitido en este Estado

– Pues, naturalmente, a un hombre que llega a estar imbuido de toda clase de conocimientos y que puede imitar todos los asuntos, si viene a nosotros y quiere mostrar en público sus poemas, lo reverenciaríamos como a un ser sagrado, maravilloso y agradable, pero le manifestaríamos que no hay un hombre como él en nuestro Estado y que no es lícito que permanezca entre nosotros y lo mandaríamos a otro Estado, después de

haber extendido perfumes sobre su cabeza y de haberlo coronado con tiras de lana; pero nos serviríamos de un poeta y un contador de fábulas más austero y menos agradable, que imitaría para nosotros el tono del hombre honesto y adaptaría su lenguaje a las formas que hemos prescrito desde el principio, cuando decidimos educar a nuestros guerreros.

– Y así lo haríamos – afirmó –, si se presentara ante nosotros.

– Ahora, pues, amigo – dije yo –, me parece que nosotros hemos superado la parte de la música referente a los discursos y a las fábulas, porque se ha tratado la materia y la forma.

– También a mí me lo parece – afirmó.

X

Por consiguiente, después de eso – dije yo – [nos] queda [tratar] sobre el carácter del canto y sobre la melodía.

– Es manifiesto, en efecto.

– Luego, ¿no encontrarla en seguida cada uno lo que debemos decir y lo que debe ser, si es que hemos de estar de acuerdo con las reglas que se han establecido antes?

Y Glaucón, habiéndose reído:

– Yo, ciertamente, Sócrates – dijo –, doy muestras de que estoy fuera de ese «cada uno»; no soy capaz, ciertamente, de comprender actualmente cuáles son esas cosas que nosotros debemos tratar; sin embargo, conjeturo [algo].

– Por lo menos – dije yo –, sin duda, eres capaz de responder a este primer punto: la melodía está compuesta de tres elementos: palabras, armonía y ritmo.

– Eso, sí – afirmó.

– Entre las palabras que se ponen en música y las que son sencillamente habladas no existe ninguna diferencia ante el hecho de que han de concebirse con arreglo a las reglas que determinamos antes y en la misma forma de dicción.

– Es verdad – dijo.

– También es necesario que la armonía y el ritmo se acomoden a la palabra.

– ¿Cómo no?

– Sin embargo, nosotros hemos dicho que las quejas y las lamentaciones no deben figurar en los discursos [nuestros].

– Pues no.

– ¿Cuáles son, pues, las armonías quejumbrosas? Dí-melo, puesto que tú eres músico.

– La lidiana mixta – dijo – y la lidiana aguda y algunas otras semejantes.

– ¿No deben, pues – pregunté yo –, rechazarse éstas? Son también perniciosas para las mujeres, las que deben ser moderadas, y no menos para los hombres.

– Completamente [de acuerdo].

– Pero [debe señalarse también que] lo más indecoroso para los guardianes [son] la embriaguez, la molicie y la pereza.

– ¿Pues cómo no [ha de ser así]?

– ¿Cuáles son, pues, las armonías afeminadas y propias de los festines?

– [Hay] algunas – contestó él – de la Jonia y de la Lidia [que] se llaman afeminadas.

– Pues, amigo, ¿es posible hacer uso de ellas para los guerreros?

– De ningún modo – contestó –; mas parece que te quedan las de los dorios y los frigios.

– Yo no soy experto – añadí yo – en armonías, pero déjanos aquella armonía que imitaría de modo eficiente los tonos y los acentos del hombre que es bravo en una acción

de guerra y en todo trabajo violento y, arrastrado por la suerte, va con valor hacia las heridas o hacia la muerte o cae en cualquier clase de desgracia, quedándose a pie firme en todas esas circunstancias, y con perseverancia afronta los embates de la fortuna; y [déjanos] además otra para [imitar a] el que está en una acción pacífica no violenta, sino voluntaria, el cual, para conseguir su propósito, se esfuerza en ganar a un dios con sus ruegos o en persuadir a un hombre con sus lecciones y consejos, o el que, al contrario, se muestre sensible él mismo a los ruegos, lecciones o advertencias de sus semejantes y, habiendo triunfado según sus deseos, no es orgulloso, sino que se conduce en todas esas circunstancias con moderación y prudencia y acoge resignado los acontecimientos. Deja esas dos armonías, la violenta y la voluntaria, que son las más apropiadas para imitar a la perfección los acentos del hombre desgraciado, del dichoso, de la prudencia y de la bravura.

Pero – dijo él – no pides que te deje otras que las que ahora te nombraba.

– Pues no tendremos necesidad – dije yo – de hacer para nuestros cantos y melodías instrumentos de numerosas cuerdas para producir toda clase de armonías.

– Es evidente para mí que no – dijo.

– Por tanto, no tendremos fabricantes de triángulos, pectis y otros instrumentos de cuerdas y notas numerosas

– Claro que no.

– ¿Y qué?, ¿recibirás en el Estado a los fabricantes de flautas y a los flautistas?, ¿acaso no es ese instrumento el de mayor número de cuerdas y no son una imitación de la flauta esos mismos instrumentos que dan todos los acordes?

– Es evidente – contestó él.

– Te queda, pues – continué yo –, la lira y la cítara, útiles para la ciudad, y en los campos sería [útil] para los pastores una flauta de Pan.

– Seguro – dijo –, el argumento nos lo señala.

Ciertamente, amigo – dije yo –, nada extraordinario al escoger a Apolo y sus instrumentos en lugar de a Marsias y sus instrumentos.

– ¡No, por Zeus!; es mi parecer.

– ¡Por el perro! – exclamé –, sin darnos cuenta hemos purificado la ciudad que hace poco decíamos infectada.

– Y nosotros – dijo él – nos hemos portado sabiamente.

XI

– ¡Ea, pues! – dije –, purifiquemos también lo que falta. Después de haber hablado de las armonías, nos quedaría tratar de los ritmos, no buscar ritmos variados, ni pies de todas clases, sino examinar cuáles son los ritmos de un hombre de vida ordenada y valerosa y, una vez discernidos, constreñir la medida y también la melodía a adaptarse a las palabras de un hombre de esas cualidades y no las palabras a la medida y a la melodía. Pero designar tú cuáles serían esos ritmos, obra tuya es, del mismo modo que [hiciste con] las armonías.

– ¡Por Zeus! – exclamó –, no sé qué decir. Mas diría, por haberlo estudiado, que existen tres especies [de ritmo] con las que se forman las medidas, del mismo modo que [hay] cuatro tonos, de los que [resultan] todas las armonías; pero no sé decir cuáles [son los ritmos] representativos de una tal [forma de] vida.

– Con respecto a eso – dije yo –, consultaremos con Damón qué medidas son propias de la bajeza, de la violencia, de la locura y de otros defectos y qué medidas deben dejarse para las [cualidades] contrarias. Creo haberle escuchado decir vagamente de un metro compuesto al que llama enoplo, de un dáctilo y de un heroico, que él combinaba no

sé cómo, en el que igualaba los altos y los bajos y que se terminaba por una breve o por una larga indiferentemente, y, como yo creo, también nombraba un yambo y un no sé qué pie llamado troquelo, en el que ajustaba lar-gas y breves; y en algunos de esos [metros], creo, criticaba o alababa el tiempo del pie no menos que los propios ritmos o algún detalle común a los dos; pero yo no sé explicar [eso]; mas respecto a eso, como dije, entreguémonos a Damón, ya que discutir sobre ello supone no poco tiempo de argumentación; ¿no te parece?

– Sí, ¡por Zeus!

– Sin embargo, ¿puedes tú explicar que la gracia o la falta de gracia depende de la perfección o la imperfección del ritmo?

–¿Cómo no?

– Pero el buen ritmo y el malo se regulan y se modelan el uno según el buen estilo, el otro sobre el malo, y de ese modo sucede con la buena y la mala armonía, si el ritmo y la armonía se regulan, como antes se decía, de acuerdo con las palabras y no las palabras con arreglo al ritmo y armonía.

– En efecto – asintió él –, éstos deben acomodarse a las palabras.

– Pero ¿la manera de decir – pregunté yo – y las palabras no dependen del carácter del alma?

– Si.

– Por consiguiente, el bien hablar, la bella armonía, la gracia y el ritmo provienen de la sencillez del alma, no de esa sencillez, que no es sino tontería a pesar de que la llamamos con nombres halagadores, pero de una sencillez verdadera de una naturaleza en donde se compenetran la bondad y la belleza.

– De todo punto justo – afirmó.

– Por lo tanto, ¿no deben perseguir esas cualidades los jóvenes, si tienen que cumplir su destino?

– Lo deben, ciertamente.

– Esas cualidades se aprecian también en la pintura y en todas las artes de tal naturaleza y en el arte del tejedor, del labrador, del arquitecto y en toda la producción de los demás utensilios; también en la naturaleza de los cuerpos y de las plantas de todas clases; pues en todas esas cosas se encuentra la gracia o la deformidad. La falta de gracia, de ritmo y de armonía, hermanas son de la fealdad del len-guaje y del carácter, pero las [cualidades] contrarias, hermanas [son] e imágenes de lo contrario, del hombre sabio y bueno.

– Sí, ciertamente – afirmó.

XII

– Así, pues, ¿debemos vigilar solamente a los poetas y obligarlos a ofrecer en sus poemas modelos de buenas costumbres que no comongan ante nosotros, o también debemos inspeccionar a los otros artistas e impedirles imitar el vicio, la intemperancia, la bajeza y la indecencia, ya en la pintura de los seres vivientes, ya en la arquitectura, ya en cualquier representación, y, si a ello no se avienen, prohibirles que trabajen con nosotros? Pues ¿no es de temer que nuestros guardianes, formados en medio de las imágenes del vicio como en medio de un pasto detestable, recolecten y se nutran todos los días, en dosis ligeras pero re-petidas, del veneno de una hierba tan venenosa y no engendren sin notarlo una gran corrupción en sus almas? ¿No debemos, por el contrario, buscar a los artistas idóneos para seguir la pista de la naturaleza de lo bello y de lo gracioso, para que, como los habitantes de un país sano, los jóvenes saquen provecho de todo, de donde les llegue algo de los hermosos ejemplos hiriéndoles los ojos y los

oídos, a la manera que la brisa lleva la salud de los sitios saludables, y ya desde la infancia insensiblemente los inducen a amar y a imitar lo bueno y a establecer entre esto y ellos mismos un perfecto acuerdo?

– Realmente – dijo –, no se les podría educar mejor.

Efectos de la educación por la música

– Por consiguiente, Glaucón – continué yo –, ¿no es verdad que es la música la parte más esencial de la educación, por aquello de que el ritmo y la armonía penetran sobre todo en el interior del alma y la subyugan comunicándole belleza por medio de la suya, si la educación se ha hecho como conviene o comunicándole fealdad en el caso contrario? ¿Y también, porque la educación musical convenientemente dada hace sentir muy vivamente la negligencia y las fealdades, no sólo en las obras de arte, sino también en las de la Naturaleza? El que está debidamente educado alabando las bellas cosas y recibiendo las gozosamente en su alma para de ellas hacer su alimento y llegar a ser un hombre de bien, desprecia los vicios justamente desde la infancia, antes de que se dé cuenta por la razón, y, al llegar ésta, se sentirá unido a ella con un lazo de tanta más ternura cuanto mayor haya sido la influencia ejercida por la música en su educación.

– A mí me parece – dijo – que tales son las ventajas de la educación por la música.

– Pues – continué yo – cuando aprendemos a leer, no creemos que estamos suficientemente versados hasta que sabemos distinguir las letras, que, ciertamente, son pocas, en todas las combinaciones que con ellas pueden formarse, sin dejar ninguna como inútil de tener en cuenta, sea grande o pequeño el espacio que ocupe, sino que nos esforzamos en conocer cuantas combinaciones puedan ofrecer; no seremos, [pues, repito], buenos lectores antes de que obremos así.

–Es verdad.

– Así pues, de representar la imagen de las letras en el agua o en un espejo, seremos incapaces de reconocerlas antes de que las hayamos aprendido; porque todo eso es objeto del mismo arte y estudio.

– Es evidente.

– Pues de ese mismo modo, ¡por los dioses!, pretendo que ni nosotros ni los guardianes que nos proponemos formar seamos músicos si no sabemos distinguir antes las diferentes formas de la moderación, del valor, de la generosidad, de la grandeza del alma y de las demás virtudes sus hermanas, como también las de sus vicios opuestos en todas sus variedades; también [pretendo] que se reconozca su presencia allí en donde se encuentran, ya sean ellas, ya sus imágenes, sin despreciar ninguna, sea cualquiera el lugar que ocupe, sea pequeña o grande, convencidos de que todo es objeto del mismo arte y estudio.

– De ese modo debe obrarse – dijo.

Sobre el amor sensual

– Por lo tanto – añadí yo –, si un hombre reúne en sí una gran hermosura de alma y, en su parte exterior, perfecciones corporales afines con su carácter, esto es, lo interno y externo en armonía perfecta, ¿no llegaría a ser eso el más bello espectáculo digno de verse?

– Ciertamente, sí, y con mucho.

– ¿Y lo más bello es también lo más amado?

- ¿Cómo no [ha de serlo]?
- Luego, el músico amaría en grado sumo a unos hombres de tal condición; si no fuera de ese modo, no lo amaría.
- No lo amaría – dijo –, si careciera de algo, [de alguna buena condición], en cuanto a su alma; pero sí, en cuanto a su cuerpo, lo toleraría de modo que querría amarlo.
- Comprendo – continué yo – [que digas eso]; porque tú tienes o has llegado a tener una persona amada de esa condición y convengo [contigo]. Pero dime esto: ¿la templanza y el placer desorbitado es algo compatible?
- ¿Y cómo [podría ser] – dijo –, si produce no menos turbación que el dolor?
- ¿Y con la virtud en general?
- De ninguna manera.
- ¿Y qué?, ¿con la violencia y la incontinencia?
- Más que con todas las cosas.
- Pero ¿puedes citar algún placer más agudo que el del amor?
- No puedo – contestó él –; ninguno más enloquecedor.
- ¿Pero el amor razonable nace del orden y de la bella sabiduría y para amar armoniosamente?
- Ciertamente – contestó.
- Luego ¿no se debe acercarse a este amor razonable ni la locura ni nada afín con la incontinencia?
- No se debe acercarse.
- Por lo tanto, ¿tampoco se debe acercarse ese mismo placer y no debe darse entrada a él en las relaciones del amante y el niño que se aman con cariños honestos?
- No, ¡por Zeus! – dijo –, Sócrates, no debe acercarse.
- De ese modo, pues, como es consecuente, legislarás en el Estado que se establezca que [el amante] quiera, vaya junto y lo abrace [al niño] como si fuera su hijo, si puede ganárselo, en atención a fines honestos, y, en general, sus relaciones con el objeto de sus desvelos no deben dar lugar a las sospechas de que pretenda ir más lejos, de modo que parezca que llegue a tener intimidades mayores a éstas; y, si no, se acarreará el desprecio de un ineducado y sin delicadeza.
- Así [es] – dijo.
- ¿Acaso, pues, no te parece a ti que hemos llegado al fin de la discusión con respecto a la música? Acabó donde debe acabar; pues la música termina por infundir amor a lo bello.
- Estoy de acuerdo – asintió él.

La gimnasia

XIII

- Después de la música, los jóvenes deben ser educados en la gimnasia.
- ¿Qué, pues?
- Es necesario, por lo tanto, que éstos sean educados desde la infancia durante la vida. ¿Y cómo? Según creo, de este modo; examínalo también tú [conmigo]. A mí me parece que el cuerpo, por bien constituido que esté, no vuelve buena al alma por su virtud, sino que, al contrario, el alma buena, por su propia virtud, proporciona al cuerpo cuanto perfección le es posible; ¿cómo te parece a ti?
- También a mí – contestó – [me parece] así.
- Pues si, después de haber cuidado convenientemente el alma, le damos las reglas

para que examine sutilmente lo referente al cuerpo, limitándonos a indicar los modelos generales, para no hablar prolijamente, ¿no haríamos bien?

– Completamente bien.

– Ya hemos dicho que ellos [— los guardianes] deben ser alejados de la embriaguez; porque más que a todos no debe permitirse que un guardián embriagado no sepa en qué lugar de la tierra se encuentra.

– Pues ridículo [es] – dijo él – que un guardián tenga necesidad de otro guardián.

– ¿Qué [diremos] sobre los alimentos? [Nuestros] atletas [son] hombres [dedicados] a la lucha más importante; ¿acaso no?

–En efecto.

– ¿Y el régimen de los atletas actuales sería conveniente para ellos?

– Probablemente.

– Pero – continué yo – ese [régimen es] soñoliento y también peligroso para la salud; ¿acaso no ves que se pasan la vida durmiendo y que si se apartan un poco del régimen que se les ha establecido, los atletas se ven expuestos a graves y violentas enfermedades?

– [Lo] veo.

– Es necesario – continué yo – un ejercicio más diestro para los atletas guerreros, que, como los perros, es necesario que estén despiertos y que estén mirando y oyendo con la mayor agudeza posible y teniendo que cambiar muchas veces de aguas y de alimentos y teniendo que soportar los

cambios del calor del sol y de los fríos, que no sean fáciles de caer en una falta de salud.

– Eso me parece a mí.

Por lo tanto, ¿la mejor gimnasia no sería una hermana de la música, de la que hace poco hemos tratado?

– ¿Cómo dices?

– [Quiero referirme a] una gimnasia simple, regulada, y sobre todo la [preparación] para la guerra.

–¿De qué modo?

– Nos bastaría Homero – dije yo – para aprenderlo. Porque tú sabes que en las campañas hace comer a sus héroes y no con comidas de pescados, aunque se hallen a orillas del mar, en el Helesponto, ni con carnes cocidas, sino solamente con carnes asadas, las que son más fáciles, sobre todo, para los soldados; pues por doquier, como dice el poema, les es más fácil servirse de ellas que llevar utensilios con ellos.

– Sí, ciertamente.

– Ni Homero menciona, como creo, los condimentos; ¿verdad que los demás atletas saben que para mantener el cuerpo en forma deben apartarse de todas esas cosas?

– Lo saben, en efecto – contestó –, y [de ello] se abstienen.

– Tú, amigo, no apruebas, como das a entender, la mesa siracusana y la variedad del manjar exquisito de los sicilianos, si a ti te parece que esas cosas [= las prescripciones] son acertadas.

– No lo apruebo.

– Reprendes, por tanto, también que los hombres que deben tener un cuerpo en plenitud de vigor posean como amante a una doncella de Corinto.

– Sí, en absoluto.

– Por tanto, ¿que no tengan tampoco las célebres delicias de las golosinas del Atica?

– Es necesario.

– Pues creo que toda esa alimentación y ese régimen de vida [en la gimnasia] se podría asimilar [en la música] a la melodía y al canto, en donde entran todos los tonos y todos los ritmos; ¿se asimilaría con precisión?

- ¿Pues cómo no?
- ¿No es verdad que aquí la variedad produce desorden, y allí, enfermedad, pero que la simplicidad en la música [produce] la templanza en las almas, y la gimnasia, la salud en los cuerpos?
- Es muy cierto.
- Al multiplicarse el desorden y las enfermedades en un Estado, ¿acaso no se abren tribunales y clínicas y se ven honrados los enredos de los pleitos y la medicina cuando muchos hombres libres se tomen la inquietud por esas cosas?
- ¿Por qué no tiene que ser?

XIV

- ¿Acaso podrías encontrar en un Estado una prueba de una mala y vergonzosa educación más segura que la necesidad de médicos y tribunales hábiles no sólo para los ignorantes y artesanos, sino también para los que presumen de que se han educado en una formación de hombre libre? ¿No te parece, acaso, vergonzoso y una prueba enorme de no haber sido educado verse obligado a hacer uso de una justicia de un extraño como dueño y juez de su derecho y [verse] falto de la propia?
- Lo más vergonzoso de todo – afirmó.
- ¿No te parece – continué yo – más vergonzoso que eso, no sólo pasar la mayor parte de su vida en los tribunales, en intentar y aguantar procesos, sino el llevar el mal gusto de pavonearse de saber ser injusto y hábil para urdir todas las trampas y, doblegándose como un junco, escurrirse por todos los resquicios para eludir el castigo, y todo ello por intereses mezquinos y despreciables, porque no sabe cuánto más hermoso y más ventajoso [es] disponer su vida para que no tenga necesidad de un juez que dormita?
- Esto – dijo – es todavía más vergonzoso que aquello.
- Al recurrir a un médico – continué yo – no por heridas o algunas enfermedades que acontecen en [las esta–ciones d]el año, sino por efecto' de la pereza y del género de vida cual hemos tratado, nos hemos llenado, como se llena un estanque, de humores y vapores malignos, y obligar a los ingeniosos hijos de Esculapio a poner a las enfermedades los nombres de ventosidades y catarros, ¿no te parece [que es] más vergonzoso?
- Mucho – contestó –; como verdaderamente esos ex–traños y absurdos nombres de enfermedades.

La medicina antigua y la actual

- Tales [nombres] – dije yo –, según creo, no existían en tiempo de Esculapio. Doy como prueba [el hecho de] que sus discípulos, cuando fue herido Eurípilo en Troya y se le dio a beber vino de Pramnio espolvoreado abundantemente de harina y de queso rallado, no reprendieron a la que se lo dio a beber, a pesar de que esa bebida parecía que era inflamatoria, y tampoco reprendieron al remedio de Patroclo.
- Es – dijo – un brebaje extraño para el que esta así.
- No – afirmé –, si reflexionas que la terapéutica actual, esa que sigue las enfermedades paso a paso, no fue practicada, como dicen, por los discípulos de Esculapio antes de la época de Heródico, que era maestro de gimnasia y llegó a ser un enfermo crónico, y mezclando la gimnasia con la medicina se atormentó mucho a él mismo primeramente y luego a muchos otros.
- Pues ¿cómo? – preguntó.

– Habiéndose preparado – contesté yo – una muerte muy larga. Pues habiendo comprendido que su enfermedad era mortal y que no se curaba, yo creo, renunciando a toda ocupación para cuidarse, estaba inquieto durante su vida, si en algo se apartaba de su régimen, y a fuerza de ciencia llegó a una vejez en continua lucha con la muerte.

– ¡Pues hermosa vejez le proporcionó su arte! – exclamó.

– El servicio que merecía – proseguí yo –, porque no vio que si Esculapio no enseñó a sus descendientes esa manera de tratar las enfermedades, no fue por ignorancia o inexperiencia, sino sabiendo bien que en un Estado bien gobernado a cada uno se le ha señalado una tarea, que es necesario que lleve a cabo y que nadie puede permitirse el ocio de estar enfermo y hacerse cuidar, de lo cual nosotros nos damos cuenta cuando de artesanos se trata y no cuando son ricos y aquellos que parecen que son felices.

– ¿Cómo? – preguntó.

XV

– Cuando un carpintero – proseguí yo – está enfermo, lo que pide al médico es una medicina que le haga vomitar o evacuar por abajo su mal, o bien una cauterización o una incisión que lo libre de los malos humores; pero si se le prescribe un régimen largo, que le envuelvan la cabeza con un gorro de lana y lo que sigue a eso, dice en seguida que no tiene tiempo para estar enfermo y que no le es útil seguir viviendo para no ocuparse más que de su enfermedad, descuidando el trabajo que tiene entre manos. Y después de esto enviará a paseo al médico y, tras volver a su régimen de costumbre, recobrará la salud y llegando a vivir realizando sus trabajos; pero si no está lo bastante fuerte para aguantar, después de haber muerto, terminó de trabajar.

– Parece – dijo que ésa es la medicina que conviene a un hombre así

– ¿Acaso – dije yo – porque ese tal tiene un trabajo que si no lo realiza no le es útil la vida?

– Evidente – contestó.

– Pero el rico, como decimos, no tiene designado un trabajo, que, por verse obligado a abandonarlo, le impida seguir viviendo.

– Así puede afirmarse.

– ¿No has oído decir – añadí yo – a Focílides que:

[él] debe practicar la virtud cuando no le faltan medios de [vida?

– Creo – dijo – que también antes.

– No discutamos con él – dije – sobre eso, pero preguntémonos a nosotros mismos si el rico debe practicar eso [= la virtud] y si no puede vivir si no la practica, o si la manía de la cura de las enfermedades que impide al carpintero y a los demás artesanos el realizar su oficio no encadena también al rico [el seguir] el precepto de Focílides.

– Sí, ¡ por Zeus! – asintió él–; y nada encadena más que ese cuidado excesivo del cuerpo, que va más allá de las reglas de la gimnasia; porque también perjudica a la administración de la casa, la expedición militar y los empleos fijos del Estado.

– Pero [es] el mayor [perjuicio], porque entorpece los estudios, la reflexión y la meditación, temiendo siempre dolores de cabeza y vértigos y acusando a la filosofía de que los produce; de manera que, en cualquier parte que se halle, ofrece un obstáculo insuperable para la práctica y manifestación de la virtud; pues siempre induce a creerse enfermo y no cesa de quejarse de su salud.

– Es natural – afirmó.

– Por consiguiente, afirmemos que, al conocer esas situaciones, Esculapio no pensó

sino en los que la Naturaleza y un régimen les ha dado una buena salud y no tienen más que enfermedades circunstanciales, y para éstos y para los así constituidos ha inventado la medicina, y por lo mismo enseñó a tratar a los enfermos por medio de pócimas y resecciones sin cambiar su género de vida, para que los asuntos de Estado no se perjudicaran; pero en cuanto a los de constitución y completamente enfermizos, no quiso alargarles una vida miserable por medio de un lento régimen de evacuaciones e infusiones ni hacerles engendrar retoños que necesariamente serían como ellos; no creyó que debía cuidar a un hombre que no pudiera vivir el tiempo fijado por la Naturaleza, porque ni le es útil a él ni al Estado.

– Haces de Esculapio un político – dijo.

– Es evidente – proseguí yo – que era tal; y también sus hijos, ¿no ves como en Troya se mostraron valientes ante los combates y ejercían la medicina, como yo digo? ¿No te acuerdas de que cuando Pándaro hirió con una flecha a Menelao, de su herida

chuparon la sangre y sobre ella vertieron drogas calmantes,

sin que le prescribiesen, como tampoco a Eurípelo, lo que tenía que beber o comer, porque las drogas bastaban para curar los guerreros que antes de las heridas estaban sanos y eran ordenados en su régimen de vida, incluso aun—que una vez heridos bebiesen el brebaje? Pero para uno de naturaleza enfermiza e incontinente no creían que era útil vivir ni para ellos, ni para los demás, ni que el arte [de la medicina] debía ser para ellos, ni que se les debía curar, ni en el caso de que fuesen más ricos que Midas.

Completamente ingeniosos – dijo – llamas tú a los hijos de Esculapio.

XVI

– Es justo – afirmé yo –. Sin embargo, los [poetas] trágicos no están de acuerdo con nosotros y, con Píndaro, dicen que Esculapio era hijo de Apolo y que se dejó con—vencer a fuerza de oro para que curase a un hombre rico que se moría y que por ello fue alcanzado por el rayo [de Zeus] (1). Nosotros, empero, según lo manifestado anteriormente, no les creemos ambas cosas, sino que diremos que, si era hijo de un dios, no podía ser avaro, y si era avaro, no podía ser hijo de un dios.

– Muy justas – afirmó él — esas cosas [que dices]. Pero ¿qué piensas, Sócrates, sobre eso?, ¿acaso no tenemos necesidad de buenos médicos en nuestro Estado? Serían, pues, los mejores médicos los que han tratado más temperamentos sanos y enfermos, e igualmente los mejores jueces son los que han tenido que habérselas con caracteres de toda clase.

– Y muy buenos – dije – [necesitamos de unos y de otros]. Pero ¿sabes a los que tengo como tales?

– Si lo dices, [lo sabré] – contestó.

– Pues lo intentaré – dije yo—; sin embargo, tú in—cluyes en una misma cuestión dos cosas que no son iguales.

– ¿Cómo? – preguntó.

Los mejores médicos

– Serían – dije – muy buenos médicos si, empezando desde muy jóvenes en la profesión, uniesen a sus conocimientos en ella la más grande experiencia en el tratamiento de

enfermedades y sobre todo si, siendo ellos de condición enfermiza, hubiesen sufrido ellos mismos todas las enfermedades. Pues no curan, yo creo, el cuerpo por el cuerpo, ya que no se les permitiría ser débiles de constitución y llegar a estar enfermos algunas veces, sino el cuerpo por el alma, con la que, si ella está enferma, no se puede curar bien un cuerpo.

– Justamente – asintió.

Los mejores jueces

– Pero el juez, amigo, ordena las almas con su alma, a la que no le es posible convivir desde la juventud con las almas perversas y que pase por la práctica de todos los crímenes, para que pueda conjeturar por ella misma los crímenes de los demás como [el médico] las enfermedades según [su propio] cuerpo; por el contrario, debe permanecer, durante la juventud, inexperta y pura de vicios, si se quiere que ella juzgue sanamente lo que es justo gracias a su honestidad. Por esa razón, los hombres de bien se muestran simples cuando todavía son jóvenes y son víctimas de los perversos, de los que no encuentran modelos en sí mismos para que se prevengan.

– Y así sucede, en efecto – dijo.

– Por eso – continué yo – el buen juez no debe ser joven; al llegar a aprender tardíamente qué es la injusticia, no habiéndola aprendido como un vicio personal alojado en su alma, sino por haberla estudiado durante mucho tiempo en los demás ajena a su persona, sabe la clase de mal que es en sí, mas no por experiencia.

– Pues ese juez es necesariamente el mejor de su clase

– afirmó.

– Y excelente – añadí yo – el que tú reclamabas; por–que el que tiene un alma buena es bueno. Pero aquel hábil y receloso que, habiendo cometido él mismo muchas injusticias y que se cree sagaz y sabio, cuando está en re–laciones con sus semejantes hace alarde de una clarividencia superior por ver en sí mismo la imagen del alma de los demás, él, por el contrario, al enfrentarse con gentes de bien y de edad avanzada, aparece, a su vez, como tonto por su desconfianza y por su ignorancia de la natural honestidad, de la que no encuentra en sí modelo alguno. Pero ante la multitud de perversos superiores a los escasos hombres de bien en que se halla a la sazón, les parece a él y a los otros que es más sabio que ignorante.

– Completamente cierto – comentó.

XVII

– Por lo tanto – proseguí yo –, es necesario buscar al juez de esa condición, al bueno y al sabio, pero no al primero; pues la maldad no conocería la virtud y a sí misma, mientras que la virtud, ayudada por la educación que aviva las luces naturales, llegará con el tiempo a conocer al uní–sono a sí misma y al vicio. Ése, pues, según me parece, llega a ser sabio, pero no el perverso.

– Es mi parecer afín con el tuyo – dijo.

– Por consiguiente, establecerás en el Estado una me–dicina cual decíamos, con una administración de justicia de la naturaleza que hemos dicho, para ocuparse de los ciudadanos bien constituidos de cuerpo y alma, pero no de los que tienen el cuerpo mal constituido, a los que se dejará morir, y a los de alma perversa e incorregible por natura–leza se les hará morir.

- Eso es lo mejor – dijo – para esos desgraciados y para el Estado.
- Y los jóvenes, pues – continué yo –, [es] evidente que se guardarán bien de ponerse en el trance de necesitar un juez, si practican aquella música simple que decíamos que hace nacer la templanza.
- Pues ¿qué [otra cosa]? – dijo.
- ¿Acaso, según esos mismos principios, el músico que sigue la gimnasia, si quiere, no llegará a tal punto de no necesitar la medicina salvo que un caso lo requiera?
- A mí me lo parece.

Verdadero fin de la gimnasia y su relación con la música

- Esos mismos ejercicios gimnásticos y sus esfuerzos los llevará a cabo mirando por su fuerza moral más que por la física, y no imitará a los otros atletas cuyo régimen y trabajos no tienen otro objetivo que la fuerza [del cuerpo].
- Muy justo – afirmó él.
- Por consiguiente – pregunté yo –, ¿crees, Glaucón, que la educación que se funda en la música y la gimnasia tiene la finalidad, como algunos piensan, de formar una el cuerpo y la otra el alma?
- Pero ¿qué [otra finalidad], pues? – preguntó.
- Parece – contesté yo – que ambas se han establecido muy en particular para el alma.
- ¿Cómo?
- ¿No te has dado cuenta cómo regulan la misma mente los que practican asiduamente la gimnasia sin ocuparse de la música y los que hacen lo contrario?
- ¿De qué me hablas? – preguntó él.
- De la barbarie y dureza y, por otra parte, de la blandura y dulzura – dije.
- Yo, ciertamente, [lo he observado] – dijo –, porque [os que practican únicamente la gimnasia adquieren una brutalidad excesiva, y los que se dedican sólo a la música llegan a ser más débiles, lo que los degrada.
- Y, sin embargo – dije yo –, la barbarie proviene de un natural fogoso, que, bien dirigido, se vuelve en valor, pero que, llevado más allá de lo debido, llega a ser cruel y fiero, como es natural.
- Yo lo creo – afirmó.
- ¿Y qué?, ¿la dulzura no la tiene el carácter filosófico, que, excesivamente relajado, sería más blando de lo debido, pero, bien educado, dulce y ordenado?
- Eso es.
- Nosotros, pues, afirmamos que nuestros guardianes deben poseer esas ambas cosas naturales.
- Deben [tenerlas].
- Por tanto, deben armonizarse las unas con las otras.
- Sin duda.
- Y su armonía vuelve templada y valerosa al alma.
- Seguramente.
- ¿Y su desacuerdo la vuelve cobarde y bárbara?
- Sí, ciertamente.

XVIII

– Por consiguiente, cuando uno se entrega al encanto de la música de los sonidos de la flauta y derrama sobre su alma a través de sus oídos, como por un embudo, las armonías suaves, delicadas y quejumbrosas, que nosotros decíamos antes, y pasa toda su vida canturreando y saboreando la belleza del canto ~, y empieza por suavizar por ello lo que de irascible había en su alma, como el fuego ablanda el hierro y pierde la rudeza que antes lo hacía inútil; pero cuando continúa entregándose a la música y a sus hechizos, su energía no tarda en disolverse y fundirse, hasta que, desaparecida por completo, una vez perdido todo el vigor del alma, acaba por ser un «guerrero enervado».

– Completamente cierto – dijo.

– Y si desde su nacimiento – proseguí yo – la Naturaleza lo dotó de un alma blanda, ese efecto no se hace esperar; pero si [le dio un alma] valerosa, después de hacer cosas insignificantes acaba por tener un corazón irascible, pronto a exaltarse y encolerizarse por pequeñas cosas. Así que, en vez de valerosos, llegan a ser coléricos e irascibles, llenos de mal humor.

– Así precisamente.

– ¿Qué, si, al contrario, se entrega asiduamente a la gimnasia y se regala con opíparos banquetes y no se dedica a la música y a la filosofía?, ¿no empieza, al estar bien de facultades físicas, a llenarse de orgullo y de fiereza y llega a ser más bravo de lo que era?

– Sí, seguramente.

– ¿Y qué [pasará] cuando no haga otra cosa y no [tenga] ningún contacto con las Musas? Si tiene en su alma algún deseo de aprender, como no gusta de ninguna ciencia, ni de ninguna investigación, ni de ninguna controversia, ni de ninguna parte de la música, ¿no llega a debilitarse [ese] deseo, a volverse sordo y ciego, puesto que ni se eleva, ni se educa, ni se purifica bien de sus sensaciones?

–Así [será]–dijo.

– Ciertamente, el tal, creo, llega a ser enemigo de las letras y extraño a las Musas, y no posee siquiera argumentos de razón para convencer, y por medio de la violencia y de la barbarie se dirige a efectuarlo todo, como una bestia salvaje, y vive en la ignorancia y en la estupidez, careciendo del sentido de la armonía y de la gracia.

– De todo punto exacto así es – asintió él

– Sobre estas dos cosas, que son así, como parece, el valor y la filosofía, yo diría que un dios ha entregado a los hombres las dos artes, la música y la gimnasia no para el alma y para el cuerpo, sino de un modo ocasional, pero sí, para esas dos cualidades, valor y filosofía, para que deban armonizarse conjuntamente merced al justo grado de tensión o de relajamiento que se les dé.

– Y es natural, pues – dijo.

– Por lo tanto, al que mezcla en la más bella proporción la gimnasia con la música y la aplica a su alma del modo más acorde, nosotros diríamos que ése es el músico más perfecto y el más armonioso y lo es mucho más que el que templaba bien las cuerdas de un instrumento.

– Naturalmente, Sócrates – afirmó.

– Consecuentemente, nosotros, Glaucón, ¿no tendremos necesidad en nuestro Estado de un gobernador que sepa reglamentar siempre ese temperamento, si tiene que ser salvada la constitución?

– Lo necesitaremos lo más hábil que pueda ser.

XIX

– Ésas serian las formas de la enseñanza y de la educación. Pero en cuanto a las danzas de nuestros alumnos, a la cacería con o sin jauría, a los certámenes gimnásticos y a las carreras de carros, ¿a qué tratar?, pues es evidente que eso debe sujetarse a esos principios establecidos, y no serán difíciles ya de hallar.

– Naturalmente – afirmó él – que no serán difíciles.

– ¡Sea! – continué yo–; y después de eso, ¿qué deberemos determinar? ¿Acaso, pues, [siendo] ellos así, no [serán] los que manden y los que obedezcan?

– Naturalmente.

Selección de gobernadores

– [Es] evidente que los viejos deban ser los que manden y los más jóvenes los que obedezcan.

– Evidente.

– ¿También que [sean] los mejores de entre ellos?

– También eso [es evidente].

– Pero ¿verdad que los que llegan a estar mejor dotados para la agricultura son los mejores labradores?

– Sí.

– ¡Y bien!, ya que ellos deben ser los mejores de entre los guardianes, ¿acaso no [deben ser también] los mejores dotados para guardar la ciudad?

– Sí

– ¿Acaso para eso no es necesario que tengan prudencia, autoridad y sumo esmero en los intereses del Estado?

– Es eso.

– Pero de lo que se tiene el mayor cuidado es de aquello que se ama.

– Necesariamente.

– Y, ciertamente, lo que un hombre ama más es lo que piensa que la utilidad de lo amado es la suya propia, y cuando considera su éxito como propio, su fracaso también lo considera suyo.

– Es verdad – afirmó.

– Por consiguiente, debe elegirse de entre todos los guardianes a unos hombres tales que, tras un examen, nos parezca sobre todo que harán con el máximo celo durante toda su vida lo que juzgarán que es útil al Estado, y lo que no [lo es] no lo quieren realizar bajo ningún concepto.

– Pues [ésos son] los convenientes – afirmó.

– A mí me parece, pues, que es necesario que se les observe en todas sus edades si son fieles seguidores de esa máxima y no son seducidos, ni forzados a abandonar, olvidándose, el pensamiento de que deben hacer lo que es más ventajoso para el Estado.

– ¿Cuál es ese abandono que dices? – preguntó.

– Yo te contestaré – dije –. Yo deduzco que una opinión sale del espíritu con asentimiento o sin él; con asentimiento, cuando es falsa y se nos saca del error; sin él, todas las veces que es verdadera.

– Comprendo – dijo – lo de dejar una opinión con asentimiento; pero me falta comprender lo de la [opinión] que dejamos involuntariamente.

– ¿Pues qué? – dije yo–, ¿no piensas tú también que los hombres renuncian involuntariamente a los bienes, pero voluntariamente a los males?, ¿acaso no es un mal equivocarse sobre la verdad, y un bien estar en lo cierto?, ¿es que no te parece a ti que

el tener opiniones justas es ser veraz?

– Ciertamente – dijo él –, tienes razón, y a mí me parece que uno es privado sin su asentimiento de una opinión verdadera.

– ¿Pues no sufren eso por ser sorprendidos, seducidos o violentados?

– No lo comprendo ahora todavía – contestó.

– Parece que hablo como un poeta trágico – proseguí yo –. Pues digo que fueron sorprendidos los que fueron disuadidos y los que olvidan, porque a unos el tiempo y a otros la razón les quitan [su opinión] sin que se den cuenta. ¿Lo entiendes, pues, ahora?

–Sí.

– Digo que precisamente fueron violentados aquellos a quienes un dolor moral o físico les hace cambiar de opinión.

– También comprendí eso – afirmó –, y tienes razón.

– Y que los que fueron seducidos, como yo creo, también tú puedes decirlo, son los que cambian de opinión por haber sido fascinados por el placer o por haber sido presa del pánico.

– Pues, al parecer – afirmó él –, seduce todo cuanto engaña.

XX

–Así, pues, lo que decía antes, debe buscarse qué guardianes son los más fieles entre ellos en la observancia de la máxima de que debe hacerse siempre lo que les parezca que es lo más útil para el Estado. Es preciso, pues, ponerlos a prueba desde la infancia presentándoles hechos muy propios para hacerles olvidar ese principio e inducirlos a error, y debe ser escogido el que se acuerda, y es el más difícil de seducir, pero debe ser rechazado el que no [recuerde...] y no posea esas cualidades, ¿no es verdad?

–Sí.

–Y también deberá sometérseles a trabajos, sufrimientos y luchas, en los que tendrán que hacérseles esas mismas observaciones.

–Justamente–dijo.

–Pues bien, debe hacérseles una prueba de una tercera clase y engañarlos con prestigios y ver cómo compiten entre sí; a la manera que se conduce a los potros a donde hay ruido y alboroto y ver si son miedosos, deben ser llevados así los guerreros, cuando son jóvenes, ante objetos pavorosos y luego volver a lanzarlos a los placeres, poniéndolos a prueba mucho más que el oro en el fuego, para ver si son resistentes a la seducción y decorosos en todas las circunstancias, si son fieles guardianes de sí mismos y de la música que aprendieron, si adaptan sus propias personas a las leyes del ritmo y de la armonía, si son tales como deben para ser los más útiles para sí mismos y para el Estado. Y debe establecerse como jefe y guardián de la ciudad al que ha resistido siempre las pruebas en la infancia, en la juventud y en la edad madura y haya salido intacto, y deben otorgársele honores durante su vida y después de su muerte, y al que erigiremos las tumbas y los monumentos más gloriosos a su memoria; pero debe ser rechazado el que no sea de tal condición. Tal me parece a mí, Glaucón – añadí yo –, que es la elección y el establecimiento de los jefes y de los guardianes, para expresarme en términos generales y no en particulares.

–También a mí – afirmó él – así me parece.

–¿Acaso no llamaríamos a esos hombres, con la mayor exactitud, guardianes perfectos contra los enemigos de afuera y los amigos de dentro, para que unos no quieran y los otros no puedan causar daño, y a los jóvenes, a los que ahora llamábamos guardianes, [llamarlos] auxiliares y ejecutores de las decisiones de los jefes?

– A mí me lo parece – contestó.

Necesidad de convencer a los ciudadanos de que son hermanos

XXI

– ¿Qué artificio, pues – continué yo –, de mentiras que llegan a hacerse necesarias, de las que hablábamos ahora, llegaríamos a realizar, para convencer, engañados por algo bello, sobre todo a los mismos jefes, y, si no, al resto de los ciudadanos?

– ¿Qué clase de mentira? – preguntó.

– Nada nuevo – contesté yo –, sino una historia de la Fenicia ~, primero [conocida allí], pero ya divulgada por muchos sitios, como los poetas dicen y la hacen creer, pero que no ha llegado a nosotros y no sé si llegaría a convencer a muchos.

– Como parece – dijo –, tú vacilas en decirlo.

– Tú verás – dije yo – que, una vez que haya hablado, es muy natural que yo vacile.

– Habla – dijo – y no temas.

– Hablo, pues; sin embargo, no sé de dónde sacaré la audacia y expresiones convenientes para hablar, e intentaré convencer en primer lugar a los mismos magistrados y soldados, y posteriormente a los demás ciudadanos, que toda la educación y enseñanzas que nosotros les hemos proporcionado y de las que creían experimentar y sentir sus efectos, no son otra cosa sino unos sueños, pero que, a decir verdad, estaban entonces formados y educados en el seno de la tierra, ellos, las armas y todo el equipo, y que, después de haberlos formado por completo, la tierra, su madre, los ha sacado a la luz y ahora deben considerar a la tierra que habitan como su madre y nodriza, defenderla si se la ataca y considerar a los otros ciudadanos como hermanos, salidos como ellos del seno de la tierra.

– No sin razón – afirmó – durante tiempo te sonrojaba decir esta mentira.

– Completamente natural – afirmé yo –; pero, sin embargo, escucha el resto de mi cuento. Pues todos los que habitáis en la ciudad sois hermanos, como les diré al contarles esta ficción, pero el dios, al formaros, a cuantos de vosotros sois aptos para mandar ha mezclado oro en vuestra composición, por lo que son los más preciosos; [ha mezclado] plata en la composición de los guardianes; hierro y acero, en la de los labradores y demás artesanos. Ya que todos salís del mismo tronco, tendréis, generalmente, hijos que se parecerán a vosotros; pero es posible que del oro nazca un retoño de plata, y de la plata, un retoño de oro, y que las mismas variaciones lleguen a producirse entre los otros metales. También el dios ordena primera y principalmente a los magistrados, como serán los más fieles guardianes que ninguno, que vigilen a los niños y presten la mayor atención al metal que entre en la composición de sus almas y, si sus propios hijos tienen alguna mezcla de bronce o de hierro, que no tengan piedad para con ellos y, dando a su naturaleza la debida justicia, los releguen entre los artesanos y los labradores y, a su vez, si alguno de entre éstos tiene en su naturaleza oro o plata, después de reconocer su valor, los eleven al rango de guardianes o al de guerreros porque existe un oráculo que dice que un Estado será destruido cuando lo guarde un guardián de hierro o de bronce. Así que, ¿tienes tú algún artificio para que esta fábula convenza?

– De ningún modo – contestó –, como están los actuales; sin embargo, será posible para sus hijos, sus descendientes y los hombres del futuro.

– Pues eso – dije yo – sería excelente para que ellos se desvivieran más por la ciudad y por los ciudadanos; porque casi entiendo lo que dices.

Los guardianes vivirán a expensas de los ciudadanos

XXII

– Y eso se extenderá por donde la fama lo lleve; pero nosotros, después de haber armado a esos hijos de la tierra, hagámoSÍ.es avanzar bajo la dirección de sus jefes. Y una vez que hayan llegado, miren qué lugar de la ciudad es el más ventajoso para acampar, desde donde mejor puedan refrenar a los de dentro, si alguno no se sujeta a las leyes, y rechazar los ataques de los de afuera, si algún enemigo viene como lobo sobre un rebaño; y una vez que hayan establecido el campamento y hayan efectuado los sacrificios que conviene, levanten las tiendas; o ¿cómo?

– Así – dijo.

– ¿Acaso que esas tiendas no sean aptas para proteger del frío y del calor?

– Pues ¿cómo no?, ya que me parece que tú te refieres a las habitaciones.

– Sí – afirmé yo –, de soldados, pero no de hombres de negocios.

– ¿Cómo diferencias todavía esto de aquello?

– Yo intentaré decírtelo – contesté yo –. Pues en parte alguna [hallaríamos nada] más terrible y vergonzoso para los pastores que alimenten y formen a unos perros guardianes de sus rebaños, de manera que por la intemperancia, el hambre o por cualquier otra mala costumbre fuesen inducidos esos mismos perros a causar daño a los rebaños y en vez de perros se hiciesen iguales a los lobos.

– Cosa terrible – dijo él–; ¿cómo no?

– ¿Acaso no debe vigilarse con toda inteligencia que nuestros guardianes no se comporten de esa manera para con sus conciudadanos, ya que son más fuertes que ellos, y en lugar de protectores benévolos se parezcan a unos dueños salvajes?

– Debe vigilarse – contestó.

– ¿Verdad que estarían provistos de la más grande de las precauciones si hubiesen sido realmente educados bien?

– Pero lo están ciertamente – afirmó.

Y yo dije:

– No [es] suficiente afirmar fuertemente eso, amigo Glaucón; sin embargo, [es] suficiente lo que decíamos antes, que deben alcanzar una educación verdadera, sea la que sea, si tienen que ser lo más dulces posible entre ellos mismos y para los protegidos por ellos.

– Y con razón – afirmó él.

– Además de esa educación, uno que tenga buen sentido diría que también debe disponer para ellos alojamientos y bienes que no les impidan que sean guardianes lo más perfectos que sea posible y para que no se vean arras-trados a maltratar a los demás ciudadanos.

– Y eso dirá con verdad.

– Observa, pues – dije yo–, ya que han de ser de esta naturaleza, si es necesario que tengan un régimen de vida y un alojamiento de estas condiciones: en primer lugar, ninguno de ellos tendrá ningún bien en propiedad si no es de todo punto necesario; después, ninguno tendrá alojamiento ni despensa en donde no pueda penetrar todo el que quiera ~. Y respecto a la manutención de cuanto necesiten los atletas guerreros sobrios y valerosos, conviniendo con los demás ciudadanos, proporcionarán éstos los víveres indispensables para un año sin que sobren ni falten, como recompensa de sus servicios, y

acudirán regularmente a las comidas públicas y vivirán en comunidad como los soldados en campaña. Con referencia al oro y la plata, se les dirá que siempre tienen en sus almas el oro y la plata divinos de parte de los dioses y no necesitan el de los hombres, pues es impío mancillar la posesión del oro divino mezclándolo con la del oro terrestre, ya que muchísimos crímenes los ha originado hecho moneda, pero el que ellos tienen es puro; pero que sólo a ellos, de entre todos los ciudadanos, no les [es] permitido el manejar ni siquiera el tocar el oro y la plata, ni el ir bajo techos de casas que tengan esos metales, llevarlos sobre sí ni beber en [copas de] plata o de oro. Y de ese modo se salvarían ellos y salvarían al Estado. Y cuando ellos tengan tierra, casa o dinero en propiedad, serán ecónomos y labradores [como los demás], en vez de guardianes; llegarán a ser tiranos y enemigos, en vez de defensores de los demás ciudadanos, y odiando y siendo odiados, persiguiendo y siendo perseguidos, pasarán toda la vida, temiendo mucho más a los enemigos de dentro que a los de afuera, viéndose ellos mismos y el resto de la ciudad muy cerca del abismo. A causa de todas estas cosas – proseguí –, manifiesto que es necesario reglamentar de ese modo los alojamientos y demás posesiones de los guardianes y que sancionaremos esas cosas por una ley, ¿o no?

– Absolutamente [necesario] – contestó Glaucón.

LIBRO IV

Para que el Estado sea feliz, han de serlo todos sus ciudadanos

I

Al llegar a este punto, Adimanto, tomando la palabra, dijo:

¿Qué, pues, responderás, Sócrates, si alguien dice que tú no haces felices a tus guerreros, y eso a causa de ellos mismos, ya que en realidad son los dueños del Estado y no gozan de ninguna ventaja de los ciudadanos, como los demás [gobernantes de los otros Estados] que poseen tierras, se construyen bellas y espaciosas casas que amueblan con brillantez, ofrecen en su nombre sacrificios a los dioses, ejercitan la hospitalidad y poseen lo que ahora decías, oro, plata y todas las cosas que se conoce que tienen los que están destinados a ser felices? Sino, sencillamente, diría que están en la ciudad como defensores asalariados que no hacen otra cosa que montar la guardia.

– Sí – dije yo –, y no ganan más que su sustento, no añadiendo a éste ningún sueldo, como los demás [mercenarios], de manera que, si quisieran, no les es lícito salir al extranjero particularmente, ni mantener cortesanías, ni gastar a su antojo en otros placeres, cual hacen los que pasan por ser felices. Esas cosas y otras de parecida condición has dejado en tu reconvención.

– ¡Bien!, vengan, pues, esas afirmaciones.

– ¿Dices, pues, qué vamos a replicar?

– Sí.

– Siguiendo esa nuestra ruta, encontraremos lo que debe decirse, según yo creo. Diremos, en efecto, [que] nada sería de extraño si ellos [= nuestros guerreros] son de esa manera muy felices, porque no constituimos el Estado mirando que haya una clase única de ciudadanos nuestros particularmente feliz, sino el mayor número posible de ellos en el Estado entero; pues creemos que en un Estado de esta naturaleza se descubriría muy

fácilmente la justicia, lo mismo que la injusticia en el Estado muy vicioso, y, después de ver esto, nos hallaremos en situación de juzgar la cuestión que desde tiempo nos ocupa. Ahora, pues, como creemos, formamos el Estado feliz, no escogiendo unos pocos de esa clase, sino [incluyéndolos] a todos; a continuación examinaremos el Estado contrario. De hecho, si alguno se nos acercase cuando estamos pintando una estatua y nos censurase porque no aplicamos los más bellos colores a las más bellas partes del cuerpo, pues los ojos, suprema hermosura del cuerpo, habían sido pintados de negro y no de color púrpura, me parece que nos defenderíamos con razón diciendo: «¡Oh admirable [hombre]!, piensas que nosotros debíamos pintar ojos tan bellos de manera que no parecieran ojos, como las demás partes del cuerpo; pero considera que, dando a cada parte el color que le corresponde, hacemos el conjunto perfecto; así también ahora es necesario que nosotros no procuremos para los guardianes una felicidad tal que les haga toda otra cosa que guardianes. Pues también podríamos establecer que los labradores se vistieran con túnicas tálares, cubrirlos de oro y permitirles que no trabajasen la tierra sino para su placer; y que los alfareros reclinados sobre sus lechos bebiesen y banquetearan junto al fuego, dejando aparte la rueda para trabajar cuando lo desearan, y a todos los demás [ciudadanos] hacerlos felices de ese mismo modo, para que por eso la ciudad entera [viva] con [total] felicidad. Pero no nos hagas pensar de esa manera; porque, si te creyéramos, ni el labrador sería labrador, ni el alfarero, alfarero, ni llegaría a existir el Estado, si nadie permanece en su condición. Sin embargo, [esa] condición [de libertad] es menos grave que la de los otros [los guerreros]; pues el que lleguen a ser malos los zapateros, [por ejemplo], y se corrompan y presuman de que lo son no siéndolo, no supone nada grave para el Estado; pero que los guardianes de las leyes y del Estado, no siéndolo, sino pareciéndolo, tú ves por eso que destruyen por completo todo el Estado y que, por otra parte, sólo ellos tienen la oportunidad de que sea gobernado bien y obtenga la felicidad. » Si nosotros formamos guardianes, [son] verdaderos, nada absolutamente perjudiciales para el Estado, pero el que dice que los labradores [pueden ser] cualesquiera y como felices ciudadanos en fiestas, pero no en [sus funciones de] Estado, diría otra cosa que el Estado. Debemos, por lo tanto, en primer lugar, examinar si establecemos los guardianes mirando que se les origine la mayor felicidad posible o si, mirando a todo el Estado por entero, debe atenderse a la felicidad general y se debe obligar por la fuerza o por la persuasión a nuestros auxiliares y guardianes a que sean los mejores artesanos de sus propias obras, y a todos los demás [ciudadanos] del mismo modo, y cuando de esa forma el Estado entero haya florecido y se haya consolidado bien, [si] debe dejarse que a cada uno la Naturaleza les dé la felicidad que le asigne.

Ni riquezas ni pobreza excesivas

II

- ¡Bien! – atajó él–; me parece que dices bien.
- ¿Así pues – continué yo –, te parecerá que digo con justicia la proposición gemela de ésta?
- ¿Cuál precisamente?
- Examina de nuevo si estas dos cosas [que voy a nombrar] corrompen a los artesanos de manera que los vuelven malos.
- ¿Cuáles son, pues, éstas?
- La riqueza – contesté yo – y la pobreza.
- ¿De qué modo?
- De éste. ¿Te parece que un alfarero, después de haberse enriquecido, querrá cui-

darse de su oficio?

– De ningún modo – contestó.

– ¿Se volverá él más perezoso y descuidado?

– Mucho, en verdad.

– Por lo tanto, ¿llegará a ser un alfarero más malo?

– Y eso – dijo – mucho más.

– Y además, si no puede procurarse utensilios o cualquier otro objeto para [ejercer] su oficio a causa de la pobreza, ejecutará obras más deficientes y a sus hijos o a otros a quienes enseñe los hará unos obreros inferiores.

– ¿Pues cómo no?

– Por ambas cosas, pues, la pobreza y la riqueza, las obras de los artesanos [serán] de inferior calidad y también los propios artesanos.

– Es evidente.

– Pues, al parecer, hemos encontrado para los guardianes otra [tarea], la de que por todos los medios debe vigilarse que jamás penetren en la ciudad esos dos males sin que ellos se den cuenta.

– ¿Cuáles son esos males?

– La riqueza y la pobreza – contesté yo –; porque una produce molicie, ociosidad e innovación, y la otra, en presencia de la innovación, la bajeza y la maldad.

– Ciertamente [sucede] mucho – dijo –. Sin embargo, Sócrates, reflexiona cómo nuestro Estado podrá hacer la guerra, ya que no ha adquirido dinero, por cuanto si, por otra parte, es necesario que luche contra un [Estado] grande y rico.

– [Es] evidente – dije yo – que [resulta] más penoso enfrentarse con un solo [Estado] y más fácil con dos de esa clase [que dices].

– ¿Cómo dices? – atajó él.

– En primer lugar – dije –, si acaso se debe combatir, ¿verdad que los atletas entregados a la guerra combatirán con hombres ricos?

– Sí, [estoy de acuerdo con] eso – contestó.

– ¿Pues qué, Adimanto? – continué yo –; ¿un púgil solo, cuando está muy bien preparado para la lucha, no te parece que pelea con más facilidad con dos que no son púgiles y además ricos y grasos?

– No, probablemente – contestó –, si a la vez con los dos.

– ¿Ni siquiera si se despega de ellos apelando a la huida, para volverse siempre y golpear cada vez al que le sigue de cerca y si hace eso muchas veces y bajo un sol sofocante? ¿Acaso un hombre de tales condiciones no vencería a mayor número de esos que son así?

– Seguramente – contestó – no sería nada extraño.

– Pero ¿no crees que los ricos se dedican más al conocimiento y ejercicios del pugilato que a los de la guerra?

– Yo [así lo creo] ciertamente – dijo.

– Por consiguiente, nuestros atletas, por lo que se deduce, pelearán con dos o con más adversarios de ellos.

– Tendré que estar de acuerdo contigo – dijo –; pues me parece que tienes razón.

– ¿Y qué [pasaría] si, después de haber enviado una embajada a uno de los dos Estados, les dicen la verdad:

«Nosotros no hacemos uso del oro y la plata, ni se nos está permitido, pero sí a vosotros; si, pues, os unís en la lucha con nosotros, los bienes de los otros son vuestros»?;

¿tú crees que los tales, después de haber escuchado esa proposición, escogerán luchar contra unos perros duros y flacos más que [luchar] contra las ovejas gordas y delicadas?

– No lo creo yo. Pero si para un solo Estado se acumulan los bienes de los otros, mira que no represente un peligro para el que es pobre.

– Tú eres feliz porque piensas que cualquier otro es digno de llevar el nombre de Estado como el que nosotros hemos organizado.

– ¿Pero por qué? – interrogó.

– Es necesario – continué yo – que se les dé un nombre más extenso a los demás [Estados], porque cada uno de ellos es un Estado múltiple, pero no uno, [como] en el juego. Sea lo que sea, contiene dos Estados enemigos entre sí: el de los pobres y el de los ricos; y de éstos, en cada uno de ellos, muchas más subdivisiones, a las que si las tratas como uno solo, errarías por completo, y si las tratas como a varios, dando 105 bienes de los otros a una clase de ellos, y el poder a las mismas personas, tú tendrás siempre muchos aliados y pocos enemigos. Y mientras tu Estado sea gobernado sabiamente como antes se estableció, será muy grande, no digo por su reputación, sino muy grande de hecho, aunque solamente tenga un millar de combatientes; pues no encontrarás fácilmente uno tan grande ni entre los griegos ni entre los bárbaros, aunque te parezca que son mucho más grandes que el nuestro; ¿acaso piensas de otro modo?

– No, ¡por Zeus! – contestó.

Límites del Estado

III

–Por consiguiente – continué yo –, nos será posible fijar los límites que nuestros magistrados deben señalar al crecimiento del Estado y a la extensión de su territorio, después de haber renunciado a toda otra anexión.

– ¿Qué límite? – preguntó.

– Me parece – contesté yo – [que es] éste: mientras no pierda su unidad, si quiere aumentar, que aumente hasta ese límite, pero no más allá.

– Bien, en verdad – afirmo.

– Por lo tanto, también ordenaremos otra cosa a nuestros guardianes: que vigilen con toda atención que la ciudad no parezca ni grande ni pequeña, sino que guarde una cierta proporción y permanezca una.

– Y tal vez les daremos una orden poco importante

–dijo.

– Y ciertamente – dije yo –, todavía [es] menos importante esta de la que hablé anteriormente, que se debían enviar, ora a las otras categorías [inferiores] a los niños degenerados de los guardianes, ora a las de los guardianes, a los de los otros, [que fueran] excelentes. Yo quería hacer ver que [los magistrados deben asignar a] los otros ciudadanos [la tarea] para la que uno ha nacido; por eso se debe educar a uno para una sola obra, con el objeto de que, ejerciendo cada uno una sola cosa, llegue a ser uno y no se divida en muchos, y de ese modo todo el Estado por entero sea uno solo y no múltiple.

– Es, en efecto – afirmé –, menos importante esto que aquello.

– Ciertamente, [mi] buen Adimanto – continué yo –, esos numerosos reglamentos que nosotros les asignamos no son, como podría parecer, sino de poca importancia, si observan el único que se llama grande, más [bien dicho], suficiente en vez de grande.

– ¿Cuál [es] ése? – preguntó.

– La instrucción y la educación – dije yo –, porque si son educados bien, llegan a ser justos, comprenden todas esas cuestiones y otras que nosotros dejamos ahora de lado:

la posesión de las mujeres, el matrimonio, la procreación de los hijos, porque todas esas cosas, según el proverbio, deben realizarse lo más comúnmente posible entre amigos.

– Pues sería muy justo – afirmó.

– Y en verdad – dije –, si por otra parte la ciudad empieza bien organizada, se agranda como un círculo; porque una educación y una instrucción perfectas puestas a salvo forman buenos naturales, y, a su vez, esos dechados naturales arraigados en esa educación resultan todavía mejores que sus antepasados en todos los aspectos y [sobre todo] para la procreación, como también [sucede] en los demás animales.

– Es de razón por eso – afirmó.

No debe haber innovación en la música y en la gimnasia

– Para decirlo, pues, con brevedad, deben oponerse los guardianes del Estado a que no se corrompa a sus espaldas la educación, sino que vigilen en todas las circunstancias que no se hagan innovaciones en la gimnasia ni en la música contra lo establecido, sino que vigilen con el mayor esfuerzo posible, temiendo, cuando se dice que

*los hambres aprecian más el canto
que como el más nuevo sale de labios de los aedos,*

que se imagine alguien que el poeta habla no de estribillos nuevos, sino de un modo nuevo de canto y que alabe esta innovación. Ni debe alabar ni hacerse suya esa [interpretación]. Debe guardarse, pues, de cambiar en un nuevo aspecto la música, porque se corre el peligro de un cambio total [de la misma]; ya que, como dice Damón y yo estoy convencido, de ningún modo se alteran las formas de la música sin que se trastornen las leyes fundamentales del Estado.

– Y sitúame a mí – afirmó Adimanto – entre los que se encuentran convencidos.

IV

– Por lo tanto – proseguí yo –, al parecer, es ahí, en la música, en donde deben fundar los guardianes su institución.

– Ciertamente, [sobre ese terreno], el desprecio de las leyes se introduce insensiblemente.

– Sí – afirmé –, como en medio de una diversión y no haciendo nada malo.

– En efecto, no hace otra cosa que, haciéndose familiar, penetrar dulcemente en las costumbres y en los modos de vivir; y de aquí pasa con más fuerza a los contratos de unos con otros, y a [partir] de esos contratos avanza sobre las leyes y formas de gobierno con mucha insolencia, Sócrates, hasta que por fin destruye todo lo particular como público.

– ¡Bien! – dije yo–; ¿es eso así?

– A mí me lo parece – contestó.

– Por consiguiente, lo que decíamos antes, ¿nuestros hijos deben participar en seguida en una educación [física y moral] más sujeta a la ley [o disciplina], para que si esa [educación] llega a ser contraria a la ley, así como esos hijos, sea imposible que al crecer resulten hombres observantes de la ley y dignos?

– ¿Pues cómo no? – contestó.

– Luego, cuando los niños, después de haber empezado a jugar con disciplina, habrán

asimilado la observancia de la ley por la música, [sucederá] lo contrario de antes, que los seguirá en todas las circunstancias y aumentará, restableciendo si algo de los ciudadanos se había corrompido anteriormente.

– Verdad, ciertamente – afirmó.

– En realidad, esos [hombres] encuentran que estas reglas parece que son [sobre cosas] pequeñas, las cuales sus antepasados las destruyeron todas.

– ¿Cuáles?

– Estas: el [acto de guardar] silencio de los jóvenes ante los ancianos, cual es decoroso; el [acto de] sentarse y levantarse y honrar a los padres; el corte del cabello, los vestidos, el calzado, todo el porte exterior y todas las demás cosas por el estilo; ¿por ventura no crees?

– Sí.

– Creo [es] una cosa tonta legislar sobre eso; pues no se ha hecho en ninguna parte y ni la palabra ni la escritura harían perdurar lo legisado.

– ¿Pues cómo?

– Lo cierto es que, Adimanto dije yo –, parece que como uno se ha formado en su educación, es eso lo que sigue al resto de la existencia; ¿o acaso lo semejante no llama siempre a su semejante?

– ¿Pues qué?

– Finalmente, pues, creo podríamos decir que ese bien o mal va a parar a una perfección y robustez.

– ¿Por qué no? – preguntó él.

– Por consiguiente – dije –, yo no intentaría legislar sobre esas cosas debido a eso.

– Naturalmente – afirmó.

– ¿Por qué, pues, estos asuntos de mercado, los contratos que realizan unos con otros en el Ágora y, si quieres, los acuerdos de los artesanos, los insultos, los malos tratos, las quejas ante la justicia, la constitución de los jueces, los Impuestos a cobrar o pagar en mercados o puertos y, en general, los innumerables policías de mercados, calles, derechos de amarre de naves y todas las demás cosas y por el estilo, [por qué, digo], decidiremos legislar sobre esas cosas?

– Pues no vale la pena – contestó – mandar [esas cosas] a las gentes de bien; porque encontrarán fácilmente la mayoría de ellas que deban establecerse por la ley.

– Eso, amigo – afirmé –, si Dios les concede la preservación de las leyes que expusimos anteriormente.

– Y si no, pasarán su vida estableciendo y anulando muchos reglamentos semejantes, pensando alcanzar el mejor.

– Dices – continué yo – que esos tales vivirán como los enfermos que no quieren, por intemperancia, abandonar un régimen de vida perjudicial [para su salud].

– Pues justamente.

– En verdad, éstos pasan plazeramente su vida; pues al cuidarse, nada consiguen, excepto hacer más complicadas y graves las enfermedades, esperando siempre, si alguien les aconseja un remedio, estar buenos a causa de él.

– Pues, en efecto – dije –, tales [son] las vicisitudes de los enfermos así.

– ¿Y qué? – continué yo –, ¿no es gracioso este [proceder] de ellos, que consideren como el peor de todos sus enemigos al que les dice la verdad: que si no cesan de embriagarse, hartarse, de entregarse a la lujuria, a la ociosidad, ni remedios, cauterizaciones, incisiones, encantamientos, amuletos, ni aunque los lleve colgados, ni ninguna otra cosa por el estilo, de nada les servirán?

– Nada de gracioso tiene en absoluto – contestó –, porque no tiene gracia el irritarse contra el que bien aconseja.

- No eres partidario, al parecer – dije yo –, de gentes de esa clase.
- No [lo soy] en verdad, ¡por Zeus!

V

- Por consiguiente, si la ciudad entera obrara de ese modo, lo cual decíamos antes, tú no lo aprobarás; ¿acaso no te parece que obran así esos Estados que están mal gobernados, que prohíben a los ciudadanos que toquen la constitución general bajo pena de muerte para el que lleve a cabo ese acto; pero el que trata de agradar servilmente a los que gobiernan de ese modo, el que adivina sus deseos y se apresura a satisfacerlos, ése será [considerado como] un buen ciudadano y gran político y será colmado de honores por ellos?
- A mí me parece, en efecto – contestó –, que hacen eso, y no lo apruebo de cualquier modo que sea.
- Mas qué [decir de] los que quieren servir y tomarse interés por esos Estados; ¿no admiras el valor y su tendencia?
- Los admiro, en efecto – contestó –, con excepción de aquellos a quienes los engañan, creyendo que son realmente políticos, porque son aplaudidos por la multitud.
- ¿Cómo dices? – pregunté yo –; ¿no perdonas a esos hombres? Imagínate un hombre que no sabe medir; ¿piensas que, al decirle muchos otros de esa clase que es de cuatro codos [de altura], él no cree eso sobre su altura?
- No – contestó –; [pienso que cree] eso.
- Por consiguiente, no seas duro; pues las personas así son quizá las más divertidas de todas, reglamentando las cosas, cual decíamos anteriormente, y corrigiendo, pensando siempre encontrar un término a los fraudes en los contratos y en los asuntos que yo decía poco ha, ignorando que en realidad cortan las cabezas de la hidra ~.
- Y, en efecto, no hacen otra cosa – afirmó.
- Yo, ciertamente – continué –, no pensaría que, en un Estado cualquiera, ni gobernado bien o mal, un verdadero legislador debe ocuparse en tal aspecto de leyes, en uno, porque eso es realmente inútil; en otro, porque cualquiera de ellos encuentra unas, y las demás fluirán por sí mismas de las instituciones ya establecidas.
- ¿Qué, pues, nos quedaría todavía por legislar? – preguntó.
- Y yo contesté:
 - A nosotros, nada, ciertamente, pero a Apolo, el dios de Delfos, las más importantes, las más bellas y las primeras de las leyes.
 - ¿Cuáles [son] ésas? – preguntó él.
 - [Las referentes a] la fundación de templos, los sacrificios y los demás cultos de los dioses, demonios y héroes; también las tumbas de los muertos y cuantos honores se les debe rendir para que nos sean propicios. Porque esas cosas no las sabemos y, al fundar un Estado, si somos prudentes, no nos confiaremos a otro y no nos serviremos de otro intérprete que del país; ya que ese dios, intérprete tradicional sobre esas cosas [religiosas] para todos los hombres, se ha establecido en el centro y ombligo de la tierra para guiarlos.
- Y dices bien – afirmó –, y así debe hacerse.

Las cuatro virtudes del Estado perfecto: prudencia, valor, templanza y justicia

VI

– Precisamente, ¡oh hijo de Aristón!, ya podrías considerar fundado el Estado; y después de eso, y procurándote de donde sea una antorcha apropiada, tú mismo llama a tu hermano Polemarco y a los demás, por si vemos en dónde está la justicia y en dónde la injusticia y en qué se diferencian entre sí y cuál de las dos debe poseerse para tener que ser feliz, aunque se escape o no a las miradas de todos los dioses y de todos los hombres.

– Hablas en vano – dijo Glaucón –; pues tú te ofreciste a buscarlo por ti mismo, [diciendo] que serías impío si no acudías en auxilio de la justicia con todas tus fuerzas y todos tus recursos.

– Es verdad – afirmé yo –; me lo recuerdas y así debe hacerse, pero es necesario que vosotros colaboréis [conmigo].

– ¡Sea! – dijo–, haremos así.

– Espero – proseguí yo – que encontraremos eso de este modo. Creo que nosotros tenemos el Estado perfecto, si está instituido con justicia.

– Es necesario – afirmo.

– [Es], pues, evidente que es prudente, valeroso, templado y justo.

– Evidente.

– Por consiguiente, lo que podamos descubrir de esas [virtudes], ¿el resto no será lo que no hemos encontrado?

– ¿Pues qué [otra cosa ha de ser]?

– Entonces, de cuatro cosas, si en cualquier parte buscamos una sola de ellas, cuando nosotros encontremos primeramente ésa, nos sería suficiente, pero si primeramente conocimos las [otras] tres, por eso mismo conoceremos la que buscamos; porque [es] evidente que no hay otra cosa que lo que falta [por encontrar]

– Hablas justamente – afirmo.

– ¿Verdad que sobre esas [virtudes], ya que son precisamente cuatro, se debe buscar de la misma manera?

– Realmente evidente.

La prudencia se ve en los gobernantes

– Y verdaderamente en esa búsqueda a mí me parece que es muy evidente a primeras la prudencia; y sobre ella algo de insólito se manifiesta.

– ¿Qué? – preguntó él.

– A mí me parece que el Estado que expusimos es realmente prudente; pues es un prudente consejero, ¿no?

–Sí.

– Y, ciertamente, eso mismo, la prudencia en los consejos, evidente que es una ciencia; pues en modo alguno con ignorancia, sino con ciencia, son aconsejadas bien las cosas.

– [Es] evidente.

– En el Estado hay muchas ciencias y de todas clases.

– ¿Pues cómo no?

– ¿Acaso por la ciencia de los carpinteros debe llamarse el Estado prudente y excelente consejero?

– De ninguna manera – contestó – a causa de esa ciencia, sino [simplemente] artista en carpintería.

- ¿Acaso no debe llamarse prudente el Estado que delibera sobre la ciencia referente a los muebles de ebanistería?
- No, ciertamente.
- ¿Pues qué?, ¿la ciencia sobre objetos de bronce y alguna otra de objetos por el estilo?
- Ni cualquiera otra – contestó.
- Ni tampoco la referente a la producción de los frutos de la tierra, sino [tan sólo le daría el título de] buen agricultor.
- A mí me parece.
- ¿Mas qué? – proseguí [preguntando] yo—. ¿Hay en el Estado que hemos acabado de fundar una ciencia referente a algunos ciudadanos que no delibera sobre algo particular, sino sobre todo lo del Estado entero, para regular lo mejor posible no sólo su propia organización, sino también sus relaciones con los demás Estados?
- Hay ciertamente [una].
- ¿Cuál y en quiénes? – pregunté yo.
- La guarda del Estado y en esos magistrados a los que antes llamábamos guardianes perfectos.
- Por esa ciencia, pues, ¿qué nombre darías al Estado?
- El de buen consejero – contestó – y realmente prudente.
- ¿Cuál de los dos serán más numerosos en el Estado, nuestros herreros o esos verdaderos guardianes?
- Muchos más herreros – contestó.
- ¿Verdad que éstos [= guardianes] serán muchos menos que todos los demás que sacan su nombre de la ciencia que poseen?
- Y con mucho.
- Por consiguiente, por el cuerpo más pequeño, su parte más pequeña y por la ciencia que en él existe, por el que está al frente y lo gobierna, es por lo que un Estado constituido según la naturaleza y considerado en su concepto sería [llamado] prudente; y es, al parecer, el grupo menos numeroso quien debe tomar parte en esta ciencia, la cual, como única entre las demás, debe llamarse prudencia.
- Hablas del modo más veraz – afirmó.
- Hemos encontrado, pues, no sé de qué manera, una de las cuatro cosas.
- A mí me parece, ciertamente – dijo –, que se ha encontrado suficientemente.

El valor se encuentra en el cuerpo de los guerreros

VII

- En lo que respecta al valor y en la parte del Estado en la que reside, por el cual el Estado debe llamarse valeroso, no es cosa absolutamente difícil observarlo.
- ¿Cómo?
- ¿Podría uno decir si el Estado es cobarde o valiente, para considerar otra cosa sino esa parte que combate y hace la guerra por él?
- No podría uno solo – contestó – [considerar] otra cosa.
- No creo, en efecto – dije –, que si el resto de los ciudadanos son cobardes o valientes, pueda ser el Estado una u otra cosa.

- No, en efecto.
- Por lo tanto, el Estado es valeroso por una parte de sí mismo, porque en esa parte reside el poder de conservar en todo tiempo esa opinión sobre las cosas que son de temer, esas mismas cosas y de esa naturaleza, que el legislador ha indicado en la educación; ¿no llamas, acaso, valor a eso?
- No he comprendido bien – contestó – lo que dijiste, pero vuélvelo a decir.
- Yo dije que el valor es una conservación.
- ¿Qué clase de conservación?
- De la opinión que ha creado por medio de la educación acerca de las cosas que son de temer y de su naturaleza; y decía que el valor conservaba esta opinión en las penas, en los placeres, en los deseos y en los temores y no la abandona [jamás]. Y, si quieres, yo deseo representarte mi pensamiento con una cosa semejante a él.
- Lo quiero.
- Tú, ciertamente, sabes – dije yo – que los tintoreros, cuando quieren teñir lanas para que sean de color de púrpura, escogen primero, de la variedad de colores, una sola clase, el blanco; a continuación preparan con sumo cuidado [esa lana blanca] para que tome el máximo brillo [de la púrpura], y de ese modo tiñen. Y el tinte que de esa manera se llevó a cabo llega a ser indeleble, y ni el lavado sin jabón ni el que lo contiene puede quitarle su brillantez; pero las cosas que no [se han tratado así], sabes cómo llegan a ser, ora se hayan teñido de otros colores, ora esas [blancas] que no fueron preparadas con esmero.
- Sé – dijo – que son descoloridas y ridículas.
- Pues bien – continué yo –, piensa que nosotros hacemos una cosa como ésa, que escogemos los soldados y los educamos en la música y la gimnasia; que no intentamos otra cosa que reciban el mejor tinte posible de las leyes, para que llegue a producirse, gracias a su natural y conveniente educación recibida, una opinión indeleble sobre las cosas que son temibles y las otras y que nó destruyan el tinte esos jabones, que son tan terribles para borrarlos, o [sea] el placer, que, siendo más terrible que el naúon y la lejía, lleva a cabo esa destrucción, y el dolor, el temor y la pasión, más que otro jabón. Y a esta fuerza y a la conservación de esa opinión justa y legítima sobre lo que se debe temer y no temer, yo la llamo y defino valor, si tú no dices otra cosa.
- Yo no digo nada [distinto] – afirmó él–; pues a mí me parece que la opinión justa no se ha producido por una educación, como la de una bestia y de un esclavo, a la cual no la crees duradera en absoluto y la llamas otra cosa que valor.
- Dices mucha verdad – [le] dije yo.
- Acepto, pues, que eso es valor.
- También, pues, admite – continué yo – [que es una virtud] política y lo admitirás justamente; pero, si quieres, ya volveremos de nuevo sobre ello. Por el momento, no buscamos eso [– el valor], sino la justicia; porque sobre la búsqueda de aquél, como opino, es suficiente.
- Pues dices bien – afirmo.

VIII

- Pues dos cosas – continué yo – se deben conocer bien en el Estado: la templanza y aquello que buscamos ante todo, la justicia.
- Completamente de acuerdo.
- Por lo tanto, ¿de qué modo encontraríamos la justicia para no ocuparnos más de la

templanza?

– Yo, ciertamente – contestó –, ni sé ni quisiera que la justicia apareciese en primer lugar, si ya no examinamos más la templanza, sino, si quieres complacerme, examina primero ésta que aquélla.

– Pues, no obstante, lo quiero – dije yo –; si no, me porto injustamente.

– Examina, pues – asintió.

– Vamos a ello – dije –: apenas se mira, se parece más que las [dichas] anteriormente a un acorde y a una armonía.

– ¿Cómo?

– La templanza – contesté yo – es un cierto orden y un dominio de las pasiones y deseos, como se dice <dueño de sí mismo> referente a no sé qué costumbre, y se dicen otras cosas semejantes como huellas [dejadas] para ella [= la templanza]; ¿pues no es verdad?

– Más que todo – contestó.

– Por lo tanto, <[ser] dueño de sí mismo> ¿ [es] ridícula [expresión]? Pues el dueño de sí mismo también sería, ciertamente, esclavo de sí mismo, y el esclavo, dueño; puesto que al mismo [hombre] se aplican esas denominaciones en todos los casos.

– ¿Por qué no [decir que sí]?

– Pero – continué yo – a mí me parece que esa expresión quiere decir que en el mismo hombre y en su alma hay una cosa mejor y otra menos buena, y cuando la parte [que es] mejor por naturaleza es dueña de la menos buena, dicen a eso «el [ser] dueño de sí mismo»; ciertamente, es un elogio; pero cuando, por una educación mala o algunas

relaciones, la parte mejor, si está más débil, es vencida por las fuerzas de la menos buena, al [hombre] que así se encuentra se le reprocha censurándolo y se le llama esclavo de sí mismo e intemperante.

– Pues también [me] parece [justo] – dijo.

– Entonces, dirige tu mirada – continué yo – hacia nuestro nuevo Estado y hallarás [realizado] en él uno de los dos casos precedentes; pues tú afirmarás que él será llamado con justicia <dueño de sí mismo>, ya que la parte mejor que manda a la mala debe llamársela temperante y dueña de sí misma.

– Dirijo mi mirada [hacia él] y [veo] dices la verdad

– afirmó.

– Y, sin embargo, uno encontraría muchas y variadas pasiones, placeres y penas, sobre todo en los niños, las mujeres ~, los servidores y los llamados hombres libres en su mayoría y de escaso valor.

– Es verdad.

– Pero los [deseos] simples y moderados, que son guiados por la inteligencia y la opinión recta, los hallarás en unos pocos, en los que se encuentra un excelente natural y una muy buena educación.

– Verdaderamente – afirmó

– ¿No ves, por tanto, que se encuentra en nuestro Estado todo eso y que las pasiones de la multitud viciosa son dominadas allí por las pasiones de la minoría virtuosa e inteligente?

– Yo [lo veo], efectivamente – contestó.

IX

– Por consiguiente, si debe decirse que un Estado es dueño de sus placeres y sus pasiones y de sí mismo, también debe llamárselo al nuestro.

- Sin ningún género de duda – dijo.
- Por tanto, ¿verdad que también [debe llamarse] temperante por todos esos motivos?
- Ciertamente, también – afirmó.
- Y además, si en un Estado la misma opinión se encuentra en los gobernantes y gobernados sobre quiénes deben gobernar, también se halla en el nuestro ese acuerdo; ¿o no te lo parece?
- Y muy mucho – contestó.
- ¿En cuál de los dos [grupos] de ciudadanos dirás que se encuentra la templanza, cuando están así [— de acuerdo]?, ¿en los gobernantes o en los gobernados?
- En los dos, sin duda – dijo.
- ¿Te das cuenta, pues – proseguí yo –, de que adivinamos hábilmente antes, cuando la templanza ha sido asimilada a la armonía?
- ¿Por qué, pues?
- Porque, si el valor y la sabiduría residen en una parte del Estado, muestra a una sabia y a la otra valerosa, no así sucede con la temperancia, sino que ésta se extiende a toda la ciudad por entero y produce el acuerdo perfecto entre todos sus ciudadanos, los de la clase baja, la alta y la media, donde los coloque, si quieres, su inteligencia; si quieres, su fuerza, o su número, sus riquezas o cualquier otra ventaja por este estilo; de manera que con mucha rectitud diríamos que la temperancia es esa comunidad de sentimientos, de ese acuerdo natural de la clase inferior y de la superior de cuál de las dos debe mandar en el Estado y sobre los individuos.
- Estoy de común acuerdo por completo contigo
- asintió.
- ¡Bien! – dije yo–; hemos observado en el Estado las tres [cualidades], como así parece; la cualidad que resta, por medio de la cual se completa la virtud del Estado, ¿cuál podría ser? Pues [es] evidente que ésa es la justicia.
- Evidente.

¿Qué es la justicia y qué la injusticia?

- Por consiguiente, Glaucón, ahora, nosotros, como unos cazadores, debemos rodear el matorral y reflexionar, para que no se nos escape la justicia y llegue a hacerse invisible ante nosotros; porque es manifiesto que está por algún lugar de éstos; mira, pues, y observa celosamente, por si la ves en alguna parte antes que yo y puedes mostrármela.
- Pues, ¡ojalá me fuera posible! – dijo –. Pero mejor obraré con mucha sensatez si te sigo y observo lo que tú me mostrarás.
- Sigue – dije yo – rogando a los dioses conmigo.
- Eso haré, pero marcha solo por delante – dijo él.
- Ciertamente – añadí yo –, el lugar aparece intrincado y un tanto impracticable; al menos, es oscuro y difícil de explorar. Pero se debe avanzar igualmente.
- Realmente, debe avanzarse.
- Y yo, después de haber mirado, dije:
- ¡Oh, oh!, Glaucón; me parece que tenemos la pista y me parece que no se nos escapará en absoluto [la justicia].
- Buena nueva anuncias – dijo él.
- Rea] mente – continué yo – estúpido [ha sido] nuestro sufrimiento.
- ¿Por qué?
- Desde hace tiempo, feliz criatura, parece que rodaba desde el principio delante de

nuestros pies y no la veíamos en realidad, sino que pasábamos muy ridículos, como los que buscan a menudo algo que lo tienen en las manos y nosotros no dirigimos nuestra mirada hacia ello, sino que miramos a un lugar lejano, por donde sin duda se nos escapaba.

– ¿Cómo dices? – preguntó.

– Digo que me parece que nosotros, hablando y oyendo hablar desde hace tiempo de ella, no nos dábamos cuenta de que en cierto modo hablábamos de la justicia.

– Largo preámbulo – afirmó – para el que está ansioso de escucharte.

X

– Pues escucha – dije yo – si tengo razón. Lo que desde el principio, cuando establecimos el Estado, decidimos como un deber universal es eso, según mi parecer, o una cierta forma de ese deber, la justicia. Sin duda, hemos establecido y repetido muchas veces, si te acuerdas, que cada uno debía realizar un solo oficio de los referentes al Estado, aquel para el que la Naturaleza le ha dotado de la mayor aptitud.

– En efecto, lo decíamos.

– Y que la justicia consiste en realizar las cosas de uno mismo sin entrometerse en las ajenas, y eso lo hemos oído decir a muchos y nosotros lo hemos dicho a menudo.

– Lo hemos dicho, en efecto.

– Por consiguiente, amigo – continué yo –, el realizar las cosas de uno mismo adoptando cierta actitud parece que es la justicia. ¿Sabes de dónde lo deduzco?

– No, pero dilo – contestó.

– A mí me parece – dije yo – que lo que queda en el Estado, además de la templanza, valor y prudencia, las que hemos ya considerado, [es] lo que a todas ellas les ha proporcionado para que lleguen a ser y, una vez formadas, les da su poder de conservación mientras permanece en ellas

Así pues, hemos dicho que la justicia será la que quedaría, si hubiéramos encontrado las tres.

– Y así, en efecto, [es] necesario – afirmó.

– Pero – continué yo – si debe decidirse cuál de éstas contribuirá más con su presencia a la perfección de nuestro Estado, sería difícil de juzgar si es la conformidad de opinión de los gobernantes y de los gobernados o el mantenimiento en los soldados de la verdadera idea de lo que debe temerse o no, o la prudencia y la vigilancia en los jefes o si lo mejor de su excelencia no sería hacer que estuviera en los niños, mujeres, esclavos, hombres libres, artesanos, gobernantes y gobernados, porque cada uno realizara su propio cometido y no fuera entrometido.

– Difícil de juzgar – dije –, ¿cómo no?

– Así pues, al parecer, la fuerza de realizar cada uno su propio cometido en la sociedad es cosa que rivaliza con la prudencia, la templanza y el valor para la perfección del Estado.

– Ciertamente – afirmó.

– ¿Consideras, por tanto, como la justicia a esa [fuerza que] rivaliza con esas [tres] para la perfección del Estado?

– Absolutamente.

– Examina, pues, también [la cuestión] de esta manera, [por] si opinas de ese modo; ¿verdad que encargarás a los jefes de nuestro Estado que juzguen los procesos?

– Sin duda.

– ¿No es verdad, pues, que con el más vivo deseo juzgarán los hechos para que cada uno ni se apodere de los bienes ajenos ni que sea desposeído de los suyos?

– No otra cosa, sino eso.

– ¿Porque es justo?

–Sí.

Y por eso, pues, tal vez, la justicia concuerda la posesión de los bienes y el modo de obrar de cada uno.

–Eso es.

– Mas considera si opinas de acuerdo conmigo. ¿No crees que el Estado sufriría un gran perjuicio que el carpintero emprendiera el trabajo del zapatero, o el zapatero el del carpintero, o que se cambiaran sus utensilios y sus salarios, o que el mismo emprendiera dos oficios a la vez y que se cambiaran así todos los trabajos?

No muy grande – contestó.

– Pues, piensa, cuando a un artesano u otro cualquiera a quien la Naturaleza le ha enriquecido, engraido por su riqueza, número de sus partidarios, de su fuerza o de cualquier otra ventaja de tal condición, se le ocurre entrar en el cuerpo de los guerreros, o a un guerrero en el cuerpo deliberante que vela por el Estado a despecho de sus capacidades y ellos se cambian los instrumentos y sus salarios, o cuando un mismo individuo intenta realizar todos esos trabajos a la vez, entonces pienso que también a ti te parecerá que ese cambio y ese entremetimiento serán la pérdida del Estado.

– Sin ningún género de duda.

– Por tanto, la usurpación de las funciones de los demás y la mezcla de las tres clases causaría al Estado un grave perjuicio y que lo consideraríamos con muchísima razón como un verdadero crimen.

– Sin duda.

¿Y no llamarías tú injusticia al mayor crimen [cometido] contra el Estado?

–¿Cómo no?

XI

– Pues eso [es] la injusticia. Pero digamos a la inversa esto: [existen] las funciones del mercenario, del auxiliar y del guardián; cuando cada uno de ellos realiza la de uno mismo, ¿se produciría lo contrario de aquello, [esto es], la justicia, y haría posible un Estado justo ?

– No me parece – contestó él – que sería de otra forma que ésa.

– No lo digamos todavía con seguridad completa – dije yo –, sino que, si yendo hacia cada uno de los individuos, vemos esa cualidad [= virtud], nosotros la reconocemos y que allí hay justicia, ya convenimos; pues, ¿qué objetamos? Y si no, entonces trataremos de investigar en otro sentido. Pero ahora efectuemos el examen que hemos establecido, [pues] si primeramente nos ocupamos de considerar la justicia en un plano más amplio, nos será más fácil reconocer cómo es en un individuo solo. Y como nos pareció que eso [= un plano más amplio] es un Estado, de ese modo establecemos el más perfecto posible, al saber bien que se hallaría [la justicia] en un [Estado] bien organizado. Por tanto, lo que allí descubrimos trasladémoslo al individuo, y si hay correspondencia será hermoso; pero si aparece otra cosa distinta en el individuo, regresando al Estado, de nuevo examinaremos y en seguida, confrontando y frotándolos el uno con el otro, como de las yescas salta la chispa, haremos que brote la justicia y, al aparecer diáfana, la aseguraremos en nosotros mismos.

– Pues procedes con método – dijo –, y conviene obrar así.

– Ahora bien – dije yo –, lo que uno podría decir de dos cosas que una es más grande y otra más pequeña, ¿es desemejanza por lo que se dice de ellas que son la misma cosa

o igualdad?

– Igualdad – contestó.

– Y así, un hombre justo no diferirá en modo alguno de un Estado justo en lo que respecta a la justicia, sino que será semejante [a él].

– Semejante – afirmó.

– Ciertamente, nos pareció que un Estado era justo cuando las tres clases de almas que lo componen hacían cada una lo que tenían que hacer y que además era temperante, valeroso y prudente gracias a ciertas disposiciones y cualidades correspondientes a esas mismas clases.

– Verdaderamente – dijo.

– Por lo tanto, amigo, juzgaremos así a un individuo que tenga en su alma esas mismas clases de cualidades, lo juzgaremos digno por ellas de los mismos nombres que el Estado.

– Es de todo punto necesario – afirmó.

– De nuevo hemos sido arrastrados, admirable [amigo], a una fácil cuestión sobre el alma, si tiene esas tres cualidades o no.

– A mí – dijo – no me parece cuestión tan fácil; pues sin duda, Sócrates, es verdad el proverbio: las cosas bellas son difíciles.

– Evidente es – dije yo –. Y conoce bien, Glaucón, cuál es mi opinión: con esos métodos que nosotros empleamos ahora, [me temo] que no consigamos demostrarla rigurosamente; pero el camino que conduce a ese fin [es] más largo y complicado; sin embargo, tal vez [el método de que nos servimos] tenga más valor para lo que discutimos e indagamos hasta aquí.

– ¿Acaso no [es] satisfactorio? – dijo–; pues yo lo tengo como excelente por el momento.

– Pues, ¡ea! – dije–, a mí también me bastará con creces.

– Entonces, pues, no te desanimes – dijo –, sino investiga.

– ¿Acaso – continué yo – no nos vemos muy obligados a convenir en que en cada uno de nosotros se hallan las mismas clases de caracteres y costumbres que en el Estado?; porque no pueden venir de ninguna otra parte que de allí [— de nosotros]. Pues sería ridículo si alguien pensara que la irascibilidad que se ve en los Estados famosos por su violencia, cuales los de los tracios, de los escitas y, en general, de los pueblos del Norte, o la pasión por la ciencia atribuida principalmente a nuestro país, o esa avidez de ganancias que se dice se halla entre los fenicios y entre los egipcios, no hayan pasado [a los Estados] de los mismos individuos.

– Efectivamente – afirmó.

– Eso sucede así – dije yo –, y no es nada difícil de reconocerlo.

– No, ciertamente.

Los tres principios del alma humana: la razón, la cólera, la concupiscencia

XII

– Pero [es] difícil esto, [decidir] si realizamos cada una de las cosas por ese mismo principio o por los tres que hay, uno para una función y otro para otra: por uno aprendemos, por otro montamos en cólera y por un tercero buscamos el placer de comer, de

procrear y otras satisfacciones del mismo género, o bien con el alma entera realizamos cada uno de los actos cuando nos precipitamos a ellos. Eso será difícil de determinar de manera satisfactoria.

– Y a mí también me lo parece – afirmó.

– Pues intentemos determinar eso de esta manera: si esos principios se reducen a uno solo o son distintos.

– ¿Cómo?

– [Es] evidente que el mismo sujeto no estará dispuesto a llevar a efecto y a soportar al mismo tiempo cosas contrarias en la misma parte de sí mismo y referente al mismo objeto, de manera que si encontramos de algún modo que esas cosas contrarias se producen, sabremos que no hay un solo principio, sino muchos.

– ¡Muy bien!

– Examina, pues, lo que digo.

– Habla – dijo.

¿ [Es] posible – continué – que una misma cosa esté quieta y en movimiento al mismo tiempo en la misma parte de ella?

– De ningún modo.

– Pues pongámonos de acuerdo todavía del modo más estricto, para que al ir avanzando no vayamos cada uno por un lado. En verdad, si alguien dijese que un hombre que está en reposo, pero que mueve las manos y la cabeza, está en reposo y en movimiento al mismo tiempo, ¿no juzgaríamos, yo creo, que hace mal en hablar de ese modo, sino que [debía decir] que una parte está en reposo y otra en movimiento? ¿No es así?

–Así [es].

– Y si el que eso dice se chancease más diciendo con agudeza que los trompos están todos enteros en reposo y al mismo tiempo en movimiento cuando dan vueltas sobre sí mismos fijando su centro, o que es lo mismo con los otros objetos que giran sobre sí mismos sin cambiar de sitio, rechazaríamos ese razonamiento, porque no permanecen quietos o están en movimiento en las mismas partes de ellos mismos, sino que diríamos que éstos tienen eje y circunferencia y que están en reposo con respecto al eje, pues [éste] no se inclina hacia ningún lado, pero en lo referente a su circunferencia está en movimiento circular; ahora bien, cuando esa línea recta [= el eje] se inclina a derecha o izquierda o adelante o atrás al mismo tiempo que da vueltas, entonces en ninguna de sus partes está en reposo.

– Y justamente [lo diremos] – afirmó.

– En nada nos perturbarán tales objeciones, ni nos convencerá en lo más mínimo que la misma cosa pueda al mismo tiempo, en la misma parte de ella misma y respecto al mismo objeto, soportar ser o realizar cosas contrarias.

– No ciertamente a mí – afirmó.

– Sin embargo – dije yo –, para que no seamos obligados a refutar todas esas objeciones y asegurar que son falsas, con pérdida de tiempo, tomando como principio que eso es así y avancemos hacia delante, conviniendo en que si alguna vez eso se nos aparece como erróneo, todas las conclusiones que hayamos deducido de él serán consideradas nulas.

– Pues es necesario – dijo – hacer eso.

XIII

– ¿Así, pues – continué yo –, el hacer el signo *afirmativo* o negativo de una cosa con la cabeza, el desear o rehusar una cosa, el atraérsela o rechazarla y todas las cosas de ese género no deben considerarse como contrarias las unas de las otras, ya sean hechos, ya

pasiones?; porque no hay diferencia en ello.

En efecto – afirmó él –, son contrarias.

– ¿Qué, pues – continué yo –, no colocarías tú, a tu juicio, el hambre y la sed y los apetitos en general, y también el deseo y la voluntad, entre todos aquellos géneros que nosotros mencionamos poco ha? Por ejemplo, ¿no dirás que el alma de un hombre que desea tiende a aquello que desea o que atrae hacia ella lo que quisiera que fuera para sí, o bien que mientras desea que una cosa le sea proporcionada, se hace a sí misma un signo de aquiescencia, como si, al preguntarle alguien, respondiese con impaciencia que quiere ver realizado su deseo?

– Ciertamente los colocaría.

– ¿Pues qué?, ¿no querer, no desear, no es la misma cosa que separar, que rechazar lejos de sí, por lo que se habrá de colocar cuanto a ello se atañe en el género contrario al precedente?

–Pues ¿cómo no?

– Sentada así la cuestión, ¿diremos que hay un cierto género de deseos y los más visibles de ellos son el hambre y la sed?

– Lo afirmaremos – contestó él.

– Por tanto, ¿el uno el de la bebida y el otro el de la comida?

–Sí.

– ¿Acaso, pues, es la sed, en cuanto sed, en el alma un deseo distinto de lo que acabo de decir?; por ejemplo, ¿la sed es una sed de una bebida caliente o fría, abundante o limitada; en una palabra, de una bebida determinada?; o mejor, si el acaloramiento se une a la sed, no se le añadirá además el deseo de la frescura, y si es el frío, el del calor?; y si, en razón de su violencia, la sed es grande, ella hará nacer el deseo de beber mucho, y si es pequeña, el de beber poco? Pero la sed en sí [considerada], ¿no será ella sino el deseo de su objeto natural, la bebida en sí, como el hambre no es otra cosa que el deseo de comer?

– Así – dijo –, cada deseo en sí mismo no tiende sino a su objeto natural tomado también en sí mismo; el deseo de una cosa determinada depende de las cualidades accidentales que se le unen.

– Que nadie nos desconcierte por no estar precavidos [diciendo] que nadie desea la bebida, sino una buena bebida; ni una comida, sino una buena comida, ya que todos desean las cosas buenas; si, pues, la sed es un deseo, sería de una cosa buena, sea cual sea su objeto, ya sea el deseo de agua para beber o de cualquier otra cosa ~, y así [hay] otros deseos.

– Pues probablemente – dijo – puede parecer que dice algo el que tal afirma.

– En todo caso – continué –, cuantas cosas, por su naturaleza se relacionan a otra, si son de una especie determinada, tienen relación con un objeto determinado, según mi parecer, pero las mismas cosas tomadas en sí sólo se relacionan con su objeto tomado también en sí.

– No lo entendí – dijo.

– ¿No comprendiste – dije – que una cosa más grande es tal por ser mayor que otra?

– Completamente.

– Por consiguiente, ¿que otra más pequeña?

–Sí.

– Y que una cosa muy grande, que otra mucho más pequeña; ¿pues no és verdad?

– Sí.

– Por consiguiente, ¿lo que alguna vez [fue] más gran–de, por relación con lo que alguna vez [fue] más pequeño, y también lo que será más grande por relación a lo que será más pequeño?

- Pues, en realidad, ¿qué [alegar]? – dijo él
- Y que lo más tiene relación con lo menos, el doble con la mitad y así todas las cosas de este género, a la vez también como lo más pesado con lo más ligero, lo más rápido con lo más lento, y también las cosas calientes con las cosas frías, y todas las cosas similares a éstas; pues ¿no es así?
- Completamente cierto.
- ¿Y qué [decir] de las cosas con respecto a las ciencias?, ¿no es la misma cosa? La ciencia es la posesión del conocimiento en sí o de cualquier cosa que es necesario asignar a la ciencia, pero una ciencia particular y determinada a un objeto particular y determinado. Y digo esto:
después de que se inventó la ciencia de la construcción de las casas, ¿no se diferenció de las otras ciencias, hasta el punto de que se la llamó arquitectura?
- No hay duda.
- ¿Acaso no, porque era de cierta especie particular cual ninguna otra de las demás?
- Sí.
- Así pues, ¿porque era de una cosa determinada, también ella llegó a ser una ciencia determinada?; ¿y así también las demás artes y ciencias?
- Así es.
- Entonces – continué yo – di que yo quería decir eso, si ahora me comprendiste, que cuantas cosas son por su naturaleza relativas a un objeto, examinadas solas y en sí mismas, no se relacionan sino a ellas mismas, pero tomadas en consideración a objetos determinados, se transforman en cosas determinadas. Y no digo por ello que sean tales cuales los objetos a los que se relacionan, que la ciencia de las cosas útiles o perjudiciales a la salud sea en sí sana o malsana, ni la de los males y los bienes, mala o buena; sino que, ya que la ciencia médica no tiene el mismo objeto que la ciencia en sí, se aplica a un objeto particular, que es la salud y la enfermedad, llega a ser también una ciencia determinada, y por eso hizo que ella no se llamase más simplemente ciencia, sino, por el objeto especial que se le añadió, el de ciencia médica.
- Comprendí – dijo –, y me parece que es así.
- Y la sed – dije yo –, ¿no la colocarías, por ser lo que es, entre las cosas que se relacionan con un objeto?, pues es, sin duda, un vehemente deseo [de algo].
- Ciertamente – dijo él–; de la bebida.
- Por tanto, ¿si hay bebidas de tal o cual especie, también una sed de tal o cual especie?; pero la sed en sí no es ni de mucho ni de poco, ni de bueno o de malo, ni, en una palabra, de una bebida determinada, sino de la bebida simplemente.
Completamente exacto.

La concupiscencia y la razón

XIV

- Por consiguiente, el alma del que tiene sed, por cuanto que tiene sed, no quiere otra cosa que beber, y a eso aspira y a eso se dirige.
- Es evidente.
- Por lo tanto, si alguna vez algo la retiene cuando tiene sed, ¿habrá en ella otro principio distinto del que le excita a beber y le arrastra, como a un animal dañino, a beber?; pues el mismo principio, lo hemos afirmado, por la misma parte de sí mismo y relativo al mismo objeto, no produciría efectos contrarios al mismo tiempo.
- Pues no, ciertamente.

- De la misma manera, creo, no está bien decir del arquero que sus manos rechazan y atraen el arco al mismo tiempo, sino que una mano lo rechaza y la otra lo atrae.
- Sin ningún género de duda – afirmó.
- ¿Podríamos decir, quizá, [que] es posible que algunos, cuando tienen sed, no quieren beber?
- En efecto – contestó –, muchos y a menudo.
- ¿Qué, pues, diría uno sobre éstos? – continué yo–. ¿No hay en el alma de ellos un principio que les manda, pero otro también que les impide beber, el cual es distinto [y domina] al que manda?
- Así lo creo – contestó.
- ¿Acaso el principio que impide esos deseos, cuando se encuentra en el alma, no procede de la razón, mientras que los impulsos y los arrebatos [se producen] a causa de los sufrimientos y de las enfermedades?
- Así lo parece.
- No sin razón, pues – dije yo –, pensaremos que esos dos principios son distintos el uno del otro: al uno, por el cual el alma razona, lo llamaremos razón; al otro, por el que ama, tiene hambre, tiene sed y está trastornada respecto a las demás pasiones, [lo llamaremos] sinrazón y concupiscencia, amigo [inseparable] de ciertas saciedades y placeres.
- No, sino de modo natural – afirmó –, juzgaríamos así.
- Por consiguiente – continué yo –, que esos dos principios se encuentran en el alma, queda ya definido; pero ¿acaso habría un tercer principio, el de la cólera y la parte colérica [del alma], o sería de la misma naturaleza de uno de los otros dos?
- Quizá – dijo – del segundo, el de la concupiscencia.

La cólera, distinta de la concupiscencia y la razón

- Así lo creo – afirmé yo–, después de haber oído contar que Leontios, hijo de Aglaión, subiendo desde el Pireo y siguiendo la parte exterior de la muralla septentrional, al darse cuenta de que había cadáveres extendidos en el lugar de los suplicios, sintió el deseo de mirarlos y al mismo tiempo un movimiento de repugnancia que lo disuadía. Durante unos instantes luché consigo mismo y se cubrió el rostro; pero al fin, vencido por el deseo y habiendo abierto los ojos y después de haber corrido hacia los cadáveres, dijo: «Contemplad, desdichados; saciaos de este bello espectáculo.»
- Yo mismo también lo he oído contar – dijo.
- Esa anécdota – continué –, ciertamente muestra que la cólera y el deseo están a veces en pugna y que difieren el uno del otro.
- Lo demuestra, en efecto – afirmó.

XV

- ¿No notamos también – proseguí – que en muchas ocasiones, cuando las pasiones penetran con violencia en uno en contra de la razón, se censura a sí mismo, se encoleriza con la parte que lo violenta y que en esta clase de duelo la cólera se pone en él del lado de la razón?; porque yo no creo que seas capaz de decir que has observado ni en ti mismo ni en ningún otro que la cólera se asocie a las pasiones en contra de la razón, cuando ésta decide que no debe hacerse una cosa.

– No, ¡por Zeus! – dijo.

– ¿Pues qué, cuando uno cree que es culpable?, ¿no es verdad que cuanto más nobles son sus sentimientos, menos se enfada de los tormentos del hambre y del frío o de cualquier otro de esos sufrimientos de parte de otro, pues no ve sino justas represalias y, como decía antes, su cólera no quería revolverse contra él?

– Es verdad – afirmó.

– ¿Y qué, cuando uno se considera víctima de una injusticia?, ¿no bulle su cólera, se indigna y combate por lo que le parece que es justo y soporta con entereza el hambre, el frío y todas las molestias por el estilo hasta que él ha triunfado y que no cesa en sus generosos esfuerzos hasta haber obtenido satisfacción, hasta el haber hallado la muerte o bien después de haber sido apaciguado por la razón, la cual lo llama como el pastor llama a su perro?

– Has establecido una completa semejanza con eso que has dicho – dijo –, pues ciertamente establecimos que en nuestro Estado los auxiliares estuviesen sometidos como perros a los magistrados, [que son] a la manera de pastores de la ciudad.

– Perfectamente, en efecto, tú comprendes – afirmé yo – lo que quiero decir. Pero, además de eso, considera lo siguiente.

–¿Qué?

– Que con respecto a la cólera nos parece lo contrario que antes. Pues entonces pensábamos que era como una variedad del deseo, mas ahora debemos estar lejos de afirmarlo, sino más bien que, cuando se produce un levantamiento en el alma, ésta toma las armas en favor de la razón

– Completamente cierto – asintió.

– ¿Acaso es [la cólera] cosa distinta de la razón también o una cierta variedad suya, porque no son tres partes, sino dos, la razón y el deseo? O bien, como en el Estado lo componen tres órdenes: mercenarios, guerreros y magistrados, ¿hay, de ese modo, también en el alma una tercera parte, la cólera, que está sometida por naturaleza a la razón, si no la ha corrompido una mala educación?

– Es necesario – dijo – [que sea la cólera] una tercera parte.

– Sí – afirmé yo –, si se nos mostró una cosa distinta de la razón, como se nos mostró que era otra cosa distinta del deseo.

– Pero no es difícil – dijo – que se nos mostrara [así]; porque también eso puede observarse en los niños muy pequeños, ya que en seguida que nacen están llenos de cólera ~, pero a mí me parece que algunos jamás reciben parte de la razón y muchos a veces demasiado tarde.

– Sí, ¡por Zeus! – afirmé yo –, hablaste bien. Pues, incluso en las bestias, uno podría observar lo que dices, que

es así. A favor de eso también lo atestigua la frase de Homero, que antes ya citamos:

*[Ulises], después de haber golpeado el pecho, reprendió a
[su corazón...];*

porque allí Homero ha representado a las claras como dos cosas distintas, de la que una reprende a la otra: la razón, que ha reflexionado sobre lo mejor y lo peor, y la cólera, que es irracional ~.

– Perfectamente – asintió –; hablas con sensatez.

La justicia en el hombre

XVI

– Así, pues – continué yo –, hemos salido con dificultades de esa cuestión y estamos de acuerdo suficientemente que en el Estado y en el alma de cada hombre se encuentran las mismas partes y en el mismo número.

–Eso es.

– ¿Acaso no es ya una necesidad que si el Estado es sabio, el individuo lo sea del mismo modo y por la misma causa?

– ¿Pues qué, [si no]?

– ¿Y si el individuo es valiente, que también lo sea por eso el Estado y que todas las demás cosas referentes a la virtud sean para los dos?

– Es necesario.

– Y diremos, pues, Glaucón, yo creo, que un hombre es justo de la misma manera por la que es justo el Estado.

– Y eso es una necesidad absoluta.

– Mas no hemos olvidado que [el Estado] es justo por el hecho de que cada uno de los tres órdenes que existen realiza su cometido.

– No me parece – dijo – que lo hemos olvidado.

– Debemos, pues, recordar que cada uno de nosotros, cuya cada una de las partes realizará su función, ése será justo y cumplirá su deber.

– Debemos recordarlo – afirmó él.

– ¿Verdad, pues, que conviene que la razón mande, ya que es sabia y que tiene el cuidado de toda el alma, y que la cólera le esté sumisa y la secunde?

– En absoluto.

– ¿Y no es, acaso, como decíamos, una mezcla de la música y la gimnasia la que las hace acordes, fortaleciendo a una y nutriéndola con bellos discursos y bellas enseñanzas, y relajando, apaciguando y dulcificando a la otra con la armonía y el ritmo?

– Sin duda – contestó él.

– Y esas dos cosas, así educadas y verdaderamente instruidas y ejercitadas en el cumplimiento de su deber, gobernarán al deseo, el cual es lo más importante del alma en cada uno y lo más insaciable de riquezas por naturaleza; velarán para que, saciada de lo que se llaman placeres corporales, no llegue a ser más fuerte y no realice su propio cometido, sino que trate de esclavizarla y gobernar, aunque indigna de ello, y trastorne la vida de todos ~.

– Cierta y realmente – dijo.

– ¿Y – proseguí yo – en cuanto a los enemigos del exterior, no velan mucho mejor esas dos partes por la salud del alma y del cuerpo, la una deliberando y la otra haciendo la guerra, obedeciendo al jefe y ejecutando con su valor las deliberaciones [de la primera]?

–Eso es.

– Y a cada uno le llamamos un valiente por esa parte, cuando la cólera suya lo mantiene a través de las penas y los placeres sometidos a lo que le ordenó la razón sobre lo que es o no de temer.

– Es cosa justa – dijo.

– Y es prudente por esta pequeña parte que ha mandado en él y dado esos preceptos y que además posee la ciencia de lo que es útil a cada parte y a la comunidad que ellas tres forman.

– Muy ciertamente – dijo.

– ¿Y qué?, ¿no [lo llamaremos] temperante por la amistad y la armonía de estas mismas partes, cuando la que manda y las que obedecen están de acuerdo en reconocer que es a la razón a quien corresponde el ordenar y no se la sublevaran?

- Templanza, ciertamente – dijo él –, no es otra cosa que eso, ya sea del Estado, ya del individuo.
- En fin, será justo por la razón y de la manera que lo decimos muchas veces.
- Necesario es en grado extremo.
- ¿Qué, pues? – pregunté yo –; ¿no se nos enerva algo y nos parece que es distinta la justicia de la que se muestra en el Estado?
- No me lo parece ciertamente – dijo.
- Pues si todavía tenemos una duda en nuestra alma
- continué yo –, nos quedaríamos plenamente convencidos, presentándole un ejemplo vulgar.
- ¿Cuál?
- Que, si debemos ponernos de acuerdo sobre nuestro Estado y el individuo formado sobre su modelo por la Naturaleza y la educación, si un tal individuo se atreviera a apropiarse de un depósito de oro o de plata a él confiado, ¿quién, según tú opinas, pensaría que lo llevó a cabo, más él que los que no son como él?
- Nadie [pensaría que fue él] – dijo.
- Así pues, ¿también él sería incapaz de saquear templos, robar y traicionar a sus compañeros, bien sea en su vida privada, bien en su vida pública?
- Incapaz.
- Y por lo tanto, ni [será] infiel de cualquier modo a sus juramentos o los demás pactos.
- ¿Pues cómo [habría de serlo]?
- Ciertamente, el cometer adulterio, abandonar a los padres y olvidar a los dioses [son vicios que] convienen más a todo otro que a él.
- A todo otro, en verdad – afirmó.
- Y la causa de todo eso, ¿no [sería] que cada una de las partes que están en él realiza lo que debe, ya sea de mandar, ya de obedecer?
- Esto es, ciertamente, y no otra cosa.
- ¿Todavía, pues, tienes alguna duda de que la justicia sea otra cosa que el poder que vuelve tales a los hombres y a los Estados?
- ¡Por Zeus! – dijo –, no, ciertamente.

XVII

- Pues para nosotros se ha realizado por completo el ensueño que suponíamos, como afirmábamos, que desde el primer embozo de nuestra ciudad un dios podría hacer bien que encontráramos el principio y un modelo de la justicia.
- Cierto es.
- Teníamos, pues, Glaucón, cierta imagen de la justicia por la que nos ayudamos a descubrir la real, el que el
- hombre nacido para ser zapatero hace zapatos y no realiza otra cosa, y el carpintero hace de carpintero, y de ese modo todas las demás artesanías.
- Evidente es.
- Y, ciertamente, eso era, como es natural, la justicia, pero no [referida] a las acciones exteriores del hombre, sino a las interiores, como realmente concernientes a él mismo como a los principios que lo integran; de modo que el hombre justo no consienta en que ninguna parte de sí mismo haga nada que le sea extraño, ni que los tres principios de su alma usurpen sus funciones respectivas, sino que establezca un verdadero orden en su interior y que se regule a sí mismo, que se discipline, que llegue a ser amigo de sí mismo, que armonice las tres partes de su alma absolutamente como los tres tonos de la escala

musical, el más alto, el más bajo y el medio, y todos los tonos intermedios que puedan existir ~; que coordine todos esos elementos y llegue a ser uno de múltiple que era, que sea templado y lleno de armonía, y que a partir de ahí, en todo lo que emprenda, ya trabaje para enriquecerse, ya cuide de su cuerpo, ya se ocupe de política, ya en sus relaciones privadas, juzgue siempre y llame bella a toda acción que mantenga y contribuya a realizar ese estado de alma y que tenga por sabiduría la ciencia que inspira esa acción, pero [que llame] injusta a la acción que siempre la pueda destruir, e ignorancia, a la opinión que inspira esa acción.

– Dices la verdad, Sócrates, del modo más perfecto

– afirmó él.

– ¡Sea! – proseguí yo–; si afirmamos que nosotros hemos encontrado al hombre justo y lo que es la justicia en uno y en otro, no podría ya decirse nada en absoluto, yo creo, de que nos hallamos lejos de la verdad.

– No, ¡por Zeus! – dijo.

– ¿Lo afirmamos, pues?

– Afirmémoslo.

XVIII

– Sea, pues – dije yo –; mas después de eso debe examinarse, yo creo, la injusticia.

– Es cosa evidente.

De la injusticia

– ¿Acaso no es a su vez un desacuerdo de estas tres partes, una intromisión, una usurpación de unas sobre las funciones de las otras y una rebelión de una determinada contra el todo del alma, para mandar en ella, no como conviene, no obstante siendo ella dispuesta por naturaleza para obedecer a la parte nacida para mandar? Diremos, a mi juicio, que esas cosas, el desorden y la confusión de esas partes, son la injusticia, la intemperancia, la cobardía, la ignorancia y, en resumen, todo vicio.

– Todo eso, en efecto, es una misma cosa – afirmó.

– Por consiguiente – continué yo –, si conocemos [la naturaleza de] la injusticia y la justicia, ¿no aparecerán ya muy claras las de las acciones injustas y a su vez las de las acciones justas?

– Pues ¿cómo?

– Porque – proseguí yo – realmente no hay diferencia de las cosas sanas y malsanas; como éstas [están] en el cuerpo, aquéllas en el alma.

– ¿Cómo? – preguntó.

– Las cosas sanas producen la salud; las malsanas, la enfermedad.

– Si.

– Por lo tanto, ¿las acciones justas no producen la justicia, y las injustas, la injusticia?

– Es necesario.

– Es engendrar salud el establecer en [los elementos d]el cuerpo, conforme a la Naturaleza, una jerarquía y que se subordinen los unos a los otros, pero [engendrar] enfermedad, es establecer una jerarquía y que los subordine los unos a los otros en contra del orden natural.

– Lo es, en efecto.

– Por lo tanto – dije –, el engendrar la justicia ¿no será el establecer entre las partes del alma la jerarquía y que se subordinen unas a otras según la Naturaleza, y el engen-

drar la injusticia, el subordinar unas a otras contra la Naturaleza?

— Exactamente – contestó.

– La virtud, pues, sería, según parece, la salud, la belleza y la buena complexión del alma, y el vicio, su enfermedad, su fealdad y su debilidad.

– Así es.

– Así pues, ¿el modo de vivir honrado no conduce a la posesión de la virtud, y el deshonesto, a la del vicio?

– Necesariamente.

Ventajas de ser justo y desventajas de ser injusto

XIX

– Nos queda ya, al parecer, examinar si es útil obrar según la justicia, practicar acciones honradas y ser justo, ya sea reconocido o no como tal, o el obrar injustamente y ser injusto, aunque no sea castigado ni tampoco llegar a ser mejor por ser castigado.

– Pero, Sócrates – dijo –, me parece ridículo que se suscite el examen ya, si cuando el estado del cuerpo está arruinado parece que no hay vida, aunque se pueda disfrutar de todos los manjares, de todas las bebidas y de todas las ventajas de una opulencia y de un poder sin límite; ¿será acaso vida cuando la naturaleza del principio por el que vivimos está turbada y corrompida, se tuvo por otra parte el poder de hacer todo, excepto aquello que pudiera librarnos del vicio y de la injusticia y proporcionarnos la justicia y la virtud? Y la prueba de ello aparece por lo que nosotros hemos expuesto sobre la naturaleza de la justicia y de la injusticia.

– Ridículo [es], en efecto – dije yo–; sin embargo, ya que hemos llegado al punto de ver hasta la mayor evidencia que tal es la verdad, no debemos desanimarnos.

– No, ¡por Zeus! – dijo–, nada en absoluto debe uno desanimarse.

Las formas del vicio o de la injusticia

– Atención, pues – continué yo –, para que veas cuántos aspectos tiene el vicio que, a mi juicio, son dignos de que los observes.

– Yo te sigo – dijo –; solamente tienes que hablar.

– Pues bien – proseguí yo –; como desde una atalaya, después de que allí hemos ascendido mediante la discusión, a mí se me aparece claro el hecho de que hay una sola forma de virtud, pero innumerables formas de vicio, de las que cuatro son dignas de mencionarse.

– ¿Cómo dices? – preguntó.

– Cuantas formas de gobierno hay – dije yo–, otras tantas formas de almas existen, a juzgar por las apariencias.

– ¿Cuántas, pues?

– Cinco formas de gobierno – contesté yo – y cinco formas de alma.

– Di cuáles – dijo.

– Digo – continué que una forma de gobierno sería esa que nosotros hemos trazado, pero podría dársele dos nombres: cuando uno de los gobernantes tiene autoridad sobre

los otros, se llama monarquía; pero si comparten muchos la autoridad, aristocracia.

– Es verdad – asintió.

– Así pues – continué yo –, digo que estas dos formas no son más que una; pues que haya muchos jefes o que no haya más que uno, ello no cambiará en nada las leyes fundamentales del Estado, si ellos han recibido la educación y la instrucción que nosotros hemos descrito.

– Pues no lo parece – dijo.

LIBRO V

Comunidad de mujeres e hijos en el Estado perfecto

I

– Tal es el Estado y la forma de gobierno a la que llamo buena y perfecta, y el mismo nombre doy al individuo de esa condición; pero, si es que ésta es la forma perfecta, las demás son malas y falsas, cuyos vicios afectan no sólo a la administración, sino también a la formación del alma de los individuos, siendo cuatro las clases de Estados viciosos.

– ¿Cuáles [son] éstos? – preguntó.

Yo ciertamente iba a enumerarlas por orden como a mí me parecía que iban saliendo unas de otras; pero Polemarco, que estaba sentado a bastante distancia de Adimanto, alargando la mano y cogiéndole de la parte superior del manto por el lado de la espalda, lo atrajo hacia sí e, inclinándose sobre él, le dijo algunas palabras, de las que no entendimos otra cosa sino esto:

– ¿Vamos a dejar que prosiga o qué haremos?

– No dejaremos de ninguna manera que prosiga – dijo en voz alta Adimanto.

Y yo dije:

– ¿Qué es lo que no dejáis que prosiga?

– Tú – contestó él.

– ¿Yo? – proseguí –, ¿y por qué?

– Nos parece – dijo – que obras a tu antojo y que tú nos robas un capítulo entero, no el más insignificante, para no dar explicaciones, y que crees que lo pasarás por alto diciendo simplemente que con respecto a las mujeres y a los niños es cosa manifiesta para todos que son cosas comunes entre amigos.

– ¿Acaso no es exacto, Adimanto? – pregunté.

– Sí – contestó él –. Pero esa «exactitud», como las demás cosas, necesita de una explicación, en qué consiste tu comunidad; porque llega a haber muchas clases. No omitas, pues, la que tú concibes; porque nosotros hace tiempo estamos esperando que tú de alguna manera hablaras de la procreación de los hijos, cómo la concibes tú, y, una vez nacidos, cómo serán educados y, en una palabra, esa comunidad de mujeres e hijos que tú propones; pues pensamos que, ya sea bien o mal establecida, tiene grande y completa importancia para la sociedad. Ahora bien, que tú pases a otra forma de gobierno, antes de que hayas esclarecido suficientemente esas cuestiones, nosotros hemos decidido eso que escuchaste, no dejar que prosigas adelante antes de que hayas explicado todo eso como explicaste lo demás.

– Yo también, ciertamente – dijo Glaucón –, uno mi voto a los vuestros.

– Realmente – afirmó Trasímaco –, conoce, Sócrates, que todos nosotros coincidimos

en eso.

– Trabajasteis – dije yo – como para sorprenderme. Nueva discusión sobre la constitución promovéis. Yo me felicitaba por haber ya terminado, estando satisfecho de que se dejase esa cuestión admitiendo que entonces fue expuesta. Pero al traerla ahora vosotros, no sabéis qué cantidad de disputas vais a suscitar; lo cual, al yo considerarlo, lo dejé de lado entonces, para no causar un enorme tumulto.

– ¿Y por qué? – preguntó Trasímaco – ; ¿crees que hemos venido aquí a fundir oro y no para escuchar discusiones?

– Sí – dije – , pero con medida.

– La medida, Sócrates – intervino Glaucón – , de esas discusiones es la vida entera para los que tienen sensatez. Pero no te preocupes de lo nuestro; tú no te desanimes en modo alguno [en contestar] sobre lo que te preguntamos, qué te parece que es la comunidad de mujeres y de niños entre nuestros guardianes y sobre la crianza de esos niños durante la primera infancia, en el tiempo que va desde su nacimiento a la edad en que se les empieza a instruir, la cual parece que es la más penosa. Intenta, pues, decir de qué manera es necesario conducirlo.

– No es fácil, feliz [hombre] – dije yo – , exponerlo; pues entraña muchas dudas, todavía más de las cosas que anteriormente expusimos. No se creerían como posibles mis ideas, y si con mucho llegara a suceder, todavía se llegará a dudar de, que sean las mejores. Por lo cual, [tengo] cierto temor en tocarlas, para que no parezca que son utopías, querido amigo.

– Nada temas – dijo él – ; pues los que te escucharán [no somos] ni cerrados, ni obstinados, ni malévolos.

– Y yo – dije – ; ¿lo dices, [amigo] excelente, sin duda, para tranquilizarme?

– Ciertamente – dijo.

II

– Pues bien – afirmé yo – , haces todo lo contrario. Pues estando persuadido de que yo sé lo que voy a decir, tu aliento es valioso. Ante un auditorio inteligente y amigo se puede, si se está en posesión de la verdad, tratar con seguridad y confianza las más importantes materias y que ofrecen su interés. Mas cuando se expone una doctrina dudando y buscando al mismo tiempo su verdad, lo que yo llevo a cabo, se está en un terreno peligroso y resbaladizo, no por exponerse a hacer reír, pues sería pueril, sino por miedo a resbalar ante la verdad uno mismo y arrastrar a los amigos al error sobre cosas en las que el error es lo más funesto. Pero yo suplico a Adrastea, Glaucón, que no se ofenda por lo que voy a decir: pues yo creo que es menor falta matar a uno involuntariamente que engañarlo sobre las leyes de la belleza, la bondad y la justicia. Y así es mejor correr ese riesgo con los enemigos que con los amigos, de manera que no haces bien en presionarme.

Y Glaucón, después de echarse a reír, dijo:

– Pues bien, Sócrates, si tu exposición nos hace caer en el error, nosotros te absolvemos diciendo que eres puro de homicidio y que no nos engañas. Luego, una vez te fíes de nosotros, habla.

– En verdad, ciertamente, el hombre absuelto de asesinato es puro, como la ley atestigua; y es natural, si [así es] en ese caso, también en éste [= en el mío].

– Habla, pues – dijo – , en vista de eso.

– Es necesario – proseguí yo – reemprender de nuevo lo que entonces convenía, sin

duda, haberlo tratado antes. Sería probablemente justo que, después de haber sacado a escena a los hombres dándoles su papel, lleve a cabo lo referente a las mujeres, máxime después de que tú me invitas a hacerlo.

Las mujeres tendrán idénticas funciones y educación que los hombres

III

– Para los hombres nacidos y educados como nosotros expusimos no hay, según mi opinión, otro medio mejor de reglamentar la posesión y uso de las mujeres e hijos que el de hacerles seguir el camino en que nosotros los hemos empeñado al principio: establecimos entonces que en nuestro plan los guerreros fueran como guardianes de rebaño.

– Sí.

– Sigamos, por consiguiente, nuestro principio y otorguemos a las mujeres el mismo natural y la misma educación [que a los hombres] y examinemos si nos conviene o no.

– ¿Cómo? – preguntó.

– De esta manera. ¿Creemos que las hembras de los perros guardianes deben custodiar los rebaños como los machos, cazar en unión de ellos y hacer todo en común, o que guarden las casas, como incapaces de otra cosa que de parir y criar a sus pequeños, mientras que el trabajo y el cuidado de los rebaños se dejan para los machos?

– Todo en común – contestó – ; sin embargo, tengamos en cuenta que ellas son más débiles y ellos más fuertes.

– Y – dije yo – , ¿es posible servirnos de un animal para un servicio que otro, si no se le nutre y se le adiestra de la misma manera?

– No es posible.

– Si, pues, nos servimos de las mujeres y de los hombres para las mismas funciones, también debe darse a ellas la misma educación.

– Sí.

– A ellos se les enseñó la música y la gimnasia.

– Sí.

– Por consiguiente, también a las mujeres deben darse esas dos artes y el de la guerra y deben servirse de ellas.

– Tal se deduce de lo que dices – afirmó.

– Pero a lo mejor – continué yo – , muchas cosas sobre lo que decimos parecerían ridículas, [por estar] en contra de la costumbre, si se las ha de ejecutar.

– Y ciertamente – afirmó.

– ¿Qué consideras lo más ridículo? – pregunté yo – ; ¿acaso no es evidente que las mujeres se ejerciten desnudas en las palestras con los hombres, no sólo las jóvenes, sino las ya más entradas en años, como los viejos que se complacen en ejercicios gimnásticos en los gimnasios cuando [están] arrugados y no agradables a la vista ?

– Sí, ¡por Zeus! – dijo – ; pues aparecería ridículo de ese modo, en nuestros días.

– Por lo tanto – continué yo – , ya que nos lanzamos a exponer nuestro pensamiento, no deben temerse las bromas de los burlones y cuantas cosas puedan decir por esta innovación que aplicaría a las mujeres a la gimnasia y a la música y no con poquísima dedicación al manejo de las armas y a la equitación.

– Hablas con razón – afirmó.

– Pues bien; ya que empezamos a exponer [el asunto], debe pasarse a lo escabroso de esa institución, [rogando] a los que lo necesitan que no hagan sus bromas, sino que sean serios y recuerden que no hace mucho tiempo que a los griegos les parecía que era

vergonzoso y ridículo, lo que hoy [hacen] la mayoría de los bárbaros, que los hombres se dejasen ver completamente desnudos, y que cuando los cretenses primero y luego los lacedemonios se entregaron a la gimnasia, los burlones de esa época tenían algún derecho de considerar ridículas todas esas novedades; ¿no lo crees tú?

– En efecto.

– Pero, después de que se dieron cuenta, yo opino que era mejor ponerse desnudo que ocultar todas esas cosas, y la razón, poniendo luz en lo más conveniente, hizo desvanecer el ridículo que los ojos hallaban en la desnudez y dejó sentado que solamente los hombres superficiales tachan de ridícula a otra cosa que al mal y ponen todo su esfuerzo en situar su mirada en cualquier otra cosa que no en el bien, ridiculizando todo espectáculo que no sea el de la locura y el vicio.

– Absolutamente cierto – afirmó.

IV

– ¿Acaso, pues, primeramente, no debemos ponernos de acuerdo sobre la posibilidad o imposibilidad de llevar a cabo nuestras ideas, y no debemos entregar la discusión si un bromista o un hombre serio quiere abrir la controversia de si la naturaleza humana de la mujer es capaz de realizar en común con los hombres todos los trabajos o ninguno, o si bien es capaz de unos y no de otros y en qué clasificación colocamos los ejercicios guerreros? ¿No es verdad que al empezar así, con tan bello método, desemboquemos en una conclusión justa y muy bella?

– Seguramente – contestó.

– ¿Quieres, pues – continué yo – , que nosotros discutamos entre nosotros sobre la tesis de nuestros oponentes, para que no quede sin defensa la acusación de los otros?

– No hay ningún impedimento – contestó.

– Hablemos, pues, por ellos: «Sócrates y Glaucón, no necesitamos a otros oponentes que a vosotros; pues vosotros mismos, al principio de la fundación de vuestra república, estuvisteis de acuerdo en que cada uno debía realizar un solo oficio, de acuerdo con su propia naturaleza.»

– Lo convinimos, creo; ¿cómo no?

– «¿Es posible, pues, que no exista una gran diferencia entre la naturaleza de la mujer y del hombre?»

– ¿Cómo no ha de haberla?

– «Por consiguiente, ¿conviene que a cada uno de los dos se le asigne distinto trabajo según su propia naturaleza?»

– No hay duda.

– «¿Cómo, pues, no erráis ahora y os contradecís a vosotros mismos afirmando, además, que los hombres y las mujeres deben ejecutar las mismas funciones, a pesar de que tienen una naturaleza con una acusada diferencia?» ¿Tendrás, amigo, algo para responder a eso?

– Así como de pronto – dijo – no es fácil en absoluto; pero te rogaría y te ruego que tú también nos interpretes esa cuestión, cualquiera que sea tu opinión, en lugar nuestro.

– Ésas son – continué yo – , Glaucón, y otras muchas de esa índole, las dificultades que, desde largo tiempo previéndolas, temía, y dudaba en abordar la ley sobre la posesión y educación de las mujeres y de los niños.

– No, ¡por Zeus! – afirmó – ; pues no parece fácil.

– No, ciertamente – dije – . Pero la cuestión es ésta: que un hombre caiga en un

reducido estanque o en medio de alta mar, igualmente se pone a nadar con la misma fuerza.

– Pues ciertamente.

– Por lo tanto, también nosotros debemos echarnos a nadar y tratar de salvarnos de la discusión, o ciertamente esperar que algún delfín nos tome sobre su lomo o alguna otra imposible salvación.

Conviene – afirmó.

La diferencia de sexo no entraña la de las aptitudes

– Veamos, pues – proseguí yo –, si de algún modo encontramos la salida. Nosotros estamos de acuerdo en que naturalezas diferentes deben atender ocupaciones diferentes y que una es la naturaleza de la mujer y otra la del hombre; pero afirmamos ahora que a esas naturalezas diferentes deben otorgárseles las mismas ocupaciones. ¿Es eso lo que nos reprocháis?

– Exactamente.

– Realmente, Glaucón – dije yo –, la fuerza del arte de la dialéctica es excelente.

– ¿Por qué?

– Porque – proseguí – a mí me parece que muchos se lanzan a la controversia sin darse cuenta y que piensan que discuten, cuando no hacen sino embrollar las cosas, y es porque no pueden estudiar una cuestión dividiéndola según sus géneros, sino que van detrás de las palabras en su esfuerzo de contradecir a su interlocutor, valiéndose de la riña, no de la dialéctica.

– Ese fenómeno, en efecto – dijo –, está en muchos; sin embargo, ¿acaso eso tiene relación con nosotros en el momento presente?

– Por completo, en efecto – contesté yo –; corremos el riesgo de enlazarnos involuntariamente en réplicas y contrarréplicas.

– ¿Cómo?

– Sencillamente, porque nos detenemos en una palabra, sosteniendo con extraordinaria intrepidez y como unos peleones que naturalezas diferentes no deben tener las mismas ocupaciones, sin que en modo alguno nos hayamos preocupado de qué clase de diferencia e identidad se trata, ni a qué objeto la referimos, cuando nosotros hemos atribuido empleos diferentes a naturalezas diferentes y los mismos empleos a las mismas naturalezas.

– Pues no lo hemos examinado – afirmó.

– Por consiguiente – continué –, a nosotros nos es lícito, como es natural, que nos preguntemos si los hombres calvos y los cabelludos tienen la misma naturaleza y no la contraria y, después de que coincidamos en que tienen la contraria, si los calvos ejercían el oficio de zapateros, que no lo ejerzan los cabelludos y si, al contrario, [lo ejercen] los cabelludos, que no [lo ejerzan] los otros.

– Sería muy ridículo – afirmó.

– Mas ¿por qué otra cosa [sería] ridículo que porque entonces [al sentar nuestro principio] no establecimos por completo la identidad y la diversidad de las naturalezas, sino la diversidad e identidad que se relacionan con las ocupaciones mismas? Tal decíamos que tenían la misma naturaleza un hombre entregado a la medicina y un hombre con el espíritu médico; ¿no lo crees acaso?

– Sí.

– ¿Pero el que está entregado a la medicina y el dedicado a la carpintería son de naturaleza diversa?

– Completamente, en verdad.

V

– Por consiguiente – proseguí yo – , también el sexo masculino y femenino, si se nos muestra distinto para tal arte o tal función, diremos, por tanto, que a cada uno de los dos debe dársele distinta función; pero si nos parece que difieren por el hecho de que el sexo femenino cría y el masculino engendra, nosotros no admitiremos como demostrado que la mujer y el hombre difieren por eso en la cuestión que nos ocupa y que persistiremos en pensar que nuestros guardianes y sus mujeres deben ejercer los mismos empleos.

– Y con razón – afirmó.

– Por consiguiente, después de eso, pedimos al que dice lo contrario [= a nuestro oponente] que nos enseñe, en un Estado organizado, cuál es el arte o la función para la que el hombre y la mujer no están dotados por un igual, sino que son distintas las aptitudes de la mujer y del hombre.

– Pues es justo.

– A lo mejor nos va a decir lo que tú decías hace poco:

que no es fácil contestar repentinamente de modo satisfactorio, pero que, después de haber reflexionado, no es difícil.

– Puede contestar eso – afirmó.

– ¿Quieres, pues, que roguemos a nuestro oponente que nos siga [en nuestro razonamiento], por si podemos demostrarle que no existe empleo exclusivo para la mujer en la administración del Estado?

– De acuerdo.

– Ea, le diremos, contesta. ¿Verdad que decías sencillamente que un hombre está dotado de buenas condiciones para una cosa, pero que otro, no, y que uno, por eso, aprende con facilidad y el otro con dificultad?, ¿y el uno, después de algunas lecciones, puede llegar a ser capaz de llevar sus descubrimientos más allá de lo que se le ha enseñado, y el otro, con mucho estudio y ejercicio, no llega incluso a retener lo que ha aprendido y, en fin, que en uno el cuerpo es un buen servidor del espíritu, y en otro, un obstáculo? ¿Acaso hay algunos otros medios que éstos para distinguir en cada caso al hombre dotado de buenas condiciones del que no lo está?

– Responderá – afirmó él – que ningún otro [existe].

– ¿Conoces tú alguna profesión humana en la que el sexo masculino no aventaje en todos estos aspectos al sexo femenino? ¿Acaso vamos a hablar prolijamente de la habilidad para tejer y confeccionar golosinas y guisos, trabajos en los que parece que las mujeres tienen algún talento y en donde sería muy ridículo que fuesen superadas?

– Dices la verdad – contestó – de que en todas las cosas, por así decirlo, un sexo es más fuerte que el otro. Sin embargo, muchas mujeres son mejores que muchos hombres en muchos aspectos; pero, en general, sucede como tú dices.

– Por consiguiente, amigo, en la administración del Estado no hay ninguna ocupación propia de la mujer, como tal mujer, ni del hombre, como tal hombre; sino que, después de haberse distribuido las facultades necesarias de un modo igual entre ambos sexos, la mujer es llamada por la Naturaleza a todas las funciones lo mismo que el hombre, pero para todas la mujer es más débil que el hombre.

– Es cierto.

– Por lo tanto, ¿atribuiremos todas a los hombres y ninguna a las mujeres?

– ¿Y cómo [puede ser]?

– Hay, sin embargo, creo, como diremos, también mujeres dotadas para la medicina, y otras, no; mujeres dotadas para la música, y otras, no.

– Sin duda.

- ¿No hay también mujeres dotadas para la gimnasia y para la guerra, y otras ni para la gimnasia ni para la guerra?
- Yo lo creo, ciertamente.
- ¿Y qué?, ¿también amantes de la filosofía y enemigas de la filosofía?, ¿también valerosas y cobardes?.
- También hay de esas condiciones.
- Hay, por tanto, también mujeres capaces para guardar el Estado; otras, no; ¿acaso no por esas cualidades es que nosotros escogimos la naturaleza de nuestros guardianes del sexo masculino?
- Por esa cualidad, precisamente.
- Por consiguiente, la misma naturaleza propia para la guarda del Estado existe en la mujer y en el hombre, excepto cuando en una es más débil, y en otro, más fuerte.
- Es evidente.

VI

- Por consiguiente, deben ser escogidas las mujeres de tales cualidades para que acompañen a los hombres que de ellas también estén dotados y con éstos compartan la guarda del Estado, ya que son capaces y tienen con ellos la misma naturaleza.
- Completamente.
- ¿No deben asignarse las mismas ocupaciones a las mismas naturalezas?
- Las mismas ocupaciones.
- Llegamos, pues, tras haber dado un rodeo, al punto de partida, y estamos de acuerdo en que no es contra natura aplicar a las mujeres de nuestros guardianes a la música y a la gimnasia.
- De todo punto de acuerdo.
- No hemos legislado cosas imposibles ni acomodadas al simple deseo, ya que establecimos la ley conforme a la Naturaleza; sino que el uso que actualmente se sigue es, al parecer, contrario a la Naturaleza.
- Eso parece.
- ¿Y no teníamos que examinar si nuestras prescripciones eran posibles [de realizar] y las más ventajosas?
- Teníamos [que hacerlo].
- Y ¿estamos de acuerdo de que son realizables?
- Si.
- Y después de eso, ¿debemos ponernos de acuerdo en que son las más ventajosas?
- Es evidente.
- ¿Acaso, para que llegue a formarse una mujer guardiana [del Estado], daremos una educación distinta de los hombres a las mujeres, siendo que tienen una igual naturaleza?
- No distinta.
- ¿Cómo opinas tú sobre esto?
- ¿Sobre qué?
- Tu propia opinión sobre si unos hombres son mejores y otros peores; ¿o crees que todos son semejantes?
- De ningún modo [semejantes].
- En el Estado que hemos fundado, ¿cuáles crees que son los mejores, los guardianes formados por la educación que hemos descrito, o los zapateros instruidos en el arte de hacer zapatos?
- ¡Graciosa pregunta! – dijo.
- Comprendo – afirmé – ¿Y qué?, ¿no son éstos [= los guardianes] los mejores de

entre los demás ciudadanos?

– Y con mucho.

– ¿Y qué?, ¿las propias mujeres [de los guardianes] no serán mejores que las demás mujeres?

– También eso con mucho – contestó.

– ¿Existe algo más útil para un Estado que el llegar a tener mujeres y hombres lo más excelentes que sea posible?

– No existe [nada].

– ¿Y llevarán a cabo eso [= esa excelencia] al practicar la música y la gimnasia, como nosotros expusimos?

– ¿Cómo no?

– Por consiguiente, no sólo establecimos una institución realizable, sino que también la más ventajosa para el Estado.

– Así [es].

– Por lo tanto, las mujeres de los guardianes deberán ir desnudas, ya que se revestirán de virtud en vez de vestiduras, y deberán compartir con ellos la guerra y todos los trabajos que se relacionen con la guarda del Estado y no deberán hacer las otras cosas; pero se les confiarán los más fáciles de estos trabajos antes que a los hombres por la debilidad de su sexo. En cuanto al hombre que se burla a la vista de las mujeres desnudas, que se ejercitan para su perfección, «recoge el fruto de la risa antes de que esté maduro» y no sabe, al parecer, por qué ríe y lo que hace; pues se dice y se dirá muy acertadamente que lo bello es útil, y lo feo, inútil.

– De todo punto cierto.

VII

– Pues podemos decir que hemos salvado la primera ola, exponiendo la ley sobre las mujeres, de manera que no sólo no nos hemos sumergido después de haber establecido que debemos encomendar todos los empleos en común a nuestros guardianes y guardianas, sino que la discusión ha probado al mismo tiempo que esta disposición es realizable y ventajosa.

– Ciertamente – afirmó – , has escapado de una ola no pequeña.

– Afirmarás – dije yo – que esa ola no es enorme cuando veas lo que sigue.

– Habla pues; puedo comprender – afirmó.

– A esa ley y a las otras anteriores sigue, yo creo, ésta.

– ¿Cuál?

Ventajas de la comunidad de mujeres e hijos

– Esas mujeres de esos guerreros serán todas comunes a todos y ninguna cohabitará en particular con ninguno; los niños también serán comunes, y ni el padre conocerá a su hijo, ni el hijo a su padre.

– Mucho más difícil – dije yo – de que se admita esa ley que la otra, creando la incredulidad de que sea realizable y ventajosa.

– No creo – proseguí yo – que se dude de la utilidad, de que no hay mayor bien que la comunidad de mujeres y comunidad de hijos, si ello es realizable; pero, según creo, llegará a haber la mayor oposición sobre si es o no realizable.

– A una y a otra – afirmó él – se les puede hacer mucha oposición.

– Hablas – dije yo – de la unión de las dos; pero yo esperaba librarme de una de las

dos, si te parecía que era ventajosa, y que sólo me quedaría la discusión de si era o no realizable.

– Pero no te escapes subrepticamente – dijo él –, sino que da una prueba sobre ambas cuestiones.

– Debo sufrir el castigo – afirmé yo –. Sin embargo, concédeme esta gracia. permite que yo me relaje, como los perezosos que acostumbran alimentarse de quimeras cuando pasean a solas. Pues esos tales no buscan el medio de hallar algo de lo que desean; despreocupándose de eso para no fatigarse al examinar si es o no realizable, estableciendo que está cumplido lo que quieren, ya disponen lo demás, gozando en enumerar lo que harán cuando su deseo se haya realizado, aumentando con ello la indolencia natural del alma. Ahora, pues, yo mismo también me muestro perezoso y deseo diferir esas proposiciones y examinarlas después si son realizables; ahora, después de haber supuesto que son realizables, examinaré, si me lo permites, cómo los magistrados reglamentarían su ejecución y [demostrar] que la práctica supondría las más grandes ventajas para el Estado y para los guardianes. Intentaré examinar primeramente eso contigo y después lo demás, si lo permites.

– Y bien, lo permito – afirmó –; examina.

– Creo, por tanto – continué yo –, que, si los magistrados son dignos de ese su nombre y si sus auxiliares se les asemejan, los unos querrán ejecutar lo que se les ordene y los otros mandar, sujetándose ellos a las leyes y siguiendo su espíritu en los reglamentos cuya iniciativa les habremos dejado.

– Es natural – dijo.

– Tú, pues – continué yo –, como el legislador para ellos, como elegiste a los hombres, así también, después de haber seleccionado a las mujeres, los unirás según su mayor semejanza posible; y unos y otras, teniendo en común la habitación y la mesa, pero no poseyendo ninguno en particular nada de eso, vivirán en común, se mezclarán en común en los gimnasios y en los demás ejercicios y serán arrastrados por una necesidad natural a unirse los unos a los otros, según yo opino. ¿Acaso no te parece que yo digo [que es] una necesidad natural?

– No ciertamente – afirmó él – una [necesidad] geométrica, sino una necesidad propia del amor, que da muestras de ser más fogosa para persuadir y arrastrar a las multitudes.

Modo de realizar las uniones y mejorar la raza

VIII

– Y es cierto – asentí –. Pero después de eso, Glaucón, que el unirse íntimamente los unos con los otros y realizar cualquier otro hecho de modo desordenado ni es conforme al derecho divino ni lo permiten los magistrados en una sociedad de gentes felices.

– Pues no [sería] justo – dijo.

– Es evidente, pues, que nosotros haremos matrimonios tan santos como sea posible, y serían santos los más ventajosos [para el Estado].

– De todo punto [de acuerdo].

– ¿Cómo, pues, serán los más ventajosos? Dime esto, Glaucón; pues veo en tu casa perros de caza y pájaros de excelentes razas en crecido número; ¿acaso, ¡por Zeus!, te has ocupado de sus acoplamientos y de sus pequeñuelos?

– ¿Qué se hace? – contestó.

– Ante todo, de entre esos mismos, aunque son de razas excelentes, ¿no hay, acaso, algunos que también se muestran los mejores?

- Los hay.
- ¿Sacas descendencia de todos por igual o te esfuerzas en que salgan sobre todo de los mejores?
- De los mejores.
- ¿Y qué?, ¿de los más jóvenes, o los más viejos, o de los que están en el punto culminante de su vigor?
- De los que están en el vigor de sus fuerzas.
- Y si no se engendra así, ¿piensas que tú tendrás muy inferior la raza de tus pájaros y de tus perros?
- Ciertamente yo [pienso] – dijo.
- ¿Y qué piensas de los caballos – pregunté yo – y de los otros animales; ¿acaso es de otro modo?
- Sería extravagante – contestó él.
- ¡Oh!, querido amigo – exclamé yo –, ¡cómo debemos tener magistrados precisamente superiores, si de la misma manera se trata de la especie humana!
- Ciertamente así es – dijo – ; pero ¿por qué [dices eso]?
- Porque [tendrán] necesidad ellos – dije yo – de hacer uso de muchos remedios. Un médico cualquiera, insignificante, creemos que es suficiente para los que no necesitan cuidados para sus cuerpos, pero que quieren seguir un régimen de vida; mas cuando tienen necesidad de medicamentos, sabemos que se necesita de un médico más decidido.
- Es verdad; pero ¿a qué te refieres?
- A esto – contesté yo –; nos parece que los magistrados deberán echar mano a menudo de la mentira y el fraude en interés de sus subordinados. Afirmamos en alguna parte que todas esas tretas eran útiles en calidad de remedios.
- Y con razón – afirmó.
- En los matrimonios, pues, y en la procreación de los hijos, esa razón parece que llega a ser de no poca importancia.
- ¿Cómo, realmente?
- Es necesario – dije –, según lo que hemos convenido, que los mejores se unan carnalmente lo más a menudo posible con las mejores, y los más inferiores, con las más inferiores lo más raramente posible, y criar a los hijos de los primeros, no a los de los segundos, si se tiene la intención de que el rebaño sea muy perfecto, y todas esas cosas deberán permanecer en secreto, excepto para los magistrados, para evitar en lo posible las discordias en el rebaño de los guardianes.
- Es lo más justo – dijo.
- Por tanto, deberán instituirse algunas fiestas, en las que uniremos a las jóvenes mujeres y los jóvenes hombres, y unos sacrificios, y nuestros poetas deberán componer unos himnos apropiados para la celebración de estos matrimonios; y en lo referente al número de las uniones, lo dejaremos al arbitrio de los magistrados, para que se conserve en lo posible ese número de ciudadanos, teniendo en cuenta las guerras, enfermedades y todos los accidentes de esa naturaleza y que nuestro Estado, en la medida de lo posible, ni aumente ni disminuya.
- Perfectamente – asintió.
- Y creo deben organizarse hábiles sorteos, de manera que los sujetos inferiores atribuyan a la fortuna la responsabilidad de cada cópula y no a los magistrados.
- Ciertamente – dijo.

IX

– Además, a los jóvenes que se distinguen en la guerra o en cualquier otra empresa deben otorgárseles honores y recompensas y muy particularmente autorización para ver con más frecuencia a las mujeres, con el fin de que al mismo tiempo, con este pretexto, engendren el mayor número posible de hijos.

– Justo [es].

– Así, pues, a medida que vayan naciendo, los niños serán entregados a [un comité de] unos magistrados designados; pues las funciones públicas son comunes a los dos sexos.

– Sí.

– Esos cuidados, yo opino, llevarán al redil los hijos de los ciudadanos escogidos, entregándoselos a los gobernantes, que habitarán separados en un barrio particular de la ciudad; pero a los hijos de los inferiores, e incluso de los escogidos, que vengan al mundo con alguna deformidad, se los ocultará, como es conveniente, en un lugar secreto y apartado de toda mirada.

– [En efecto], si debe conservarse pura la raza de los guardianes – afirmó.

– Por consiguiente, ellos también se cuidarán de la alimentación, conduciendo al redil a las madres cuando sus pechos estén llenos y haciendo uso de toda la habilidad para que ninguna reconozca a sus hijos; caso de que las madres no puedan amamantarlos, lo harán otras que tengan leche. Pero incluso para aquellas que puedan, procurarán que ese acto no dure más que el tiempo necesario, y las dispensarán de las vigilias y otros cuidados, encomendándolos a nodrizas y gobernantas.

– Muy fácil – dijo – haces la maternidad para las mujeres de los guardianes.

– Es conveniente – continué yo –. Mas prosigamos el examen de lo que propusimos. Dijimos, en efecto, que debían procrearse los hijos aprovechando el pleno vigor de la edad.

– Es verdad.

– Por consiguiente, ¿no opinas conmigo que la duración general de ese vigor es la de los veinte años para la mujer y de treinta para el hombre?

– ¿Y cuáles son esos años? – preguntó.

– Para la mujer – proseguí yo –, empezará a dar hijos para el Estado desde los veinte a los cuarenta años, y para el hombre, después de haber pasado «el tiempo de su más fogoso ardor en la carrera», procreará para el Estado hasta los cincuenta y cinco años.

– Ese es para ambos sexos, en efecto – dijo –, el tiempo en que el cuerpo y el espíritu están en todo su vigor.

– Por consiguiente, si un hombre, por encima o por debajo de esos años, tiene relaciones íntimas para procrear para el Estado, declararemos que su pecado es contra la religión y la justicia, por dar al Estado un hijo que, procreado subrepticamente, no ha sido acompañada, esa procreación, de los sacrificios y preces de los sacerdotes, sacerdotisas y todo el cuerpo del Estado, hechas con motivo de cada unión para que nazcan, de hombres escogidos, niños mejores todavía, y, de hombres útiles al país, niños más útiles todavía; pero declararemos que es una obra de tinieblas y del más terrible libertinaje.

– Justamente – afirmó.

– La ley – dije – [es] la misma, si uno en edad todavía de engendrar se une a una mujer también en esas condiciones, no habiéndolos unido el magistrado; pues un niño dado al Estado sin desposorios, también lo consideraremos ilegítimo.

– [Es] muy justo – afirmó.

– Pero cuando las mujeres y los hombres pasen la edad de dar hijos al Estado, dejaremos, yo opino, que los hombres sean libres de unirse a quienes quieran, excepto a sus

hijas, a sus madres, a las hijas de sus hijas o a las ascendientes de sus madres, y también [daremos la misma libertad] a las mujeres, excepto sus hijos, sus padres y sus parientes en línea descendente y ascendente ; pero al concederles todas esas libertades, les recomendaremos que tomen la mayor precaución para no dar a luz un solo hijo, si es engendrado, pero si, a pesar de esto, llega a suceder, que se dispone que no exista alimento para él.

– Y esas medidas – dijo – son expuestas con prudencia; pero ¿cómo conocerán a sus padres, a sus hijas y demás parientes de que ahora hablabas?

– De ninguna manera – dije yo – ; pero desde el día en que un guerrero se una a una mujer, tendrá por hijos a los que nazcan en el décimo a séptimo mes después: a los machos, por hijos, y a las hembras, por hijas. Estos hijos lo llamarán padre, y los hijos de éstos serán sus nietos y le llamarán a él y a su mujer abuelo y abuela, y llamarán hermanas y hermanos a los hijos nacidos en el tiempo en que sus padres y madres daban hijos al Estado; de manera que, lo que ahora decíamos, se abstendrán de relaciones carnales entre ellos. Pero la ley otorgará la unión de hermanos y hermanas si la suerte lo decide en el sorteo o la Pitia lo confirma.

– Es muy justo – dijo él.

El mayor bien y el mayor mal en el Estado

X

– Ésa, pues, Glaucón, será poco más o menos la comunidad de mujeres e hijos de los guardianes del Estado; después de eso, debe ahora probarse que se acomoda al resto de la constitución y a su parte más excelente, ¿o cómo haremos?

– Así, ¡por Zeus! – contestó él.

– ¿Acaso no [será] este principio de nuestro acuerdo el preguntarnos a nosotros mismos cuál es en la organización del Estado el mayor bien que se puede citar, bien este que el legislador debe tener presente al establecer sus leyes, y cuál es el mayor mal, y luego examinar si lo que yo he propuesto nos pone en el camino de ese bien o nos aleja de ese mal?

– Bajo todos los aspectos – contestó.

– ¿Tenemos, pues, para el Estado, mayor mal que aquel que lo divide o hace muchos en vez de uno solo?, ¿o bien mayor que aquel que lo une y lo convierte en uno?

– No lo tenemos.

– ¿Acaso no une estrechamente la comunidad de los júbilos y de los dolores cuando, dentro de lo posible, todos los ciudadanos se regocijan o se afligen por igual de los mismos éxitos y de las mismas desgracias?

– Pues con toda seguridad – dijo.

– ¿Y la disgregación de ellos supone una destrucción, cuando unos se hallan traspasados de dolor y otros de júbilo, ya sea por los sufrimientos del Estado, ya por los de los ciudadanos?

– ¿Por qué no?

– ¿Acaso, pues, no llega a producirse eso cuando no se pronuncian en el Estado de modo uniforme palabras de esta condición: eso es mío y eso no es mío?, ¿y también cuando hablan sobre una cosa que no les concierne?

– Así precisamente.

– [Si] en un Estado cualquiera la mayoría de los ciudadanos dicen lo mismo sobre una misma situación: eso es mío y eso no es mío, ¿está él gobernado del mejor modo?

– Mucho, ciertamente.

– ¿Y cómo es el Estado muy semejante a un individuo? Cuando, por ejemplo, recibimos un golpe en un dedo, toda la comunidad del cuerpo y del alma, supeditada al principio único que la gobierna, siente el golpe y sufre toda entera con la parte herida, y por eso decimos que el hombre tiene malo el dedo. Y lo mismo sucede con cualquiera otra parte del cuerpo, por lo cual se dice que el hombre sufre y que siente gozo cuando esa parte se cura.

– Lo mismo, efectivamente – afirmó –; y eso que preguntas, en efecto: el Estado mejor gobernado es el que se parece mucho al individuo en cuestión.

– Si uno de los ciudadanos, pues, experimenta cualquier bien o mal, un Estado de estas condiciones será, yo pienso, el primero en decir que él lo experimenta y que se alegrará y se afligirá por entero con él.

– Es preciso – dijo –, si está bien legislado.

XI

– Sería ya tiempo – continué yo – de que nosotros volvamos a nuestro Estado y examinemos si lo convenido de la discusión se aplica a él particularmente o mejor a cualquier otro,

– Luego es conveniente – asintió.

– ¿Qué [diremos], pues? ¿Existen en los demás Estados, como en el nuestro, gobernantes y súbditos?

– Existen.

– ¿No se llaman ellos entre sí ciudadanos?

– ¿Cómo no?

– Pero además de ese nombre de ciudadanos, ¿cómo llama el pueblo en los otros Estados a sus gobernantes?

– En la mayor parte, amos, pero en los que se gobiernan democráticamente, le dan ese mismo nombre de gobernantes.

– Y en el nuestro, además del nombre de ciudadanos, ¿cómo llama el pueblo a sus gobernantes?

– Salvadores y defensores – contestó.

– ¿Y ellos qué llaman al pueblo?

– Procurador del salario y del alimento.

– Y en los demás Estados, ¿cómo tratan los gobernantes a los pueblos?

– Como esclavos – contestó.

– ¿Y cómo [se tratan] los gobernantes entre sí?

– Como colegas en mando – respondió.

– ¿Y cómo los nuestros?

– Como guardianes del mismo rebaño.

– ¿Puedes, pues, decirme si en los otros Estados puede un gobernante tratar a alguno de sus colegas como amigo y a otro como extraño?

– Y a muchos.

– Por lo tanto, ¿piensa y dice que los intereses del amigo son los suyos, pero que los de los otros no le atañen?

– De ese modo [se expresa y piensa].

– ¿Y qué entre tus guardianes?, ¿hay alguno que podría mirar o tratar a uno de sus colegas como extranjero?

– De ninguna manera – contestó –, pues a todos con los que se encuentra los tendrá como un hermano o hermana, un padre o una madre, un hijo o una hija, o como descen-

dientes o antepasados de todos sus parientes.

– Dices muy bien – comenté yo –; pero dime todavía esto: ¿acaso limitarás los nombres de parientes a éstos o aplicas toda la conducta de nuestros ciudadanos a esos nombres y que testimonien a sus padres todo lo que la ley paternal ordena en cuanto al respeto, cuidado y sumisión para con ellos, que nos han traído al mundo, y si ellos obran de modo distinto, no obtendrán bien alguno ni de los dioses ni de los hombres, ya que no obran con arreglo al derecho divino ni a la justicia? ¿Ésas u otras máximas serán para ti las que todos los ciudadanos harán sonar desde el principio a los oídos de los niños y con respecto a los que se les muestren como padres y de todos los demás parientes?

– Esas [máximas] – dijo –; pues sería ridículo si tuvieran esos nombres de parientes en sus bocas sin las obras al respecto.

– Por consiguiente, en nuestro Estado más que en cualquier otro, los ciudadanos dirán a una, si a alguno le sucede un bien o un mal, la máxima que ahora decíamos: lo que sucede felizmente es mío o lo que sucede mal es mio.

– Es mucha verdad – afirmó él.

– ¿Verdad que, además de esa opinión y de esa máxima, afirmamos que se seguía como consecuencia la comunidad de placeres y de dolores ?

– Y con razón lo dijimos ciertamente.

– Por lo tanto, nuestros ciudadanos, más que en parte alguna, ¿tendrán en común lo que llamaremos mío [= mi interés]?; y al tener ese interés en común, ¿tendrán en común de ese modo la más completa comunidad de las penas y de los goces?

– Muy completa, ciertamente.

– ¿Verdad, pues, que la causa de eso se atribuirá a la constitución en general y particularmente a la comunidad de las mujeres y los niños entre nuestros guardianes?

– Absolutamente muy cierto – afirmó.

Felicidad y ventajas del Estado comunista

XII

– Pero estuvimos de acuerdo que ese bien es el mayor para el Estado, al comparar un Estado bien constituido a un cuerpo que comparte el dolor o el goce de una de sus partes.

– Y con razón – dijo – estuvimos de acuerdo.

– Por lo tanto, para nosotros ha quedado demostrado que la causa del mayor bien para el Estado es la comunidad de mujeres y de niños entre los guardianes.

– Y perfectamente [demostrado] – dijo.

– Y estamos de acuerdo, por cierto, con lo [establecido] anteriormente; pues afirmamos [entonces] que ellos [= los guardianes] no deben tener en propiedad ni casas, ni tierras, ni posesión alguna, pero que, al recibir de los demás, en pago a sus servicios, su alimentación, deben consumir todo en común, si deben ser realmente guardianes.

– Con razón – dijo.

– Por consiguiente, ¿puede dudarse, lo que celebro, de que los reglamentos establecidos anteriormente y los ahora citados no contribuyen todavía más a hacer de ellos unos guardianes verdaderos y no les impiden dividir al Estado aplicando la palabra «mío» no a una sola cosa, sino uno a una cosa y otro a otra, llevando lo que ellos podrían adquirir separadamente, el uno a su casa y el otro a la otra igualmente suya, al tener mujer e hijos diferentes, que al ser propios les darían goces y penas propias a cada uno; pero, al

contrario, si ellos piensan unánimemente tener el mismo interés, tendrán todos la misma finalidad y experimentarán, dentro de lo posible, los mismos sentimientos de dolor y de goce?

– Pues sin duda – contestó.

– Y los procesos y acusaciones mutuas, ¿no desaparecerán entre ellos, por así decirlo, por el hecho de no poseer nada, excepto su cuerpo, y todo lo demás en común? De donde se verán libres de todas las querellas, de las que la posesión de dinero, de los hijos y de los parientes es el motivo para los hombres.

– Necesariamente en extremo – dijo – , desaparecerán entre ellos.

– Y no habrá entre ellos procesos judiciales por sevicias y violencias; pues si son atacados por gentes de su edad, se defenderán, y declararemos que es honesto y justo, estableciendo la necesidad de cuidar sus personas.

– Con razón – afirmó.

– Y tiene una ventaja – proseguí yo – esa ley: si uno se encoleriza contra otro, como se ha dicho; si sacia en él la cólera, la querella no pasará a mayores.

– Seguramente.

– En todo caso, el de más edad tendrá autoridad para mandar y castigar a los más jóvenes.

– Es evidente.

– Y, como es natural, ciertamente [es evidente] que un joven, si no ha recibido órdenes de los magistrados, no se atreverá a violentar de ningún modo ni a golpear a un hombre de más edad ni a ultrajarle, según opino; dos guardianes bastarán para impedirlo: el miedo y el respeto; el respeto le impedirá tocar a alguno que puede ser su padre, y el miedo, por temor a que los demás acudan en defensa de la persona atacada, unos en calidad de hijos, otros como hermanos y otros como padres.

– Pues así sucedería – dijo.

– De todos modos, las leyes asegurarán la paz entre los guerreros.

– Una paz completa.

– Pero, al no existir discordias entre ellos, no hay temor de que el resto de la ciudad esté en disensión con ellos o unos ciudadanos con otros.

– No, ciertamente.

– Con respecto a los pequeños males de los que estarán exentos, no me atrevo y dudo de hablar de ellos: pobres, no tendrán necesidad de halagar a los ricos; no experimentarán los apuros y penas que supone la educación de los hijos ni tampoco la inquietud de amontonar riquezas para el sostenimiento de los servidores, y por esto, ya el solicitar préstamos, ya el negar las deudas contraídas, ya el procurarse a cualquier precio provisiones, para depositarlas en manos de mujeres y criados y confiarles su administración; en fin, toda clase de inconvenientes, querido amigo, que todas esas inquietudes llegan a producir, evidentes y despreciables y que no son dignos de que de ellos se hable.

XIII

– Visibles son, efectivamente – afirmó –; incluso para un ciego.

– Se librarán, pues, de todas esas vilezas [nuestros guerreros] y vivirán una vida más feliz que la bienaventurada que viven los vencedores de Olimpia.

– ¿Cómo?

– Porque esos vencedores no tienen sino una pequeña parte de las ventajas de que gozan nuestros guerreros; porque la victoria de éstos es más bella, y más completa la recompensa que reciben del pueblo. Pues al vencer salvan al Estado entero, y a modo de corona reciben ellos y sus hijos el alimento y todo lo que es necesario para su soste-

nimiento, y, mientras vivan, la ciudad los coima de honores, y, después que han muerto, se les proporciona una tumba digna de ellos.

– Y en extremo gloriosos [esos honores] – dijo.

– ¿Recuerdas – proseguí yo – que en el transcurso de nuestra discusión no sé quién nos ha reprochado el no hacer felices a nuestros guerreros, quienes, pudiendo tener cuanto poseen los demás ciudadanos, no tenían nada de ellos? ¿Que nosotros dijimos entonces que, si se presenta la ocasión, reemprenderíamos el examen sobre ese punto, pero que por el momento nos estábamos ocupando de hacer de nuestros guardianes verdaderos guardianes, y de volver al Estado tan feliz como fuese posible, y que haríamos esa felicidad no atendiendo a una sola clase de ciudadanos?

– Lo recuerdo – contestó.

– ¿Qué, pues? [Veamos] ahora. La vida de nuestros defensores, si nos parece que es más bella y mejor que la de los vencedores de Olimpia, ¿no lo será, por cierto, al compararla con la vida de los zapateros o de cualquier otro artesano o de los labradores?

– No me parece [pueda compararse] – contestó.

– Por lo demás, lo que decía antes, [me parece] justo decirlo ahora: que si el guardián busca una felicidad incompatible con su condición de guardián, si no se contenta con esa vida modesta, pero segura y, como dijimos nosotros, la mejor, si se deja sorprender por una tonta y pueril idea de la felicidad que lo arrastra a apropiarse de todo lo que hay en el Estado, porque tiene el poder, se reconocerá que Hesíodo era un verdadero sabio cuando decía: «La mitad es, en cierto modo, más que el todo.»

– Si él quiere consultarme – dijo -, permanecerá en su condición.

– ¿Luego tú apruebas – pregunté yo – que todo sea común entre las mujeres y los hombres, como lo hemos expuesto, en lo que respecta a la educación, a los hijos y a la guarda de los otros ciudadanos, así como que, bien permanezcan en la ciudad, bien vayan a la guerra, ellas tomen parte en la guarda del Estado y cacen con los hombres, como las perras con los perros, y que compartan todo con ellos de un modo tan completo como sea posible, y que, en todo eso, ellas harán lo que sea más conveniente hacer y que no contrariarán el orden que la Naturaleza ha establecido entre el hombre y la mujer en las cosas en que los dos sexos se han hecho para asociarse juntamente?

– Lo apruebo – dijo.

Educación guerrera de los hijos

XIV

– Por consiguiente – dije yo –, no nos queda más sino examinar si es posible establecer entre los hombres esa comunidad que existe entre los demás animales y cómo es posible.

– Te adelantaste – dijo – al exponer lo que estaba a punto de exponer yo.

– Sobre el asunto de la guerra – dije -, creo, es evidente el modo como la harán.

– ¿Cómo? – preguntó él.

– Que la harán en común y además llevarán a ella a sus hijos que sean bastante fuertes para seguirlos, para que, como los hijos de los artesanos, vean hacer lo que ellos deberán llevar a cabo después, cuando sean mayores; no contentos con mirar, harán también el oficio de intermediarios y de ayudantes en lo que se relaciona con la guerra y servirán a sus padres y a sus madres. ¿Acaso no has observado lo que se practica en los

demás oficios y cuánto tiempo los hijos de los alfareros observan antes de fabricar ellos mismos?

– Ciertamente [sí].

– Pues ¿acaso deben enseñarlos mejor a ellos que los guardianes a sus hijos para ver y ejercitarse en lo que harán luego?

– Sería ciertamente muy ridículo – contestó.

– Por otra parte, todo animal también combate de manera más valerosa cuando sus hijos están presentes.

– Así es. Pero el peligro, Sócrates, no es pequeño para los que fueron derrotados, cual suele acontecer en la guerra, si arrastran a sus hijos en la pérdida y ponen al Estado en la impotencia de rehacerse.

– Dices la verdad – atajé yo -. Pero ¿crees que ante todo debemos cuidar de que jamás corran peligro?

– De ninguna manera.

– ¿Y qué?, ¿si alguna vez deben correr peligro, no serán por ello mejores después de haber conseguido el éxito?

– En efecto, es evidente.

– Entonces, ¿crees que es una ventaja mediocre y que no es digna del riesgo a que se la expone, el riesgo de ver la guerra desde la infancia a los niños que serán un día hombres de guerra?

– No, sino que es de importancia desde el punto de vista que propones.

– Por lo tanto, debe favorecerse el hecho de que los niños sean espectadores de la guerra y procurarles la seguridad, y será perfecto; ¿no es verdad, pues?

– Sí.

– Por consiguiente – proseguí yo -, ¿sus padres no serán, ante todo, hábiles, cuanto sea posible a los hombres, en reconocer qué expediciones son o no peligrosas?

– Natural – contestó.

– Luego los conducirán a unas y los guardarán de otras.

– Justamente.

– Y para mandarlos, creo – dije yo -, no tomarán a los menos capaces, sino a los que por su experiencia y su edad serán buenos guías y maestros.

– Pues es conveniente.

– Declararemos, no obstante, que muchas veces las cosas llegan a ser de modo distinto de lo que se esperaba.

– Ciertamente, sí.

– Por lo tanto, para prevenirles contra las sorpresas de esta índole, es necesario, amigo, darles alas desde la infancia, para que, si hay necesidad, escapen volando.

– ¿Cómo dices? – preguntó.

– Debemos hacer que monten a caballo – dije yo – en la más temprana edad posible, y una vez que hayan aprendido la equitación se les debe conducir al espectáculo [de la guerra], no sobre caballos fogosos y belicosos, sino sobre los más veloces y más dóciles al freno que puedan hallarse. Pues de ese modo verán muy bien su misión y la manera más segura, si es necesario, de salvarse conducidos por sus viejos guías.

– Me parece que hablas razonablemente – afirmó.

Las recompensas y los castigos en la guerra

– ¿Y qué [decir] sobre la guerra? – pregunté -. ¿Cómo debes reglamentar las relaciones de los soldados entre sí y para con sus enemigos? ¿Acaso te parece justa mi idea o

no?

– Di cuál es – contestó.

– Uno de ellos – dije – que abandona la línea de combate, o arroja sus armas, o comete alguna otra cobardía por el estilo, ¿acaso no debe ser relegado a la condición de artesano o de labrador?

– Sí, seguramente.

– Y si uno de ellos es cogido con vida por los enemigos, ¿acaso no debe regalárselo a los que lo han cogido y dejar que dispongan de su botín como quieran?

– Seguramente.

– Pero a aquel que se distinguió por su valor, ¿no te parece que, en seguida y durante la misma expedición, los jóvenes y los niños que son compañeros de armas lo coronen cada uno a su vez?, ¿acaso no?

– En efecto, sí.

– ¿Y qué?, ¿que le estrechen la mano?

– También eso.

– Pero esto, creo – añadí yo –, ya no te parecerá bien.

– ¿Qué?

– El que bese y sea besado por cada uno.

– Más que todo [lo dicho] – afirmé-, y añadido a esta prescripción que, durante toda la duración de la campaña, nadie tendrá derecho a rehusarle un beso, – si lo pide; para que también, si un guerrero siente pasión por un hombre o una mujer, sea mayor su arrojo para llevarse el premio de su valor.

– Perfectamente – asentí yo -. Ya hemos dicho que el ciudadano escogido podrá establecer con mayor frecuencia que los otros relaciones con las mujeres y se les escogerá más a menudo de las de su clase, para conseguir de él el mayor número de hijos posible.

– Lo dijimos, en efecto – afirmé.

XV

– Pero también, según Homero, existe una manera de honrar dignamente la valentía de los jóvenes. Pues Homero dice que, habiéndose distinguido Ajax en el combate, se le sirvió un magnífico trozo de solomillo, señal de aprecio cual convenía a un héroe en el vigor de su edad y que a la vez debía honrar su valentía y acrecentar su fuerza.

– Muy razonable – dijo.

– Seguiremos, pues – continué yo -, en ese punto la autoridad de Homero. También nosotros, en los sacrificios y demás solemnidades semejantes, honraremos a los bravos según su mérito, no sólo por medio de himnos y de las distinciones de las que hablábamos antes, sino también con sitios de honor, carnes escogidas y copas llenas, para fortalecer, a la vez que demostramos admiración, a los hombres y a las mujeres de valor.

– Dices muy bien – afirmé.

– ¡Bueno! Aquellos que habrán muerto en acto de guerra después de haber demostrado su valor, ¿no declararemos que son de la raza de oro?

– Sin ningún género de duda.

– Pero ¿no seguiremos, acaso, la autoridad de Hesíodo en que algunos de esa raza, después de que murieron,

llegan a ser como divinidades terrestres, sagradas, excelentes, que apartan los males de los mortales y velan por su conservación?

- La seguiremos, en efecto.
- ¿Y no consultaremos al oráculo cómo es conveniente consagrar a esos hombres que participan de la naturaleza de genios y de dioses de una manera singular, y de ese modo los consagraremos y lo ordenaremos?
- ¿Por qué no hacerlo?
- ¿Y en lo sucesivo cuidaremos y veneraremos sus tumbas como de genios protectores? ¿Y reconoceremos esos mismos honores a los que morirán de viejos o de otro modo, después de que se hayan distinguido en vida como excelentes?
- Pues es justo – contestó.

Conducta a seguir para con el enemigo

- ¿Y qué?, ¿cómo obrarán nuestros soldados para con el enemigo?
- ¿Pero en qué?
- Primeramente, en lo referente a la esclavitud, ¿parece que es justo que los griegos reduzcan a esclavos a las ciudades griegas y no permitir, cuanto sea posible, hacer lo mismo con los otros Estados y habituarles a respetar la raza griega, precaviéndonos de ser esclavos de los bárbaros?
- De todo punto – contestó – es conveniente evitarlo.
- Por consiguiente, ¿ni nosotros tendremos esclavos griegos y aconsejaremos a los otros griegos que hagan como nosotros?
- Pues completamente [así lo creo] – dijo -; pues más bien así se volverían contra los bárbaros y se abstendrían de combatir entre ellos.
- ¿Y qué? – añadí yo -, ¿está bien despojar a los muertos, excepto de sus armas, después de la victoria?, ¿no es, acaso, una excusa que tienen los cobardes para no ir contra el enemigo, como si cumpliesen un deber cuando se agachan sobre el cadáver, y eso ya causó muchas veces la pérdida de un ejército por esa rapacidad?
- Sí, ciertamente.
- ¿No te parece una vil codicia despojar un cadáver y propio de una mujer y de una estrechez de espíritu tratar como enemigo el cuerpo de uno que murió, dejando de ser enemigo y haber dejado el instrumento con el que combatía? ¿O crees tú que los que tal hacen son diferentes de los perros, que se irritan con las piedras que les golpean, pero no tocan al que las arrojó?
- Ni la más pequeña diferencia – contestó.
- Por lo tanto, ¿se debe desistir de despojar a los muertos y de impedir que se los lleve el enemigo?
- Debe desistirse de ello – dijo -, ¡por Zeus!

XVI

- Tampoco nosotros llevaremos las armas a los templos para suspenderlas de los muros, en especial las armas de los griegos, por poco que nos interese demostrar benevolencia hacia los otros pueblos de Grecia; temeremos más que exista algo de sacrilegio en llevar a un templo los despojos arrancados a nuestros familiares, a no ser que el oráculo decida de otro modo.
- Muy justo – dijo.
- ¿Y qué de la devastación del territorio griego y del incendio de las casas?, ¿cuál será

la conducta, según tú, de los soldados para con los enemigos?

– Yo te escucharé con agrado – dijo – si me das tu opinión.

– A mí, pues, me parece – continué yo – que no hagan ninguna de las dos cosas, sino que se lleven la cosecha del año. ¿Y quieres que te diga por qué?

– Ciertamente.

– A mí me parece que, así como hay dos palabras para designar la guerra y la discordia, también hay dos cosas que se refieren a dos clases de diferencias; y esas dos cosas son, yo creo, la una el parentesco y la comunidad de origen, y la otra la diferencia de raza y de sangre. La enemistad, pues, entre los parientes se llama discordia, y entre extranjeros, guerra.

– Distinción muy exacta – afirmé.

– Pues observa si digo esto con exactitud también. Porque yo afirmo que los pueblos griegos están unidos por el parentesco y la comunidad de origen y difieren de los bárbaros por la raza y la sangre.

– Razonablemente, en verdad – dijo.

– Nosotros diremos, por tanto, que, cuando los griegos combatan con los bárbaros y éstos con los griegos, ellos son por naturaleza enemigos y que esa enemistad deberá llamarse guerra. Pero cuando los griegos combatan con los griegos, cuando veamos eso, [diremos] que son por naturaleza amigos, pero que, en esas circunstancias, la Grecia está en desacuerdo y esa enemistad debe llamarse discordia.

– Yo, ciertamente – dijo –, estoy de acuerdo contigo en así reconocerlo.

La guerra entre los griegos

– Considera, pues – dije –, que en la discordia aceptada así por nosotros en estos momentos, en cualquier parte en que la discordia se produzca o el Estado esté dividido, si alguno de los dos partidos arrasa los campos e incendia las casas del otro, [considera, digo], cómo la discordia aparece que es funesta y que ninguno de los dos es amante de su patria; pues no se atrevería jamás a destrozar de aquel modo a su nodriza y madre; sin embargo, es razonable que los vencedores se lleven la cosecha de los vencidos y que piensen que ellos algún día se reconciliarán y no combatirán siempre.

– Ese modo de pensar – dijo – es, en mucho, más humano que el otro.

– ¿Y qué, pues? – dije –; ¿el Estado que tú deseas fundar, no será griego?

– Debe serlo – afirmé.

– Por consiguiente, ¿no serán buenos y humanos [sus ciudadanos]?

– Seguramente, sí.

– ¿Y no serán amigos de los griegos?, ¿y no sentirán su parentesco con la Grecia y no tendrán en común la religión?

– Ciertamente, sí.

– ¿Y si existe una diferencia entre los griegos, puesto que son parientes, no la considerarán, acaso, como una discordia y no la llamarán guerra?

– Pues sí.

– ¿Y no conducirán sus hostilidades como destinados a reconciliarse?

– Con seguridad.

– Los conducirán dulcemente a la razón no castigándolos ni con la esclavitud ni la destrucción, ya que son correctores, no enemigos.

– Bien dicho – afirmé.

– Por lo tanto, siendo griegos, no devastarán la Grecia, no incendiarán las casas, no mirarán como enemigos a todos los habitantes de un Estado, hombres, mujeres, niños,

sino únicamente a los causantes de la desavenencia, que siempre son pocos. Y por todo eso, no querrán arrasar un territorio cuya mayoría de habitantes son amigos suyos, ni derribar sus casas, y no continuarán las hostilidades más allá del momento en que los culpables sean obligados por los inocentes, que están sufriendo, a dar una satisfacción.

– Yo, efectivamente – dijo – , estoy de acuerdo contigo en que nuestros ciudadanos se comporten de ese modo con sus adversarios; pero, respecto a los bárbaros, deben comportarse como los griegos lo hacen entre ellos en las presentes circunstancias.

– Establezcamos, pues, esta ley para los guardianes, que ni arrasarán el territorio ni quemarán las casas.

– Establezcámosla – dijo – y [reconozcamos] que ésta y las anteriores son buenas.

¿Posibilidad del Estado comunista? Cuando los filósofos sean reyes

XVII

>Pero a mí me parece, Sócrates, que si uno te deja desarrollar esta materia, ya no te acordarás más de la cuestión que has dejado de lado antes para entrar en todas estas disquisiciones: el que llegue a realizarse esa Constitución y de qué modo es posible; si llega a realizarse, el Estado que la posea tendrá toda clase de ventajas, y yo añado las que tú dejaste de lado: que nuestros guerreros combatirían tanto mejor a los enemigos cuanto menos se abandonen los unos a los otros, ya que, conociéndose mejor, se darían entre ellos el nombre de hermanos, de padres o de hijos; si, además, las mujeres tomasen parte en la guerra, ya se las ponga en línea con los hombres, ya se las coloque tras esa línea para hacer miedo al enemigo y para servir de refuerzo si es necesario alguna vez, sé que serían invencibles con toda esa alineación; y también, en tiempo de paz, veo cuántos bienes tendrían que tú has pasado por alto. Pero ya que estoy de acuerdo contigo en que se disfrutaría de todas esas ventajas y mil otras además, si nuestra Constitución se aplicase, no hables ya más sobre ella, sino intentemos ya convencernos a nosotros mismos de que es realizable y cómo puede serlo y dejemos de lado a lo demás.

– Repentinamente, tú – proseguí yo – hiciste irrupción en mi discurso y no perdonas mis retrasos. Pues ¿no sabes que, después de las dos olas de las que escapé con dificultad, lanzas contra mí la tercera, la más grande y la más difícil, la cual, cuando la hayas visto y escuchado, me perdonarás por completo y reconocerás que era natural mi vacilación y temía presentar una proposición tan extraña e intentar examinarla a fondo?

– Cuantas más excusas presentes – dijo –, más te apremiaremos a que nos expliques cómo es posible realizar nuestra Constitución. Pero habla y no demores.

– Pero ante todo – dije yo – es necesario recordar que nosotros hemos llegado hasta aquí buscando la naturaleza de la justicia y de la injusticia.

– ¡Sea!, ¿pero a qué eso? – preguntó.

– A nada; pero si llegamos a descubrir la naturaleza de la justicia, ¿acaso no exigiremos también que el hombre justo no se diferencie en nada de esta justicia, sino que en todo sea cual es la justicia?; ¿o estaremos satisfechos de que se acerque lo más posible a ella y que participe de ella más que los demás?

– Así – dijo – ; estaremos satisfechos.

– Por consiguiente, por poseer un modelo – proseguí yo – , buscábamos qué es la justicia y el hombre perfectamente justo, si podía existir, y, a la vez, lo que es la injusticia y el hombre completamente injusto, para que, poniendo nuestra mirada en ellos, aparecieran a nosotros su felicidad o su desdicha y nos veamos obligados a reconocernos en nosotros mismos que el que tenga la mayor semejanza con ellos tendrá una suerte más

parecida a las tuyas, pero no por eso era nuestra intención probar que esos modelos llegarían a ser posibles de realizar.

– Tú dices la verdad – afirmo.

– ¿Piensas, ciertamente, que una pintura es de menos valor la de aquel que, después de haber trazado el más bello modelo de hombre que pudiera existir y de haber dado todos los rasgos con perfección, no sería capaz de probar que pudiera existir un hombre de tal condición?

– No, ciertamente, ¡por Zeus! – contestó.

– ¿Qué, pues?, también nosotros decimos: ¿no trazábamos con la palabra el modelo de un Estado perfecto?

– Sí, en efecto.

– ¿Y crees que lo que hemos dicho vale menos por el hecho de si no podemos probar que es posible establecer un Estado como se decía?

– No, ciertamente – contestó.

– Por consiguiente – dije yo –, la verdad es de ese modo; pero si todavía debo tomarme interés de complacerte y de alguna manera principalmente demostrar también hasta qué punto podría ser realizable, de nuevo me mostrarás para esa demostración las mismas concesiones.

– ¿Cuáles?

– ¿Acaso es posible ejecutar algo como se describe, o en la naturaleza de las cosas la ejecución está menos cerca de la verdad que el discurso, aunque puede pensarse de otro modo?; ¿pero tú admites eso o no?

– Te lo admito – contestó.

– No es, pues, necesario que yo realice lo que he descrito con la palabra; pero, si yo puedo encontrar cómo podría establecerse un Estado muy cercano a nuestro ideal, reconoce que yo he demostrado lo que tú pides, la posibilidad de que llegue a ser lo que ordenas; ¿no estarás satisfecho de ese resultado?; pues yo lo estaría.

– Y yo también – afirmo.

XVIII

– Después de eso, al parecer, intentemos hallar y demostrar los defectos que hacen que los Estados de ahora no estén gobernados como el nuestro y qué cambio, el más insignificante, les llevaría hacia el espíritu de nuestra Constitución, que podría limitarse a un punto, o si no a dos, y en todo caso a un pequeño número de cosas de escasa importancia.

– Muy bien – asintió.

– Por tanto, cambiando una sola cosa, me parece que puedo demostrar que [ese Estado] cambiaría; sin embargo, [esa cosa] ni es pequeña ni fácil, pero posible.

– ¿Cuál? – preguntó.

– Pues me hallo sobre eso – dije yo – que comparábamos a la más enorme ola. Pero se dirá, por tanto, aunque como una ola que rompiera en carcajadas me sumergiera bajo el ridículo y el desprecio. Examina lo que voy a decir.

– Habla – dijo.

– A no ser – proseguí yo – que los filósofos sean los reyes en los Estados o los actualmente llamados reyes y soberanos sean filósofos en verdad y con suficiencia, y no se vea unida una cosa a otra, el poder político y la filosofía, y a no ser que una ley rigurosa aleje de los asuntos públicos a esa multitud de individuos a los que sus talentos les llevan exclusivamente a una o a otra, no habría remedio, querido Glaucón, ni para los

males que devastan los Estados ni incluso, yo creo, para los del género humano; jamás, antes que esto [suceda], la Constitución que hemos trazado en idea nacerá, en la medida que es realizable, y verá la luz del día. Pero aquí está lo que desde hace mucho yo dudaba en declarar, viendo cómo iba a enfrentarme con las ideas admitidas; en efecto, se tendrá dificultad en admitir que la felicidad pública y privada no sea posible sino en nuestro Estado.

Y él dijo:

– ¡ Oh Sócrates, qué palabra y qué declaración has lanzado, la que al proferirla te atraes sobre ti a gentes que no son de despreciar, que, despojándose de sus vestiduras a toda prisa y haciendo arma de lo primero que hallen a mano, caerán sobre ti con todas sus fuerzas para dejarte hecho de maravilla; y si a ellos no los rechazas con argumentos y no te escapas de sus manos, con seguridad, siendo objeto de sus burlas, pagarás tu temeridad.

– ¿Acaso no eres tú para mí el causante de ello? – pregunté yo.

– Y congratulándome – contestó – . Pero no te abandonaré ciertamente, sino que te defenderé con todas mis fuerzas, refiriéndome a mi parcialidad y con mi exhortación, y a lo mejor te contestaré mejor que otro cualquiera. Y ya que tienes una ayuda de esta naturaleza, prueba a demostrar a los incrédulos que la cuestión es como tú la expones.

– Debo intentarlo – dije yo – , ya que tú te ofreces de ese modo como un gran aliado. Pues me parece [ser] necesario, si tenemos que escapar de quienes hablas, el explicarles qué clase de gentes son los filósofos, los que nos atrevemos a decir que deben gobernar, para que; una vez lleguen a ser bien conocidos, podamos defendernos demostrando que la Naturaleza ha hecho a unos para dedicarse a la filosofía y gobernar en el Estado, y a otros, para no dedicarse a ella y obedecer al que gobierna.

– Momento sería – dijo – de explicarlo.

– ¡Sea, pues!; acompáñame, a ver si por este lugar te conduciré convenientemente.

– ¡Vamos! – dijo.

– ¿Será necesario – pregunté yo – que te recuerde o que tú te acuerdes de que, cuando decimos que alguien ama una cosa, debe, si se dice con justicia, mostrar su amor no por una parte, sino por la cosa entera?

Definición del filósofo verdadero

XIX

– Al parecer – dijo – es necesario que me lo recuerdes; porque no lo recuerdo muy bien del todo.

– A otro, Glaucón, convendría hablarle de lo que dices; pero a un hombre experto en el amor no es oportuno recordarle que todos los que están en la flor de su juventud y dispuestos para el amor inquietan y conmueven y que les parece que son dignos de sus cuidados y de sus tiernos afectos; ¿acaso no obráis así ante los niños hermosos? A uno, porque es chato, lo alabaréis llamándolo gracioso; al de nariz aguileña, diréis que es principesco; al que se encuentra en el punto medio de éstos, que está perfectamente proporcionado; a los que son morenos, los veis como varoniles, y a los de tez blanca decís que son hijos de los dioses; también se habla del color de miel; ¿no crees que puede venir esa expresión de un amante que disimulaba un defecto bajo un término de alabanza y encuentra bien la palidez del amado, siempre que esté en la flor de su edad? Y, en una palabra, alegáis todas las excusas y empleáis todos los tonos de voz para no

dejar escapar a ninguno de los que se encuentran en la flor de su edad.

– Si quieres – dijo – referirte a mí en lo que respecta a los enamorados y a sus costumbres, consiento en honor a la discusión.

– ¿Y qué? – dije yo – ; los que son amantes del vino, ¿no ves que hacen eso mismo?, ¿que toman cualquier pretexto para aficionarse a toda clase de vino?

– Efectivamente.

– Y en cuanto a los ambiciosos, según yo creo, tú te das cuenta de que, si no pueden mandar sobre toda una tribu, mandan sobre un tercio de ella, y, si no pueden hacerse honrar por los personajes pudientes y venerados, se contentan con ser honrados por sus inferiores e ignorantes, porque están ávidos de distinciones, vengan de donde vengan.

– Sin ninguna duda.

– Contesta, pues, si no, a esto. Cuando decimos que alguien desea una cosa, ¿diremos que la desea en todos sus aspectos, o unos sí y otros no?

– En todos sus aspectos – contestó.

– ¿Diremos también, pues, del filósofo, que desea de la sabiduría no una parte determinada de ella, excluyendo el resto, sino toda?

– Verdad.

– Por lo tanto, si el que tiene descontento de la ciencia y por otra parte es joven y no tiene discernimiento sobre lo que es bueno o no, no diremos que es amante de la ciencia ni de la filosofía, como el que siente repugnancia para comer no diremos que tiene hambre ni que desea comer ni que es tragón, sino que es inapetente.

– Y lo diremos con razón.

– Pero si el que quiere fácilmente gustar de todas las ciencias va con agrado al estudio y es insaciable, nosotros lo declararemos con justicia filósofo; ¿no es verdad?

Distinción entre el filósofo y el curioso

Y Glaucón contestó:

– Luego, para ti, habrá muchos de esas cualidades. Pues a mí me parece que son tales los amantes de los espectáculos, por sentir el deseo de aprender; los deseosos de oír, que es raro que se les encuentre entre los filósofos, quienes no acudirían voluntariamente para escuchar discursos y una discusión de esta naturaleza, pero diríase que han alquilado sus oídos para escuchar todos los coros dionisiacos, sin dejarse ni uno, ni en la ciudad ni en el campo. ¿Acaso a todos éstos y a cuantos estudian con afán cosas parecidas y las artes ínfimas los llamaremos filósofos?

– De ninguna manera – contesté -, sino filósofos en apariencia.

XX

– Pero ¿a quiénes llamas verdaderos filósofos? – preguntó.

– A los amantes de contemplar la verdad – respondí yo.

– Y eso, ciertamente, con razón – dijo -; sin embargo, ¿cómo explicas eso?

– De ningún modo sería fácil – dije yo – frente a otra persona; pero creo que tú me concederás esto.

– ¿El qué?

– Ya que lo bello es contrario a lo feo, son dos cosas.

– ¿Cómo no?

– Luego, ya que son dos cosas, también cada una de ellas son una.

- También eso [te lo concedo].
- Y la misma afirmación [se hará] sobre lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo y sobre todas las ideas, que cada una de ellas, [tomadas en sí], son una, pero que, apareciendo por doquier mezcladas en los actos, en los cuerpos y entre ellas mismas, cada una de ellas tiene aspectos múltiples.
- Hablas razonablemente – afirmó.
- De esa manera, pues – dije yo – , distingo separadamente a los que tú ahora llamas amantes de los espectáculos, amigos de las artes y hombres emprendedores, y a mi vez por otro lado a los que se refería la cuestión a los que únicamente se les llama con razón filósofos.
- ¿Cómo dices? – preguntó.
- Los amantes, en cierto modo – dije yo – , de sonidos y de espectáculos tienen afecto por las bellas voces, bellos colores, bellas formas y por todas las obras en las que se manifiesta la belleza, pero su espíritu no puede percibir y amar su naturaleza [la de la propia belleza].
- Es así realmente – dijo.
- Pero ¿acaso no serán raros los que son capaces de elevarse hasta la belleza en sí y contemplarla en su esencia?
- Ciertamente.

La ciencia y la opinión

- Por tanto, el que reconoce que existen cosas bellas, pero ni cree en [la existencia de] la belleza en sí, ni él puede seguir al que podría conducirlo a su conocimiento, ¿crees tú que vive en sueños o realmente? Pues precávetelo. ¿Acaso no es esto soñar, ya sea durmiendo, ya en la vigilia, tomar un objeto que se parece a otro, no por la imagen de ese objeto, sino por el objeto mismo al que se le parece?
- Yo, en efecto – contestó él – , llamo a eso soñar.
- Por el contrario, el que reconoce la existencia de la belleza absoluta y que puede percibir a la vez esa belleza y las cosas que participan de ella, sin llegar a confundir esas cosas con la belleza, ni la belleza con esas cosas, ¿te parece que ese individuo vive realmente o en sueños?
- Sí – contestó – , vive realmente.
- Por lo tanto, al pensamiento de ese individuo que conoce, nosotros lo llamaremos con razón conocimiento, pero al del otro, que supone, [le daremos el nombre de] opinión.
- Con toda seguridad – dijo.
- Pero ¿si ese individuo, el cual decimos que supone, pero que no tiene el conocimiento [del objeto], se irrita contra nosotros y sostuviese que no decimos la verdad?, ¿no tendríamos algún medio de calmarlo y persuadirlo dulcemente ocultándole que está enfermo?
- Debemos [hacerlo] ciertamente – contestó.
- ¡Ea!, pues busca qué le respondemos; ¿o en vez de eso quieres que le preguntemos, diciendo que, si sabe algo, ninguno le envidiará, sino que complacidos veríamos a un hombre que sabe alguna cosa? Pues respondemos a esto [en su nombre]: ¿el que conoce, conoce algo o nada? Tú, pues, contéstame por él.
- Contestaré – dijo – que conoce algo.
- ¿Algo que es o que no es?
- Que es; pues ¿cómo, si no es, podría conocerse?
- Por consiguiente, tenemos como cierto, aunque lo examinemos repetidas veces, que lo que es absolutamente, es cognoscible absolutamente, pero lo que no existe de

modo alguno, no es cognoscible de ninguna manera.

– Cosa muy cierta.

– ¡Muy bien!; pero si algo es así, que es y no es al mismo tiempo, ¿no tendrá ese algo un punto intermedio entre el ser puro y el no ser absoluto?

– Sí.

– Por lo tanto, si el conocimiento se refiere al ser y la ignorancia, por necesidad, al no ser, se debe buscar para ese punto intermedio uno igualmente intermedio entre la ignorancia y la ciencia, si existe algo semejante.

– Seguramente.

– ¿Acaso no decimos que eso es la opinión?

– ¿Cómo no?

– ¿Es, acaso, una facultad distinta de la ciencia o la misma ciencia?

– Distinta.

– Luego ¿la opinión se encuentra tendiendo a una cosa y la ciencia a otra, según la facultad propia de cada una?

– Así [es].

– Por consiguiente, ¿a la ciencia que tiende por naturaleza al ser, le es propio conocer cómo es el ser? Pero a mí me parece qué es necesario, antes de ir más lejos, hacer una distinción.

– ¿De qué modo?

XXI

– Diremos que las facultades son cierta especie de fuerzas, por medio de las cuales nosotros podemos [hacer] lo que podemos [hacer] y también todos los otros agentes, cual yo digo que la vista y el oído son facultades, si por casualidad comprendes lo que quiero decir con ese nombre genérico.

– Lo comprendo, ciertamente – dijo.

– Escucha, pues, lo que a mí me parece acerca de las facultades. Yo no veo en ellas ni color, ni forma, ni ninguna de las cualidades del mismo género que se ve en muchos otros objetos, de las cuales me basta considerar alguna para distinguir esos objetos como cosas aparte de mí y poder decir que unos son una cosa y otros otra; pero en una facultad yo no considero sino su objeto y sus efectos, y precisamente al basarme en esto es por lo que le he dado a cada una su nombre y por lo que llamo idénticas a aquellas que tienen el mismo objeto y producen los mismos efectos; pero diferentes, a las que tienen un objeto diferente y producen un efecto distinto. Pero tú ¿qué?, ¿cómo las distingues?

– De ese modo – contestó.

– Pues bien, hasta aquí; de nuevo [pregunto], amigo excelente. ¿O dices que la ciencia es una cierta facultad o la colocas en otra especie?

– En una facultad – contestó – , y ciertamente la más poderosa de todas.

– ¿Y qué?, ¿tendremos a la opinión como una facultad o como otra especie cualquiera?

– De ningún modo – contestó –; pues la opinión no es otra cosa que aquello por lo que tenemos facultad de juzgar sobre las apariencias.

– Pero poco antes, ciertamente, reconocías que la ciencia y la opinión no eran la misma cosa.

– Porque ¿cómo alguna vez un individuo con sensatez confundiría lo infalible con lo que no lo es?

– Perfectamente – dije yo – , y es evidente que nosotros estamos de acuerdo en que la opinión es cosa distinta de la ciencia.

- Cosa distinta,
- Por consiguiente, ¿al producir cada una de ellas efecto diferente, cada una de las dos está hecha para objetos diferentes?
- Necesariamente.
- ¿En verdad la ciencia, por [tener como objeto] el ser, conoce el ser cómo es [= en su esencia]?
- Sí.
- Pero ¿la opinión, decimos, juzga las apariencias?
- Sí.
- ¿Acaso conoce la misma cosa que la ciencia? ¿Y el objeto del conocimiento y el de la opinión serán la misma cosa?, ¿o es imposible?
- Es imposible – contestó – , según lo que hemos admitido, si una facultad tiene un objeto, y otra, otro; mas si cada una de las dos son facultades, la ciencia y la opinión, pero cada una diferente, como afirmamos, por eso, pues, no es posible que el objeto del conocimiento y el de la opinión sean la misma cosa.
- Por consiguiente, si el ser es el objeto del conocimiento, ¿el de la opinión será otra cosa que el ser?
- Otra cosa.
- ¿Será el no ser objeto de la opinión?, ¿o será imposible que el no ser sea el objeto de la opinión? Mas reflexiona. El que tiene una opinión, ¿no tiene la opinión sobre alguna cosa? ¿O es posible que por una parte opine y su opinión no se aplique a nada?
- Es imposible.
- Ciertamente, pues, ¿el que opina, opina sobre una cosa?
- Sí.
- ¿Pero el no ser no es una cosa, sino que no hablará de nada exactamente?
- Ciertamente.
- Al no ser, ¿atribuimos por necesidad la ignorancia, y al ser, el conocimiento?
- Con razón – contestó.
- ¿Verdad que la opinión no la atribuimos ni al ser ni al no ser?
- No, en efecto.
- Por consiguiente, ¿la opinión no podrá ser ni la ignorancia ni el conocimiento?
- No, al parecer.
- Así pues, ¿está fuera de los dos, sobrepasando en claridad al conocimiento, y a la ignorancia en oscuridad?
- Ni una ni otra cosa.
- Pero ¿acaso – pregunté yo – la opinión te parece más oscura que el conocimiento y más clara que la ignorancia?
- Y en mucho – contestó.
- ¿Y está cerca de las dos?
- Sí.
- La opinión, por lo tanto, será una cosa intermedia.
- Exactamente.
- ¿No decíamos antes que, si se nos presentara al mismo tiempo una cosa como ser y no ser, eso ocuparía el medio entre el ser puro y el no ser absoluto y que no sería el objeto ni de la ciencia ni de la ignorancia, sino el medio de una facultad que aparecería a la vez entre la ignorancia y la ciencia?
- Con razón [lo decíamos].
- ¿Así pues está claro ahora que esa facultad intermedia es lo que llamamos opinión?
- Está claro.

Lo bello es por esencia absoluto e inmutable

XXII

– Al parecer, pues, nos resta encontrar lo que participa de las dos cosas, del ser y del no ser, y que ni lo uno ni lo otro es, para hablar con propiedad, el ser puro y el no ser puro, para que, si lo encontramos, digamos que eso es el objeto de la opinión, dando los extremos a las facultades extremas y lo intermedio a la facultad intermedia. ¿No es así?

– Así.

– Admitido eso, hable, diré yo, contésteme el excelente [oponente], el cual no cree que exista nada bello en sí, ni que ninguna idea de lo bello absoluto siempre sea inmutable, ese amante de los espectáculos, que no puede soportar que se le hable de la belleza y la justicia únicas y de las otras realidades semejantes. Diremos: «Excelente [amigo], ¿acaso de entre las muchas cosas bellas hay algo que no aparezca feo, y de entre las justas algo injusto?, ¿y de entre las sagradas, algo impío?»

– No, si no es necesario – dijo – ; que también las cosas bellas, en cierto aspecto aparecen feas, y así de cuantas otras cosas hables.

– ¿Y qué [diremos de] las cantidades dobles? ¿Aparecen menos como mitades [de otras cantidades] que dobles?

– De ningún modo.

– Y las cosas grandes y pequeñas, ligeras y pesadas, ¿merecen una mayor calificación que las contrarias?

– No, pues siempre – dijo – cada una de ellas participará de ambas.

– ¿Y cada una de esas cosas son más bien que no son lo que ellas se dice que son?

– Parece – dijo – semejarse a las frases ambiguas [pronunciadas] en los banquetes y al enigma infantil del eunuco que da en el murciélago y en el cual se dice enigmáticamente con qué y sobre qué le ha dado; pues también esas cosas pueden tomarse en dos sentidos, ya que no es posible concebir con certeza ni cómo son, ni cómo no son, ni cómo son las dos a la vez, ni cada una de ellas por separado.

– ¿Sabes, pues – interrogué yo – , lo que convendrá [hacer] o en dónde las colocarás mejor que entre el ser y la nada?; porque en ninguna parte existe más oscuridad que en la nada para declararlas más inexistentes que la nada, ni más luz que en el ser para declararlas más existentes que el ser.

– Dices mucha verdad – asintió.

– Por tanto, hemos encontrado, al parecer, que las muchas ideas de la multitud sobre la belleza y demás cualidades dan vueltas en cierto modo en el espacio que separa la nada del ser absoluto.

– Lo hemos encontrado.

– Pero nosotros hemos convenido antes que, si algo de esa naturaleza aparecía [ante nosotros], debía decirse que eso procedía de la opinión, no de la ciencia, al ser la facultad intermedia la que recoge las cosas que flotan entre los dos extremos.

– Lo hemos convenido.

– Por consiguiente, podemos decir de los que contemplan la multitud de cosas bellas, pero que no ven la belleza en sí y no son capaces de seguir al que tratase de llevarlos hasta ella, que miran multitud de cosas justas, pero no ven la justicia en sí, y lo mismo de todo [lo demás] diremos que opinan sobre todas las cosas, pero no conocen el objeto de sus opiniones.

- Necesariamente – dijo.
- ¿Y qué [diré] a la vez de los que contemplan las cosas en sí y que son siempre idénticas a sí mismas?, ¿acaso no se elevan hasta su conocimiento, pero no se contentan con su opinión?
- También eso es indudable.
- Así que diremos que éstos abrazan y aman las cosas que son objeto del conocimiento, ¿y aquéllos las que son objeto de la opinión? ¿Acaso no recuerdas que dijimos de estos [últimos] que se complacen en escuchar bellas voces, contemplar colores bonitos y todas las bellezas del mismo género, pero que no pueden soportar que se les presente la belleza en sí como una cosa real?
- Lo recuerdo.
- ¿Acaso erraremos al llamarlos amigos de la opinión más que amigos de la sabiduría? ¿Y acaso no se enfadan con nosotros si les llamamos así?
- No, si quieren creerme – dijo – ; porque no es licito enfadarse de la verdad.
- ¿Debe llamarse, por lo tanto, filósofos y no amigos de la opinión a los que se acercan en todo a la esencia de las cosas?
- Absolutamente.

LIBRO VI

El porqué debe gobernar el filósofo

I

- Los filósofos – continué yo –, Glaucón, y los que no lo son, mediante una discusión larga y laboriosa, se demostró en cierto modo quiénes son unos y otros.
- Pues quizá – dijo – no hubiese sido fácil mediante una más breve.
- No lo parece – afirmé –; en todo caso, a mí me parece que se hubiera demostrado mejor si no hubiésemos tenido que examinar solamente ese punto y no nos quedasen por tratar muchas cuestiones sobre en qué se diferencia la condición del hombre justo de la del injusto.
- ¿Qué, pues – preguntó – [nos queda] a nosotros después de eso?
- ¿Qué otra cosa – contesté yo – que la consecuencia [de lo tratado]? Puesto que los filósofos [son] los que están capacitados para percibir siempre de manera inmutable y no los que no son filósofos, sino que vagan en torno a lo que se multiplica y cambia, ¿a cuáles de los dos debe colocárseles al frente del Estado?
- ¿Cómo, pues, te contestaría a eso – dijo – para hacerlo sensatamente?
- Cualesquiera de esos dos, a quienes creamos capaces de guardar las leyes y las instituciones del Estado, que a éstos se los establezca como guardianes – contesté yo.
- Exactamente – afirmó.
- ¿Acaso no es evidente la elección entre un ciego y uno de vista penetrante cuando es preciso guardar una cosa cualquiera?
- ¿Y cómo no ha de ser evidente? – dijo.
- ¿Acaso te parece que difieren de los ciegos los que realmente están privados del conocimiento de toda esencia, que no tienen en su alma nada claro como modelo y que no pueden mirar, como los pintores, la verdad ideal, volviéndose a ella sin cesar y de ella

tomar la visión más exacta posible, para establecer las leyes de lo bello, de lo justo y de lo bueno, si tienen que establecerse, y, una vez ya establecidas, conservarlas con una cuidadosa guarda?

– No, ¡por Zeus! – contestó él–, no veo mucha diferencia.

– ¿Y elegiríamos a éstos como guardianes, más que a los que conocen el ser de cada cosa, que además no les ceden en experiencia y no les son inferiores en cualquier género de mérito?

– Absurdo sería – dijo – elegir a otros, si en nada les son inferiores; porque les aventajan en ese conocimiento [ya referido], que sin duda es el punto más importante.

– Así que ¿diremos de qué modo podrán unir la experiencia a la especulación?

– Ciertamente.

– Como decíamos al principiar esta charla, primeramente debe conocerse a fondo su naturaleza; y creo que, si estamos de acuerdo convenientemente sobre ese punto, convendremos en que los mismos pueden reunir esas ventajas y que no otros que éstos deben ser los guías del Estado.

– ¿Cómo?

Otras cualidades del filósofo

II

– Convengamos ante todo con lo que respecta a los espíritus de los filósofos, que siempre están enamorados de la ciencia, la cual les pone de manifiesto algo de esa esencia eterna, siempre existiendo en sí, no sujeta a los cambios producidos por la generación y la corrupción.

– Convengamos.

– Y además – proseguí yo –, que [amen] toda la esencia entera y no repudien voluntariamente ninguna de sus partes, pequeñita o grande, ni de más valor ni de menos, como [sucede] en aquellos de que anteriormente hablábamos, sobre los ambiciosos y los enamorados.

– Hablas razonablemente – afirmó.

– Y después de esa cualidad, ésta; examina si es necesario que se la encuentre también en el espíritu de los que deben ser tales como decíamos.

– ¿Cuál?

– La sinceridad y la voluntad de no admitir jamás conscientemente la mentira, sino despreciarla y amar la verdad.

– Es natural – dijo.

– No sólo es natural, amigo, sino también necesario totalmente que a quien la Naturaleza ha dotado de una condición de enamorado ame todo lo afín o amigo del objeto amado.

– Con razón – afirmó.

– ¿Pero encontrarías algo más ligado a la ciencia que la verdad?

– ¿Y cómo? – contestó.

– Por lo tanto, ¿acaso es posible que el mismo espíritu sea amante de la ciencia y de la mentira?

– De ningún modo, ciertamente.

– Por consiguiente, ¿el que realmente ama la ciencia debe desde su juventud aspirar con su mayor esfuerzo a la verdad completa?

- Sí, ciertamente.
- Pero cuando los deseos arrastran a uno hacia un solo objeto ¿sabemos, quizá, que son mas débiles [esos deseos] hacia las demás cosas, como si el torrente se desviase hacia allí por un canal?
- ¿Pues qué [otra cosa diríamos]?
- Luego aquel al que sus deseos arrastran hacia la ciencia y todo lo de esa naturaleza tendría, creo, el placer de su espíritu en ella y dejaría de lado los del cuerpo, si no fuera un filósofo fingido, sino verdadero.
- En extremo necesario.
- El tal [será] sensato y en modo alguno codicioso; porque el motivo de buscarse las riquezas y los grandes gastos a cualquier otro más que a él le inquieta.
- Así [es].
- Y en cierto modo también debe examinarse esto, cuando quieras discernir la naturaleza del filósofo de la que no lo es.
- ¿Lo qué?
- Que el alma no encierra en sí bajeza alguna; porque lo más contrario es la mezquindad para el alma, la cual debe tender incesantemente a abrazar el conjunto de la universalidad de las cosas divinas y humanas.
- Muy en verdad – afirmó.
- Pero cuando se está dotado de un espíritu sublime y se contempla el conjunto de los tiempos y la totalidad de los seres, ¿crees que se puede mirar la vida humana como una cosa de gran importancia?
- Es imposible – contestó él.
- Y ¿acaso no pensará el tal hombre que la muerte es temible?
- Nada en absoluto.
- Y, al parecer, para un alma baja y cobarde, no le sería posible intervenir en la verdadera filosofía.
- No me lo parece.
- ¿Qué, pues?, ¿el ordenado y no codicioso, ni de bajeza, ni vanidoso, es posible que llegue a ser insociable o injusto?
- No es posible.
- Y cuando examines el alma del filósofo y la del que no lo es, considerarás si desde sus primeros años fue justa y dulce o insociable y salvaje.
- Sí, ciertamente.
- Tú, pues, tampoco te descuidarás de esto, como yo creo.
- ¿De qué?
- De que tenga facilidad o dificultad de aprender; ¿acaso puede esperarse que jamás un hombre tome verdadero gusto a un estudio que le aburre o en el que progresa poco a pesar de sus esfuerzos?
- No llegaría a suceder.
- ¿Y qué? Si no le es posible retener las cosas que aprendió, si lo olvida todo, ¿acaso es posible que su alma no esté vacía de ciencia?
- ¿Y cómo?
- Al trabajar sin sacar provecho, ¿no crees tú que se convencerá al fin y despreciará el estudio y su objeto?
- ¿Y cómo no?
- Por consiguiente, nosotros no consideraremos a un alma desprovista de memoria entre las verdaderamente filosóficas, sino que deseamos que deba ser de excelente memoria.
- Ciertamente.

- Pero podemos afirmar que un alma sin cultura y sin gracia se ve naturalmente inclinada a los excesos.
- ¿Qué, pues, [diríamos]?
- ¿Y tú crees que la verdad es producto de la medida o del exceso?
- De la medida.
- Luego busquemos un alma que a las otras cualidades una la medida y la gracia y que espontáneamente se deje guiar hacia la esencia de cada cosa.
- ¿Cómo no?
- Pues ¿qué? ¿A lo mejor creerás que todas las cualidades que hemos nombrado no son necesarias ni están íntimamente ligadas las unas a las otras en toda alma que haya de lograr el pleno y perfecto conocimiento del ser?
- Al contrario, [las creé] muy necesarias – contestó. ¿Puedes, por tanto, censurar en parte alguna una profesión que uno no está en disposición de ejercer convenientemente, si no estuviese naturalmente dotado de memoria, de fácil comprensión, de grandeza de alma, de gracia y si no es amigo y predispuesto para la verdad, la justicia, la bravura y la templanza?
- Ni Momos – contestó – censuraría tal cosa.
- Pues bien – dije yo –, ¿acaso no confiarías el Estado a tales hombres, que se perfeccionaron por la educación y la experiencia, a ellos únicamente?

Objeción: los filósofos son incapaces de servir al Estado

III

Y Adimanto, [interviniendo], dijo:

– Sócrates, nadie sería capaz de oponer nada a esas razones; pero, no obstante, los oyentes reciben esta impresión cada vez que te expresas en estos momentos: piensan que por la ignorancia de preguntar y responder son arrastrados por la discusión de cada tema un poco más lejos de la verdad y que, al final de la entrevista, después de haber estado acumulados esos pequeños distanciamientos, hacen aparecer un error enorme y contrario a lo que creían anteriormente; y del mismo modo que los inexpertos jugadores de damas acaban siendo bloqueados por los jugadores hábiles y no pueden mover sus piezas, así también ellos [= tus oyentes] acaban por ser bloqueados y no tienen qué decir en esa especie de juego de damas, cuyas piezas no son peones, sino razonamientos; aunque la verdad no gane nada con ese método. Y después de haberlo considerado, hablo para el presente caso; porque ahora uno podría decirte que con el razonamiento no hay respuesta para cada una de tus cuestiones, pero se ve de hecho que todos los que se entregan a la filosofía pero que no se han educado, porque siendo jóvenes, al no conseguirla, la abandonan, llegan a ser la mayoría seres extravagantes, para no decir perversos, y que los que te parecen los más razonables no sacan de ese estudio, que te parece tan loable, otro fruto que la incapacidad de servir al Estado.

Y yo, después de haber escuchado [su objeción]:

- ¿Crees, pues – continué –, que los que dicen esas cosas mienten?
- No lo sé – contestó él –, pero escucharía gustosamente lo que a ti te parece.
- Escucharías que a mí me parece que dicen la verdad.
- ¿Cómo, pues, está bien decir que los Estados no veran el fin de sus males antes de que sean gobernados por los filósofos, los que hemos admitido que son incapaces para los mismos [Estados]?
- Presentas una cuestión – dije yo – a la que debemos contestar por medio de una

comparación.

- Pero tú – afirmó – creo no acostumbras hablar por medio de comparaciones.

Sócrates responde a Adimanto al respecto

IV

– ¡Muy bien! – exclamé yo–; te burlas de mí después de que me has arrastrado a una cuestión tan difícil de demostrar. Pero escucha mi comparación, para que veas todavía mejor cómo comparo pobremente. Pues es tan penoso el trato de los hombres más sabios que soportan de los Estados, que no hay nadie en ninguna parte que soporte otra cosa igual, sino que, para componer una imagen y salir en defensa de ello, debe reunir los trazos de muchos objetos, como hacen los pintores cuando representan, mezclando especies diversas, animales mitad machos cabríos, mitad ciervos y otros monstruos semejantes. Imagínate, pues, que ha llegado a suceder algo así con una flota o un solo barco: un patrón más corpulento y más fuerte que el resto de la dotación, pero un poco sordo, corto de vista y también de conocimientos náuticos tan cortos como su vista, y que los marineros se pelean unos con otros por conseguir el timón, pretendiendo cada uno que a él le corresponde empuñarlo, aunque él no ha aprendido nunca el arte de piloto y que él no puede indicar bajo qué maestro y en qué tiempo lo aprendió; que se atrevan incluso a declarar que no es un arte que pueda aprenderse, y están dispuestos a hacer pedazos a quien se atreva a asegurar que se puede enseñar. [Imagínate], además, a ellos que se empujan en torno al mismo patrón, pidiéndole y haciendo todo para que les confíe el timón; pero aún más, entonces, si no lo convencen, y caso de que otros lo consigan, que los maten y los arrojen por encima de la borda. En lo referente al patrón, lo anulan por medio de la mandrágora, emborrachándole o por cualquier otro medio y, apoderándose del mando de la nave y del cargamento, se atracan de vino y de buenos manjares y navegan como pueden hacerlo unos tales marineros. Además de eso, alaban y tratan de excelente marino, hábil piloto y maestro en el arte de la náutica al que les ayuda a conseguir el mando, ya persuadiendo, ya violentando al patrón, mientras que vituperan por inútil a quien no les ayude, y no conocen que a él [= al piloto] le es necesario estudiar el tiempo, las estaciones, el cielo, los astros, los vientos y todo lo que se relaciona con su arte, si quiere ser realmente un experto piloto de una nave. En cuanto a la manera de gobernarle con o sin el asentimiento de esta o aquella parte de la tripulación, no creen que pueda aprenderse mediante la teoría ni por la experiencia y al mismo tiempo el arte de pilotar. Y cuando unos tales desórdenes tienen lugar en las naves, ¿cómo se trata al verdadero piloto? ¿No crees que no ven en él sino a un embobado ante el cielo, un charlatán y un inútil?

- Sí, ciertamente – contestó Adimanto.

– Pues no creo – añadí yo – que sea necesario que tú examines detalladamente esa comparación para ver que semeja el comportamiento de los Estados con respecto a los verdaderos filósofos y para comprender lo que digo [con ello].

- Ciertamente – afirmó.

– Por lo tanto, a aquel que se extraña de que los filósofos no son honrados por los Estados, explícale ante todo esa comparación y trata de convencerlo de que sería mucho más extraño si se les honrase.

- Pues lo explicaré – dijo.

– También que dice lo cierto cuando [afirma que son] inútiles para los demás [= para el

Estado] los más sabios de los filósofos; sin embargo, ruega que atribuyan la causa de su inutilidad a los que no se valen de ellos, pero no a los sabios. Porque no es orden natural que el piloto ruegue a los marineros que se pongan bajo su mando ni que los sabios vayan a las puertas de los ricos; pero el que se hizo el gracioso al decir eso, mintió, pues lo verdaderamente natural es que el que se encuentra enfermo, sea rico, sea pobre, es necesario acuda a la puerta del médico, y que todo el que necesita ser dirigido, a la puerta del que es capaz de dirigir, y no que el que manda ruegue a los subordinados que se dejen mandar, ya que tienen verdaderamente necesidad de sus servicios. Pero a los que actualmente gobiernan a los Estados, tú no errarás comparándolos a los marineros de los que hablábamos poco ha y quienes tratan de inútiles y de charlatanes a los verdaderos pilotos.

– Es muy justo – dijo.

– Por estas razones y en esas condiciones, no es fácil que la mejor profesión sea honrada por aquellos que precisamente tienen profesiones tan opuestas; pero los ataques más grandes y más fuertes que a la filosofía se le llega a producir son especialmente los que le llegan, cuando se presenta la ocasión, de quienes se hacen pasar por filósofos y quienes, según tú, hacen decir a los detractores de la filosofía que la mayoría de los que a ella se entregan son hombres perversos, e inútiles los hombres más sabios, y en ello yo he convenido contigo de que es verdad; ¿no es cierto?

–Sí.

V

– Por consiguiente, ¿hemos llegado a la explicación del porqué los buenos filósofos son inútiles?

– Ciertamente.

Por qué la mayoría de los filósofos son perversos

– ¿Quieres que después de eso expliquemos el porqué la mayoría son necesariamente perversos, e intentemos demostrar, si podemos, que la filosofía no es la causa de eso?

– Pues ciertamente.

– Estemos, pues, atentos y hablemos recordando allí donde explicábamos las cualidades naturales, qué era necesario poseer para ser un hombre de bien. Primeramente, si te acuerdas, a él le guiaba la verdad, la que debía perseguir todo y por todo o al que es un impostor, [recuerda] que jamás tiene parte en la verdadera filosofía.

– Pues así lo decíamos.

– Por lo tanto, ¿sobre ese primer punto nos hallamos completamente en contra de la opinión que comúnmente se tiene sobre él [=el filósofo]?

– Ciertamente – afirmó.

– ¿Acaso, pues, no defenderemos sensatamente que el que en verdad ama la ciencia estará dispuesto por naturaleza a luchar para alcanzar el ser y que, no deteniéndose en los muchos objetos que existen en apariencia, lo persigue sin desfallecer y sin descanso en su amor hasta haber alcanzado la naturaleza de cada cosa en si mediante la parte de su alma hecha para captar las esencias, y que es de la misma naturaleza que ellas, hasta que, al fin, acercándose por medio de esa parte del alma al ser verdadero y uniéndose a él, engendra la inteligencia y la verdad y, gozando desde entonces del conocimiento de la verdadera vida y del verdadero alimento, cesa por fin y no antes de haber sufrido los

dolores del parto?

– Tal sería – contestó – lo más conveniente.

– ¿Pero qué?, ¿habría en él alguna propensión a amar la mentira o todo lo contrario, a aborrecerla?

– A aborrecerla – contestó.

– Pues bien, cuando vaya por delante la verdad, no diríamos entonces, yo creo, que la acompañan el coro de los vicios.

– ¿Pues cómo [podría ser]?

– Pero [cuando la acompañan] las buenas costumbres y la justicia, le va detrás también la templanza.

– Con razón – dijo.

– Y bien, ¿por qué debemos enumerar otra vez desde el principio el coro de las otras cualidades de la naturaleza filosófica y demostrar su necesidad? Porque te acordarás sin duda que se convino que era propio de ellos el valor, la grandeza de alma, la facilidad de aprender, la memoria; y al objetar tú que era necesario, ciertamente, el asentir a las cosas que decimos, pero que si, después de haber dejado de lado los discursos, después de haber considerado la personalidad de los filósofos en cuestión, se afirmaría que se vería a unos de ellos inútiles y a la mayor parte de los otros completamente depravados; después de haber examinado atentamente la causa de esa acusación, hemos llegado al porqué la mayoría son perversos, y a causa de ello hemos tomado de nuevo el carácter del verdadero filósofo y lo definimos forzosamente.

– Eso es – afirmó.

Causas de la corrupción de los filósofos

VI

– Ahora precisamente debe considerarse la corrupción de ese carácter [de los filósofos], cómo se destruye en muchos y qué pocos escapan [de esa corrupción] y precisamente esos a los que se llaman no perversos, sino inútiles; y después de eso en seguida [debemos considerar] a los caracteres de los que los remedan y usurpan su oficio, y veremos cuál es la; naturaleza de esas almas que, abordando una profesión de la que no son dignos y que está por encima de sus posibilidades, atnbuyeron, errando frecuentemente, la mala reputación universal de la que hablas.

– ¿Cuáles son – preguntó – esas [causas de] corrupciones a las que te refieres?

– Yo intentaré – dije –, si llego a ser capaz, exponértelas. Todo el mundo, yo creo, estará de acuerdo con nosotros en esto: que una tal naturaleza y que tenga todas las cualidades que hace poco exigimos, si tiene que llegar a ser un filósofo perfecto, aparecen pocas veces en los hombres y son en corto número. ¿No lo crees?

– Completamente.

– Y bien, examina cuán numerosas y grandes causas amenazan corromper a ese corto número.

– ¿Cuáles?

– Lo más extraño de todo, el oír decir que cada una de esas cualidades de su natural que hemos elogiado destruyen el alma que las posee y la apartan de la filosofía; digo el valor, la templanza y todas las [cualidades] que enumeramos.

– Extraño de comprender – dijo.

– Todavía – añadí yo –, además de éstas, corrompen [el alma] y [la] alejan [de la filosofía] todos los llamados bienes: belleza, riqueza, fuerza del cuerpo, alianzas poderosas en el Estado y otras ventajas semejantes; tienes, pues, una idea de las causas a que me refiero.

– La tengo – afirmó –; pero me gustaría saber con más exactitud lo que dices.

Entonces – dije yo – comprende bien toda su dimensión [= la de la perversidad], y se te mostrará con diafanidad y no te parecerá extraño lo dicho anteriormente sobre ello.

– ¿Cómo, pues – dijo –, pides [que proceda]?

– Nosotros sabemos – dije yo – que toda semilla o retoño de planta o de animal que no encuentra el alimento que a nada uno le conviene, ni el ambiente, ni el lugar, sufren verse privados de ellos cuanto más vigorosos son; pues el mal es más opuesto a lo bueno que a lo que no es bueno.

– ¿Cómo no [ha de ser así]?

– Es ciertamente lógico, creo, que el mejor natural, alimentado de manera no conveniente, acaba por ser peor que el [natural] mediocre.

–Es [lógico].

– Por consiguiente, Adimanto – continué yo –, afirmamos que las almas bien dotadas así, si encuentran una mala educación, llegan a ser eminentemente perversas. ¿Acaso crees que los grandes crímenes y la perversidad consumada parten de un alma mediocre y no de un natural fuerte que llega a ser corrompida por la educación y que una naturaleza débil sea jamás capaz de grandes bienes y de grandes males?

– No – contestó él–, sino así [pienso como tú].

– Por lo tanto, si [antes] definimos que la naturaleza del filósofo encuentra la enseñanza conveniente, creo es necesario que, yendo en aumento, llegue a la virtud bajo todos sus aspectos; pero si no es sembrada, toma raíz y crece en terreno conveniente, [es necesario que llegue], por el contrario, a todos los vicios, si es que no le protege un dios por casualidad. ¿Acaso piensas tú, como el vulgo, que hay jóvenes corrompidos por los sofistas, y esos sofistas corruptores son como los otros hombres en la verdadera acepción de la palabra, sino que aquellos que tal dicen son los más grandes sofistas y que ellos instruyen perfectamente y perfeccionan a su antojo a jóvenes y viejos, hombres y mujeres?

– ¿Y cuándo [lo hacen]? – dijo él.

– Cuando en multitud compacta – dije –, sentándose juntos en las asambleas políticas, en los tribunales, en los teatros, en los campos o en cualquier otra reunión pública, censuran unas veces y otras aprueban a grandes gritos ciertas palabras o ciertas acciones, una y otra cosa con exageración, gritando y aplaudiendo, y las rocas y los lugares en los que están hacen eco a sus gritos y redoblan el ruido de su repulsa o de su aprobación. En un caso de tal naturaleza, ¿cómo crees, como se dice, que tiene el joven su corazón? ¿Acaso [crees] que una educación privada resistirá y no será arrastrada por esas censuras o elogios, sumergiéndola llevada a merced de esa corriente que se la lleva, y dirá, como ellos, que eso es bello y eso feo, y que tendrá las mismas ideas y será cual ellos?

– Es muy necesario, Sócrates, [que así sea]– contestó él.

VII

– Y ciertamente – continué yo –, todavía no hemos hablado de la mayor coacción.

–¿Cuál? – preguntó.

– La que esos preceptos y sofistas emplean con obras cuando no pudieron persuadir con palabras; ¿acaso no sabes que castigan al que no persuaden con infamias, multas y

penas de muerte?

– Sí, muy cierto, [lo sé] – dijo.

– ¿Qué otro sofista crees o qué instrucción privada prevalecerá luchando contra tales [lecciones]?

– Creo que ninguno – contestó él.

– No, en efecto – afirmé yo –, y el intentarlo [sería] mucha demencia. Porque ni se cambia ni se ha cambiado ni se cambiará jamás un carácter por medio de lecciones de virtud contrarias a las lecciones de éstos, [digo un carácter] humano, amigo; sin embargo, a [un carácter] divino lo dejaremos, según el dicho general, de lado; pues debe saberse bien que cualquier cosa que en un Estado así constituido se salva y llega a ser lo que debe ser, no dirás mal afirmando que esa cosa se salva por un favor especial de Dios.

– Y a mí no me parece de otro modo – asintió.

– Pues todavía – dije yo –, además de eso, admitirás esta mi opinión.

– ¿Cuál?

– Cada uno de los mercenarios particulares, a los que ellos [= el pueblo] llaman sofistas y los consideran rivales, no enseñan otra cosa que los mismos principios que profesan cuando se reúnen, y eso es a lo que llaman ciencia; como si un hombre, teniendo que alimentar a un animal enorme y fuerte, después de haber observado atentamente los movimientos instintivos y apetitos, por dónde conviene acercarse, y por dónde tocarlo, y cuándo y por qué llega a ser más huraño o más manso, y por qué acostumbra lanzar tal o cual grito, y qué clase de voces lo amansan o lo irritan, y después de haber aprendido todas esas cosas por una convivencia prolongada, diese a esa experiencia el nombre de ciencia, y después de haberla establecido como un tratado, lo empleara como enseñanza, no sabiendo verdaderamente lo que en sus máximas hay de bello o de feo, de bueno o malo, justo o injusto, expresando todas esas cosas según las opiniones del enorme animal, [llamando] buenas a las que le agradan a él y malas a las que lo irritan y sin que tenga ninguna justificación para esos nombres, sino que confunde lo justo y lo bello con las necesidades de la naturaleza [animal], porque no ha visto jamás, ni puede hacerla ver a los demás, la diferencia esencial que existe entre la necesidad y el bien. ¿No te parece, ¡por Zeus!, que sería un preceptor extraño?

– Sí – contestó.

– Por tanto, ¿hallas alguna diferencia entre éste y el que juzga ciencia en conocer los instintos y los gustos y poseer conocimiento de una multitud heteróclita, y que se hallan agrupados, ya sea en pintura, en música o en política? Porque, realmente, si uno presenta a éstos, en una asamblea, bien un poema o cualquier otra producción o un [proyecto de] servicio público, haciendo a la multitud su árbitro, dejando las reservas indispensables, la llamada necesidad de Diomedes le forzará a aprobar lo que ellos aprueben; ¿y de que eso sea bueno y bello, oíste alguna vez que dieran una razón [que] no [fuera] ridícula?

– Creo – dijo él – [que] ni la escucharé, ciertamente.

VIII

– Además, después de que has escuchado todas esas cosas, recuerda aquello: ¿hay alguna manera de que el pueblo tolere o reconozca que existe lo bello [en sí], pero no la multitud de cosas bellas, o que es cada cosa la que existe en sí y no la multitud de las cosas particulares?

– Ninguna en absoluto – contestó.

– Luego ¿es imposible que el pueblo sea filósofo?

- Imposible.
- Por tanto, ¿es necesario que los filósofos sean criticados por el pueblo?
- Es necesario.
- ¿Y también por esos particulares [= los sofistas], que, teniendo trato con la multitud, desean agradar?
- Evidentemente.
- Según eso, pues, ¿qué salvación ves tú para el alma de un filósofo, para que permanezca en su estudio con el fin de alcanzar la perfección? Juzga por lo anteriormente [dicho]. Pues nosotros hemos estado de acuerdo en que la facilidad de aprender, la memoria, el valor y la grandeza de alma son propias de esa alma.
- Sí.
- Por lo tanto, ¿acaso un hombre así dotado desde sus primeros años no será el primero entre todos [sus compañeros], sobre todo si el cuerpo crece en consonancia con su alma?
- ¿Por qué no debe ser? – dijo.
- Luego, sus parientes y sus conciudadanos querrán, creo, servirse de él en sus asuntos, después de que llegue a estar entrado en años.
- ¿Cómo no?
- Así pues, rogándole y honrándole estarán bajo sus pies, anticipando y halagando de antemano su futuro poder.
- Al menos – dijo –, suele suceder así.
- ¿Qué piensas tú – proseguí yo – que un tal hombre hará en medio de gentes de esa condición, sobre todo si la casualidad le ha hecho nacer en un Estado poderoso, siendo también rico, noble, bello de rostro y alto de talla? ¿Acaso no se verá henchido de locas esperanzas, creyéndose que es capaz de gobernar a griegos y bárbaros, y no se elevará hasta las nubes, llenándose de magnificencia y vano orgullo, sin [dar lugar a] la razón?
- Sí, ciertamente – contestó.
- Y al hallarse en esa situación, si uno, después de haberse acercado dulcemente a él, le dice la verdad, que la razón no se halla en él, y que tiene necesidad de ella, y que no la poseerá si no se dedica total y completamente a conseguirla, ¿crees, acaso, que es capaz de entender en medio de tales males?
- Estará, en verdad, muy lejos – contestó él.
- Pero si realmente – dije yo – es un hombre que, por sus buenas cualidades naturales y condicionamiento de sus sentimientos a sus palabras, resulte capaz de ser movido y arrastrado hacia la filosofía, ¿qué creemos que harán los que piensan haber perdido sus servicios y amistad? ¿No pondrán de su parte cuanto puedan, actos, palabras, para disuadirle, y sobre [su papel de] consejero, con objeto de que no sea tal, no le tenderán lazos en su vida privada y pleitos en su vida pública?
- Es de todo punto necesario – contestó él.
- ¿Hay posibilidad, pues, de que el tal [hombre] llegue a ser filósofo?
- . En absoluto.

IX

- Por tanto, ¿ves tú – continué yo – que no decíamos erróneamente que las mismas cualidades de las que está dotado el natural filosófico, cuando están sometidas a un mal régimen, contribuyen en cierto modo a torcer su vocación, así como los llamados bienes, las riquezas y otras ventajas de condición semejante?
- Pues no – contestó –, sino que se habló con razón.
- Tal es, ciertamente – afirmé –, la exacta y verdadera destrucción y deterioro del más

bello natural, admirable [amigo]; natural que, por otra parte, llega a ser raro, como nosotros dijimos. Y de entre esos hombres salen los que producen los mayores males a los Estados y a los particulares y los que les hacen los mayores bienes cuando la fortuna los empuja del lado contrario; pero un natural mediocre jamás hace nada grande para nadie, ni para un particular ni para un Estado.

– Es muy veraz – afirmó él.

De dónde viene el descrédito de la filosofía

– Por consiguiente, pues, los que de ese modo se desterraron de un estudio que les convenía enormemente, y dejaron a la filosofía solitaria e inacabada, viven una vida que no conviene a su naturaleza ni a la verdad, mientras que indignos extranjeros penetran en ella, como en casa de un huérfano sin protección, deshonorándola y lanzando sobre ella esos reproches que decías, y que, de sus partidarios, unos no son buenos para nada y los otros, la mayoría, son dignos de todos los males.

– Pues, ciertamente – dijo –, eso es lo que se dice.

– En verdad – continué yo –, es natural lo que se dice. Porque otros hombres, de inferior calidad, al ver la plaza inocuada pero llena de nombres deslumbrantes y bellas apariencias, como los prisioneros que escaparon de la cárcel y se refugiaron en los templos, apresurándose a abandonar su profesión ~, se abalanzan sobre la filosofía, los cuales son los más hábiles en sus pequeñas profesiones. Porque la filosofía, aunque abandonada, conserva, en comparación con las otras profesiones, un prestigio magnífico que la hace ser buscada por muchas gentes dotadas imperfectamente, cuyas profesiones y oficios han deformado a la vez el cuerpo y mutilado y degradado el alma a fuerza de trabajos manuales; ¿acaso no es necesario [que así suceda]?

– Sí, ciertamente – contestó.

– Ciertamente, ¿te parece ver que ellos se diferencian en algo de un herrero calvo e insignificante, el cual, después de haber ganado dinero y una vez desembarazado de sus ocupaciones, corre a lavarse a un baño público, con un traje nuevo, preparado como un esposo joven, y va a casarse con la hija de su patrón porque es pobre y abandonada?

– No se diferencian en absoluto – contestó.

– ¿Qué hijos podrán engendrar verdaderamente esos tales? ¿No [serán] bastardos y de ningún valor?

– De todo punto necesario.

– ¿Y qué? Los indignos de la educación, cuando, acercándose a la filosofía, la practican, pese a su indignidad, ¿qué pensamientos, qué opiniones podemos decir que engendran? ¿Acaso no se les escuchará [otra cosa que] sofismas, para llamarlos con su verdadero nombre, y nada legítimo, nada que tenga de verdadera ciencia?

– Completamente, en realidad – afirmó.

Por qué vive en retiro el verdadero filósofo

X

– Queda, pues, Adimanto, un pequeñísimo número de los que con dignidad se desposan con la filosofía, o tal vez alguna naturaleza noble y de elevada educación retenida [lejos de la patria] por un destierro y que, por falta de corruptores, pertenecen por natura-

leza fiel a la misma a la filosofía], o bien algún' alma grande que, nacida en un Estado pequeño, mira como indignos [de ella) los asuntos de Estado y se desinteresa; y de alguna manera podrían también añadirse algunos que, presa de un justo desprecio por sus oficios, se dan a la filosofía, para la que les dotó la Naturaleza. Quizá también el freno que retiene a nuestro amigo Teages sería capaz de retener [a otros]; porque todo se ha confabulado para apartar a Teages de la filosofía, pero el cuidado de una salud precaria, impidiéndole, lo aleja de la política. [En cuanto a mí], no vale la pena hablar de mi signo demoníaco; porque en parte alguna se produjo tal vez en el pasado un ejemplo semejante. Y así los que han surgido de esos pocos y que han gustado con dulzura y felicidad tal bien y a la vez se dan cuenta convenientemente de la locura de la multitud y que, por así decirlo, nada hay sensato en la conducta de un hombre político y no hay aliado con el que pueda acudir en ayuda de la justicia sin llegar a perderse; cuando, como un hombre que cayó entre las fieras salvajes, a cuyos furros rehúsa asociarse, sin poder, por otra parte, hacerles frente por sí solo, por lo que está seguro de perecer antes de que pueda ayudar en algo al Estado o a los amigos sin provecho para él ni para los demás; cuando, habiendo reflexionado sobre todo eso, se dedica al reposo y no se ocupa sino de sus propios negocios, como un viajero, sorprendido por una tempestad, se refugia tras un muro para librarse del torbellino de polvo y lluvia levantado por el viento; entonces, viendo que los demás abusan de la injusticia, se considera feliz con poder pasar su vida aquí abajo libre de injusticia y de impiedad y hacer la salida de la vida con una bella esperanza, con alegría y tranquilidad [del alma].

– Pues en verdad – dijo él –, no supondría haber ganado la más pequeña recompensa el salir así de la vida.

– Ni ciertamente – continué – la mayor el haberle faltado el gobierno que merecía; porque, de encontrarlo, será mas grande él mismo y con su propia salvación salvará la del Estado.

XI

– A mí me parece, pues, que hemos demostrado suficientemente la causa de las calumnias contra la filosofía y que no es justo, si tú no dices todavía alguna otra cosa.

– Ciertamente – afirmó él –, no digo nada más sobre eso; pero ¿qué gobierno de entre los actuales dices tú que le conviene a él?

– Ninguno – contesté –, y ciertamente lamento eso, que ninguna de las formas pohúcas actuales es digna de la condición natural del filósofo; por eso se tuerce y altera; a la manera de que un grano extranjero sembrado en tierra distinta se desnaturaliza y se adapta al suelo extraño que lo sujeta a su ley, así el carácter filosófico en las condiciones actuales no retiene su propia fuerza, sino que se transforma en otro carácter; pero si llega a encontrar un gobierno excelente como es también su misma excelencia, entonces demostrará que eso es lo realmente divino, y todo lo demás, humano: caracteres y ocupaciones. Y es evidente que, tras eso, me preguntarás cuál es ese gobierno.

– No tienes razón – dijo –; porque no estaba por preguntarte eso, sino si era ése el gobierno que nosotros explicamos al fundar nuestra ciudad o bien otro.

– Ése – dije yo –, aparte otras cosas; pues entonces también se dijo eso mismo, que deberá haber en la ciudad una autoridad que labore la Constitución con el mismo espíritu que tú, legislador, estableciste las leyes.

– Realmente se dijo – afirmó.

– Pero – continué – no se demostró suficientemente, temiendo yo que vosotros, oponiendo vuestras cuestiones, demostrabais su largo y difícil problema; porque también

establecer el resto no es en absoluto más fácil.

– ¿De qué se trata?

Cómo debe tratar el Estado a la filosofía

– De qué modo al tratar el Estado a la filosofía no perecerá él. Porque todas las grandes empresas [son] arriesgadas, y, como se dice, lo bello es realmente difícil.

– Pues igualmente – dijo – sea completada la demostración, llegando a ser esclarecido eso.

– Lo que me lo impedirá – continué yo – no será que no quiera, sino verdaderamente que no pueda; pero, al estar tú presente, sabrás mi celo. Y observa también ahora que con resolución y con audacia debo decir que el Estado tiene que relacionarse de modo contrario a lo que ha hecho hasta ahora con el estudio de la filosofía.

–¿Cómo?

– En estos momentos – continué yo –, los que emprenden ese estudio son adulescentes apenas salidos de la infancia y los cuales se ocupan de él antes de abordar la economía doméstica y el comercio y la abandonan al llegar a la parte más difícil, y éstos son a los que se tiene como filósofos experimentados; y llamo la parte más difícil a la dialéctica; y en lo sucesivo, ellos creen hacer mucho aceptando asistir a conferencias filosóficas cuando se les pide; están convencidos de que la filosofía no debe ser sino un mero pasatiempo; y al llegar la vejez, con excepción de un corto número, se apagan mucho más que el sol de Heráclito, ya que no vuelven a encenderse más.

– ¿Y cómo debe [hacerse]? – preguntó.

Todo lo contrario; en la juventud y en la infancia hay una instrucción y una filosofía apropiadas a esa edad joven que es necesario dárse la, y deben cuidarse bien sus cuerpos en el tiempo del crecimiento y de proximidad a la virilidad, para que adquieran servir bien a la filosofía; y cuando llega la edad en la que empieza a alcanzar su pleno desarrollo, acrecentar los ejercicios propios; y cuando las fuerzas fallan y se llegan a ver fuera de la política y de la guerra, entonces que pazcan en libertad como animales sagrados y no hagan otra cosa seria que la filosofía, si tienen que vivir felices, y después de su muerte completen allí abajo la felicidad de su vida mediante una felicidad en consonancia con ella.

LIBRO VII

Alegoría de la caverna

I

– Después de eso – proseguí yo –, representate nuestra naturaleza, según haya sido o no iluminada por la educación, con esas propiedades de las cosas [ya referidas]. Imagínate, pues, a unos hombres en un abrigo subterráneo en forma de caverna, cuya entrada, abierta a la luz, se extiende a todo lo largo de la fachada; están allí desde su infancia y, encadenados de piernas y cuello, no pueden cambiar de sitio ni ver en otra dirección

que hacia delante, porque las ligaduras les impiden volver la cabeza; el resplandor de un fuego encendido lejos, sobre una altura, reverbera tras ellos; entre el fuego y los prisioneros hay una vereda ascendente; a lo largo de esa vereda figúrate un pequeño muro parecido a los pequeños tabiques que los que hacen farsas con marionetas ponen entre ellos y el público y por encima del cual lucen sus habilidades.

– Lo veo – afirmó.

– Entonces, figúrate a lo largo de ese pequeño muro a unos hombres que llevan utensilios de todas clases que sobresalen de la altura del muro, figuras de hombres y de animales, de toda clase de formas, talladas en piedra y en madera, y, como es natural, de entre los que los llevan, unos hablan, otros están callados.

– Expones un cuadro extraño – dijo – y extraños prisioneros.

– Semejantes a nosotros – intervine yo –; porque, ante todo, ¿piensas que en esa situación pueden ver de sí mismos y de sus compañeros otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego sobre la parte de la caverna que da frente a ellos?

– Pues ¿cómo – preguntó –, si están obligados a tener sus cabezas inmóviles durante [toda] la vida?

– ¿Y qué [diremos] de las cosas que son llevadas?, ¿no eso mismo?

– Sin duda alguna.

– Entonces, si podían hablar entre sí, ¿no piensas que creerían nombrar como objetos reales al nombrar las cosas [= las sombras] que verían?

– Necesariamente.

– ¿Y qué?; si también un eco que enviase los sonidos desde el fondo de la prisión, ¿no crees que cada vez que uno de los que pasaban se pusiese a hablar, pensarían que esa voz era emitida por la sombra que desfilaba?

– ¡Por Zeus!, yo no [creo otra cosa], ciertamente – contestó.

– Sin ningún género de duda – proseguí yo –, que a los ojos de esas gentes la realidad no podría ser otra cosa que las sombras de los objetos confeccionados.

– Es muy necesario – afirmó.

– Examina ahora – proseguí yo – su reacción, si se les librase de las cadenas y de su ignorancia y si las cosas pasasen, naturalmente, de este modo: que uno de los prisioneros fuera liberado, que se le obligara a levantarse de pronto, a volver la cabeza, a andar, a levantar los ojos hacia la luz, movimientos todos que le causarían dolor y, deslumbrándole, le impedirían mirar los objetos cuyas sombras veía poco antes; ¿qué piensas que contestaría, si alguien le dijera que entonces, [hasta hace poco], veía cosas sin consistencia, pero que ahora, más cerca de la realidad y vuelto hacia objetos con más realidad, vería con más rectitud; si, finalmente, haciéndole ver cada uno de los objetos que desfilaban ante él, se le obligase a fuerza de preguntas a decir lo que eran? ¿No crees tú que se vería muy en apuros y que los contornos que antes veía le parecerían mucho más verdaderos que los objetos que se le mostraban ahora?

– Mucho más [verdaderos] – contestó.

II

– Y si se le obligase a mirar la misma luz, ¿[no crees] que le dolerían los ojos y que rehuiría y los volverla hacia las cosas que puede mirar y que considera a éstas más visibles en realidad que las que ahora se le muestran?

– Así [es] – contestó.

– Y si – proseguí yo – de allí se le sacara a la fuerza a través de la áspera y escarpada pendiente y no se le dejase hasta haber sido sacado afuera a la luz del sol, ¿no piensas

que él sufriría y se quejaría de ser así tratado y que, una vez llegado a la luz, quedarían deslumbrados sus ojos y no podría ver ninguno de los objetos a los que nosotros, en estos momentos, podemos llamar verdaderos ?

– Pues no [los vería] claros, ciertamente.

– Debería, creo, habituarse, si tenía intención de ver el mundo superior. Y al principio, lo que vería más fácilmente serían las sombras; luego, las imágenes de los hombres y de los otros objetos reflejados en las aguas; luego, los objetos en sí; luego, elevando sus miradas hacia la luz de los astros y de la luna, contemplaría durante la noche las constelaciones y el firmamento con más facilidad que no lo haría durante el día con el sol y su claridad.

– ¿Pues cómo no?

– Finalmente, yo pienso, [sería] el sol, no en las aguas ni en las otras imágenes reflejadas sobre cualquier otro punto, sino el sol en su propio sitio, al que podría mirar y contemplar cual es.

– Necesariamente – afirmó.

– Después de eso, ya deduciría acerca de él que es él mismo quien produce las estaciones y los años, quien rige todo en el mundo visible y quien es de alguna manera la causa de todas esas cosas que él y sus compañeros veían en la caverna.

– Es evidente – dijo – que llegaría a eso tras aquello.

– ¿Qué, pues?, al recordar él su primera morada y lo que allí cabía y a los compañeros de cautividad, ¿no crees que él se felicitaría del cambio y se compadecería de ellos?

– Sí, ciertamente.

– En cuanto a los honores y alabanzas que entonces podían darse los unos a los otros y a las recompensas acordadas a aquel de ellos que mejor distinguiese las sombras de los objetos que pasaban, que recordase con más exactitud los que pasaban los primeros o los últimos o el conjunto y que por ello fuese el más hábil en adivinar lo que seguiría detrás, ¿piensas tú que nuestro hombre tendría envidia de todo ello y tendría celos de aquellos que de entre los prisioneros estuviesen en posesión de honores y de poder?, ¿o acaso pensaría como Aquiles en Homero y no preferiría cien veces ser mozo de carro al servicio de un pobre labrador y soportar todos los males posibles antes que volver a sus antiguas ilusiones y vivir como vivía?

– Así pienso yo – dijo –, que él sufriría todo antes que volver a vivir de aquella manera.

– Y reflexiona ahora precisamente esto – añadió yo -. Si nuestro hombre, después de haber descendido de nuevo, ocupara el mismo sitio, ¿no quedarían ofuscados sus ojos, viniendo bruscamente del sol?

– Sí, ciertamente – contestó.

– Y si él tuviera que juzgar de nuevo sobre las sombras y competir con los prisioneros, que jamás habían dejado las cadenas, mientras su vista estaba todavía ofuscada y antes de que sus ojos se habituasen de nuevo a la oscuridad, lo que exigiría un tiempo bastante largo, ¿no les causarían risa y se diría de él que por haber subido a las alturas volvía con los ojos estropeados, que no valía la pena haber intentado subir y que si alguien intentara desatarlos y conducirlos arriba, si tuvieran alguna posibilidad de cogerlo y matarlo, lo matarían?.

– Seguramente [lo harían] – contestó.

III

– Ahora, pues, querido Glaucón – proseguí yo -, debe aplicarse con exactitud esa imagen a lo que hemos expuesto anteriormente: debe compararse el mundo visible con

la prisión subterránea, y la luz del fuego con la que ella queda iluminada, con el poder del sol; en cuanto a la subida al mundo superior y a la contemplación de sus maravillas, debes ver la ascensión del alma al mundo inteligible, y tú no te equivocarás sobre mi pensamiento, ya que tú deseas conocerlo. Dios sabe si es verdadero. Mi opinión es ciertamente que en los últimos límites del mundo inteligible está la idea del bien que se advierte con esfuerzo, pero que no puede concebirse sin llegar a la conclusión de que es la causa universal de todo eso que hay de bien y de bello, que en el mundo visible ella es la creadora y la dispensadora de la luz y que en el mundo inteligible es la que dispensa y procura la verdad y la inteligencia y que debe mirársela para tener que obrar con prudencia tanto en la vida privada como pública.

– Yo estoy de acuerdo contigo – dijo – en cuanto me es posible seguir tu pensamiento.

– Por tanto, ¡vamos! – proseguí yo –, coincide conmigo en este punto y no te extrañe que esos que se han elevado hasta allí [= a la idea del bien] no están dispuestos a volver a interesarse en los negocios humanos y que sus almas aspiran sin cesar a morar sobre las alturas alcanzadas; porque así es ciertamente natural, si todavía nos relacionamos con la alegría expuesta anteriormente.

– Natural, en efecto – asintió.

– ¿Y qué?, ¿piensas que debe causar extrañeza – dije yo – si, pasando de las contemplaciones divinas a las miserables realidades de la vida humana, se tiene el aspecto torpe y ridículo cuando, con la vista todavía turbada y no estando suficientemente habituado a las tinieblas en las que acaba de caer, se ve obligado a entrar en los tribunales o en cualquier parte para discutir sobre las sombras de lo justo y sobre las imágenes que proyectan esas sombras y a rebatir las interpretaciones que hacen unas gentes que jamás han visto la justicia en sí?

– De ninguna manera hay que extrañarse – contestó.

– Pero si uno es sensato – añadí yo –, recordaría que los ojos se turban de dos maneras y por dos causas opuestas: por pasar de la luz a la oscuridad y de la oscuridad a la luz. Y después de haber comprendido que esas mismas cosas llegan a ser también para el alma, cuando se viera un alma turbada e impotente de discernir un objeto, en vez de reírse sin razón, se examinaría si, al salir de una vida más luminosa, está, falta de hábito, ofuscada por las tinieblas, o si, viniendo de la ignorancia a la luz, está deslumbrada por el exceso de luz; en el primero de los casos, se la felicitaría por su aprieto y del uso que hace de la vida; en el otro, se la compadecería y, si quisiera reír a costa suya, esas risas serían menos ridículas que si cayesen sobre el alma que desciende de la mansión de la luz.

– Sí – dijo –, te expresas con justicia.

La educación debe hacer mirar al alma hacia la idea del bien

IV

– Si, pues, eso es verdad, nosotros debemos juzgar acerca de ello lo siguiente: que la educación no es cual algunos dicen que es. Afirman que, no estando la ciencia en el alma, ellos la colocan, como poniendo la vista en unos ojos ciegos.

– Pues lo afirman, realmente – dijo.

– Ciertamente, la discusión actual – continué yo – señala que en el alma se encuentra esa facultad y el órgano con los que cada uno aprende y que, como un ojo que no se

podría volver de la oscuridad hacia la luz, sino volviendo al mismo tiempo todo el cuerpo, ese órgano debe volverse con el alma toda entera desde lo percedero hasta lo que es capaz de soportar la vista del ser y de la parte más brillante del ser; y nosotros afirmamos que eso es el bien, ¿verdad?

– Sí.

– Por lo tanto – proseguí yo –, la educación sería el arte de volver ese órgano y de encontrar para ello el método más fácil y el más eficaz, y no consiste en poner la vista dentro del ojo, puesto que ya la posee, sino, como no está rectamente orientado y no mira adonde debe, en corregir esa orientación.

– Pues es natural – dijo.

– Entonces, las otras facultades llamadas facultades del alma son análogas a las del cuerpo; porque es cierto que, cuando faltan naturalmente, se las puede adquirir por el hábito y los ejercicios; pero existe una, la facultad de conocer, que parece que pertenece realmente a algo más divino, que nunca pierde su poder y que, según la dirección que se le da, llega a ser útil y ventajosa o inútil y perjudicial. ¿No te has dado cuenta de los llamados perversos, pero astutos, cómo su aguda alma inferior mira y distingue netamente esas cosas hacia las que se vuelve, porque no tiene la vista débil, pero se ve obligado a ponerse al servicio de su maldad, de manera que, cuanto con más agudeza mira, tanto obra con más maldad?

– Completamente cierto – dijo.

– Por lo tanto – continué yo –, si desde la infancia se operase el alma así conformada por la Naturaleza y se le cortaran, por así decirlo, esas masas de plomo producto de existencias inferiores y que, aferradas al alma por los lazos de los festines, placeres y demás apetitos del mismo género, hacen bajar la vista hacia las inmundicias; si, desembarazada de ese peso, se la volviera hacia la verdad, el alma de esos mismos hombres la vería con la mas esplendorosa nitidez, como ella ve las cosas hacia las que en estos momentos está vuelta.

– Es verosímil – afirmo~.

– ¿Y qué?, ¿no es verosímil también – pregunté yo –, y necesaria consecuencia de lo dicho anteriormente, que ni las gentes sin educación y sin conocimiento de la verdad, ni aquellos que han dejado pasar toda su vida en el estudio, son indicados para gobernar el Estado; unos, porque no tienen en su vida un ideal al que puedan referir todos sus actos, tanto públicos como privados, y los otros, porque no consentirán en ocuparse de ellos, ya que se creen que ya en vida están establecidos en las islas afortunadas?

– Es verdad – afirmo.

Se debe forzar al filósofo a gobernar

– Es, por tanto, obra nuestra, de los fundadores – continué yo –, obligar a los mejores hombres a volverse hacia la ciencia que antes hemos reconocido como la más sublime de todas, a ver el bien y a realizar la ascensión de que hemos hablado y, después de haber llegado a esa cumbre y vean suficientemente [el bien], no les permitamos lo que ahora les permitimos.

– ¿Qué es, pues?

– El permanecer allí – contesté yo – y no querer descender ya más con aquellos prisioneros ni tomar parte en sus trabajos y en sus honores, más o menos estimables.

– Entonces – dijo -, ¿atentaremos contra sus derechos y haremos que vivan peor, pudiendo ellos tenerla mejor?

– Olvidaste de nuevo, amigo – dije yo -, que la ley no se cuida de asegurar una felicidad excepcional para una clase de ciudadanos, sino que busca la realización de la felicidad para toda la ciudad entera, uniendo a los ciudadanos, bien por la persuasión, bien por la obligación, y llevándolos a tomar parte los unos y los otros de las ventajas que cada clase es capaz de proporcionar a la comunidad y que si ella se aplica a formar en el Estado unos tales ciudadanos, no es para que dirijan su actividad adonde les plazca a cada uno, sino para hacerles contribuir a la unión del Estado.

– Pues, en verdad, lo olvidé – asintió.

– Entonces, Glaucón – dije -, observa que no seremos injustos con los filósofos que se formen entre nosotros y que nosotros tendremos buenas razones para obligarles a que se encarguen de la guía y custodia de los demás. Pues les diremos: «En los otros Estados es natural que los que se eleven hasta la filosofía no tomen parte en las inquietudes de la política, ya que por sí mismos se han formado a despecho de sus gobiernos respectivos; entonces, cuando uno se ha formado por sí mismo y no debe su manutención a nadie, es justo que no se desviva por reembolsar unos gastos que nadie ha efectuado; pero nosotros os hemos formado tanto en interés del Estado como en el vuestro para ser lo que son los jefes y los reyes en los enjambres de abejas, y os hemos dado una educación más perfecta y más completa que la de los filósofos extranjeros, y nosotros os hemos vuelto más capaces que ellos de unir la filosofía a la política. Debéis, pues, por vuestra parte, descender a la morada común a los demás y acostumbraros a mirar las sombras oscuras; porque, después de haberos acostumbrado a la oscuridad, vosotros veréis mil veces mejor que los demás y vosotros reconoceréis cada imagen y lo que ella representa, porque vosotros habréis visto los verdaderos modelos de lo bello, de lo justo y de lo bueno. De ese modo, nuestra Consútuición llegará a ser para nosotros y vosotros una realidad, no un sueño, como en la mayoría de los Estados de hoy, en donde los jefes luchan por vanas sombras y se disputan la autoridad, como si fuera un gran bien. Pero la verdad es de este modo: en el Estado en el que los que deben mandar son los menos impacientes en gobernar llega a ser necesariamente mejor y más pacíficamente gobernado éste, pero al contrario en el Estado en el que los jefes son lo contrario.»

– Ciertamente, en efecto – afirmó.

– Al oír eso nuestros alumnos, ¿crees, pues, que nos desobedecerán y no querrán trabajar en conjunto cada uno en su turno y pasar la mayor parte del tiempo unos con otros en lo puro [= en el mundo de las ideas puras]?

– Imposible – contestó -; porque no mandamos cosas injustas a los justos. Pero es indudable que cada uno de ellos van al gobierno por obligación, al contrario de los que mandan ahora en todos los demás Estados.

– Pues así es – dije yo -, amigo; si tú, ciertamente, logras encontrar un género de vida mejor que el poder para los que han de mandar, te será posible tener tú un Estado bien gobernado; pues sólo mandarán en ese Estado los verdaderamente ricos, no en oro, sino en una existencia recta y en sabiduría en lo que deben ser las riquezas de la felicidad. Pero si van a los asuntos públicos los pobres y codiciosos de riquezas personales, pensando que allí tienen que hacer su agosto, no es posible [un buen gobierno], pues debe lucharse por llegar a tener el mando, siendo esa guerra doméstica e intestina la que pierde a ellos y al Estado.

– Es mucha verdad – asintió.

– ¿Tienes, pues – continué yo -, algún otro género de vida que desprecie el poder distinto al de la verdadera filosofía?

– No, ¡por Zeus! – contestó.

- Pero, efectivamente, no se debe ir con pasión en busca del poder; si no, los que rivalizan en esa pasión pelearán.
- Pues ¿cómo no?
- Por tanto, ¿a quiénes obligarás a que se encarguen de guardar el Estado, sino a los más instruidos sobre esas tareas, por medio de las cuales se gobierna del mejor modo el Estado, y tienen otros honores y una vida mejor que la del hombre de Estado?
- A ningún otro – dijo.

Materias propias para formar al filósofo

VI

- ¿Quieres, pues, que examinemos ahora de qué manera se formarán esa clase de hombres y cómo uno los hará elevarse a la luz, como se dice que algunos [héroes] se elevaron del Hades a la mansión de los dioses?
- ¿Pues cómo no lo he de querer? – contestó.
- Eso, realmente, al parecer, no consistiría [como] volver de un lado o de otro la concha, sino en la acción de volver el alma de las tinieblas que la rodean a la verdadera luz, que es la ascensión a la realidad del ente, la que afirmaremos que es la verdadera filosofía.
- Muy bien.
- Entonces, ¿debe examinarse cuál de entre las ciencias tiene ese poder?
- Pues ¿cómo no?
- ¿Qué cosa, pues, sería, Glaucón, la ciencia que arrastra el alma de lo que nace a lo que es en realidad? Pero al hablar, yo pienso al mismo tiempo en esto: ¿no hemos dicho que es necesario que nuestros filósofos, cuando son jóvenes, sean atletas?
- Pues lo dijimos.
- La ciencia que buscamos debe, pues, tener, además de esa virtud, otra.
- ¿Cuál?
- Que no debe ser inútil para los hombres de guerra.
- Así debe ser – afirmó -, si es posible.
- Nosotros les hemos educado antes en la gimnasia y en la música.
- Eso fue – asintió.
- Pero la gimnasia se ocupa de lo que nace y muere, pues se ocupa del crecimiento y consunción del cuerpo.
- Es evidente.
- Ésa, pues, no sería la ciencia que buscamos.
- Ciertamente, no.
- ¿Será, acaso, la música cual la describimos antes?
- Pero, si te acuerdas – dijo -, ella era el contrapeso de la gimnasia, educando a los guardianes en sus costumbres y dándoles un cierto orden según la armonía, no una ciencia; por el ritmo, la regularidad; y en los discursos, bien fabulosos o verídicos, otros ciertos hábitos análogos; pero enseñanzas que condujesen al fin superior, al que tú ahora investigas, no había ninguna en ella.
- Tú me recuerdas [eso] – proseguí yo – con mucha exactitud; porque realmente no tenía ninguna. Pero, excelente Glaucón, ¿qué podría ser eso? Las artes, realmente, aparentaron que todas eran obras mecánicas.

- ¿Y cómo no?, ¿pero qué otra ciencia queda todavía, si hemos separado la música, la gimnasia y las artes?
- ¡Bien! – dije yo-, si no tenemos nada fuera de eso, tomemos una de las ciencias que se extiende a todo.
- ¿Cuál?

La aritmética, necesaria tanto para el guardian como para el magistrado

VII

- Cual es eso tan general, de lo que se sirven todas las artes, toda operación intelectual y todas las ciencias, lo que todos es necesario que aprendan entre las primeras materias.
- ¿Lo qué?
- Eso vulgar – dije yo -, el conocer uno, dos, tres; quiero decir, en una palabra, [la ciencia de]l número y el cálculo; ¿acaso no es así, que todo arte y toda ciencia es necesario que recurran a ellos?
- Sí, ciertamente – contestó.
- ¿Y así también el arte de la guerra? – pregunté yo.
- Es muy necesario – contestó.
- Pues Palamedes – dije – cada vez nos muestra en sus tragedias a Agamenón como un divertido general. ¿Acaso no te has dado cuenta de que, habiendo inventado la aritmética, Palamedes pretende haber señalado al ejército los emplazamientos ante Troya, haber contado las naves y haber hecho todo lo demás, como si antes que él nada de todo eso se hubiese contado todavía y que Agamenón, al parecer, no supo incluso cuántos pies tenía, puesto que no sabía contar? Sin embargo, ¿cómo piensas que era ese general?
- Yo, ciertamente, algo genial, si eso es verdad – contestó.
- Así pues, ¿estableceremos como un conocimiento necesario para un hombre de guerra el cálculo y la ciencia de los números?
- Más [necesario] que todos, si debe comprender lo referente a la alineación de un ejército y sobre todo si tiene que ser un hombre.
- ¿Sobre esa ciencia tienes la misma idea que yo?– pregunté.
- ¿Cuál?
- Ella podría ser una de esas ciencias que nosotros buscamos que conducen naturalmente a la inteligencia pura, pero nadie la usa convenientemente, siendo bajo todos los conceptos adecuada para elevarnos hasta el ser.
- ¿Cómo quieres decir? – preguntó.
- Yo intentaré – proseguí yo – aclararte lo que a mí me parece. Aquellas cosas que por mi parte distinguiré que conducen al fin que decimos y las que no lo son, una vez las hayas presenciado conmigo, reconócelas o recházalas, para que también veamos con más claridad si [la cosa] es cual yo imagino.
- Expónlo – dijo.
- Te hago ver – continué -, si te das cuenta, que unos objetos que hieren los sentidos no atraen la inteligencia hacia la reflexión, porque son juzgados suficientemente por el sentido, pero que otros la incitan enteramente a que ella los examine, porque la sensación [producida por el objeto] no da nada saludable,
- Es evidente – dijo – que hablas de cosas vistas a distancia y de dibujos en perspec-

tiva.

– Tú no alcanzaste por completo – dije yo – [el sentido de] lo que expreso.

– ¿Qué dices, pues? – preguntó.

– Los objetos que no incitan [a la reflexión] – proseguí yo – son los que no producen dos impresiones opuestas a la vez; pero a los que las producen los coloco entre los que incitan [a la reflexión], ya que la sensación que nos llega, bien sea de cerca, bien de lejos, no nos pone nada en claro que el objeto sea más eso o lo contrario. De este modo será más claro lo que digo. Esos tres dedos serían el pulgar, el índice y el mayor.

– De acuerdo – dijo.

– Piensa además que yo digo que los veo de cerca, y haz conmigo esta reflexión.

– ¿Cuál?

– Cada uno de ellos parece igualmente un dedo, y no importa que se lo vea en el medio, en la extremidad, sea blanco, sea negro, grueso, delgado y toda cualidad por el estilo. Porque en todo eso el alma de la mayoría de los hombres no necesita preguntar al entendimiento qué es un dedo, puesto que en ningún caso la vista no le dio testimonio de que un dedo es lo contrario de lo que es un dedo.

– Pues no – afirmó.

– Por consiguiente – proseguí yo –, es natural que la tal sensación no incite ni despierte el entendimiento.

– Naturalmente.

– ¿Y qué?, ¿verdad que la vista, respecto a la grandeza o pequeñez, lo discierne suficientemente y nada le importa si ve a uno en el centro o en la extremidad?, ¿y de la misma manera, al tocarlo, se da cuenta suficientemente el grosor o delgadez, la blandura y la dureza?, ¿y los demás sentidos aprecian, por tanto, suficientemente esas cualidades?, ¿es así como procede cada uno de ellos? Ciertamente, ¿el sentido que se ha encargado de percibir lo que es duro ha sido necesariamente encargado también de percibir lo que es blando y le indica al alma que el mismo objeto le da una sensación de dureza y de blandura?

– Así es – afirmó.

– ¿Verdad – añadí yo – que en tales casos es necesario a la vez que el alma esté perpleja y se pregunte qué da a entender esa sensación que señala en el mismo objeto la dureza y la blandura y la sensación de liviandad y pesadez, qué es liviano y qué pesado, si la sensación señala que lo pesado es liviano, y lo liviano, pesado?

– Pues esas [sensaciones] – dijo – son testimonios extraños para el alma y necesitan examen.

– Por consiguiente – dije-, es natural que el alma, en esa perplejidad, llame en su ayuda a la reflexión y al entendimiento e intente, ante todo, darse cuenta de si cada uno de esos testimonios recae sobre una sola cosa o sobre dos.

-¿Cómo no?-dijo.

– Por tanto, si le parecen [ser] dos, ¿le parecerá que una es distinta de la otra?

– Sí.

– Si, pues, cada una de ellas [le parece] una y que ambas son dos, concebirá a las dos como separadas, pues no las concebirá como dos cosas, sino como una sola.

– Justamente.

– La vista, ciertamente, vio, decimos, la grandeza y la pequeñez, no como separadas, sino como algo confundidas en una. ¿Verdad?

-Sí.

– Para el esclarecimiento de eso, el entendimiento se ve obligado a ver entonces la grandeza y la pequeñez, no como confundidas, sino como separadas, lo contrario que aquélla [=la vista].

- Es verdad.
- Por tanto, ¿se deduce de ahí entonces que nos preguntemos primeramente qué puede ser la grandeza y la pequeñez?
- De todo punto, sí.
- Y así, ciertamente, hemos denominado lo inteligible y lo visible [haciendo la distinción de lo uno y lo otro].
- Muy exacto – dijo.

VIII

– Pues bien, eso intentaba expresar ahora, que hay unos objetos que incitan a pensar y otros no, y a los que ponía entre los primeros a los que afectan a los sentidos produciendo dos sensaciones opuestas, y los que no ofrecen esa contradicción, entre los que no incitan al pensamiento.

- Pues ya lo comprendo – dijo -, y así me lo parece.
- ¿Qué, pues?, ¿el número y la unidad, de qué clase te parece que son?
- No tengo idea – contestó.
- Pues razona – dije – sobre lo dicho anteriormente. Porque si, en efecto, la unidad se percibe por los ojos tal como es o por cualquier otro sentido, no sería el instrumento para [elevarnos a] ser, como [tampoco] el dedo del que hablábamos antes; pero si en la vista de la unidad siempre ofrece alguna contradicción, de manera que no parece más unidad que lo contrario [multiplicidad] y necesitaría entonces de un juez y el alma se vería forzada a dudar en ese caso y buscar, despertando en ella el entendimiento, y preguntarse qué es la unidad en sí, y de ese modo la percepción relativa a la unidad es de las que incitan al alma a volverse hacia la contemplación del ser.

– Pues ciertamente – dijo -, la vista de la unidad tiene eso [= esa propiedad] en el más alto grado; pues nosotros vemos la misma cosa, a la vez, como una y como múltiple hasta el infinito.

– Por lo tanto, si eso experimenta la unidad – dije yo -, ¿también lo experimentan todos los números?

- ¿Cómo no?
- Entonces, el cálculo y la aritmética giran enteramente sobre los números.
- Sí, en efecto.
- Ésas, pues, aparecen como método conducente a la verdad.
- De modo maravilloso, ciertamente.
- Luego, al parecer, serían de las ciencias que buscamos; pues al hombre de guerra le es necesario aprender eso para alinear un ejército, y al filósofo, para alcanzar la esencia saliendo de la esfera de la generación, sin la que jamás llegaría a ser un verdadero aritmético.

- Eso es – afirmé.
- Pero nuestro guardián ciertamente es hombre de guerra y también filósofo.
- Sin duda.
- Sería, pues, conveniente, Glaucón, hacer obligatoria esa ciencia y convencer a los que han de intervenir en las más altas funciones del Estado de que emprendan su estudio y se apliquen a ella no de modo inadecuado, sino hasta que lleguen por la pura inteligencia a penetrar la naturaleza de los números, no sólo para servirse de ellos como los negociantes y mercaderes a las ventas y a las compras, sino para hacer aplicaciones a la guerra y para la facilidad del paso del alma del mundo sensible a la verdad y la esencia.

- Dices muy bien – afirmo.
- Y precisamente – dije yo – me doy cuenta ahora, después de haberos hablado de la ciencia de los números, de cuán bella es y útil por muchos conceptos a nosotros para lo que queremos, si uno se dedica a conocerla, pero no para traficar con ella.
- ¿Y cómo es? – preguntó.
- Eso, ciertamente, que ahora decía, que da al alma un poderoso aliento hacia la región superior y la fuerza a razonar sobre los números en sí mismos, sin permitir jamás que se introduzcan en sus razonamientos números que representen objetos visibles o palpables. Pues sabes, creo, lo que hacen los que están versados en esa ciencia: al discutir con ellos, si se quiere dividir la unidad propiamente dicha, se mofan y no quieren escuchar. Si tú la divides, ellos la multiplican otro tanto, temiendo que la unidad no aparezca como una, sino como un conjunto de partes.
- Dices mucha verdad – afirmó.
- ¿Y qué crees, Glaucón, [que responderían] si uno les preguntara [diciendo]: «¡Oh admirables [sabios]!, ¿sobre qué números discutís y en dónde están esas unidades, cuales vosotros pretendéis que sean, cada una perfectamente igual a la otra y sin ninguna pequeña diferencia y que no contienen partes en ella?» ¿Qué piensas que contestarían ellos?
- Yo, ciertamente, que hablan sobre los números que sólo pueden ser concebidos por el pensamiento, pero que no pueden ser manejados de ninguna otra manera.
- Por lo tanto, ves, amigo – continué yo –, que existe la posibilidad de que esa ciencia nos sea realmente necesaria, ya que es evidente que obliga al alma a servirse de la pura inteligencia para alcanzar la verdad en sí.
- Y ciertamente es eso lo que hace con exactitud – dijo.
- ¿Y qué? ¿Te has dado cuenta ya de que los que nacen hábiles calculadores aprenden fácilmente casi todas las ciencias y que los espíritus tardos, si son instruidos y ejercitados en él [= cálculo], aunque no saquen utilidad en otra cosa, progresan, al menos, en llegar a aumentar la penetración de su espíritu?
- Es así – afirmó.
- Y además, como yo creo, no sería fácil encontrar muchas ciencias que costasen mayor esfuerzo en aprender que la de los números.
- No, en efecto.
- Por todo eso, no debe abandonarse la ciencia, sino que en ella han de ser instruidos los mejores espíritus.
- Estoy de acuerdo contigo – dijo él.

La geometría

IX

- Establézcase, pues, para nosotros una primera ciencia, y una segunda sigue a ésta; examinemos, por tanto, si en algo nos conviene.
- ¿Cuál? – preguntó –; ¿te refieres, acaso, a la geometría?
- A esa misma – contesté yo.
- En cuanto ella tiene relación con las operaciones de guerra, es evidente que nos conviene; porque, para establecer un campamento, tomar plazas fuertes, concentrar o desplegar un ejército y hacer que ejecute todos los movimientos que se usan, bien en las propias batallas, bien en las marchas, un general es más o menos hábil según sea o no

un geómetra.

– Pues, ciertamente – dije -, es suficiente para todo eso conocimientos elementales en geometría y en cálculo; debe examinarse si lo esencial de esa ciencia y sus partes más elevadas tienden a nuestro objeto, el cual consiste en hacer ver más fácilmente la idea del bien. Y, decimos, a este objeto tiende todo lo que fuerza al alma a volverse hacia el lugar en donde está ese ser, el más feliz de todos los seres, al que debe contemplar bajo todas direcciones

– Tienes razón – afirmó.

– Por tanto, si [la geometría) obliga a contemplar la esencia, conviene; si se limita a lo que nace, no conviene.

– Así, en efecto, lo afirmamos.

– Por lo demás – continué yo –, no nos discutirán todos los que estén un poco versados en geometría que esa ciencia tiene un objeto enteramente diferente del que dicen de ella quienes la practican.

– ¿Cómo? – preguntó.

Hablan de modo ridículo y forzado; porque al practicar y teniendo siempre ante sí esa práctica hablan continuamente de cuadrar, de construir sobre una línea dada, de añadir y de otros términos parecidos que hacen sonar, pero toda esa ciencia es cultivada sólo por el conocimiento.

– Pues bajo todo aspecto cierto – dijo.

– Por tanto, ¿debemos estar de acuerdo todavía en esto?

– ¿En qué?

– En que se la cultiva para conocer lo que es siempre, pero no lo que en un momento dado nace y se destruye.

– Tengo que estar de acuerdo – dijo -; porque la geometría es el conocimiento de lo que es siempre.

– Por consiguiente, ilustre [amigo], será propia para llevar el alma hacia la verdad y hacer nacer el espíritu filosófico, que eleva nuestras miradas hacia las cosas superiores, en vez de volverlas, como nosotros, hacia las cosas de aquí abajo.

– En verdad que es propia especialmente para ello – afirmó.

– Luego, cuanto nos sea posible – dije yo-, debemos ordenar encarecidamente que los ciudadanos de nuestra hermosa república de ningún modo abandonen la geometría. Pues también sus ventajas accesorias no son pequeñas.

– ¿Cuál es? – preguntó él.

– Las que tú dijiste – proseguí yo-, las referentes a la guerra, y además también ayuda a comprender mejor las otras ciencias, y nosotros sabemos que a este respecto existe una completa y total diferencia entre el que ha logrado [saber] la geometría y el que no

– Total, ciertamente, ¡por Zeus! – afirmó.

– ¿Establezcamos, pues, esa segunda ciencia para la juventud?

– Establezcámosla – contestó.

La astronomía

X

– ¿Y qué?, ¿situemos la astronomía como la tercera?, ¿o no te parece [bien]?

– A mí, ciertamente, sí – contestó –; porque para tener un conocimiento más exacto del momento del mes y del año no sólo conviene al labrador y al navegante, sino también

no menos al general del ejército.

– Eres gracioso – dije yo–, porque parece que temes al vulgo que aparezcas ante él ordenando unos estudios inútiles. Pero son nada despreciables, aunque difícil de concebirse, porque purifican y reavivan en cada uno de nosotros un órgano del alma, estropeado y ciego a causa de las demás ocupaciones, salvar el cual es mil veces más precioso que los ojos [del cuerpo], puesto que con ese único ojo se percibe lá verdad. A los que así piensen sobre eso, les parecerá que dices bien, pero los que sobre ello no tengan luz alguna, encontrarán, naturalmente, que lo que tú dices no tiene sentido; porque no ven otra utilidad digna de consideración que la que dimana de ellas [= de las ciencias]. Reflexiona, pues, desde este mismo momento [antes de proseguir] hacia cuál de los dos grupos te diriges o hacia ninguno de los dos, sino que quieres razonar por ti mismo, sin envidiar a nadie, si puede sacar provecho de tus razonamientos.

– Esto último elijo – asintió -: hablar, preguntar y responder por mí mismo.

– Pues vuelve hacia atrás – dije yo–; pues en estos momentos no tomábamos racionalmente la ciencia que sigue inmediatamente a la geometría.

– ¿Cómo fue? – preguntó.

La estereometría

– Al tomar – dije yo-, después de la superficie, el cuerpo sólido en movimiento, antes de haberlo tomado a él en sí mismo [para su estudio]; pues es razonable que inmediatamente después de la segunda dimensión tomemos la tercera. Es lo referente a la dimensión de los cubos y a lo que tiene profundidad.

– Eso es, en efecto – dijo -; pero parece, Sócrates, que esa ciencia no se ha descubierto todavía.

– Pues [hay] – dije yo – dos causas: que ningún Estado tiene en aprecio esos [estudios], se investiga escasamente por ser difíciles y los investigadores necesitan de un maestro, sin el cual nada encontrarían y al que, primero, llegaría a ser difícil [encontrar] y, luego, una vez encontrado, como están ahora las cosas, los investigadores de esas materias, pensando altamente de sí mismos, no le tendrían confianza. Pero si todo el Estado enteramente cooperara con ese maestro y honrara su labor, los investigadores le tendrían confianza y las investigaciones, conducidas sin interrupción y pericia, desembocarían en hallazgos, puesto que actualmente, aunque despreciados por el vulgo, truncados y perseguidos por gentes que no se dan cuenta de su utilidad, florecen por el encanto de toda esa su fuerza y nada es extraño de que aparezcan.

– Seguramente – dijo – tienen su encanto y es de modo exquisito. Pero exprésame con más claridad lo que decías antes. Pues tú estableciste primero la ciencia de la superficie, la geometría.

– Sí – afirmé yo.

– Después – dijo -, tras ella, la astronomía y posteriormente retrocediste.

– Ya que al apresurarme – dije – en exponer rápidamente todas las ciencias, he ido más allá de la cuenta; pues inmediatamente después de la geometría viene la ciencia que estudia la dimensión de la profundidad; porque su investigación no es sino lamentable, después de haberla pasado por alto, ponía la astronomía, que es movimiento de los sólidos, después de la geometría.

– Dices bien – afirmó.

– Por tanto – continué yo -, coloquemos en cuarto lugar la ciencia de la astronomía, con la intención de que ha de nacer la que dejamos de lado, si el Estado se ocupa de ella.

– Es verosímil – dijo él-. Y lo que tú, ciertamente, Sócrates, me reprochaste, que alababa torpemente, ahora lo alabaré como tú lo consideras; pues a mí me parece evidente para todos que ella obliga a que el alma mire a las alturas y a que pase de las cosas de aquí a las de allí [=cosas del cielo].

– Sin duda – dije yo – es evidente para todos, excepto para mí; pues a mí no me parece así.

– Pues ¿cómo? – preguntó.

– Del modo como ahora la tratan los que la conducen a la filosofía, hacen que ella mire hacia abajo.

– ¿Cómo dices? – preguntó.

– Me parece – proseguí yo – que comprendes no de manera grosera el estudio de las cosas de lo alto; pues das a entender que si un hombre levantara la cabeza para contemplar los adornos de un techo y sacara de ellos una vaga noción, usaría para ello los ojos del alma, pero no los miraría con los ojos del cuerpo. A lo mejor, pues, tú piensas bien y yo de modo necio. Porque yo, a mi vez, no puedo reconocer otra ciencia que haga mirar al alma hacia lo alto que la que tiene por objeto el ser y lo invisible.

Pero si es un objeto sensible que se quiere estudiar, bien se lo mire hacia arriba con la boca abierta, bien hacia abajo con la boca cerrada, afirmo que nunca se tuvo conocimiento de él; puesto que la ciencia no entraña nada de esos [objetos sensibles]; que el alma mira, en ese caso, no hacia arriba, sino hacia abajo, aunque tendido boca arriba esté como nadando en tierra o en el mar para aprender.

XI

– Pago mi pena – dijo-; pues con razón me reprendiste. Pero ¿cómo decías que debía estudiarse la astronomía de modo contrario al que actualmente se aprende, si tiene que aprenderse con provecho para lo que pretendemos?

– De este modo – dije yo –. Esas constelaciones del firmamento se hallan bordadas en materia visible, y de ello y aunque sean, como debe reconocerse, lo que hay de más bello y exacto en su género, son inferiores a las constelaciones verdaderas y a los movimientos según los cuales la verdadera velocidad y verdadera lentitud, de acuerdo con el verdadero número y todas las verdaderas figuras, se mueven en relación mutua y al mismo tiempo mueven lo que hay en ellas; y esas cosas son perceptibles por la razón y la inteligencia, pero no por la vista; ¿acaso lo crees tú [que son perceptibles por ésta]?

– De ningún modo – contestó.

– Por consiguiente – proseguí -, se ha de valer del ornato del cielo como modelo para el conocimiento de aquellos objetos [invisibles], como se haría si se encontrasen dibujos de Dédalo o de cualquier otro artista o pintor trazados y trabajados de modo genial. Pensaría, si un geómetra llegara a encontrarlos, después de haberlos visto, que tenían una bella perfección, pero encontraría ridículo el estudiarlo seriamente para llegar a conseguir por su medio la verdad absoluta en sus relaciones de igualdad, de los dobles o de alguna otra proporción.

– Pues ¿por qué no ha de ser ridículo? – asintió.

– ¿Y no crees – proseguí yo – que el verdadero astrónomo se colocará bajo ese punto de vista al contemplar los movimientos de los astros? Pensará, ciertamente, que en cuanto es posible colocar la belleza en tales obras, así lo habrá dispuesto el autor del cielo y de los astros que en él existen; pero respecto a las relaciones del día. con la noche, del día y de la noche con los meses, de los meses con el año y de los demás astros con el Sol, con la Luna y con ellos mismos, ¿no crees que pensará que es un absurdo creer que

siempre son los mismos y que no experimentan variación alguna aunque sean materiales y visibles, y buscar por todos los medios descubrir allí la verdad absoluta?

– A mí, ciertamente, me lo parece, cuando acabo de escucharte ahora – dijo.

– Por lo tanto – continué yo -, al usar de problemas cuando perseguimos [el estudio de] la geometría, así como la astronomía, no nos detendremos en lo que pasa en el cielo, si hemos de sacar realmente provecho de este estudio para volver útil la parte por naturaleza inteligente de nuestra alma, que antes era inútil.

– Tarea, en verdad – dijo -, esa que ahora propones a los astrónomos, mucho más ardua de la que ahora efectúan.

– Yo creo – proseguí – que también nosotros propondremos el mismo método para las otras ciencias, si se saca alguna utilidad de nosotros como legisladores.

La ciencia de la armonía

XII

– Y ahora, ¿tienes alguna ciencia que recordar de aquellas que nos convienen?

– No la tengo – dijo – ahora así [de pronto].

– Sin embargo, el movimiento no presenta una sola forma, sino muchas, según creo. A lo mejor, cualquier sabio podría decirlas todas; y de éstas también nosotros conocemos dos.

– ¿Cuáles?

– Además de ésa [= la astronomía] – contesté yo–, una que se le relaciona.

–¿Cuál?

– Me parece – dije – que como los ojos han sido formados para la astronomía, también los oídos han sido construidos para el movimiento armónico, y que esas mismas son como hermanas, según afirman los pitagóricos, y nosotros, Glaucón, estamos de acuerdo con ellos; ¿o cómo hacemos?

– Así – contestó.

– Por consiguiente – continué yo -, ya que es empresa ardua, confiaremos en lo que afirman sobre ese punto y sobre otros todavía, si algo hay; pero nosotros vigilaremos sobre todo eso lo nuestro [= nuestro principio]

–¿Qué?

– [Velar] que nuestros alumnos no aprendan imperfectamente de ellos lo que sostuvimos y que sus conocimientos no vayan a parar allí donde todo debe desembocar, cual antes decíamos con respecto a la astronomía; ¿acaso no sabes que con respecto a la armonía hacen otro tanto?; porque limitándose a medir y comparar entre silos acordes y los sonidos percibidos por el oído, hacen un trabajo inútil, como los astrónomos.

– Y, ¡por los dioses!, también ridículo – afirmó~–; nombrando numerosas gamas diatónicas y alargando los oídos, cual si sorprendieran la conversación de sus vecinos, unos afirman percibir otro sonido entre los dos y que es ese más pequeño intervalo con el que se debe medir; otros afirman lo contrario, que es parecido a los otros sonidos; pero ambos acercan antes los oídos que el espíritu.

– Tú hablas – dije yo – de esos valientes [músicos] que no dan paz a las cuerdas y las retuercen con las clavijas. Para que la descripción no llegue a ser más prolija hablando de los golpes del arco que dan a las cuerdas, de las acusaciones con que las abruman, ya les nieguen un sonido, ya les den un sonido no pretendido, dejaré esa descripción y

declaro que no hablo sobre ello, sino de aquellos a los que hace poco decíamos que les preguntáramos sobre la armonía. Pues hacen eso mismo que los astrónomos: buscan números en los acordes que hieren los oídos, pero no se elevan hasta los problemas, hasta preguntarse cuáles son los números armónicos y cuáles no y el porqué de su diferencia.

– Pues hablas – dijo – de un trabajo extraordinario.

– Útil, ciertamente – dije yo-, para la búsqueda de lo bello y de lo bueno, pero, por otra parte, inútil si se le persigue con otro propósito.

– Es natural – afirmó.

XIII

– Si el estudio – proseguí yo – de todas esas [ciencias] que hemos expuesto llega a la relación entre ellas y a su conocimiento y a la demostración de la naturaleza que las une, creo que algo de ellas nos puede llevar a lo que queremos y no padeceremos inútilmente en nuestro esfuerzo, y, si no, será esfuerzo vano.

– Y yo – dijo – así lo conjeturo. Pero tú, Sócrates, hablas de un trabajo muy grande.

–[De un trabajo que necesita] de un prolegómeno – proseguí yo -; ¿o de cuál hablas?, ¿acaso no sabemos que todos esos prolegómenos son los de esa misma cantinela que debemos aprender?; porque a ti no te parece que los versados en esas [ciencias] sean los dialécticos.

– No, ¡por Zeus! – afirmó-, si no son, por cierto, algunos pocos de los que yo he hallado.

– Pero entonces – pregunté yo -, ¿los no capaces de plantear y sostener una discusión, alguna vez [crees] que sabrán alguna cosa de las que decimos deben saberse?

– Pues de ningún modo – contestó-, eso [creo].

– Por lo tanto, Glaucón – continué –, ¿no es esa misma cantinela la que lleva a cabo la dialéctica?; a la cual, aunque sea inteligente, le imita la facultad de ver, que decíamos intenta contemplar antes los seres vivos, luego los astros y finalmente el Sol mismo. De ese modo, cuando un hombre, por medio de la dialéctica, sin ninguno de los sentidos, pero valiéndose de la razón, intenta alcanzar la esencia de las cosas y no se detiene hasta haber aprehendido sólo por la inteligencia la esencia del bien, llega al término de lo inteligible, de la misma manera que el otro, entonces, [llegaba] al [término] de lo visible.

– Exacto.

– ¿Y qué?, ¿no llamas dialéctica a esa marcha?

– ¿Qué [otra cosa], pues?

La dialéctica

– La liberación de las cadenas [de un hombre de aquella caverna de la que te hablé] y el cambio de las sombras hacia las imágenes artificiales y hacia la claridad que las proyectaba y de la subida del subterráneo hacia el sol, y allí la imposibilidad de mirar a los animales, las plantas y la luz del sol; aquella contemplación en las aguas de sus imágenes divinas y de las sombras de los objetos reales, pero no de las sombras de las figuras proyectadas por esa otra luz, que no es sino una imagen del sol, y todo ese estudio de las ciencias que expusimos tienen esos efectos mismos y conducen la parte más noble del alma hacia la contemplación del más excelente de todos los seres, como, según acaba-

mos de ver, el más penetrante de los órganos del cuerpo se eleva a la contemplación del objeto más luminoso del mundo material y visible.

– Yo, ciertamente, lo comprendo así – dijo -. Sin embargo, a mí me parece que es sumamente difícil comprenderlo, pero a la vez, desde otro punto de vista, difícil de no comprenderlo. Aunque [porque no sólo en estos momentos tendremos que oír hablar de ello, sino que de nuevo volveremos muchas veces sobre este punto], después de haber establecido ese punto como está ahora, pasemos a su misma cantinela y entremos en detalles así como lo hicimos con el proemio. Di, pues, cuál es la naturaleza de la facultad del dialéctico, en cuántas especies se divide [la dialéctica] y cuáles también sus caminos; ya que ellos, como parece, serán los que nos han de conducir hacia el término en donde nos encontraremos, como si fuera el descanso y el final de nuestra marcha.

– Tú, mi querido Glaucón – dije yo –, no será posible que me sigas, aunque por mi parte tengo toda mi buena voluntad: decimos que tú no verás todavía la imagen del bien, sino el bien mismo, lo que a mí me parece. Si es realmente o no, aún no es suficiente para demostrarlo, pero puede afirmarse que se ve algo parecido. ¿No es verdad?

–¿Por qué no?

– Por tanto, también que la facultad de la dialéctica sólo puede darse en un espíritu realmente versado en las ciencias que expusimos hace poco y que de otro modo es completamente imposible, ¿verdad?

– También eso – dijo – merece afirmarse.

– Por consiguiente – continué yo -, nadie nos va a contradecir, si decimos que no existe otra ciencia distinta de la dialéctica que intente, en toda materia, apoderarse metódicamente de la esencia de cada cosa. Pero todas las demás artes se ocupan de las opiniones y gustos de los hombres y se han desarrollado con vistas a la producción, fabricación o conservación de los productos naturales y artificiales; pero las restantes, que afirmamos que cogen alguna cosa de la esencia, como la geometría y demás relacionadas con ella, vemos que su conocimiento del ser se parece a un sueño, que son incapaces de verlo a plena luz, hasta que dejen de hacer uso de hipótesis, las que no tocan temiendo no poder dar razón de ellas. Por lo que si se toma como principio lo que no se conoce y las conclusiones y proposiciones intermedias están tejidas en el campo de lo desconocido, ¿qué mecanismo, poniendo todo eso de acuerdo, hará jamás una ciencia?

– Ningún mecanismo – contestó él.

XIV

– Por lo tanto – continué yo -, la dialéctica es el único método que se elevará, rechazando las hipótesis, hasta el principio mismo para asegurar las conclusiones, el único del que se puede afirmar que saca poco a poco el ojo del alma del grosero lodazal en el que está hundido y lo eleva a lo alto y tomando a su servicio y utilizando para esta conversión las artes que nosotros hemos enumerado. Nosotros les hemos dado muchas veces el nombre de ciencias por seguir la costumbre; pero ellas debían llevar otro nombre que implicara más claridad que la de opinión, más oscuridad que la de la ciencia . Nosotros hemos admitido en alguna parte más arriba el nombre de conocimiento discursivo; pero, como a mí me parece, no hay discusión [ahora] sobre ese nombre, cuando hay cuestiones tan importantes que debatir como las que nos hemos propuesto.

– Pues no –dijo–, [...]

– Me complace, pues – continué yo –, como al principio [hicimos], el llamar ciencia a la primera división, la del conocimiento; pensamiento discursivo, a la segunda; a la tercera, fe; conjetura, a la cuarta; en cuanto al grupo de las dos últimas, darles el nombre de

opinión, y al grupo de las dos primeras, el de inteligencia, teniendo la opinión por objeto la generación, y la inteligencia, por objeto, la esencia. Añadamos que lo que es la esencia con relación a la generación, la inteligencia lo es en relación a la opinión, y lo que la inteligencia es en relación a la opinión, la ciencia lo es en relación a la fe y el conocimiento discursivo en relación a la conjetura. En cuanto a la correspondencia de las cosas sobre las que están fundadas esas distinciones y a la división en dos de cada categoría, la de la opinión y la de la inteligencia, dejemos ese asunto, para que no nos metamos en argumentaciones cien veces más largas que en las que hemos pasado el tiempo.

– En estas condiciones – dijo –, yo coincido contigo en lo que llevas dicho, cuanto soy capaz de seguirte.

– ¿Acaso llamas también dialéctico al que consigue el conocimiento de la esencia de cada cosa?, ¿dirás que el que no lo alcanza tiene tanta menos inteligencia cuanto es menos capaz de darse cuenta a sí mismo y a los demás?

– ¿Pues cómo diría, [si no]? – contestó él.

– Pues, realmente, también sucede de ese modo con respecto al bien; el que no puede definir la idea del bien, separándola de todas las demás por medio de su razón y como en una pelea saliendo a través de todas las objeciones, no está bien dispuesto a probar, no según lo que parece, sino según lo que es, [el que] no llega al final de todas esas dificultades por una infalible lógica, no dirás que conoce el bien en sí ni ningún otro bien, pero si alcanza [con su mente] algún simulacro del bien, lo alcanza por la opinión, no por la ciencia, y que su vida actual es un sueño y que está soñoliento, que antes que aquí se despierte, descendiendo primero a la mansión del Hades, dormirá un sueño completo.

– ¡Por Zeus! – exclamó él –, afirmaré todo eso con vehemencia.

– Pero si un día tuvieses efectivamente que educar a los niños que ahora educas y formas con la imaginación, no permitirías, según creo, que extraños a la razón, como líneas irracionales, fuesen los dueños del Estado y los árbitros de las más grandes decisiones.

– Pues no – afirmó.

– ¿Les prescribirás, pues, esforzarse particularmente en esa clase de educación que los debe volver capaces de interrogar y responder lo más sabiamente posible?

– Lo prescribiré – contestó – de acuerdo contigo.

– Así pues, ¿te parece que la dialéctica – dije yo –, como corona de todas las ciencias, la hemos colocado en la cumbre, y que no hay otra que razonablemente pueda colocarse por encima de ella, y que, finalmente, hemos agotado lo relativo a las ciencias que se han de enseñar?

– Si – contestó.

La elección de los futuros filósofos

XV

– Entonces, el resto que te falta es la designación de a quiénes encomendaremos esos estudios y de qué manera.

– Es evidente – dijo.

– Así, ¿te acuerdas de la primera elección de los jefes y a cuáles elegimos?

– Pues ¿cómo no? – contestó él.

– Bien, pues, deben ser elegidas aquellas condiciones de hombres como antes: los más firmes y valientes y, en la medida de lo posible, los más bellos; pero, además, deben buscarse no sólo caracteres nobles y viriles, sino también disposiciones naturales apropiadas a la educación conveniente a lo que se les destina.

– ¿Qué clase de disposiciones determinas?

– Necesitan, [mi] feliz [amigo] – dije –, poseer penetración para el estudio y que aprendan con facilidad; porque las almas se echan atrás más ante unos estudios fuertes que ante unos ejercicios corporales; ya que el esfuerzo las fatiga tanto más cuanto que lo sufren ellas solas desde el momento que el cuerpo no lo comparte.

– Es verdad – asintió.

– Debe buscarse también [a los que tengan] memoria, resistencia invencible a la fatiga y un amor al trabajo en todas sus formas; ¿acaso crees que un hombre querrá a la vez aguantar los trabajos del cuerpo, el llevar a cabo estudios y ejercicios tan considerables?

– Ninguno – contestó él –, si no ha sido bien dotado por la Naturaleza de todos los dones.

– Por tanto, la falta de hoy en día – continué yo – y la infamia que ha hecho que la filosofía caiga en descrédito, lo cual dije anteriormente, es que se dedican a ella de manera indigna; pues no debían abordarla los espíritus bastardos, sino los bien nacidos.

– ¿De qué modo? – preguntó.

– Ante todo – contesté –, no se debe ser cojo para el trabajo, cuando se quiere abordar la filosofía; laborioso para una mitad de las cosas y perezoso para la otra mitad, lo que sucede cuando un hombre ama los ejercicios físicos, la caza y hace a gusto toda clase de ejercicios corporales, pero que no tiene la menor inclinación hacia el estudio, la conversación, la investigación y siente aversión a todos los trabajos de esta naturaleza. Es también cojo cuando el amor al trabajo toma en él la dirección completamente contraria.

– Dices mucha verdad – dijo.

– Por tanto, a la vista de la verdad – proseguí yo –, ¿no diremos que un alma está mutilada cuando, odiando la mentira voluntaria y no pudiendo soportarla sin repugnancia y sin indignación en las demás, admite fácilmente la mentira involuntaria y cuando, convencida de su ignorancia, ella no se indigna contra sí misma, sino que se revuelca en su defecto como un puerco en el fango?

– Pues sí lo diremos – contestó.

– Y con respecto a la templanza – continué yo –, al valor y a la grandeza del alma y demás partes de la virtud, no se debe observar menos el espíritu bastardo y el bien nacido. Cuando, pues, uno no sabe distinguir esas virtudes, los particulares y los Estados se entregan ciegamente, sea lo que sea que tengan que hacer, en manos de cojos y de bastardos, unos amigos y otros magistrados.

– Y así es ciertamente – dijo.

– Nosotros, pues – proseguí yo –, debemos precavernos bien de todo eso. Si nosotros tomamos hombres bien conformados de cuerpo y alma para disponerlos para estudios y ejercicios tan importantes, la justicia no tendrá que re-procharnos nada y mantendremos el Estado y la Constitución; pero si nosotros destinamos para estos trabajos individuos mal dotados, sucederá todo lo contrario y cubriremos a la filosofía de un ridículo todavía mayor.

– Efectivamente, sería vergonzoso – afirmó él.

– No hay duda, ciertamente – dije –; pero me parece que yo también, en estos momentos, me vuelvo ridículo.

– ¿En qué? – preguntó.

– He olvidado – proseguí yo – que nos divertíamos y que yo hablé haciéndome vehementemente. Pues al hablar puse mis ojos sobre la filosofía y, después de haberla visto

indignamente escarnecida y de haberme irritado por ello, creo bien que, en mi cólera contra sus detractores, he dicho lo que pensaba en un tono enfurecido.

– No, ¡por Zeus! – dijo él –, ni, por cierto, al auditorio, así como a mí, [así nos parece).

– Pero es el parecer del que te habla – añadí yo –. Pero no olvidemos esto, que en nuestra primera elección escogimos a los ancianos, mas aquí no habrá lugar para ellos. Pues no debe creerse a Solón [cuando dice) que un viejo puede aprender muchas cosas, pero menos que correr; sin embargo, todos los trabajos penosos y múltiples [son propios) de los jóvenes.

– Necesariamente – asintió.

Educación de los futuros dialécticos

XVI

– Por consiguiente, es necesario que se haga estudiar, cuando son niños, la aritmética, la geometría y todas las matenas preparatorias que deben enseñarse antes de la dialéctica y dando la forma de las lecciones que no se sienta esa obligatoriedad de aprenderlas.

– ¿Por qué, pues?

– Porque el hombre libre –contesté yo– no debe aprender nada por medio de una esclavitud. Pues si los trabajos corporales realizados a la fuerza no hacen ningún mal al cuerpo, las lecciones que se hacen entrar a la fuerza en el alma no son estables en absoluto.

– Es verdad – afirmó.

– Así pues, excelente [amigo] – continué –, educa a los niños en el estudio, pero [insensiblemente], como jugando, para que por ello observes mejor las disposiciones naturales de cada uno.

– Es razonable lo que dices – afirmo.

– ¿No recuerdas – proseguí yo – que afirmamos que los niños debían ser conducidos como observadores a la guerra montados a caballo y, si no había posibilidad de peligro, debía conducírseles más cerca y hacerles gustar la sangre, como a los cachorros de los perros?

– Lo recuerdo – contestó.

– En todos esos trabajos – proseguí yo –, enseñanzas y peligros, el que se muestre siempre como el más diestro deba ser admitido en un grupo aparte.

– ¿A qué edad? – preguntó.

– A la edad – contesté yo – en que abandonan los ejercicios gimnásticos obligatorios; porque ese tiempo, ya llegue a ser de dos, ya de tres años, les resulta imposible para ejecutar otra cosa cualquiera, ya que la fatiga y el sueño [son] enemigos del estudio. Y al mismo tiempo es también una prueba de las más importantes [para saber) quién es cada uno en los ejercicios gimnásticos.

– Pues ¿cómo no? – asintió.

– Después de ese tiempo – continué yo –, los que fueron elegidos de entre los jóvenes de veinte años obtendrán distinciones más honoríficas que los demás y se les debe presentar perfectamente coordinadas las ciencias que se les llegaron a enseñar en su infancia sin ningún orden, para que abarquen con una mirada a la vez la relación que tienen entre ellas y la naturaleza del ser.

– Es, ciertamente – dijo –, ése el único método seguro que hace fijar en ellos los

conocimientos.

– También – añadí yo – la mejor tentativa para conocer o no la condición [de cada uno] para la dialéctica; pues el que abarca el conjunto es dialéctico, y el que no [lo abarca], no.

– Estoy de acuerdo contigo – dijo él.

– Por consiguiente – proseguí yo –, será necesario que tú examines los que son muy aptos para la dialéctica y seguros en las ciencias, en la guerra y demás ejercicios prescritos por la ley; deberás, después de que hayan cumplido los treinta años, sacarlos a su vez de entre los jóvenes seleccionados, elevarlos a los más altos honores y averiguar, probándolos mediante la dialéctica, quiénes son capaces, sin valerse de los ojos y de los demás sentidos, de elevarse por la fuerza de la verdad hasta el ser mismo. Y [es] entonces, amigo, necesaria mucha precaución.

– ¿Por qué es necesaria? – preguntó él.

Peligros en aplicar mal la dialéctica

– ¿No te das cuenta – proseguí yo – del mal producido por la dialéctica de hoy en día y cuán grande llega a ser?

– ¿Cuál? – preguntó.

– Está llena de desorden – contesté yo.

– En efecto – afirmó.

– ¿Crees – dije – que es extraño lo que sucede a los jóvenes y no los excusas?

– ¿Por qué, especialmente? – preguntó.

– [Porque se encuentran] cual si un hijo adoptivo fuese criado en medio de las riquezas, en una familia numerosa y acomodada y entre muchos aduladores, y, después de llegar a ser un hombre, se da cuenta de que no es hijo de los que dicen ser sus padres y no puede encontrar a sus padres verdaderos; ¿puedes adivinar sus sentimientos para con sus aduladores y pretendidos padres en aquel tiempo en el que no sabía sobre su suposición y en el que ya supo [la realidad]?, ¿o quieres escuchar lo que yo adivino?

– Lo quiero – contestó.

XVII

– Precisamente, yo conjeturo – dije – que él respeta más al padre, a la madre y demás familiares supuestos que a sus aduladores, que los abandonaría menos si estuvieran en la indigencia, que los maltrataría de obra y de palabra, que en todas las cosas esenciales les desobedecería menos que a sus aduladores en aquel tiempo en que no conocería la verdad.

– Es verosímil – dijo.

– Por lo demás, al conocer la realidad – dije –, opino que, al contrario, su respeto y solicitud se relajarían hacia sus parientes y se acrecentarían hacia sus aduladores, que él escucharía con más docilidad que antes, que se comportaría ya según sus consejos, que ya viviría cohabitando con ellos públicamente y que ya no se preocuparía de sus padres y parientes supuestos, si no es que tuviera un natural excelente.

– Dices todo cuanto llegaría a suceder – afirmó –. Pero esa comparación, ¿qué relación puede tener con los que se dedican a la dialéctica?

– Ésta. Nosotros, ciertamente, tenemos desde la infancia sobre la justicia y la honestidad unas máximas en las que hemos sido educados, como por unos padres, siguiéndolo-

las y respetándolas.

– Pues [así] es.

– En verdad, también existen otras máximas opuestas que tienen complacencias, las cuales halagan nuestra alma y la atraen hacia ellas, pero que no convencen a los [espíritus] prudentes por poco que lo sean, sino que éstos honran y siguen aquellas máximas paternas.

– Es eso.

– ¿Qué, pues? – proseguí yo –; cuando, después de haber llegado ante el que es así, se le pregunta qué es la honestidad, y una vez que haya contestado lo que aprendió del legislador, que se le refute de cien maneras, hasta confundirlo; que se le reduzca a pensar que lo honesto ya no es más honesto que lo deshonesto, y que caiga en la misma incertidumbre respecto a la justicia, al bien y a las cosas que antes reverenciaba más, y, después de eso, ¿qué crees tú que él hará, con el respeto y sumisión que sentía por ellas?

– Es necesario – dijo – que ni su respeto ni su sumisión sean del mismo modo,

– Pero cuando esas cosas – proseguí yo – no las juzgue preciosas, no guarden parentesco con su alma y no encuentre las cosas verdaderas [que tiene que creer], ¿es posible que se incline naturalmente a otras máximas de conducta que a las que le halaguen?

– No es posible [suceda otra cosa] – contestó.

– Pues parecerá que tiene que llegar a ser rebelde a la ley, de respetuoso [que antes era).

– Necesariamente.

– Por tanto – dije –, es natural la prueba de los que así llegan a la dialéctica y, lo que decía anteriormente, ¿son dignos de que se les excuse mucho?

– Y de piedad – contestó.

– Por consiguiente, para que no llegue a producirse esa piedad para con los hombres de treinta años tuyos [= que tú has elegido), ¿no se deben tomar todas las precauciones antes de iniciarlos en la dialéctica?

– Ciertamente – contestó él.

– ¿Y acaso no es una precaución grande ésa, el que, cuando sean jóvenes, no gusten de ella?; porque creo que tú no has olvidado que los adolescentes, cuando se aficionan pronto a la dialéctica, usan de ella como juego, valiéndose de ella para contradecir, e imitando a los que los confunden, confunden a los demás ellos mismos, sacando placer, como esos cachorros [de perro], en dar tirones y desgarrar con argumentos a los que siempre tienen cerca.

– Y de un modo maravilloso, en verdad – afirmó.

– Por tanto, después que ellos confundieron a muchos y por muchos fueron confundidos, rápidamente caen en la incredulidad de todo lo que anteriormente creían; y consecuencia de eso, ellos y toda la filosofía se encuentran desacreditados ante la opinión pública.

– Es muy real – asintió.

– Pero el hombre de edad madura – continué yo – no querría caer en esa manía, sino imitar más al que quiere discutir e investigar la verdad que al que contradice por placer, y, mostrándose más comedido, hará respetar la profesión de filósofo, en vez de que sea despreciada.

– Es justo – afirmó.

– Por tanto, por eso mismo, ¿no he dicho yo, antes de llegar a este punto, que era necesario no admitir a los ejercicios de la dialéctica sino a los espíritus moderados y firmes, y no, como hoy se hace, dejar acercarse a ella al primero que se presente, aunque no tenga la menor disposición?

– Ciertamente – asintió.

XVIII

– El permanecer con asiduidad y con exclusión de todo otro quehacer en el estudio de la dialéctica hará el complemento de la educación gimnástica y no sobrepasará el doble de años de entonces.

– ¿Dices, pues, seis o cuatro años? – preguntó.

– Está tranquilo – dije -; pon cinco. Y después de eso harás que descendan de nuevo a aquella caverna y les obligarás a cumplir las funciones militares y todas las otras propias de la gente joven, para que no sean inferiores a los demás ni siquiera en experiencia propia de esas tareas; y esas funciones te harán comprobar una vez más si permanecen firmes contra las tentaciones que les atraen por todas partes o si se dejan arrastrar.

– ¿Cuánto tiempo fijas para eso? – preguntó él.

– Quince años – contesté yo -. Llegados a los cincuenta años, los que sobrevivan y sobresalieron en todo y de todas formas a la vez en los trabajos físicos y en las ciencias deberán ser empujados hasta el fin y obligados a abrir el ojo del alma y elevar sus miradas hacia el ser que ilumina todas las cosas, y, después de que hayan visto el bien en sí, se servirán de él como modelo para reglamentar la ciudad, a los ciudadanos y a ellos mismos, cada uno cuando les toque, durante el resto de su vida, dedicando la mayor parte de su tiempo a la filosofía; pero cuando les llegue su turno, afrontando las penas de la política y tomando sucesivamente el mando en atención al bien público y menos como un honor que como un deber indispensable, y después de que hayan formado así, sin interrupción, a otros ciudadanos sobre su propio modelo para relevarlos en la guarda del Estado, se irán a morar en las islas de los bienaventurados. El Estado, entonces, les consagrará monumentos y sacrificios públicos, como divinidades intermedias, si la Pitia lo autoriza, y si no como almas bienaventuradas y divinas.

– Son de una completa belleza, Sócrates, tus gobernantes – exclamó -; un escultor no los haría más bellos.

– Y las gobernantas también, Glaucón – añadí yo -; porque no creas que lo que yo he dicho se aplica más a los hombres que a las mujeres, al menos a aquellas que hayan recibido de la Naturaleza aptitudes apropiadas.

– Es justo, si todo debe ser igual y común a los dos sexos, como nosotros hemos establecido.

– ¿Qué, pues? – dije -. Reconoce conmigo que nuestro Estado y nuestra Constitución no son puras quimeras; que su realización, si bien difícil, no es imposible, pero solamente como nosotros hemos dicho: cuando se vea al frente del Estado uno o más filósofos que, despreciando los honores que se buscan hoy en día y teniéndolos por indignos del hombre libre y desprovistos de valor, sientan, por el contrario, la mayor estimación por los deberes y honores que son su recompensa natural y, mirando la justicia como la cosa más importante y la más necesaria, se pongan a su servicio, la harán florecer y organizarán su ciudad según sus leyes.

– ¿De qué modo? – preguntó.

– Todos los que en nuestro Estado – continué yo - hayan cumplido los diez años serán confinados en los campos, sustrayéndolos de la influencia de las costumbres actuales, que son también las de sus padres, y los educarán con arreglo a sus propios hábitos y a los principios que hemos expuesto anteriormente. Ése será el medio más rápido y fácil de establecer la Constitución que hemos trazado, en un Estado que será feliz y colmará de bienes a la nación que le habrá visto nacer.

– Cierto – dijo -, y creo, Sócrates, que has explicado perfectamente cómo se llevará a cabo ese Estado, si alguna vez llegara a existir.

– ¿Hemos dicho ya lo suficiente sobre ese Estado y sobre el hombre que ha de parecersele?; pues es evidente cómo debe ser ese hombre según nuestros principios.

– Evidente – dijo -; y, como preguntas, a mí me parece tema ya agotado.

LIBRO VIII

Condiciones necesarias a todo Estado bien gobernado

I

– ¡Bien!; estamos ya de acuerdo, Glaucón, en que un Estado que debe gobernar a la perfección tiene en comunidad las mujeres, en comunidad los hijos y también toda educación y de la misma manera en comunidad las ocupaciones, ya sean en la guerra, ya en la paz, y reconocer como reyes a los ciudadanos que se han mostrado superiores a la vez en la filosofía y en la guerra.

– Estamos de acuerdo – afirmó.

– Y también estuvimos de acuerdo en esto, que, cuando se hayan constituido los jefes, conduciendo a los soldados, los instalarán en las casas que hemos descrito anteriormente, en las que nadie tendrá nada en propiedad, por ser comunes a todos; y además de esos alojamientos, si recuerdas, también convinimos qué bienes podrán poseer.

– Recuerdo – afirmó – que estábamos decididos a que ninguno poseyera nada de lo que poseen los guerreros de hoy en día, pero que, como atletas guerreros y guardianes, debían recibir de los demás, como pago a sus servicios, lo que era necesario a su mantenimiento durante un año, a cambio de que debían velar por su seguridad y la de los demás ciudadanos.

– Te expresas justamente – dije-. Pero, ¡ea!, ya que agotamos esa materia, recordemos en qué punto la dejamos, para que de nuevo tomemos aquel camino.

Formas de Estado defectuosas

– No es difícil – dijo- . Porque, después de haber tratado del Estado, tú decías poco más o menos, como acabas de hacer, que considerabas como un Estado excelente al parecido al que acababas de describir, así como al hombre formado sobre el mismo modelo, bien que pudieras mostrarnos, al parecer, un Estado y un hombre todavía más bellos. Pero decías, ciertamente, que las demás formas de gobierno son defectuosas, si ésta es buena. De esas otras formas tú decías, como recuerdo, que eran de cuatro clases, que eran dignas de atención y de que se examinaran sus defectos, y también los individuos correspondientes a ellas, para que, después de haberlos examinado y de haber reconocido nosotros al mejor y al peor, nosotros podríamos juzgar si el mejor es el más feliz, y el peor, el más desdichado de los hombres, o podía ser de otro modo; y al

preguntarte yo qué cuatro formas de gobierno decías, en ese momento Polemarco y Adimanto tomaron la palabra y de ese modo, después de haber replicado a su argumentación, has llegado hasta aquí.

– Te acordaste con mucha exactitud – dije.

– De nuevo, por tanto, como un luchador, ofréceme la misma prueba, y ya que yo te pregunto lo mismo, intenta decir lo que entonces ibas a responder.

– Si es que puedo – dije yo.

– Y en verdad – dijo él–, estoy impaciente de oírte decir cuáles son esas cuatro clases de gobierno que decías.

– Con facilidad – dije yo – lo oirás. Porque son las que digo, las que tienen nombre, el más alabado de todos el de Creta y de Lacedemonia; y el segundo y alabado en segundo lugar, el llamado oligarquía, gobierno que tiene innumerables defectos; y viene en seguida el gobierno opuesto al anterior, la democracia, y, finalmente, la noble tiranía, que sobresale sobre todas las demás y es la cuarta y última enfermedad del Estado. ¿Ves tú alguna otra forma de gobierno que pueda enmarcarse en una especie distinta de éstas? Porque las soberanías hereditarias y los principados venales y algunas otras formas semejantes entran en esas que he citado y uno las puede encontrar no menos entre los bárbaros que entre los griegos.

– En verdad – afirmó –, se citan muchas y extrañas [formas].

II

– ¿Sabes tú – continué yo – que es necesario que existan tantas clases de caracteres de hombres como formas de gobierno? ¿Acaso crees que esas formas surgen por azar de las encinas o de las rocas, sino de las costumbres de los ciudadanos, que arrastran todo en la dirección de lo que se inclinan?

– Yo, ciertamente, [creo] – dijo – [que no pueden salir] de otro sitio que de allí [= de las costumbres].

– Por consiguiente, si hay cinco clases de gobierno, también debe haber entre los particulares cinco clases de almas.

– No hay duda.

– Nosotros ya hemos examinado al individuo que corresponde a la aristocracia, el cual decimos que es bueno y justo.

– Lo hemos examinado.

– Y así, después de eso, ¿no se debe pasar [examen] a los inferiores, al amante de la victoria y al amante del honor, según la Constitución de Lacedemonia, y a renglón seguido, al oligárquico, al democrático y al tiránico, para que, después de haber visto al más injusto, lo coloquemos frente al más justo y tengamos una observación perfecta de cómo actúa la justicia pura y la injusticia pura [= sin mezcla] sobre la felicidad y desdicha del que la posee, para que, confiando en Trasimaco, sigamos [el camino de] la injusticia o, [confiando] en lo que se nos ha hecho ahora evidente, [seguir] la justicia?

– Sin ningún género de duda, pues – dijo –, así debe hacerse.

– Así pues, como hemos empezado por examinar las costumbres de los Estados antes que las de los particulares, para que sea más visible la realidad, así debe examinarse ahora primeramente el gobierno del honor; pues no tengo otro nombre con que llamarlo, debe llamarse timocracia o timarquía; y examinaremos ante ella al hombre de esas condiciones [= que ambiciona el honor]; luego, a la oligarquía y al hombre oligárquico, y en seguida, una vez que hayamos examinado la democracia, lo haremos con el hombre democrático; en cuarto lugar, después de ir al Estado tiránico y de haberlo examinado, y

cuando de nuevo hayamos considerado el alma tiránica, intentaremos ser unos jueces aptos para lo que nos hemos propuesto. [¿Te parece?]

– El examen y el juicio llegarían a ser de ese modo según la razón, no cabe duda – afirmó.

La timocracia o el gobierno del Honor

III

– ¡ Ea!, pues – continué yo–, intentemos explicar de qué manera la timocracia sale de la aristocracia. ¿Verdad que es fácil de entender esto: que toda Constitución cambia de la parte que tiene el poder, cuando se ha producido en esos mismos la división, y que, cuando existe el acuerdo, aunque sea completamente pequeño, es imposible que se la perturbe?

– Pues así es.

– Por lo tanto, Glaucón, ¿cómo nuestro Estado se verá perturbado y de qué modo los guardianes y los magistrados se pelearán entre sí y también entre ellos mismos? ¿Quieres que, como Homero, conjuremos a las Musas a que nos digan de qué modo la discordia sobrevino por primera vez y que, haciendo que jueguen y se diviertan con nosotros, como con unos niños, las movamos a hablar en serio el altisonante lenguaje de la tragedia?

– ¿De qué modo?

– De este modo, poco más o menos: «Es difícil que se altere un Estado [como el vuestro] así constituido; pero, ya que todo lo que nace está sujeto a su corrupción, vuestra Constitución no durará siempre, sino que se disolverá. Y ésta es su disolución: hay no sólo para las plantas enraizadas en la tierra, sino también para el alma y el cuerpo de los animales que viven sobre su superficie, alternativas de fecundidad y esterilidad, cuando la revolución periódica cierra el ciclo en que cada especie se desenvuelve, breve para los de vida breve y largo para las de vida larga. Y esos de vuestra raza, los que vosotros habéis educado para guiar al Estado, aunque sean sabios, no reforzarán las experiencias adquiridas mediante el razonamiento para llegar a discernir mejor los momentos de fecundidad y de esterilidad, sino que se les escaparán y engendrarán hijos cuando no deban. Hay, empero, para la generación divina, un período que abarca un número perfecto, mas para la de los hombres, al contrario, es el más pequeño número, en el que ciertas multiplicaciones dominatrices y dominadas, progresando en tres intervalos y cuatro términos, llegan finalmente por cualquier vía de asimilación o desasimilación, crecimiento o decrecimiento, a establecer entre todas las partes del conjunto una correspondencia que puede expresarse racionalmente. Su base epítrita, acoplada con el número cinco, si se multiplica tres veces, produce dos armonías, de las que una está hecha de un número enteramente igual y de ciento tomado cien veces, mientras que la otra está hecha, parte de factores iguales, parte de factores desiguales; es decir, de cien cuadrados de diagonales racionales de cinco, cada uno disminuido de uno, o de cien cuadrados de diagonales irracionales, disminuidos de dos, y de cien cubos de tres. Este número geométrico en su totalidad es el que posee la virtud de presidir y ordenar los buenos y los malos nacimientos, y cuando, por ignorancia de esta ley de nacimientos, vuestros guardianes acoplen a jóvenes mujeres y jóvenes hombres fuera de ese tiempo, nacerán hijos que no serán favorecidos ni por la Naturaleza ni por la fortuna. Los antecesores de esos niños pondrán a los mejores a la cabeza del Estado; pero como son indignos, tan pronto hayan

llegado a los cargos de sus padres empezarán por abandonarnos pese a su oficio de guardianes, no apreciando como conviene la música y posponiéndola a la gimnasia. De esa manera, vosotros tendréis una generación nueva, menos cultivada, y suministrará magistrados poco aptos para la función de guardianes, que no sabrán discernir ni las razas de Hesíodo, ni la de oro, la de plata, la de bronce y la de hierro, que nacerán entre vosotros; y al encontrarse mezclado el hierro con la plata y el bronce con el oro, resultará de esa mezcla una falta de igualdad, de justicia y de armonía, que allí donde se encuentre engendrará siempre la guerra y el odio. Es preciso, pues, afirmar que tal es el origen de la discordia donde quiera que se produzca siempre.»

– Diremos, en verdad, que ellas [= las Musas] se expresan bien – dijo.

– Y es preciso – dije yo –, ya que son Musas.

– ¿Qué, pues, además de eso, dicen las Musas? — preguntó él.

– Una vez surgida la división – proseguí yo –, cada una de las dos razas, la de hierro y la de bronce, se inclinan hacia las riquezas, adquieren tierras, casas, oro y plata, mientras que las razas de oro y plata, no conociendo la pobreza y teniendo, por el contrario, la verdadera riqueza en su propio natural, la del alma, tienden a la virtud y mantenimiento de la vieja Constitución. Al usar de la violencia y al oponerse unos a otros, se pusieron de acuerdo en dividir las tierras y apropiarse las casas, y los que guardaban antes a sus conciudadanos como hombres libres, como amigos, como a los que los mantenían, esclavizándolos, los tratan como periecos y servidores, cuidándose ellos de la guerra y la guarda de los demás.

– Yo creo – dijo – que ese cambio se origina de aquí.

– Por consiguiente – dije yo –, ¿no sería ese gobierno un intermedio entre la aristocracia y la oligarquía?

– Sí, en efecto.

Caracteres de la timocracia

IV

– El cambio se efectuará, pues, de este modo; pero una vez haya cambiado, ¿cómo será gobernado? ¿No es evidente que imitará por un lado la anterior forma de gobierno; por otro, la de la oligarquía, ya que es un intermedio entre las dos formas, y también tendrá algo peculiar de la suya?

–Así es– dijo.

– Y así, por el respeto a los magistrados, por aversión de la gente de guerra a la agricultura, a las artes manuales y a los oficios lucrativos, por el establecimiento de la comida en común, la práctica de los ejercicios gimnásticos y de guerra, por todas esas cosas, ¿no imitará al anterior gobierno?

– Sí.

– Y por temor a elevar a los sabios a la magistratura [puesto que no tendrá almas simples y firmes, sino almas mezcladas], por su inclinación hacia los caracteres violentos y más simples, hechos para la guerra más que para la paz, por el aprecio de las astucias y estratagemas de guerra y por la costumbre de tener siempre las armas en la mano, ¿no serán, por ventura, generalmente, los rasgos que le resultarán propios?

–Sí.

– Pues esos tales – proseguí yo – serán ávidos de riquezas, como los que están en los Estados oligárquicos, y exaltados adoradores del oro y de la plata en las tinieblas, ya que

tendrán sus escondrijos y tesoros particulares para sustraerlos a todas las miradas, y casas en cuyos

recintos se atrincherarán, como en otros tantos nidos privados, dentro de los cuales harán grandes gastos para sus mujeres y para quienes les parezca.

– Es muy cierto – afirmó.

– Por consiguiente; también serán avaros de su dinero [acumulado], ya que lo veneran y lo poseen clandestinamente y, al mismo tiempo, pródigos para con los demás para satisfacer sus pasiones; gustarán sus placeres a escondidas, buscando escapar a la ley, como los niños se ocultan a las miradas de sus padres, y ello por haber sido educados bajo el régimen no de la persuasión, sino de la fuerza, y por haber descuidado la verdadera musa, la musa de la dialéctica y de la filosofía, y por haber honrado más a la gimnasia que a la música.

– Hablas – dijo –, sin ningún género de duda, de un gobierno mezcla de bien y de mal.

– De mezcla, en efecto – afirmé yo –, pero en él hay un rasgo característico, que proviene de la violencia que en él domina, la ambición y el amor a los honores.

– Y con vehemencia – afirmó él.

– Por lo tanto – continué yo –, de ese modo nace, y tal carácter tiene ese gobierno, por cuanto yo he trazado un esquema y no una pintura completa, por ser suficiente con un bosquejo conocer al hombre más justo y al más injusto, y que sería un trabajo extraordinariamente prolijo examinar cada gobierno en todos sus caracteres y no pasar por alto nada.

– Con razón – dijo.

Caracteres del hombre timocrático

V

– ¿Qué hombre, pues, responde a ese gobierno?, ¿cómo es y cuál su carácter?

– Creo – dijo Adimanto – que él está cerca de [parecerse a] Glaucón por aquello de que tiende a la ambición.

– A lo mejor – dije yo –, ése es el camino; pero a mí me parece que estos rasgos no son de tal naturaleza.

– ¿Cuáles?

– Es necesario que él sea más presuntuoso – dije yo – y menos aficionado a las Musas, aunque le gusten, y amante de los discursos, aunque no sea en modo alguno orador. Un hombre así será duro para con los esclavos, pero no los desprecia, como el que ha sido educado perfectamente, dulce para los hombres libres y muy sumiso a los magistrados; ama el poder y los honores, pero no funda sus pretensiones al mando sobre su elocuencia o sobre otra cualidad por el estilo, sino sobre sus trabajos guerreros y sus talentos militares, y es apasionado de los ejercicios gimnásticos y la caza.

– Ése es, pues – dijo –, el carácter que responde a esa forma de gobierno.

– Por tanto, un hombre así – continué yo –, cuando es joven, podrá apreciar también las riquezas, pero cuanto más avance en años, ¿no las amará más, porque lleva en él el germen de la avaricia y no se ve inclinado hacia la virtud a causa de que careció del mejor guardián?

– ¿De cuál? – preguntó Adimanto.

– De la razón unida a la música – contesté yo –, y ése es el único que llega a ser el que

conserva la virtud durante toda la vida en el alma que tiene.

– Dices bien – afirmó.

– Y ese tal [= el ambicioso], en verdad – afirmé yo–, es el joven timocrático, imagen de ese mismo Estado [= el timocrático].

– Ciertamente.

– En verdad – dije yo –, él llega a formarse poco más o menos de este modo: frecuentemente, el hijo todavía joven de un hombre bueno será ciudadano de un Estado no bien gobernado, que rehúsa los honores, los cargos, los procesos y demás asuntos por el estilo y que quiere permanecer inferior para no tener complicaciones.

– ¿De qué modo llega a formarse? – preguntó [Adimanto].

– Primeramente – dije yo –, cuando escuche a su madre que se queja de que el marido no ocupa un lugar entre los magistrados y se ve inferior por eso entre las demás mujeres; luego, de que no lo ve muy dispuesto a enriquecerse, ni a luchar, ni a difamar, ya sea en privado, ya en los tribunales, ya en las asambleas públicas, sino que soporta tranquilo todos esos ultrajes y se da cuenta de que siempre piensa en él mismo y que no la honra de modo alguno ni la desprecia; por todo eso, indignada, le dice que su padre no es un hombre, que es muy abandonado a otras muchas cosas por el estilo que las mujeres gustan tener en boca en tales ocasiones.

– Ciertamente – dijo Adimanto –, ellas tienen muchas cosas semejantes de éstas.

– Sabes también – continué yo – que los servidores de las casas tienen también en secreto el mismo lenguaje con los hijos [del amo]; encuentran a un deudor a quien el padre no castiga o a un hombre culpable de cualquier otra causa y le recomiendan que, cuando llegue a ser hombre, castigue a esos tales y será más hombre que su padre. Y cuando sale de la casa escucha decir propósitos semejantes y ve que los que se limitan a ocuparse de sus negocios son tratados de imbéciles y poco considerados entre los ciudadanos, mientras que los que atienden los negocios de los demás son honrados y alabados. Entonces, el joven que oye decir todo eso y lo ve; que, por otra parte, escucha los discursos de su padre; que ve de cerca sus ocupaciones y las compara con las de los demás, se siente arrastrado hacia dos corrientes opuestas: por su padre, que riega y hace crecer la parte razonable de su alma, y por los otros, que excitan lo que tiene de apasionado e impulsivo. Como su natural no es el de un hombre perverso, pero que ha frecuentado las malas compañías, toma una posición intermedia entre las dos partes que le atraen y, entregando el gobierno de su persona a la parte intermedia también, ambiciosa y colérica, acaba por ser un hombre orgulloso y ansioso de honores.

– A mi me parece – dijo – que has expuesto perfectamente la formación de su carácter.

– Tenemos, por lo tanto – proseguí yo–, el segundo gobierno y el segundo tipo de individuo.

– Lo tenemos – asintió.

La oligarquía

VI

– Por lo tanto, después de eso, digamos lo de Esquilo:

«Veamos a otro hombre dentro de otro Estado», o más bien, para seguir el mismo orden, veamos ante todo el Estado.

- Ciertamente – afirmó.
- Será la oligarquía, creo yo, la que sigue al gobierno anterior.
- ¿Qué Constitución entiendes tú por oligarquía? – preguntó él.
- La forma de gobierno fundada en el censo, en donde los ricos mandan y los pobres no tienen parte en el poder.
- Comprendo – afirmó él.
- Por tanto, ¿se debe explicar cómo se pasa primero de la timarquía a la oligarquía?
- Sí.
- Y ciertamente – proseguí yo –, también sería evidente para un ciego cómo se pasa de uno a otro.
- ¿Cómo?
- El tesoro – contesté yo –, en que cada uno amontona oro, es lo que pierde a esa clase de gobierno. Pues primeramente descubren motivos de gastos y, para satisfacerlos, alteran las leyes y no las obedecen ni ellos ni sus mujeres.
- Es natural – dijo.
- Luego, creo, uno mirando a uno y otro a otro y tratando de emularlo, el pueblo acaba obrando como ellos.
- Verosímil – dijo.
- De ahora en adelante, pues – dije –, persiguiendo más y más la riqueza, cuanto más valor le dan, tanto menos valor le dan a la virtud; ¿acaso entre la riqueza y la virtud no existe la diferencia en que, colocada cada una en el platillo de la balanza, siempre toman una dirección contraria?
- Efectivamente – contestó.
- Cuando en un Estado la riqueza y los ricos reciben honores, éstos se ven disminuidos con respecto a la virtud y los buenos.
- Es evidente.
- Siempre se adorna lo que es objeto de honor, se descuida lo que no es digno de honores.
- Así es.
- Precisamente, de ambiciosos y ávidos de honores, los hombres llegan a ser al fin avaros de lucro y de riquezas, y elogian al rico y lo admiran y lo llevan al poder, pero desprecian al pobre.
- Ciertamente.
- Entonces establecen una ley que fija los límites de la Constitución oligárquica, designando una cantidad, tanto mayor cuanto más fuerte es la oligarquía y tanto más pequeña cuanto ella es más débil, y excluyen de los cargos públicos a los que su fortuna no llega a la cantidad designada, y eso lo llevan a cabo por la fuerza y por las armas o, sin llegar a esos extremos, imponen esa clase de gobierno por la intimidación; ¿acaso no [es] así?
- Así, en efecto.
- Ésa es, por así decirlo, esta Constitución.
- Sí – dijo –, pero ¿cuáles son las costumbres de ese Estado y cuáles los defectos que le imputamos?

Caracteres de la oligarquía

VII

– Primeramente – dije –, es su propio principio. Porque considera si un piloto de las naves se hiciera con arreglo a los censos y no se permitiera [serlo] a un pobre, aunque poseyera más buenas condiciones para ello.

– Navegación defectuosa sería – afirmó él.

– ¿No sería así también con respecto a cualquier otro mando?

– Yo lo creo, ciertamente.

– ¿Con excepción de aquel del Estado? – pregunté yo –, ¿O también el del Estado?

– Y muy especialmente éste, por cuanto es el más difícil y el más importante.

– Ése es, en verdad, un primero y gran vicio que tiene la oligarquía.

– Está claro.

– ¿Y qué?, ¿acaso éste es inferior al anterior?

– ¿Cuál?

– Es necesario que un Estado de esas condiciones sea no uno, sino dos: el de los pobres y el de los ricos, que habitan el mismo suelo y siempre conspiran los unos contra los otros.

– No, ¡por Zeus! – dijo –, no es inferior.

– Pero tampoco es una cosa favorable el hecho de que no puedan guerrear cuando los oligárquicos se vean forzados a hacer la guerra, bien armando al pueblo y temerlo más que al enemigo o demostrar en la batalla misma que son oligárquicos, sin contar que su avaricia les impedirá contribuir a los gastos excesivos de una guerra.

– No es una cosa favorable.

– ¿Y qué?; lo que anteriormente censuramos, el que en ese mismo Estado unas mismas personas se ocupen al mismo tiempo de la agricultura, del comercio y de la guerra, acaso te parece que es conveniente?

– De ninguna de las maneras.

– Y ahora considera si, de todos esos males, no es ella [la oligarquía] la primera que recibe este mayor que todos.

– ¿Cuál?

– La libertad de vender todos sus bienes y, por otra parte, la de adquirir los de otra persona y, una vez haber sido despojado de los bienes, la de permanecer en el Estado sin ser comerciante, obrero, soldado de caballería o de infantería, sino con el título de pobre e indigente.

– La primera [que lo recibe] – asintió.

– Ciertamente, no se impide eso en las oligarquias; porque, [de impedirlo], unos no serían ricos excesivamente y otros totalmente indigentes.

– Verdaderamente.

– Observa, además, esto: ¿acaso, cuando un hombre así, mientras es rico, despilfarra sus riquezas, rinde al Estado más servicios en relación con las funciones de que antes hablábamos? Y aunque parecía que era de los gobernantes, ¿verdad que en realidad ni era jefe; ni servidor del Estado, sino un disipador de sus bienes?

– Así [es] – dijo –, parecía, pero no era otra cosa que un disipador.

– ¿Quieres, pues – continué yo –, que digamos que él, como el zángano nace en una celdilla para ser el azote de la colmena, aparece como un zángano en su casa y que es el azote del Estado?

– Ciertamente, Sócrates – contestó.

– ¿Verdad, Adimanto, que Dios ha hecho nacer sin aguijón a los zánganos alados, pero a los zánganos que van por tierra, a unos de ellos sin aguijón, pero a otros poseyendo terribles agujones?, ¿y que los zánganos [de dos pies] que no tienen aguijón acaban, con los años, por ser mendigos y de los que lo tienen salen toda clase de malhechores?

- Es muy cierto – contestó.
- Por tanto, es evidente – proseguí yo – que, en un Estado en donde puedas ver mendigos, hay sin duda en ese lugar ocultos unos ladrones, rateros, sacrilegos y malhechores de toda clase.
- Es evidente – afirmó.
- ¿Qué, pues?, ¿no ves que hay mendigos en los Estados oligárquicos?
- Poco [falta para que lo sean] todos, exceptuando a sus jefes
- ¿No vamos a pensar – proseguí yo – que también hay en esos Estados muchos malhechores que tienen agujones, a los que los magistrados contienen cuidadosamente por la fuerza?
- Lo pensamos, en efecto – contestó.
- ¿No diremos, pues, que llegan a producirse allí unos tales individuos por la ignorancia, la mala educación y la forma de gobierno?
- Lo diremos.
- Por lo tanto, de tal condición es el Estado oligárquico y tales los vicios que tiene, y a lo mejor tiene más.
- Posiblemente – afirmó.
- Dejemos – dije yo – esa forma de gobierno que llaman oligarquía, que tiene a los magistrados por medio del censo; examinemos, tras eso, al hombre que responde a esa Constitución, cómo llega a ser tal y cómo es una vez formado.
- De acuerdo, pues – dijo.

El hombre del Estado oligárquico

VIII

- ¿Verdad que el timocrático cambia precisamente al oligárquico de esta manera?
- ¿De qué manera?
- Cuando él [= el timocrático] ha tenido un hijo, éste, primero, imita a su padre y sigue sus huellas; luego, cuando ve que su padre ha chocado contra el Estado repentinamente, como contra un escollo, y que, después de haber prodigado sus bienes y su persona, ya sea a la cabeza de los ejércitos, ya al frente de cualquier otro cargo importante; que es conducido ante los jueces, atacado por los sicofantes y condenado a muerte o al destierro, o a la pérdida de los derechos de ciudadanía o de todos sus bienes.
- Es natural [que así sea] – dijo.
- Después de haber visto, amigo, y de haber sufrido esas contrariedades y de haber perdido su patrimonio, una vez presa del miedo, en seguida, yo creo, echa del trono de su alma lo primero la ambición y la firmeza, tenidas antes como un honor, y, después de haberse visto humillado por la pobreza y de volverse hacia el lucro, amontona dinero a fuerza de trabajo y de sórdidas y mezquinas economías. ¿Acaso no crees que un hombre en tales condiciones entonces eleva al trono de su alma la codicia y la avaricia, y las corona como Gran Rey en su corazón, y le coloca la tiara, los collares y le ciñe la cimitarra?
- Lo creo, ciertamente – contestó.
- Y yo creo que, después de haberlas colocado a una y a otra bajo sus pies, una a cada lado, y de hacerlas sus esclavas, permite que una no razone, que no busque sino los medios de aumentar su fortuna, y que la otra no admire y que no honre otra cosa que

la riqueza y a los ricos y poner tan sólo su ambición en la posesión de bienes y en todo lo que a ello contribuya.

– No existe – dijo – una transformación tan rápida y poderosa para que un joven pase de la ambición a la avaricia.

– ¿Ése, pues, no es el oligárquico? – pregunté yo.

– Por lo menos, ésa su transformación es propia del hombre semejante al gobierno de donde salió la oligarquía.

– Examinemos, pues, si se semeja a ésta.

– Examinemos.

IX

– Ante todo, ¿no se semeja por la mucha estima que hace de las riquezas?

– ¿Cómo no?

– Y también en que es tacaño y trabajador y en que tan sólo concede a la naturaleza la satisfacción de los deseos necesarios, pero no los demás gastos, sino que reprime los otros deseos como vanos.

– Cierto en absoluto.

– Es un miserable – proseguí yo –, que hace dinero de todo; un hombre que acumula tesoros, [de esos] a los que la multitud elogia; ¿acaso no es ése el que se semeja al gobierno de esa clase [que hemos nombrado ahora]?

– Ciertamente, a mí me lo parece – afirmó –; pues precisamente el Estado y el individuo de esa naturaleza tienen el dinero como lo más precioso de todo.

– Pues yo creo continué yo – que el tal no se ha ocupado de instruirse.

– A mí me parece que no – dijo –; porque no habría puesto a un ciego al frente del coro [de sus ansias] y los honraría sobre todo

– Bien – proseguí yo -. Pero observa esto: ¿no diremos que los deseos en él llegan a ser semejantes a los de los zánganos por la falta de una instrucción, los unos mendigos, los otros malhechores, [deseos] que son reprimidos por la fuerza a causa de otra inquietud?

– Sí, ciertamente – dijo.

– ¿Sabes, pues – pregunté –, adónde debes dirigir tu mirada para descubrir la maldad de ellos [= de sus deseos]?

– ¿Adónde? – preguntó.

– A las administraciones [de los bienes] de los huérfanos y si les toca alguna otra comisión, de manera que tenga mucha libertad para obrar mal.

– Es verdad.

– ¿Acaso, por eso, no es evidente que en todas las demás empresas, en las cuales adquiere un buen renombre por una apariencia de justicia y reprime sus malos deseos por una especie de loable violencia que se hace a sí mismo, no es que esté persuadido de que es mejor no seguirlos o que los ha suavizado a fuerza de razonamientos, sino que obra por necesidad y por miedo, temblando por el resto de su fortuna?

– Sí, ciertamente – dijo.

– Sí, ¡por Zeus!, amigo – continué yo –, cuando deba dilapidar los bienes de otro, hallarás arraigados en la mayoría de ellos los deseos naturales de los zánganos.

– Certísimo.

– Un hombre así no puede estar tranquilo en sí mismo; no es uno, sino dos, pero los deseos que triunfan de los [otros] deseos son, las más veces, los buenos de los malos.

– Es así.

– Por eso, pues, creo que el tal será de actitudes más decentes que muchos; pero la verdadera virtud, inclinada al acuerdo y armonía del alma, huirá lejos de él hacia alguna parte.

– A mí me lo parece.

– Y además, ese individuo, despreciable tacaño, no mostrará sino una débil emulación para disputar en la ciudad a particulares la palma de una victoria o de otra gloriosa competición, no queriendo gastar dinero por obtener honores por esa clase de combates y temiendo despertar deseos pródigos y que le sirvan para ayudarlo a triunfar de los rivales; no combate, oligarca como es, sino con una pequeña parte de sus fuerzas y es vencido la mayoría de las veces, pero se enriquece.

– Es verdad – dijo.

– Dudamos, pues, todavía – pregunté yo – que ese hombre tacaño y negociante [hasta la médula], por su semejanza, se encuentre identificado con el Estado oligárquico?

– De ningún modo – contestó.

De la democracia

X

– Después de eso, como así parece, se debe examinar, pues, la democracia, de qué modo se produce [= el origen] y, una vez producida, cómo es [= el carácter], para luego, una vez conocido el carácter del hombre democrático, lo mostremos con arreglo al juicio formado.

– Seguiremos al menos así – dijo – el camino acostumbrado.

– Pues bien – dije yo –, ¿no se produce el paso de la oligarquía a la democracia de la forma siguiente a causa del insaciable deseo del bien que se tiene delante, el de que se debe llegar a ser lo más rico posible?

– ¿De qué forma [se produce ese cambio]?

– Puesto que yo creo que los jefes, teniendo las riendas en ese régimen por estar en posesión de grandes bienes, no quieren reprimir por una ley cuantos desenfrenos de los jóvenes se producen, para que dejen de malgastar y de perder su patrimonio, con el fin de comprar los bienes de esos [malgastadores), y de prestarles en hipoteca, y enriquecerse todavía más, y ser más considerados.

– Más que todo [lo desean].

– Luego ¿es evidente que en un Estado los ciudadanos no pueden estimar al mismo tiempo la riqueza y adquirir la templanza necesaria, sino que es preciso abandonar una cosa o la otra?

– Bastante evidente – contestó.

– Por eso, en las oligarquías, los magistrados, por abandonarse y entregarse al desenfreno, obligan a menudo a caer en la indigencia a hombres de excelentes condiciones naturales.

– En efecto.

– Y así permanecen inactivos en la ciudad, yo creo, armados con aguijón y bien armados, unos cargados de deudas, otros de infamia y otros de ambas cosas a la vez, odiando y conspirando contra los que han adquirido sus bienes y contra los demás, deseando vivamente la revolución política.

– Es eso.

– Y los usureros, con su mirada baja, no pareciendo que ven a esos [desdichados] y cayendo sobre los demás ciudadanos que se les van entregando siempre e hiriéndolos con su aguijón, el dinero, centuplican el interés de su capital y multiplican en el Estado el zángano y el mendigo.

– Pues ¿cómo no los han de multiplicar?

– Y ni quieren – continué yo – apagar ese mal que en la ciudad lo devora todo como el fuego, impidiendo que uno quiera disponer a su gusto de sus bienes según aquel remedio [que expuse], ni por éste, el de hacer otra ley que suprima las cosas de esa naturaleza [= abusos].

– ¿Qué ley?

– La que es la segunda tras aquella [= la de aquel remedio] y que obliga a que los ciudadanos se preocupen de la virtud. Porque si la ley ordenase que las transacciones se hiciesen amistosamente y a riesgo y peligro del que presta, los ciudadanos se enriquecerían con menos impudicia y en el Estado surgirían menos males, de los cuales hablamos hace poco.

– Y muchos menos – dijo él.

– Actualmente – proseguí yo –, al contrario, los gobernantes, por todas esas cosas, colocan en esa situación a los gobernados; ¿y ellos mismos y sus hijos, acaso, al vivir los jóvenes licenciosamente y en la ociosidad, tanto física como intelectual, no llegan a ser débiles e indolentes ante los placeres y los dolores?

– ¿Qué, pues?

– Y los padres, con excepción del dinero, no se preocupan de todo lo demás y no tienen más inquietud por la virtud que los pobres.

– No, ciertamente.

– Y estando en esas condiciones [de espíritu], cuando entre sí se encuentran los gobernantes y gobernados, bien sea en los viajes, bien en cualquier otro encuentro, o en una teoría o en una expedición militar por mar o por tierra, o que se contemplen mutuamente en los momentos de verdadero peligro, los pobres no son despreciados por los ricos, sino que muchas veces un hombre pobre, fuerte, tostado al sol, alineado en la batalla junto a un hombre rico, criado a la sombra y que tiene muchas carnes inadecuadas, lo vea jadeante y lleno de dificultad de proseguir, ¿crees tú que no piensan que los tales se enriquecen por la cobardía de ellos [= la de los pobres] y que el uno al otro se dicen, cuando llegan a estar aparte: «Nuestros hombres; pues son nada sin nosotros»?

– Me consta – dijo – que obran así.

– Por tanto, como a un cuerpo débil le basta una pequeña influencia del exterior para caer enfermo, e incluso a veces aparecen perturbaciones sin causa exterior, ¿así también un Estado, en situación análoga, llega a ser víctima, en la menor ocasión, de la enfermedad y de la guerra intestina, mientras que cada partido llama en su ayuda a los de afuera, unos a los de un Estado oligárquico, otros a los de un Estado democrático, pero a veces la revuelta se origina sin injerencia extranjera?

– Y duramente, en verdad.

– La democracia se establece, creo, cuando los pobres, después de haber vencido, matan a unos, destierran a otros y reparten por igual con los que quedan el gobierno y las magistraturas, y lo más corriente es que las magistraturas se saquen a suerte.

– Pues es – dijo – ése el establecimiento de la democracia, sea por la fuerza de las armas, sea por el miedo de los otros [= los ricos] que se retiraron.

Carácter de la democracia

– ¿De qué manera – continué yo – se administran ellos?, ¿y cuál es a su vez un gobierno de esa naturaleza?; porque es evidente que un hombre que se le parezca se nos mostrará como un hombre democrático.

– Es evidente – dijo.

– ¿Verdad que ante todo se es libre, y en el Estado de plena libertad se produce también la libertad de hablar y la licencia de hacer lo que uno quiere?

– Al menos, así se dice contestó.

– Allí donde hay tal licencia, es evidente que cada uno puede llevar el género de vida particular que le agrada.

– Evidente.

– Realmente, en ese gobierno, creo, más que en otro, se producirán hombres de toda clase.

– ¿Pues cómo no?

– Parece – dije yo – que esa forma de gobierno es la más hermosa de todas; como un manto abigarrado que ha sido matizado con toda clase de adornos, así también ese gobierno, salpicado de toda clase de caracteres, puede aparecer como el más hermoso. Y posiblemente – añadí yo – también, como los niños y las mujeres contemplan [complacidos] lo variadamente pintoresco, muchos lo juzgan el más bello.

– Efectivamente – afirmó.

– Y ¡oh feliz [amigo]! – exclamé yo –, te es posible buscar una forma de gobierno.

– ¿De qué modo?

– Porque, gracias a la libertad, contiene todos los géneros de Constitución y parece que, si se quiere establecer un Estado, como nosotros hacemos ahora, es necesario dirigirse a un Estado democrático y allí se puede elegir el régimen que se prefiere, como si se fuera a un bazar de constituciones [políticas], y fundarlo según el modelo elegido.

– Lo cierto es que probablemente – dijo – no faltarán modelos.

– Pero no hay obligación alguna de mandar en ese Estado, ni aun si se es capaz de mandar, ni tampoco obedecer si no se quiere, y no hacer la guerra con los que la hacen, ni guardar la paz cuando los otros la guardan Si no se la desea, ni dejar de mandar y juzgar si a uno se le ocurre, aunque una ley te impida mandar o juzgar; ¿acaso no es divino y delicioso ese método de vida a simple vista?

– Quizá – dijo –, a simple vista.

– ¿Y qué?, ¿no es admirable la tolerancia hacia unos que fueron condenados? ¿No has visto tú en un Estado de esta clase a unos hombres que fueron condenados a muerte o al destierro permanecer en la ciudad, andar entre la gente y pasearse sin que nadie se ocupe de él ni los vea, como pasa con los semidioses?

– A mucho [he visto] – contestó.

– Pero esta indulgencia, esta extremada liberalidad del espíritu y este desprecio hacia las máximas, que, ensalzándolas, las expresábamos nosotros cuando establecíamos nuestra ciudad, [las de] que si uno no estaba dotado de una naturaleza extraordinaria no llegaría a ser un hombre de bien, que si desde la infancia no se recreaba en las cosas bellas y se instruía en todas las cosas de esa condición, [¿no resulta gracioso, así como] que con soberbia pisotee todas esas máximas, sin preocuparse por esos estudios un hombre político que se prepare para la administración del Estado, bastando con que él se llame amigo del pueblo para ser colmado de honores?

– Ciertamente – contestó –, es una forma de gobierno magnánimo.

– Tales – dije – son y otras semejantes las ventajas de la democracia, y sería, al parecer, una forma de gobierno encantador, anárquico, pintoresco y que dispensa una

especie de igualdad tanto a lo que es desigual como a lo que es igual.

– Realmente – dijo –, expones cosas conocidas [de todos).

El hombre democrático

XII

– Ahora, pues, considera – proseguí yo – quién es el individuo en su vida particular con esas ideas; ¿o ante todo debe examinarse cómo se forma, del mismo modo que hemos examinado la forma de gobierno [democrático)?

– Si – contestó.

– ¿Verdad que es de este modo? ¿De aquel oligarca avaro nacería un hijo, creo, que ha sido formado por su padre con sus mismos sentimientos?

– Pues ¿por qué no?

– Él también, [como el padre], sujeta por la fuerza los placeres [que hay) en él, cuantos son costosos, pero, [al contrario], no lucrativos, los cuales se llaman deseos superfluos.

– Es evidente – dijo.

– Por consiguiente, ¿quieres que, para que discutamos con claridad, empecemos por definir los deseos necesarios y los que no lo son [= los superfluos)?

– Lo quiero – contestó él.

– ¿Verdad que es justo que se llamen necesarios aquellos que no podemos rechazar y cuantos nos proporcionan utilidad al satisfacerlos? Porque la Naturaleza nos ha impuesto la necesidad de esas dos clases, ¿o no?

– Sí.

– Pues a eso le daremos con justicia el calificativo de necesario.

– Con justicia.

– ¿Y qué?, a aquellos de los que uno puede librarse, si se ejercita desde joven, y cuya presencia no produce ningún bien, pero sí lo contrario, a todos éstos, si decimos que son no necesarios [= superfluos), ¿verdad que su calificativo sería acertado?

– Acertado, en efecto.

– ¿Elijamos, pues, un ejemplo de cada una de esas dos clases, para que tengamos de ellos una idea general?

– Ciertamente es conveniente.

– El [deseo) de comer, hasta el punto de mantener la salud y el buen estado del cuerpo y de la simple alimentación y del condimento que se le pone, ¿no es acaso un [deseo) necesario?

– Yo lo creo.

– El [deseo] de la alimentación es en cierto modo por dos necesidades: por la utilidad [de su satisfacción) y porque es indispensable para vivir.

– Sí.

– Y el de la condimentación, si de algún modo proporciona alguna utilidad para el buen estado del cuerpo.

– Ciertamente.

– ¿Y qué el deseo que va más allá de esos dos y el de los alimentos dañinos [por lo refinados], distintos de los referidos, posible de reprimirse desde la Infancia y por la educación y ser desarraigado de la mayoría de los hombres, [deseo] perjudicial por una parte para el cuerpo y por otra para el alma, la sabiduría y la templanza, acaso lo llamaríamos con razón no necesario [= superfluo)?

- Con mucha razón, en efecto.
- ¿No diremos que esos deseos son costosos, pero aquellos, provechosos, porque son útiles para nuestros quehaceres?
- ¿Qué duda [cabe]?
- ¿Así también diremos sobre los deseos amorosos y de los demás?
- Así.
- ¿Acaso no decíamos que ese hombre al que antes llamábamos zángano era el entregado a esos placeres y a esos deseos y dominado por los deseos superfluos y, al contrario, que era económico y oligárquico el dominado por los [deseos) necesarios?
- Ciertamente, ¿qué duda [cabe]?

De cómo el oligárquico llega a ser democrático

XIII

- De nuevo, pues – continué yo –, digamos cómo un individuo llega a ser, de un oligárquico, un democrático. A mí me parece que frecuentemente llega a ser de este modo.
- Habla.
- Cuando un joven formado, como decíamos antes, en la ignorancia y deseo del lucro, saborea la miel de los zánganos y frecuenta esos instintos fieros, ardientes y funestos, aptos para proporcionar placeres de todas clases y cualidades, entonces cree que él experimenta el cambio de su propio gobierno de la oligarquía a la democracia.
- Es en absoluto necesario – afirmó.
- ¿Entonces, pues, como el Estado cambió al ser ayudado uno de los dos adversarios por un aliado de fuera que es de su mismo partido, así el hombre joven cambia cuando una de las dos especies de pasiones que en él existe recibe de fuera la ayuda de un grupo de pasiones de la misma familia y naturaleza?
- Exactamente.
- Y si, yo opino, algún aliado viene en socorro del partido oligárquico que hay en él, ya sea su padre, ya algún otro pariente, que le hacen reflexiones y reproches, se originan en él dos partidos opuestos y la lucha consigo mismo.
- ¿Qué, pues, [podría ocurrir]?
- Y algunas veces, creo, la facción democrática cedió a la oligárquica, y algunos deseos o fueron destruidos o arrojados por haberse producido algún cierto pudor en el alma del joven y de nuevo fue ordenado.
- Algunas veces sucede – dijo.
- Pero, por otra parte, creo, una vez expulsados esos deseos, otros deseos de la misma familia se han originado sin darse cuenta, en gran cantidad y con fuerza, por la ignorancia del padre en educarlo.
- Realmente, acostumbra suceder así – afirmó.
- Por lo tanto, lo arrastraron hacia esas mismas compañías y ocultamente nació una casta numerosa.
- ¿Pues qué [podía pasar]?
- Pues acaban, pienso, apoderándose de la fortaleza del alma del joven, después de haber comprendido que se halla vacía de conocimientos, de nobles ejercicios y de máximas verdaderas, que son, en realidad, los mejores centinelas y guardianes de los hom-

bres amados de los dioses.

– Y muy amados, por cierto – asintió.

– Por eso, máximas y opiniones, yo creo, falsas e impostoras, se apoderaron del mismo lugar [ocupado por] el otro.

– Exactamente – dijo.

– Y después de haber ido de nuevo a aquéllos, los lotófagos, habita allí abiertamente con ellos, y si de parte de sus allegados le llega algún refuerzo para el partido del ahorro que hay en su alma, esas máximas embusteras, cerrando las puertas del muro del palacio real, no dejan pasar ni al socorro mismo, ni la diputación de los buenos consejos que le dirigen particulares de más edad; ¿verdad que entonces ellos ganan la batalla y, llamando imbecilidad al pudor, lo arrojan afuera y lo destierran ignominiosamente, deshonoran y arrojan la templanza, a la que llaman falta de hombría, y exterminan la moderación y la mesura en los gastos, como que son tosquedad y bajeza, exterminan [todo], convenciéndose por muchos y superfluos deseos?

– Exactamente.

– En efecto, después de que ellas [= las máximas y opiniones falsas] vaciaron de esas cosas [esas virtudes] y de que purificaron el alma del que gobierna, como para iniciarla en los grandes misterios, después de eso no tardan en asentar en ella la insolencia, la anarquía, la prodigalidad y la desvergüenza, que avanzan brillantemente, coronadas sus cabezas, con numeroso cortejo, cantando sus alabanzas y llamándolas con palabras de cariño, diciendo que la insolencia es modales corteses, que la anarquía es libertad, que la prodigalidad es magnificencia, y desvergüenza, hombría. ¿No es acaso, así, poco más o menos – continué yo –, que el que es joven cambia del régimen de los deseos necesarios en el que ha formado al régimen libre y de desenfreno de placeres superfluos y funestos?

– Cierta, evidentemente – contestó él.

– Después de eso, él vive gastando no más dinero, fatigas y tiempo en los placeres necesarios que en los superfluos, pero si es feliz y no lleva demasiado lejos sus desenfrenos y si el cúmulo de pasiones se ha amortiguado con la edad, entonces deja entrar parte del grupo de los que desterró y no se abandona por entero a los invasores, establece entre los placeres una especie de igualdad y discurre su vida entregando el gobierno de su alma al primero que se presenta; como si el azar lo decidiese, hasta que, una vez saciado, se abandona a otro, sin rechazar ningún [placer], sino que los alimenta a todos por igual.

– Muy cierto.

– Y a la razón y a la verdad – continué yo –, rechazándolas, no las deja penetrar en la fortaleza; si alguno dice que son placeres [que provienen] de deseos nobles y buenos y los otros de deseos perversos, y que es necesario cultivar y honrar a los primeros y reprimir y domar a los segundos, dice con un signo de menosprecio y sostiene que todos son de la misma naturaleza y deben ser honrados por igual.

– Precisamente – dijo – estando en esa disposición de espíritu obra de ese modo.

– Así pues – proseguí yo –, pasa cada día complaciendo al primer deseo que se presenta: hoy se embriaga al son de la flauta; mañana bebe agua y se adelgaza; ora se ejercita en el gimnasio; ora está ocioso y no se ocupa de nada; algunas veces se le creería abismado en la filosofía; a menudo es un hombre de Estado y, saltando a la tribuna, dice lo primero que se le ocurre. Un día envidia a los hombres de guerra y se pone de su lado; otro día, a los hombres de negocio y se mete a comerciante. En una palabra: no conoce orden ni regla en su conducta; es para él un régimen de vida agradable, libre y feliz, más que ningún otro, sin pensar en cambiarlo.

– Has descrito – dijo él – de modo completo la vida de un hombre [amigo] de la igual-

dad [= el democrático].

– Y creo – dije yo – que también [he descrito] completamente al que reúne en sí toda clase de caracteres; también al hombre hermoso y variado, que se parece al Estado democrático; y a esa vida, muchas gentes de ambos sexos, ese género de vida en el que se encuentran casi todos los modelos de gobierno y de costumbres, lo envidian.

– Así es, en efecto – afirmó.

– ¿Qué, pues?, ¿alineemos nosotros a esa clase de hombre en la democracia, ya que se le puede llamar con justicia democrático?

– Sea alineado – contestó.

De la tiranía

XW

– Pues bien – proseguí yo –, nos queda por explicar la más bella forma de gobierno y el más bello [carácter de] hombre, la tiranía y el tirano.

– Perfectamente – dijo.

– ¡Vamos, pues, querido amigo!, ¿cómo se produce el carácter de la tiranía?; porque casi es evidente que viene de la democracia.

– Evidente.

– ¿Acaso no se produce de un mismo modo el pase de la oligarquía a la democracia y de la democracia a la tiranía?

– ¿Cómo?

– El bien – dije yo – que se propusieron, y por el cual se estableció la oligarquía, era la riqueza excesiva; ¿acaso no?

– Sí.

– El deseo insaciable de riqueza y la indiferencia hacia las demás cosas la perdieron.

– Es verdad – afirmó.

– Así pues, ¿el bien que la democracia establece, el deseo insaciable de él también la destruye?

– ¿Qué bien dices que establece?

– La libertad – dije–. Pues oírás decir en un Estado democrático que es lo más bello de todo y que por esta razón es el único estado en el que el hombre nacido libre puede habitar.

– Se dice, en efecto – afirmó –, esa palabra de manera muy frecuente.

– ¿Acaso lo que yo ahora iba diciendo – proseguí yo –, el deseo insaciable de ese bien y la indiferencia de las demás cosas no cambian esa forma de gobierno y preparan la necesidad de la tiranía?

– ¿Cómo? -preguntó.

– Cuando un Estado democrático, que tuvo sed de libertad, pienso, encuentra al frente unos malos escanciadores y más allá de lo que necesita se embriaga de libertad pura y los que gobiernan no son complacientes en extremo y no les conceden una completa libertad, los acusa y los castiga como malvados y oligarcas.

– Pues llevan a cabo eso – afirmó.

– Y a los ciudadanos que se someten a los magistrados se les escarnece y se les trata de serviles y hombres sin carácter, pero se alaba y honra en particular y en público a los gobernantes que se parecen a los gobernados, y a los gobernados que parecen gober-

nantes. ¿Verdad que es necesario que en un Estado de tal naturaleza el espíritu de libertad se extienda a todo?

– ¿Pues cómo no [ha de ser así]?

– Y que también, [amigo] querido – proseguí yo –, que penetre en el interior de las familias y al fin la anarquía se desarrolla hasta en las bestias.

¿Cómo – preguntó él – explicamos eso?

– Solamente – dije –, que el padre se acostumbra a tratar a su hijo de igual a igual, y a temer a sus hijos, y que el hijo se iguala al padre, y que no tiene respeto ni temor a sus padres, para ser libre; que el meteco llega a ser igual al ciudadano; el ciudadano, al meteco, y asimismo, el extranjero.

– Pues así sucede – dijo.

– Eso [sucede] – continué yo –, y [todavía] se producen otras pequeñas cosas de esa naturaleza: en un Estado semejante, el maestro teme y adula a sus discípulos, y los discípulos se burlan de sus maestros, como también de sus educadores; también, generalmente, los jóvenes, codeándose con los viejos, se enfrentan con ellos de palabra y de hecho, y los viejos, por complacer a los jóvenes, se hacen bromistas y dicharacheros, imitándolos, para que no parezca que son fastidiosos y despóticos.

– Ciertamente – dijo.

– Pero, amigo – continué yo –, el último exceso que produce el abuso de la libertad en un Estado semejante es cuando los hombres y las mujeres que se han comprado no son menos libres que los que los han comprado. Y casi me olvidaba de decir hasta dónde llega la igualdad y libertad en cuanto a las relaciones de hombres y mujeres.

– ¿Por qué no – dijo –, según la expresión de Esquilo, «diremos lo que ahora me vino a la boca»?

– Ciertamente – dije –, también yo digo eso; porque las bestias mismas que están al servicio del hombre son aquí mucho más libres que en parte alguna, hasta el punto de que es preciso verlo para creerlo, pues es verdaderamente [allí] que las perras se parecen a sus amas; [allí] se ve a caballos y asnos, acostumbrados a un porte libre y altanero, tropezar por las calles con cuantos se encuentran sin cederles el paso; y todas las demás cosas se producen así, desbordantes de libertad.

– Tú me refieres como mi sueño, porque, cuando voy al campo, frecuentemente experimento eso.

– Entonces tú comprendes – continué yo –, al acumularse todos esos abusos, cuán débiles hacen los espíritus de los ciudadanos, que, a la menor sombra de contrariedad, se enfadan y rebelan y acaban, como sabes, por burlarse de las leyes escritas o no escritas, para no tener absolutamente quien les mande.

– Lo sé muy bien – dijo.

El exceso de libertad conduce a la servidumbre

XV

– Pues ése, amigo – continué yo –, según me parece a mí, es el bello y seductor principio de la tiranía.

– Seductor, sin duda – dijo –; pero ¿qué [pasa] después de eso?

– El mismo mal – contesté yo – que, nacido en la oligarquía, ha causado su ruina, naciendo también aquí de la libertad, se desarrolla aquí con más fuerza y virulencia y

reduce a la esclavitud al Estado democrático. Y realmente, el exceso lleva a una evidente reacción, sea en las estaciones, sea en las plantas, sea en los cuerpos o en las formas de gobierno muy especialmente.

– Es natural – afirmó.

– Pues la excesiva libertad parece que no conduce a otra cosa que a un exceso de servidumbre, tanto en el individuo como en el Estado.

– Natural, en efecto.

– Por lo tanto, es natural – dije – que la tiranía no nazca de ningún otro gobierno que del gobierno popular, de la más extrema libertad, la más completa y más atroz servidumbre.

– Es, en efecto, lógico – afirmó.

– Pero tú no me preguntabas eso, creo yo – continué yo –, sino cómo es esa enfermedad que, atacando tanto a la democracia como a la oligarquía, conduce la primera a la esclavitud.

– Dices la verdad – afirmó.

Tres clases de ciudadanos: los zánganos, los pobres y los ricos

– Por consiguiente – proseguí –, yo llamaba a aquélla la raza de los ociosos y pródigos, los más decididos que se ponían al frente, y los otros, más débiles, que les seguían; esos hombres son los que asimilamos, unos a los zánganos con aguijón, y los otros sin él.

–Y con razón –dijo.

– Así – proseguí –, esas dos especies de hombres, en cualquier grupo político en que ellos se encuentren, arrojan allí el mismo desorden que la pituita y la bilis en el cuerpo; éstos son los dos azotes que el buen médico y el sabio legislador deben vigilar antes de que aparezcan, como hacen los hábiles apicultores con referencia a los zánganos, impidiendo que nazcan y, si no lo consiguen, suprimiéndolos lo más pronto posible en los alveolos mismos.

– Sí, ¡por Zeus! – exclamó él –, completamente.

– Por lo tanto, tomémoslo de este modo, para ver con más claridad lo que queremos.

– ¿Cómo?

– Dividamos con el pensamiento el Estado democrático en tres clases, de las que, en efecto, está compuesto. La primera es esa raza que se desarrolla en él por la licencia en un número no menor que en la oligarquía.

– Es así.

– Pero es mucho más virulenta que en la oligarquía.

– ¿Cómo?

– En la oligarquía está menospreciada y tenida siempre lejos de las magistraturas, no se ejercita y no tiene fuerza; pero en la democracia, ella impera casi de modo exclusivo y son los más violentos de sus cabecillas quienes hablan y agitan; los demás, sentados en torno a las tribunas, vociferan y cierran la boca del contradictor, de manera que en esa clase de gobierno todos los asuntos, excepto un corto número, pasan por las manos de tal gente.

– Efectivamente – dijo.

– Además, hay también otra clase que siempre se distingue de la multitud.

– ¿Cuál?

– Al perseguir todos el enriquecerse, los más ordenados por su naturaleza llegan a ser

generalmente los más ricos.

- Es natural.
- Supongo, pues, que de allí los zánganos sacan más miel y la exprimen con la mayor facilidad.
- Pues ¿cómo – dijo – uno podría extraer miel de los que tienen poco?
- Pues los ricos de esa clase, creo, se llaman pasto para zánganos.
- Sin duda – afirmó.

XVI

– La tercera clase sería el pueblo, cuantos son obreros manuales y los particulares ajenos a los negocios públicos que tienen escasos bienes, lo que es la clase más numerosa en la democracia y la más poderosa cuando está reunida.

– Es, en efecto – dijo –; pero no quiere generalmente eso, si no se le da una parte de miel

– Por lo tanto – proseguí yo –, los que están al frente [de ellos] siempre toman cuanto pueden, quitando a los que tienen bienes, repartiendo algo al pueblo y quedándose ellos la mayor parte.

– Pues se reparte así – dijo él.

– Por tanto, creo que los ricos despojados se ven obligados a defenderse, hablando al pueblo y echando mano de cuantos recursos pueden.

– Pues ¿cómo no?

– Y aunque no desean la revolución, son acusados por los otros de que conspiran contra el pueblo y de que son oligárquicos.

– ¿Pues qué [otra cosa pueden esperar]?

– Pero al fin, después de que ven que el pueblo, no voluntariamente, sino por ignorancia y por haber sido seducido por sus calumniadores, intenta hacerles mal, entonces, ya lo quieran o no, llegan a ser oligárquicos de verdad, y ese cambio involuntario es todavía uno de los males que produce el zángano al picarlos.

– Exactamente.

– Se originan, pues, denuncias, procesos y luchas entre unos y otros.

– Sí, por cierto.

– ¿Acaso el pueblo no tiene siempre la costumbre de escoger un favorito que él pone a la cabeza, manteniéndole y acrecentándole el poder?

– Pues acostumbra [hacerlo].

– Es, por tanto, evidente – continué yo – que en el caso de surgir el tirano, surge del tallo de ese protector y no de otra parte.

– Ciertamente evidente.

– ¿Cuál es el principio de esa transformación del protector en tirano? ¿No es evidente que cuando el protector [del pueblo] se pone a llevar a cabo lo que se cuenta en la leyenda del templo de Zeus Liceo en Arcadia ?

– ¿Qué [leyenda]? – preguntó.

– Que cuando el que comió entrañas humanas, cortadas en pedazos y mezcladas con las de otras víctimas, se transformó fatalmente en lobo; ¿no has oído contar la historia?

– Sí.

– Así, también, el jefe del pueblo, al tener la multitud sometida a sus órdenes, no se abstiene de la sangre de los de su misma tribu, sino que, por las acusaciones calumniosas, método grato a sus semejantes, los arrastra ante los tribunales y ensucia su conciencia haciendo que injustamente se les quite la vida, gustando con una lengua y boca

impías la sangre de sus parientes; y con los destierros y las condenas de muerte y cuando intima con la supresión de las deudas y un nuevo reparto de tierras, ¿no es entonces para un hombre así una necesidad y como una ley del destino, bien el perecer a manos de sus enemigos o de transformarse en lobo?

– Es una necesidad fatal – contestó.

– El tal, pues – dije –, llega a ser el que se rebela contra los que poseen bienes.

– Es él.

– ¿No es verdad que, después de haber sido desterrado y de haber regresado con oposición de sus enemigos, se vuelve un tirano refinado?

– Es cosa evidente.

– Pero si son impotentes [sus enemigos] de arrojarlo ni hacerlo morir enemistándole con el pueblo, conspirarán contra él para asesinarlo a escondidas?

– En efecto – contestó él –, acostumbra ser así.

– Es el momento para todos los ambiciosos llegados a este punto para recurrir a la famosa recuesta del tirano, la de pedir al pueblo una guardia personal para que el defensor del pueblo se conserve para servirla.

– Efectivamente – dijo.

– Lo conceden, creo, temiendo por su defensor, pues [el pueblo] está creído de su seguridad.

– Sí.

– Por consiguiente, cuando un hombre tiene fortuna y, por eso mismo, es sospechoso de ser enemigo del pueblo, entonces, amigo, según el oráculo dado a Cresos,

*él huye a lo largo del pedregoso Hermo
y no se detiene y no teme ser un cobarde.*

– Y, en efecto – dijo –, no habrá de temerlo dos veces.

– Pero –, añadí –, si se deja coger en su huida, es condenado a muerte.

– Por necesidad.

– Y con respecto a ese protector del pueblo, no puede decirse de él: «Está abatido y su gran cuerpo cubre una gran extensión», sino que, después de haber abatido a numerosos adversarios, ha subido sobre el carro del Estado y acaba por pasar de protector a un tirano consumado.

– ¿Por qué no debía ser? – dijo.

XVII

– Examinemos ahora – continué yo – la felicidad del hombre y del Estado en el que se forma un mortal de esa condición.

– Sí – dijo –, examinemos.

– ¿No es verdad – continué – que en los primeros días y al principio no tiene sino sonrisas y saludos para todos los que encuentra, que él se defiende de que es un tirano, que multiplica las promesas en particular y en público, que perdona deudas y reparte tierras al pueblo y a sus favoritos y afecta benevolencia y dulzura hacia todo el mundo?

– Era necesario – contestó.

– Pero, creo, cuando ha terminado con sus enemigos de afuera, reconciliándose con unos y arruinando a los otros, y él se encuentra tranquilo, empieza por promover guerras, para que el pueblo sienta la necesidad de un jefe.

– Es natural.

– ¿Y precisamente también para que los ciudadanos empobrecidos por los impuestos se vean obligados a aplicarse a sus necesidades particulares y conspiren menos contra él?

– Es evidente.

– Y si sospecha, creo, que algunos tienen un espíritu independiente para doblegarse a su dominio, tiene en la guerra un pretexto para perderlos, entregándolos al enemigo; ¿por todo eso, un tirano se ve siempre obligado a fomentar la guerra?

– Es necesario.

– Pero ¿semejante proceder no es propicio para volverlo odioso a los ojos de los ciudadanos?

– Pues ¿cómo no?

– ¿Acaso también algunos de los que le ayudaron a subir al poder y que conservan cierto crédito no tienen franqueza de hablar ante él y entre ellos y critican lo que pasa, los que tienen más valor?

– Es natural.

– Es necesario, pues, que el tirano suprima a todos éstos si quiere gobernar, hasta que por fin no deje, sea entre sus amigos, sea entre sus enemigos, ninguno que tenga alguna utilidad.

– Es evidente.

– Él, pues, debe mirar con agudeza quién es valeroso, quién tiene grandeza de alma, quién tiene prudencia, fortuna, y tal es su suerte, que se ve reducido, quiéralo o no, a hacer la guerra a todos y a tenderle lazos hasta que haya purgado al Estado.

– Buena manera de purgar – exclamó.

– Sí – dije yo –, lo contrario que hacen los médicos con el cuerpo, pues éstos, quitando lo malo, dejan lo bueno, pero él al contrario.

– Pues, al parecer – dijo –, él tiene necesidad [de hacerlo así], si quiere gobernar.

XVIII

– A feliz destino – dije yo – está ligado, o está supeditado a convivir con gentes que en su mayoría son despreciables o, despreciado de éstos, a no vivir.

– A ese destino – afirmó él.

– ¿No es verdad que cuanto más se haga aborrecer de sus ciudadanos, llevando a cabo esas acciones, tanto más tendrá necesidad de una guardia numerosa y fiel?

– ¿Pues cómo no?

– Pero ¿quiénes serán fieles?, ¿de dónde los hará venir?

– Vendrán muchos de por sí como volando, si les paga su sueldo.

– ¡Por el perro! – exclamé yo –, parece que tú nombras todavía otros zánganos, extranjeros y [que vienen] de todas partes.

– Pues has comprendido mi pensamiento – afirmó.

– ¿Y qué?, ¿no querrá, acaso, en su mismo país...?

– ¿Qué?

– Después de robar los esclavos a sus amos y después de haberles dado la libertad, los hará soldados de su guardia de corps.

– Seguramente – dijo –, porque éstos le son los más fieles.

– En verdad – dije yo – que nombras una feliz condición del tirano, si tiene a tales hombres por amigos y hombres de confianza, después de haber hecho perecer a los que le rodeaban antes.

– Pero, en efecto – dijo –, dispone de éstos.

- ¿Y esos compañeros le admiran y forman su sociedad los nuevos ciudadanos, pero los ciudadanos honestos lo desprecian y le huyen?
- ¿Por qué no tienen que hacerlo?
- No sin razón – continué yo –, que la tragedia en general se juzga que es sabia y en particular sobresaliendo en ella Eurípides.
- ¿Por qué, pues?
- Porque entre otros ha pronunciado esta máxima de un sentido profundo:

Los tiranos [llegan a ser] hábiles por el trato con los hábiles.

Y quería dar a entender que evidentemente son sabios esos con los que convive [el tirano].

- También elogia – dijo – la tiranía como una cosa que iguala a los dioses y también en otros muchos parajes, tanto él como otros poetas.
- Por eso – dije –, puesto que son sabios, los poetas de la tragedia nos perdonan a nosotros y a aquellos que se gobiernan de modo parecido a nosotros si no los recibimos en nuestro Estado, ya que prodigan alabanzas a la tiranía.
- Yo opino, ciertamente, que nos perdonan cuantos de entre ellos son ingeniosos.
- Pero recorriendo por otros Estados, creo, reuniendo a las multitudes y pagando expresiones bellas, poderosas y convincentes, arrastran a esos Estados hacia la tiranía y la democracia.
- Exactamente.
- Además, reciben dinero y honores, especialmente, como es natural, de los tiranos y, en segundo lugar, de las democracias; pero a medida que ellos se elevan a administraciones superiores, más se debilita su gloria, falta el aliento y no tiene fuerza para avanzar.
- Ciertamente.

XIX

- Pero – continué –, en este caso, rebasamos la cuestión; regresemos al campo del tirano, cómo mantendrá esa bella y numerosa guardia, abigarrada y siempre cambiante.
- Es evidente – dijo – que si él tiene en el Estado tesoros sagrados, gastará éstos, mientras la venta de los objetos sagrados cubrirá sus gastos, aligerará las contribuciones que impone al pueblo. ¿Y qué, cuando eso le falte?
- Es evidente – contestó – que vivirán de los bienes de su padre él, sus invitados, sus favoritos y sus amantes.
- Comprendo – dije yo –, [o sea] que el pueblo que dio el ser al tirano lo alimentará, y también a su comitiva.
- Y será para él de suma necesidad – dijo.
- ¿Qué dices? – pregunté –; ¿y si el pueblo se enfada y dice que no es justo que un hijo en la flor de su edad sea una carga para su padre cuando, por el contrario, es el hijo al que corresponde alimentar a su padre, que no lo ha sacado al mundo y colocado en el sitio que ocupa para verse, cuando su hijo sea grande, esclavo de sus esclavos y para tener que alimentarle a él, a sus esclavos y al enjambre de extranjeros que le siguen; que lo único que pretendió al ponerlo a la cabeza era librarse de los ricos y de los que en la sociedad se llaman gentes honradas; pero al presente le intima y ordena que salga del Estado, a él y a su comitiva, como un padre arroja de su casa a su hijo y sus convidados inoportunos?

– Entonces, ¡por Zeus! – exclamó él–, el pueblo reconocerá qué tontería ha hecho al dar la vida, acariciar y educar a semejante criatura y que quiere arrojar a gentes más fuertes que él.

– ¿Qué dices tú? – repliqué yo –, ¿el tirano se atreverá a violentar a su padre y, si no cede, a pegarle?

– Sí – contestó –, después de haberle quitado las armas.

– Dices – continué yo – que el tirano es un parricida y un severo alimentador de sus padres ancianos y, al parecer, eso sería lo que ya todos llaman tiranía, y el pueblo, queriendo, como se dice, evitar el humo de la esclavitud al servicio de los hombres libres, cayó en el fuego del despotismo de los esclavos y a favor de la libertad extrema y desordenada, ha caído bajo la librea de la servidumbre, la más dura y la más amarga, la sumisión a los esclavos.

– Ciertamente – afirmó –, eso ha llegado a ser de ese modo.

– ¿Qué, pues? – dije –, ¿diremos sin modestia si afirmamos que nosotros hemos explicado de modo suficiente el paso de la democracia a la tiranía y las costumbres de un gobierno como éste?

– La explicación es de todo punto suficiente – contestó.

LIBRO IX

El tirano

I

– Falta ahora – continué yo – que sea examinado el hombre tiránico en sí mismo, cómo sale del hombre democrático, quién es y cómo vive, después de formado, desdichado o feliz.

– Queda, en efecto, todavía [examinar cómo es] él – dijo.

– ¿Pero sabes lo que echo de menos todavía? – pregunté yo.

– ¿Qué?

– Lo [referente a] los deseos me parece que no hemos explicado suficientemente qué y cuáles son. Al faltar la luz sobre eso, veremos con menos claridad en nuestra búsqueda.

– ¿Es que todavía no se puede remediar? – preguntó él.

– Sí, ciertamente; examina lo que quiero ver en ellos. Es esto. Entre los placeres y los deseos que no son necesarios los hay que me parecen desordenados, los cuales llegan a estar en todos los hombres; pero, reprimidos por las leyes y los deseos mejores, pueden ser exterminados con la ayuda de la razón en algunos hombres o quedar aminorados en su número y fuerza, mientras que en los demás subsisten en mayor número y con mayor fuerza.

– ¿Pero cuáles son esos que dices? – preguntó.

– Los que surgen durante el sueño – contesté yo –, cuando la parte del alma que es razonable, dulce y hecha para mandar a la otra está dormida, y que la parte bestial y salvaje, harta de alimentos o de bebidas, se agita y, rechazando el sueño, busca dar rienda suelta y satisfacer sus apetitos; sabes que en ese estado se atreve a efectuarlo todo, como si ella se hubiese desligado y desembarazado de todo pudor y de toda razón.

Porque no duda de intentar con su pensamiento violar a su madre o bien otra cosa, cualquiera que sea, hombre, dios, animal; no hay crimen en el que no se mancille ni alimento del que se abstenga; y, en una palabra, no hay locura o infamia que él se prohíba.

– Dices mucha verdad – afirmó.

– Pero, creo, cuando un hombre posee la salud y la templanza y se entrega al sueño después de haber mantenido despierta su razón y de haberla nutrido de bellos pensamientos y de bellas especulaciones entregándose a una meditación interior; cuando ha calmado su deseo sin haberlo sometido al ayuno ni a la saciedad, para que se duerma y no le turbe con su júbilo o con su tristeza el principio mejor, sino que, al contrario, le permita, solo y libre de los sentidos, descubrir cuanto se le escapa del pasado, del presente y del futuro; cuando este hombre tiene dominada incluso la cólera y que, sin haberse irritado contra nadie, se duerme con su corazón en calma; cuando él ha sosegado las dos partes del alma y estimulado la tercera, en donde reside la sabiduría, y que, al fin, se entrega al reposo, tú sabes que el alma alcanza del mejor modo la verdad, y entonces las visiones monstruosas de los sueños aparecen menos.

– Así pienso yo, en efecto, enteramente – dijo.

– Pues bien, me he dejado llevar demasiado lejos al tratar ese asunto; pero lo que queremos notar es esto, que en cada uno de nosotros hay una especie de deseos terribles, salvajes, sin freno, que se encuentran incluso en el pequeño número de las gentes que parecen ser moderadas; pues eso se pone de manifiesto en los sueños. Reflexiona si digo la verdad en eso y coincides conmigo.

– Pues coincidido contigo.

II

– Entonces, acuérdate de lo que dijimos sobre el hombre democrático. Estaba formado desde la infancia por un padre avaro, que no daba valor sino a los deseos interesados, pero no a los superfluos, que tienen por objeto la diversión y el lujo; ¿acaso no?

– Sí.

– Pero que, al acompañarse de hombres más refinados y entregados a esos deseos de los que acabo de hablar, se había lanzado a toda clase de excesos y al género de vida de sus amigos, por repugnancia a la tacañería de su padre; que, a pesar de estar dotado de un natural mejor que sus corruptores, como se veía atraído por dos sentidos opuestos había elegido el medio entre los dos modos de vivir y, usando del uno y del otro en la medida que le parecía justa, llevaba una vida, que no era ni sórdida ni desordenada; que de ese modo, de oligarca llegó a ser democrático.

– Pues ésa era y es la idea que nosotros tenemos sobre este hombre – dijo.

– Supónete ahora – continué yo – que este hombre, después de haber envejecido, tenía a su vez un hijo joven, que lo educa en sus propias costumbres.

– Lo supongo.

– Supónete, además, que le ocurren las mismas cosas que a su padre, que se ve arrastrado a una vida desordenada, embellecida con el nombre de independencia absoluta por quienes le arrastran a ella; que su padre y sus parientes cercanos apoyan con firmeza los deseos moderados y los otros, la facción contraria; cuando esos hábiles embaucadores, creadores de tiranos, desesperan de cualquier otro medio de dominar al joven hombre, hacen nacer en su corazón por medio de sus artimañas un amor que llena la cabeza de deseos de ociosidad y prodigalidad, un enorme zángano alado; ¿O crees que el amor en gentes así es otra cosa?

- No, ciertamente, es otra cosa que eso – contestó.
- Cuando, pues, los demás deseos, zumbando en torno al amor por entre las nubes de incienso, perfumes, coronas de flores, los vinos y todos los placeres disolutos propios de esa clase de sociedad, lo alimentan y lo hacen crecer hasta el último extremo y logran poner el aguijón del deseo en ese zángano, entonces se ve ese dirigente del alma, escoltado por la locura, revolverse como un frenético, y si encuentra en él opiniones o deseos reputados por sabios y que guardan un resto de pudor, los mata y los arroja fuera de él, hasta que haya purgado su alma de toda templanza y la haya llenado de una extraña locura.
- Perfectamente – dijo –, describes el nacimiento del hombre tiránico.
- ¿Verdad que desde hace mucho tiempo al amor se le llama tfrano?
- [Así] parece – dijo.
- ¿Acaso, amigo pregunté –, el hombre ebrio no tiene también predisposición a la tiranía?
- La tiene, en efecto.
- Y en realidad, el hombre demente y furioso intenta y espera ser capaz de mandar no sólo a los hombres, sino también a los dioses.
- Ciertamente – afirmó.
- Pues, extraordinario [amigo] – proseguí yo –, el hombre llega a ser exactamente tiránico cuando por naturaleza, por sus costumbres o por las dos cosas a la vez llega a ser borracho.

La vida del hombre tiránico

III

- De ese modo, ciertamente, según parece, llega a formarse el hombre de ese carácter [tiránico]; pero ¿cómo vive?
- [Te contestaré] – dijo – a modo de los que bromean: tú me dirás eso.
- Lo digo – proseguí –. Creo, pues, que después de eso se producen las diversiones, festines, cortesanas y desórdenes de todas clases en aquel que ha permitido que el tirano Eros se aposente en su alma y gobierne todas sus inclinaciones.
- Es una necesidad – dijo.
- ¿Acaso, pues, cada día y cada noche no germinan innumerables deseos, terribles y con grandes exigencias?
- Muchos, ciertamente.
- Rápidamente, pues, se agotan sus recursos, si tiene algunos.
- Pues ¿cómo no?
- Y tras eso, los préstamos y la disminución de su patrimonio.
- Sin duda.
- Y cuando lo agote todo, ¿verdad que es inevitable que esa multitud de deseos que están incubados en su alma y él mismo, acuciado por el aguijón de esos deseos y en especial por el amor mismo, jefe al cual todos los demás deseos sirven de escolta, corre de aquí para allá como uno picado por un tábano y escruta si alguno posee alguna cosa, para despojarlo por engaño o por la fuerza?
- Seguramente – contestó.

– Es necesario, pues, que saque de todas partes o experimentará, sin lugar a dudas, grandes dolores y angustias.

– Necesariamente.

– ¿Acaso, como los placeres que le llegan después están por encima de los antiguos y los despojan de sus derechos, no pretenderá él mismo, joven que es, estar por encima de su padre y de su madre y despojarlos cuando haya dilapidado su parte, para hacer prodigalidades con los bienes paternos?

– ¿Pues qué realmente [puede pasar]? – preguntó.

– Y si no se lo permiten, ¿acaso no intentará primero robar y engañar a sus padres?

– Ciertamente.

– Y cuando no pueda, después de eso, ¿los despojará y violentará?

– Creo yo – contestó.

– Entonces, admirable [amigo], si se resisten y sostienen la lucha el viejo [padre] y la vieja [madre], ¿acaso los respetará y se abstendrá de llevar a cabo algún procedimiento de los tiranos?

– Yo, ciertamente – contestó él –, no estoy completamente tranquilo por los padres de un hombre de esa clase.

– Pero dime, Adimanto, ¡en nombre de Zeus!, si él se enamora de una cortesana, que no es para él sino una reciente amistad y superflua, ¿cómo tratará a su madre, amiga de tanto tiempo y que le ha dado la vida; o, si siente por un bello adolescente un amor nacido recientemente y superfluo, cómo tratará a su padre, que ya ha pasado la edad de su juventud y que, por la fuerza de la Naturaleza, es el más antiguo de sus amigos? ¿No te parece que los maltratará y los obligará a doblegarse a esos sus amores, si los conduce bajo un mismo techo?

– Si, ¡por Zeus! – contestó él.

– Pues es una enorme felicidad – dije yo –, al parecer, el dar la vida a un hijo con inclinaciones tiránicas.

– Enorme, por cierto – dijo.

– ¿Y qué?, cuando los bienes de su padre y de su madre faltan a un hombre de esas condiciones y el enjambre de pasiones esté arraigado en él con fuerza, ¿no intentará primero horadar la pared de una casa o de robar la capa del que va ya entrada la noche, y tras eso no robará los templos? Y estando en todas esas condiciones de espíritu, las viejas ideas que él juzgaba justas, esas que tenía desde su infancia sobre la honradez y la desvergüenza, cederán el paso a las otras que han sido liberadas recientemente de la esclavitud y que sirven de satélites al amor. Estas ideas, antes, no se manifestaban sino como ensueño durante el sueño, en aquel tiempo en el que estaba sometido todavía a las leyes y a su padre y en el que la democracia reinaba aún en su alma; pero una vez que fue tiranizado por Eros, se hallará en constante estado de vigilia eso que antes estaba algunas veces en ensueño y no retrocederá ante el horror de ningún crimen, de ningún deleite ni obra, sino que Eros, que en él vive tiránicamente en completa anarquía y en desorden, ya que él mismo es el que manda, conducirá al desdichado que lo lleva en su seno, como el tirano conduce el Estado, y le hará atreverse a todo para alimentarse él y su escolta de deseos turbulentos, esos venidos unos desde fuera por las malas compañías y otros, nacidos dentro, por las condiciones de su propia naturaleza y que, rotos los frenos, fueron puestos en libertad; ¿es que, acaso, no es ésa la vida del hombre de esa condición?

– Ésa [es], en efecto – contestó.

– Y si, ciertamente, son pocos esos hombres en un Estado y el resto en mayoría son moderados, después de marcharse sirven de guardia de corps a cualquier otro tirano o se ponen a sueldo si hay guerra en otro lugar; pero si hay paz y tranquilidad [en todas

partes, se quedan] allí, en su Estado, y llevan a cabo muchas fechorías de poca monta.

– ¿A qué fechorías te refieres?

– Tales [como las de que] roban, agujerean paredes, cortan bolsas, despojan de sus vestiduras [a personas], saquean templos, venden como esclavos [a personas libres]; hay veces también que delatan, si son hábiles de palabras y hacen de testigos falsos y se dejan sobornar.

– Llamas [a eso] males pequeños, si son pocos los tales.

– Los males son pequeños – puntalicé yo – en relación a los grandes, y todos éstos, lo que se dice, no hieren de cerca al tirano por su perversidad y desdicha de un Estado. Pero cuando hay en un Estado muchos de esa condición y otros que los siguen y se dan cuenta de su número, entonces éstos son los que engendran, con la ayuda de la estupidez del pueblo, aquel tirano que es de entre ellos el que lleva en su alma al tirano más grande y más completo.

– Naturalmente – dijo –; porque será el más propio para tiranizar.

– Y entonces el pueblo, si cede voluntariamente, si no se le entrega [= al tirano], como entonces maltrataba a su padre y a su madre, así lo hará con su patria; si le es posible, introducirá nuevos compañeros y a la que antes era querida de su corazón, su «matria», como dicen los cretenses, su patria, como nosotros decimos, la avasallará bajo [los caprichos de] éstos y la mantendrá en esclavitud. Y ése será el fin de la pasión del hombre en cuestión.

– Eso – dijo él – exactamente.

– ¿Acaso – dije yo – no son esos hombres de esas condiciones en su vida particular y antes de gobernar? Primeramente, cualesquiera sean aquellos con los que viven, en donde hablan aduladores dispuestos a servirles en todo o, si tienen necesidad de otro, se hacen ellos mismos unos perros serviles, decididos a emplear todos los papeles para mostrar su adhesión, volviéndole la espalda una vez han conseguido sus fines.

– Exactamente.

– Por eso, durante toda su vida no son amigos de nadie, siendo siempre tiranos o esclavos, pero la naturaleza tiránica jamás saboreará la libertad y amistad verdaderas.

– Ciertamente.

– ¿Acaso no llamaremos con razón hombres sin fe a hombres así?

– ¿Cómo no?

– También que son injustos hasta el extremo, siempre que con razón estuvimos antes de acuerdo sobre la naturaleza de la justicia.

– Ciertamente – dijo él –, con razón.

– Resumamos, por tanto – proseguí yo –, al malvado perfecto. Es, creo, aquel que se halla en estado de vigilia, tal como lo describimos en estado de sueño.

– Sí, en efecto.

– Por consiguiente, llegará a ser [malvado perfecto] ese que llegue a gobernar sólo poseyendo por naturaleza un carácter muy tiránico, y cuanto más tiempo esté en condición de tirano, tanto más lo será.

– Es una necesidad – dijo Glaucón, después de tomar parte en la conversación.

IV

–Pero –proseguí yo– el que muestra como el más malvado, ¿no aparecerá como el más desdichado?, ¿y el que gobierne como tirano mucho tiempo y de modo absoluto, no llegará a ser desdichado, a decir verdad, del modo más absoluto y prolongado?; porque

para la multitud hay también muchas opiniones.

– Es necesario – dijo – que eso sea así.

– Pues ¿[puede ser] otra cosa – proseguí yo – que el hombre tiránico sea imagen del Estado tiránico, y el democrático, la del Estado democrático, y así los otros?

– ¿Qué, si no?

– ¿Verdad que lo que un Estado es a otro Estado por la virtud y felicidad, así también [es] eso un hombre a otro hombre?

– ¿Pues cómo no?

– ¿Cuál es, desde el punto de vista de la virtud, la relación de un Estado tiránico al Estado real cual expusimos antes?

– Todo lo contrario – dijo –; pues el uno es el mejor, y el otro, el peor.

– No preguntaré – dije – a cuál de los dos te refieres, pues es evidente. Pero de la felicidad o de la desdicha, ¿piensas del mismo modo o de modo distinto? Y no nos quedemos atónitos considerando que el tirano es uno y sus favoritos no son sino algunos; antes más bien, como es necesario que, después de penetrar en el Estado, lo consideremos en todo su conjunto, metiéndonos por todas partes y mirando, demos así nuestra opinión.

– Pues propones – dijo – con razón; y es evidente para todo el mundo que no hay Estado más desgraciado que el tiránico, ni más feliz que el Estado real.

– Así, ¿será también justo – continué yo – proponer las mismas precauciones para el examen de los individuos, el no conceder el derecho a opinar sobre ellos, sino al que es bastante inteligente para penetrar en el carácter de un hombre y descifrar su secreto, que no se admire como un niño, que no ve sino las apariencias, por la pompa que el tirano despliega para imponer a la multitud, sino que sabe llegar hasta el fondo de las cosas? Por lo tanto, ¿si creía que nosotros debemos todos escuchar al que primero sarta capaz de juzgar, que hubiese vivido bajo el mismo techo que el tirano, que hubiese sido testigo de su vida doméstica y de las relaciones que mantenía con sus familiares, en cuya compañía se le podía ver completamente al desnudo de su aparato teatral, que habría visto además en los momentos de peligro público, y al que hubiese visto todo eso le pedía que divulgara cómo es el tirano de feliz o desgraciado comparado con los demás hombres?

– También – contestó – propondrías eso como cosa muy justa.

– ¿Quieres, por lo tanto – continué yo–, que nosotros finjamos ser de los que pueden juzgar y estuvieron en relación con ellos [los tiranos], para que tengamos a cualquiera que conteste a lo que preguntemos?

– Sí, ciertamente.

La vida del tirano

V

– Pues bien, sígueme – dije –, examina de este modo. Recordando la mucha semejanza del Estado y del individuo., considerando a cada uno punto por punto, di lo que les sucede a uno y a otro.

– ¿Qué les sucede? – preguntó.

– Primeramente – seguí yo –, ¿dirás que un Estado gobernado por un tirano es libre o esclavo?

– Esclavo, cuanto más pueda serlo – contestó.

– Sin embargo, en ese [Estado] ves dueños y hombres libres.

- Los veo – dijo –, pero en número reducido; la totalidad, por así decirlo, y lo más respetable de él está reducido a una esclavitud de un modo indigno y miserable.
- Si, pues, el individuo – dije – [es] Semejante a la ciudad, ¿no es también una necesidad que pasen en él las mismas cosas, que llenen su alma una esclavitud y una vileza extrema, que las partes de esa alma que eran las más honestas sean precisamente las que han caído en la esclavitud y que una minoría, constituida por la parte peor y más furibunda, mande allí como dueño absoluto?
- Es una necesidad – contestó.
- ¿Qué, pues?, ¿dirás que un alma en esas condiciones es esclava o libre?
- Esclava, seguramente, [diría] yo.
- ¿Y un Estado esclavo y gobernado por un tirano no hace lo que él quiere?
- Completamente.
- Por tanto, el alma tiranizada, refiriéndome al alma entera, hará absolutamente lo que quiera; pero, siempre arrastrada con violencia por el aguijón de la pasión, también estará llena de remordimiento.
- ¿Pues cómo no?
- ¿Es una necesidad que la ciudad tiranizada sea rica o pobre?
- Pobre.
- También, por lo tanto, el alma tiranizada es una necesidad que sea siempre pobre e insaciable.
- Así [es] – dijo él.
- ¿Y qué?, ¿acaso no es una necesidad que una ciudad así y un individuo también de esas condiciones estén llenos de pánico?
- De todo punto necesario, en verdad.
- ¿Crees tú que encontrarás en cualquier otra ciudad más lamentaciones, gemidos, quejas y dolores?
- De ninguna manera.
- ¿Y piensas que en cualquier otro individuo más que en el hombre tiránico hay mayor presa del furor de las pasiones y del amor?
- ¿Pues cómo podría [pensarlo]? – contestó.
- Por lo tanto, creo que, después de haber considerado todos esos males y otros por el estilo, tú juzgas a esa ciudad como la más desgraciada de las ciudades.
- ¿No es, acaso, con razón? – preguntó.
- Si, ciertamente – contesté yo -. Pero [volviendo] de nuevo al individuo tiránico, ¿qué dices al ver[lo arrastrado] hacia esos mismos males?
- Que es enormemente el más desgraciado de todos los demás.
- Tú ya no dices eso con razón – dije yo.
- ¿Cómo? – preguntó él.
- En cierto modo – afirmó –, creo que él no es todavía ese tal [= el más desgraciado].
- Pues ¿quién?
- A lo mejor, te parecerá que es más desgraciado que él éste.
- ¿Cuál?
- El que, siendo por naturaleza tirano, no pasa una vida privada, sino que es desgraciado, y un azar funesto le proporcionó medios para llegar a ser tirano.
- Conjeturo – dije – que tú, por las cosas dichas anteriormente, dices la verdad.
- Sí – manifesté yo –, pero no es conveniente conjeturar en estas cosas, sino esclarecerlas bien con este razonamiento; pues la reflexión, ciertamente, [es] sobre la mayor felicidad o desdicha de [nuestra] vida.
- Muy bien – dijo él.
- Observa, pues, si, en efecto, digo algo [importante]. Porque me parece que debe-

mos conocer la situación de él [= del tirano] considerando esto.

– ¿Qué?

– [El caso] de cada uno de los particulares que, [siendo] ricos, están en posesión de muchos esclavos. Pues ellos tienen semejanza con los tiranos, que mandan a una multitud; se diferencian en cuanto al número.

– Pues hay diferencia.

– ¿Ciertamente, tú sabes que ellos viven sin inquietudes y no temen a sus servidores?

– ¿Qué podrían temer, en efecto?

– Nada – contesté–; pero ¿conoces la causa?

– Sí, porque toda la ciudad corre en auxilio de los particulares.

– Bien te expresas – dije yo-. ¿Y qué? Si un dios, después de transportar de la ciudad a un hombre que posee cincuenta esclavos o más, a él, a la mujer y a los hijos, a un desierto, lo sitúa allí con todos sus bienes y sus servidores, en donde ningún hombre libre puede correr en su ayuda, ¿en qué clase de temor piensas que él llega a estar, con respecto a sus hijos y su mujer, de que sean asesinados por sus servidores?

– En toda [clase], yo [pienso], en efecto – contestó él.

– ¿Verdad que se vería forzado a lisonjear a algunos de sus mismos esclavos, prometer muchas cosas y decíaranos libres sin ninguna necesidad y mostrarse él mismo como adulator de sus servidores?

– Muy forzado, o perecer – contestó.

– ¿Y qué [pasaría] si el dios estableciese alrededor de su morada a muchos otros vecinos, quienes no consintieran que un hombre pretendiera mandar a otro, sino que castigarán con el último suplicio al que realizara eso?

– Todavía – dijo – estaría [metido] más en toda clase de males, creo, si estaba rodeado por todos [que serían] enemigos.

– ¿Acaso, pues, en una cárcel semejante no está encadenado el tirano, siendo por naturaleza como lo describimos, lleno de toda clase de temores y de deseos? Siendo curiosa por naturaleza su alma, sólo él entre todos los ciudadanos no puede viajar a ninguna parte ni ir a ver todas las curiosidades que atraen a los otros hombres libres y, encerrado en su casa la mayor parte de su vida, vive como una mujer, envidiando a los otros ciudadanos, que van a viajar por fuera y a ver alguna cosa interesante.

– Sin duda, ciertamente – dijo.

El tirano es el más desgraciado de los hombres

VI

– Pues bien, tal es la abundancia de males que cosecha el hombre que gobierna mal su alma, al que tú ahora juzgabas como el más desgraciado, al tiránico, cuando no pasaba su vida en privado, sino que, obligado por un golpe del azar a ser tirano e incapaz de dominarse a sí mismo, intenta gobernar a los demás, como un enfermo impotente que, en lugar de permanecer en casa, se viera obligado a pasar su vida luchando en los concursos atléticos.

– Desde todos conceptos, Sócrates, es muy veraz lo que dices – afirmó.

– ¿Verdad, pues, querido Glaucón – pregunté yo –, que su desdicha es completa y que, una vez llegado a ser tirano, arrastra una vida todavía más desgraciada que la del

que tú mirabas como el más desgraciado de todos los hombres?

– Exactamente – contestó.

– Por consiguiente, es en realidad, aunque no se lo parezca a alguno, un verdadero esclavo el que es un verdadero tirano, un esclavo de una vileza y de un servilismo extremos y un adulator de los hombres más perversos, e, impotente para satisfacer sus propios deseos, pero visiblemente despojado de una multitud de cosas y verdaderamente pobre a los ojos de cualquiera que sepa leer hasta el fondo de su alma, pasa su vida en continuo espanto, víctima de dolores y convulsiones, si es cierto que su estado se parece al de la ciudad que él manda. Y se le parece; ¿es verdad?

– Sí, en efecto – contestó.

– Por lo tanto, también, además de esos males, le atribuiremos todavía al hombre los que anteriormente dijimos, porque están en él forzosamente y llegan a ser todavía más en él que antes a causa del poder, siendo envidioso, desconfiado, injusto, carente de amigos, impío y poseyendo todos los vicios, de los que es el huésped y el que los alimenta y que son la causa de que sea el más desgraciado de todos los hombres, y a continuación vuelve más desgraciados a los que se le aproximan.

– Ninguno que posea sensatez – dijo – te llevará la contraria.

– Ea, pues – proseguí yo –; ahora ya, como el juez supremo pronuncia su sentencia, tú también de ese modo declara quién juzgas el primero desde el punto de vista de la felicidad, quién el segundo y a todos los de las cinco clases: el real, el timocrático, el oligárquico, el democrático y el tiránico.

– Pues el juicio – dijo – es fácil. Pues como se presentaron en escena como los coros, así yo los juzgo por su virtud, vicio, felicidad o su contrario.

– Alquilemos, por tanto, un heraldo – continué yo –, ¿o yo mismo proclamo que el hijo de Aristón juzgó el mejor, el más justo y el más feliz, y que éste es aquel que tiene el alma más real y que reina sobre sí mismo; que, por otra parte, el más perverso, el más injusto y el más desgraciado es el que, siendo del carácter más tiránico, ejerce sobre sí mismo y sobre el Estado la tiranía más absoluta?

– Proclámalo tú – contestó.

– ¿Acaso añadiré – dije – que, aunque no los conozcan los hombres y los dioses, ellos son realmente así?

– Añádalo – contestó.

Las tres distintas partes del alma

VII

– Bien, pues – dije –; ésa sería una primera demostración, pero mira esta segunda, por si tiene algún valor.

– ¿Cuál es ésa?

Como dividimos al Estado en tres cuerpos, dividimos al alma en tres partes, y creo, si no me equivoco, que podemos deducir de ello una nueva demostración.

– ¿Cuál?

– Ésta. Al existir tres partes, a mí me parece que también hay tres clases de placeres propios a cada una de ellas y también tres órdenes de deseos y de mandatos.

– ¿Cómo lo interpretas? – preguntó.

– Había, decimos, una por la que el hombre conoce, otra por la que se irrita y una tercera que, por la diversidad de formas, no pudimos encontrarle un nombre único y

apropiado; pero nosotros la designaremos con el nombre de lo que en ella tiene de más importante y de predominante; la hemos denominado apetitiva, a causa de la violencia de los deseos referentes a la comida, bebida, al amor y a otros apetitos del mismo género; también la hemos llamado amiga del dinero, porque principalmente con la ayuda del dinero satisface esa clase de deseos.

– Y con razón – afirmó.

– ¿Verdad que si consentimos en que su placer y su amor se relacionan con el lucro, apoyaríamos nuestro modo de designarla sobre un punto especialmente importante y tendríamos una idea clara cuantas veces nos refiriéramos a esa facultad del alma y, al llamarla amiga del dinero y del lucro, le daríamos un nombre con razón apropiado?

– Yo lo creo, en efecto – contestó.

– ¿Y qué?; y en lo tocante a la parte irascible, ¿no diremos que ella no cesa de aspirar con todas sus fuerzas a la dominación, a la victoria y a la reputación?

-Si.

– Pues si la llamáramos amiga de la victoria y de los honores, ¿acaso no sería de modo justo?

– Muy justo – contestó.

– Pero [por la parte] por la que conocemos, es de todos evidente que ella tiende sin cesar y toda ella a aprehender la verdad tal cual es y que, de tres partes, es la que se interesa menos por el dinero y la gloria.

– Ciertamente.

– Y al llamarla amiga de la ciencia y de la filosofía, ¿no la llamaremos según su naturaleza?

– ¿Pues cómo no?

– ¿Verdad – dije yo – que manda en las almas, en unos la parte que conoce y en otros cualquiera de las otras dos partes que el azar hace predominar?

– Así [es] – contestó.

– Por eso, ¿también decimos que las principales clases de hombres son tres: el filósofo, el ambicioso y el interesado?

– Exactamente.

– ¿Y que también hay tres clases de placeres, análogos a cada uno de esos tres caracteres?

– Sí.

– ¿Tú sabes – continué yo –, en efecto, que, si quieres preguntar a cada uno de esos tres hombres en particular cuál es la vida más agradable de esas tres, cada uno encomiará sobre todo la suya?; el interesado dirá que, en comparación con el lucro, el placer de los honores y de la ciencia, no es nada si con ellos no puede ganar dinero.

– Es verdad – afirmó.

– ¿Y qué el ambicioso? – pregunté yo –; ¿no considera el placer de amontonar dinero como grosero y a su vez el de la ciencia, si no le reporta honor, como humo y frivolidad?

– Es así – contestó.

– En lo referente al filósofo, ¿qué nos parece que piensa de los demás placeres en comparación del placer de conocer la verdad tal cual es y de gozar continuamente aprendiendo?, ¿no que están muy lejos del [verdadero] placer?, y si llama necesarios a esos otros placeres, ¿no es en el verdadero sentido de la palabra, ya que se pasaría sin ellos, si no hay una [imperiosa] necesidad?

– Seguramente es así – contestó.

VIII

– Cuando, pues – dije –, discutimos de las diferentes clases de placer y de la vida misma que de él resulta, no para saber cuál es la más honesta o la más deshonrosa, la peor o la mejor, sino la más agradable y la más exenta de penas, ¿cómo reconocer cuál es de los tres hombres el que dice la verdad?

– Yo, ciertamente – respondió –, no contestaría satisfactoriamente.

– Pues examinemos de esta manera. ¿Qué cualidades son convenientes para juzgar bien? ¿Acaso no la experiencia, la inteligencia y el razonamiento? ¿Habrá acaso un medio de juzgar mejor que éstos?

– ¿Y cómo podría [haberlos]? – contestó.

– Examina además. De nuestros tres hombres, ¿quién tiene la mayor experiencia de todos los placeres de que hablamos? ¿Te parece a ti que el hombre interesado, si se aplica también a conocer lo que es la verdad en sí, tendrá más experiencia del placer de la ciencia o el filósofo del placer del lucro?

– Hay mucha diferencia – contestó – Porque es una necesidad para el filósofo el gustar desde la infancia las dos otras clases de placeres, mientras que para el hombre interesado, si se aplica a conocer lo que son las esencias, no es una necesidad el que guste de la dulzura de ese placer y el que adquiera la experiencia, sino que, a pesar de su entusiasmo, es cosa más difícil para él.

– Por tanto – dije yo –, el filósofo se diferencia mucho del interesado por la experiencia que tiene el uno y otro de ambos placeres.

– Sí, realmente, mucho.

– ¿Y qué del amigo de los honores? ¿Acaso el filósofo es más inexperto del placer derivado de los honores que el amigo de los honores del placer que sigue a la sabiduría?

– Pero el honor – contestó –, si uno alcanza el fin que se propone, no falta a ninguno de ellos; porque el rico, el valiente y el sabio son muy honrados por la multitud; de manera que todos conocen por experiencia eso que va ligado a los honores; al contrario, el placer que proporciona la contemplación del ser, solamente el filósofo, con exclusión de todo otro, es capaz de saborearlo.

– Por consiguiente – dije yo –, con respecto a la experiencia, él es el que, de los tres, juzga mejor.

– En mucho.

– Y, ciertamente, sólo él será el que une la inteligencia a la experiencia.

– ¿Pues qué?

– Y además es el instrumento por el que debe juzgarse, no es el instrumento propio del hombre interesado, ni del amigo de los honores, sino del filósofo.

– ¿Cuál es [ese instrumento]?

– El razonamiento, por él, dijimos en cierta ocasión, debe juzgarse, ¿no?

– Sí.

– Pues es el órgano por excelencia del filósofo.

– ¿Cómo no?

– Por consiguiente, si la riqueza y el lucro fueran la mejor regla de los juicios, lo que el hombre interesado alabaría o censuraría, sería infaliblemente lo más digno de alabanza o de censura.

– Infaliblemente.

– Pero si [se juzga] por los honores, la victoria y el valor, ¿acaso no [sería el que los alabaría o censuraría] el amigo de los honores y de la victoria?

– Es evidente.

– Puesto que [se juzga] por la experiencia, por la inteligencia y por el razonamiento...

- Es necesario – interrumpió – que sea lo más justo lo que el filósofo y el amigo del razonamiento alabe.
- Por tanto, ¿de los tres placeres que existen, el de esa parte del alma por la que conocemos sería la más agradable, y también por esa parte por la que se nos manda, la vida más agradable de nosotros mismos?
- ¿Cómo, pues, no debe ser [así]? – dijo–; porque el sabio, que es competente en sus alabanzas, alaba su propia vida.
- ¿Cuál de las dos vidas – pregunté – y cuál de los dos placeres dice el juez que ocupa el segundo lugar?
- Es evidente que el de la guerra y el de la ambición; pues están más cerca de él que el placer del interesado.
- El último lugar, pues, el del hombre interesado, según parece.
- Sin duda – contestó él.

La realidad y la pureza de los placeres

IX

- Por tanto, ésas serían dos [demostraciones] sucesivas, y por dos veces el justo ha vencido al injusto; y por tercera vez, como olímpicos, [dirigiéndonos] a Zeus salvador y olímpico, considera que no es real ni puro el placer de los otros, excepto el del sabio; no es sino una sobra de placer, como me parece que yo he oído decir a uno de los sabios. Ciertamente, eso sería la más grande y decisiva de las caídas [del hombre injusto].
- Grande; pero ¿cómo dices?
- Lo demostraré de este modo – dije –, si tú contestas al tiempo que yo indago.
- Pregunta, pues – dijo.
- Contesta, pues – proseguí yo –; ¿no dijimos que el dolor es contrario al placer?
- Sí.
- ¿Y también que hay algún estado [del alma] en el que no se goza ni se pena?
- Así [es] – contestó él.
- ¿Que en medio de esos dos [sentimientos] existe una cierta tranquilidad del alma con relación a ellos?, ¿no expresas así eso mismo?
- Así – contestó él.
- ¿No recuerdas; acaso proseguí yo –, los discursos que los enfermos sueltan cuando sufren?
- ¿Cuáles?
- Pues que no existe nada más agradable que la salud, pero les había pasado inadvertido, antes de enfermar, que era lo más agradable.
- Lo recuerdo – contestó.
- ¿Verdad que también oyes decir a los que se ven víctimas de algún dolor violento que no hay nada más agradable que el dejar de sufrir?
- Lo oigo decir.
- Y en muchas otras circunstancias de tal índole, creo, te das cuenta de que cuando los hombres sufren, lo que alaban como lo más agradable es el cese de todo sufrimiento y la tranquilidad de eso, no el placer.
- Eso, en efecto – dijo –, llega entonces a ser, sin duda, como una cosa agradable y amable, la tranquilidad.
- Y cuando uno cese de tener el placer – dijo –, el reposo subsiguiente al placer será

penoso.

- Posiblemente – dijo.
- Luego ese reposo que dijimos antes que ocupaba el medio entre el dolor y el placer podrá llegar a ser las dos cosas: sufrimiento y goce.
- Lo parece.
- ¿Y es posible que lo que no es ni una cosa ni otra llegue a ser una cosa y otra?
- No me lo parece.
- Y, además, el placer y el dolor producidos en el alma, ambos son una agitación; ¿o no?
- Sí.
- ¿Y no se mostró antes que el estado en que no se siente ni dolor ni placer es una tranquilidad y tiene lugar entre los dos?
- Pues se mostró.
- Realmente, ¿cómo es posible creer razonablemente que la falta de dolor sea un placer, y la falta de placer, una pena?
- De ninguna manera.
- Luego, eso no es un placer real, sino que lo parece – dije yo –, si se compara con el dolor o un dolor comparado con el placer, y no hay nada de sano en esas visiones con respecto a la realidad del placer, sino que es una cierta fascinación.
- Realmente, como lo demuestra el razonamiento – dijo.
- Considera ahora – continué yo – los placeres, que no siguen a los dolores, para que tú no te imagines más que, en el caso presente, pueda ser que la naturaleza del placer y del dolor se reduzca a no ser el uno sino el cese del dolor, y el otro, el cese del placer.
- ¿De qué caso y de qué placeres hablas? – preguntó.
- Muchos hay – dije –, pero en especial, si quieres fijar tu atención, los placeres del olfato. Éstos, en efecto, sin haberlos precedido el dolor, se producen de pronto, con intensidad extraordinaria, y cuando cesan no dejan tras de sí ningún dolor.
- Es muy cierto – dijo.
- Por consiguiente, que no se nos persuada de que el cese del dolor sea un placer puro, y el cese del placer, un dolor real.
- Pues no.
- Y además – añadí –, los sentimientos que vienen al alma por mediación del cuerpo, y que se llaman placeres, y éstos son, probablemente, los más numerosos y los más excitantes, son de esta naturaleza, [esto es], cesaciones de dolores.
- En efecto, lo son.
- ¿Verdad que también llega a pasar lo mismo con los placeres y dolores anticipados producidos por la espera de lo que ha de suceder?
- Es lo mismo.

X

- ¿Sabes, pues – continué yo –, de qué naturaleza son [esos placeres] y a qué se asemejan especialmente?
- ¿A qué? – preguntó.
- ¿Conoces – dije – que en la naturaleza existe un alto, un bajo y un intermedio?
- Yo sí, en efecto.
- ¿Crees, pues, que si uno es llevado de lo bajo al medio, piensa otra cosa que si es llevado a lo alto? Y después de haber estado situado en el medio, al fijar la vista de donde ha partido, ¿qué otra cosa podría pensar que es sino lo alto, ya que no ha visto lo alto

verdadero?

- ¡Por Zeus! – exclamó –, yo, ciertamente, no creo que pueda pensar otra cosa
- Pero si de nuevo fuera llevado – dije –, ¿pensaría que era llevado hacia abajo y pensaría certeramente?
- ¿Pues cómo no?
- ¿Y así sufriría todas esas sensaciones por no tener experiencia de lo que es en realidad lo alto, lo medio y lo bajo?
- Es evidente.
- ¿Te asombrarías, pues, si también los desconocedores de la verdad no tienen ideas íntegras sobre muchas otras cosas, entre otras sobre el placer y el dolor y lo que está en el medio de uno y otro, de manera que, cuando pasan al dolor, creen que sufren, porque ellos sufren realmente, pero cuando pasan del dolor al estado intermedio, están muy convencidos de que han llegado a la plenitud del placer, como las personas que, por no conocer lo blanco, opusieron el gris al negro, oponiendo la ausencia del dolor al dolor por el desconocimiento del placer y se engañan en esto?
- ¡Por Zeus! – exclamó él–, no me asombraría, pero mucho más si no fuese así.

La superioridad de los placeres intelectuales

- Reflexiona, pues – proseguí – de este modo: ¿no son, acaso, el hambre, la sed y las otras necesidades de ese género como especies de vacíos del cuerpo?
- Sin duda.
- Y la ignorancia y la demencia, ¿acaso son a la vez un vacío del alma?
- Sí, ciertamente.
- ¿Verdad que se podrían llenar esos vacíos tomando alimentos y adquiriendo inteligencia?
- ¿Y cómo no?
- Pero ¿la plenitud, la más real, [la produce] lo que es menos o más real?
- Evidentemente, que lo que es más real.
- Por consiguiente, ¿cuál de esos dos géneros de cosas crees que participa más de la existencia pura, el género referente al pan, la bebida, la carne y los alimentos en general, o el de la opinión verdadera, de la ciencia, de la inteligencis y, en general, de todas las virtudes? Juzga de este modo: lo que participa del ser inmutable, inmortal y verdadero, lo que en sí mismo es de esa naturaleza, se produce en un sujeto de esta naturaleza, ¿te parece a ti que tiene más realidad lo que tienen las cosas siempre cambiantes y mortales, que en sí mismas son de esta naturaleza y se producen en un sujeto de esa naturaleza?
- Mucha más realidad – contestó – tiene lo que se asemeja al ser inmutable.
- ¿Acaso, pues, la realidad del ser siempre cambiante participa más de la existencia que de la ciencia?
- De ningún modo.
- ¿Y qué?, ¿de la verdad?
- Tampoco.
- Y si [participa] menos de la verdad, ¿no también [menos] de la existencia?
- Es necesario.
- Por consiguiente, en una palabra, ¿el género de cosas que sirven para el mantenimiento del cuerpo participa menos de la verdad y de la esencia que el de las cosas que sirven para el mantenimiento del alma?
- Mucho [menos].
- ¿Y el mismo cuerpo no crees que participa menos de la esencia que el alma?

– Sí.

– ¿Verdad que lo que se llena de cosas más reales y que eso mismo es más real está más realmente lleno que lo que se llena de cosas menos reales y que es asimismo menos real?

– ¿Pues cómo no?

– Por lo tanto, si es un placer llenarse de cosas conformes a su naturaleza, lo que se llena más realmente y se llena de cosas que tienen más realidad goza por eso más real y más verdaderamente del placer verdadero, mientras que lo que participa de cosas menos reales se llena de un modo menos verdadero y menos sólido y saborea un placer menos franco y verdadero.

– Es muy necesario [que así sea] – dijo.

– Así pues, los no conocedores de la sabiduría y de la virtud, que están siempre en los festines y placeres del mismo género, son llevados, al parecer, a la región baja, para volver en seguida a la media, y no cesan de ir de una a otra durante toda su vida y, sin haber traspasado ese límite, nunca levantaron sus ojos ni dirigieron sus pasos hacia lo verdaderamente alto, jamás se llenaron realmente del ser y nunca han saboreado el placer sólido y puro, sino que, mirando siempre hacia abajo, como las bestias, e inclinados hacia el suelo y vueltos hacia las mesas, se hartan de pasto, engordándose y apareándose, y a causa de conseguir más goces de éstos se cocean, se cornean los unos con los otros y se matan a cornadas y coces para satisfacer su insaciable sed de goces, porque no hacen uso de alimentos reales y no llenan la parte de ellos que es capaz de retener los alimentos.

– Completamente, Sócrates – dijo Glaucón –, das un oráculo sobre la vida de la mayoría de los hombres.

– ¿Acaso no es una necesidad que no tengan placeres sino mezclados de congojas, formas y sombras del placer verdadero, que toman color por la yuxtaposición de unos y otras, de manera que aparecen los amores furiosos que conciben los insensatos los unos por los otros y por los que luchan como se luchaba junto a Troya, según dice Estesícoro, por el fantasma de Helena, a causa del desconocimiento de la verdad?

– Es de todo punto necesario que eso sea así – afirmó.

XI

– ¿Y qué?, ¿acaso sobre la parte irascible [del alma] no es forzoso que llegue a pasar eso mismo, cuando se la satisface, y que la envidia, animada por la ambición; la violencia, por el amor de los honores, y la cólera, por la ferocidad, empujan a los hombres a hartarse de honores, de victoria y de cólera sin razonamiento ni entendimiento?

– Es forzoso – contestó él – que así sean las cosas respecto a eso.

– ¿Qué, pues? – continué yo –; ¿podemos decir, dudando, que, cuando los deseos referentes al interés y al honor, obedeciendo a la ciencia y a la razón y conducidos por ellas, persigan y alcancen los placeres que la sabiduría les señala, saborearán entonces los placeres, los más auténticos, que les sea posible saborear, porque es la verdad quien los guía, los más auténticos y los que le son

propios, si es cierto que lo mejor para cada cosa es también lo que le es más adecuado?

– Pues, realmente – contestó –, lo que le es más adecuado es lo mejor.

– Por consiguiente, cuando el alma entera obedece a la parte filosófica y en ella no surge ninguna rebelión, de ello resulta, primero, que cada una de sus partes permanece enteramente dentro de los límites de sus funciones y practica así la justicia, y, luego, que

cada una disfruta de los placeres que le son propios, de los placeres más puros y más verdaderos de que ella pueda gozar.

– Pues sin duda.

– Pero cuando una de las otras dos partes manda, resulta que no encuentra ella misma el placer que le es propio y que a continuación fuerza a las otras partes a perseguir un placer extraño y falso.

– Así [es] – dijo.

– ¿Verdad que las cosas que se alejan de la filosofía y de la razón pueden producir sobre todo tales efectos?

– Ciertamente.

– Pero lo que más se aleja de la razón, ¿no es lo que [se aleja] de la ley y del orden?

– Pues es evidente.

– ¿No se declaró que los deseos amorosos y tiránicos se alejan más?

– Efectivamente.

– ¿Y los deseos monárquicos y moderados, los que se alejan menos?

– Sí.

– Pues bien, creo, el más alejado del verdadero placer y propio del hombre será el tirano; el menos, el rey.

– Necesariamente.

– Y, por tanto, el tirano vivirá muy desagradablemente, pero el rey, del modo más agradable.

– Muy forzoso [que así sea].

– ¿Y sabes tú – pregunté yo – cuánto más desagradable vive el tirano que el rey?

– Si lo dijese – contestó –, [lo sabría].

– Al parecer, de los tres placeres que existen, uno [es] legítimo y dos bastardos; después de haber traspasado el límite de los bastardos, el tirano, huyendo de la ley y de la razón, vive con su escolta de placeres serviles, y no es fácil determinar en cuánto es inferior al otro, excepto, creo, de este modo.

– ¿Cómo? – preguntó.

– El tirano se aleja del oligárquico en tres grados; porque en medio está el democrático.

– Sí.

– ¿Verdad que el fantasma del placer con el que cohabita el tirano está tres veces más alejado que el fantasma del placer de que goza el oligárquico, si lo [dicho] anteriormente [es] verdad?

– Así.

– El oligárquico está a su vez en el tercer grado con relación al monárquico, si establecemos como uno y el mismo al monárquico y aristocrático.

– Pues en tercer grado.

– Por consiguiente – continué yo –, el tirano está alejado del verdadero placer tres veces tres grados.

– Es evidente.

– Por lo tanto, como parece – dije –, el fantasma del placer del tirano, según su longitud, podría ser un número plano.

– Exactamente.

– Se produce la evidencia de cuánto se encuentra alejado [del rey] según se eleve a la segunda potencia y [luego] a la tercera.

– Es evidente – dijo – para un calculador.

– Por tanto, si uno, después de ir a la inversa, dice a qué distancia está el rey del tirano para la realidad del placer, encontrará hecha ya la multiplicación, que el rey vive setecien-

tas veintinueve veces más feliz y que el tirano es más desgraciado en esa misma distancia.

– Has soportado el peso de un cálculo extraordinario de la diferencia de nuestros dos hombres, del justo y del injusto, en relación con el placer y el dolor.

– Y el cálculo no es menos exacto y ajustado a sus vidas, si los relacionamos a los días, las noches, los meses y los años.

– Pues sí – dijo –, se corresponden.

– Por tanto, si el hombre virtuoso y justo aventaja en mucho al malo e injusto en el placer, ¿con cuánta inconmensurable distancia no le vencerá en decencia, belleza y virtud?

– Inconmensurable, ciertamente, ¡por Zeus! – dijo.

Efectos de la justicia y de la injusticia en el hombre

XII

– Bien, pues – dije–; ya que hemos llegado ahora a este punto de la discusión, volvamos a tomar lo que se dijo primero, por lo que hemos llegado hasta aquí. Se había dicho, creo, que la injusticia era ventajosa al perfecto malvado, siempre que fuera considerado justo; ¿acaso no se dijo así?

– Así, ciertamente.

– Ahora, por tanto – dije–, dirijámonos a él ya que estuvimos de acuerdo sobre los efectos que produce en cada individuo el que obre injustamente y el que justamente.

– ¿Cómo? – preguntó.

– Formando con el pensamiento una imagen del alma, para que sepa el que dice aquellas cosas qué es lo que decía.

– ¿Qué imagen? – preguntó él.

– Una, cual de los antiguos monstruos – dije yo – de que nos habla la fábula, la Quimera, Escila, Cerbero y algunos otros que se dice que reunían formas múltiples en un solo cuerpo.

– En efecto, se dice – afirmé.

– Construye, pues, una especie de monstruo de formas y cabezas múltiples, cabezas de animales apacibles y cabezas de bestias feroces, colocadas en círculo, y dale el poder de cambiar y sacar de sí mismo todas esas formas.

– Obra de un modelador hábil – dije–; pero como el pensamiento es más fácil de ser modelado que la cera o cualquier otra materia semejante, quede modelado.

– Ahora, otra forma de un león y una de un hombre; pero sea la primera [de estas dos] la mayor de todas [de las tres], y la segunda en segundo lugar [en cuanto a dimensión].

– Eso [es] más fácil – dijo – y queda formado.

– Reúne ahora esas tres formas en una sola, de manera que unas con otras hagan un todo.

– Quedan reunidas – dijo.

– A continuación recúbrelas exteriormente de una forma única, la forma humana, de manera que el que no pueda ver el interior crea que ve un ser único, un hombre.

– Queda hecha la envoltura – dijo.

– Digamos, pues, al que dice que es ventajoso para él el ser injusto y que dice que de nada le sirve practicar la justicia, que no viene a decir otra cosa que le es ventajoso nutrir y fortalecer con todo cuidado la bestia de cien formas y el león, mientras deja pasar

hambre y debilitarse al hombre, de manera que los otros dos le arrastren adonde quieran y, en vez de acostumbrarlos a que vivan juntos en buena armonía, dejar que se muerdan y se devoren mutuamente peleando.

– Pues el alabar la injusticia – dijo – sería exactamente sostener eso.

– Por lo tanto, al contrario, ¿verdad que el decir que es útil ser justo es decir que no se debe hacer ni decir nada que no asegure al hombre interior los medios de dominar lo más posible al hombre entero y de que pueda velar por su cría de las múltiples cabezas, a la manera del labriego que alimenta y domestica a las especies pacíficas e impide que crezcan las salvajes; y de ese modo tratará a su discípulo, tomando al león por aliado, repartiendo sus cuidados entre todos y manteniéndolos en buena armonía entre ellos y con él mismo?

– Pues exactamente eso dice el que alaba la justicia.

– En todos los aspectos, pues, el que alaba la justicia diría la verdad, y el que [alaba] la injusticia estaría en el error. Porque ya sea con respecto al placer, a la buena fama o a la utilidad, el que alaba la justicia está en la verdad; el que la censura no dice nada bueno y no conoce lo que censura.

– A mi me parece – dijo él – que no conoce nada.

– Convenzámosle, pues, dulcemente, porque no yerra voluntariamente, preguntando: feliz [mortal], ¿sobre qué puede decirse que se funda la distinción legal de la honestidad y la deshonra sino sobre el hecho de que la honestidad somete la parte bestial de nuestra naturaleza a la parte humana, más bien, sin duda, a la parte divina, y que la deshonra esclaviza la parte buena a la parte salvaje? ¿Estará de acuerdo o cómo?

– Si me cree – dijo –, está de acuerdo.

– Es posible, pues – dijo –, ¿a quién le es útil, según ese razonamiento, el tomar oro injustamente, si se origina algo así como, al tomar el oro, al mismo tiempo se esclaviza la mejor parte de él mismo a la más perversa?; o si, al recibir oro, esclavizaba al hijo o a la hija entregándolos en vil mercado a salvajes y perversos amos, aunque por ello recibiese una enorme suma, ¿cómo creer que el que esclaviza sin piedad la parte más divina de sí mismo a la parte más impía y la más impura no será un desdichado y que no será, al dejarse corromper a precio de oro, más funesto a sí mismo que Erifila, que entregó por un collar la vida de su marido?

– Pues más – respondió Glaucón –, yo te contesto por él.

El vicio esclaviza al hombre a la bestia que hay en él

XIII

– Por tanto, ¿no crees que desde antiguo se ha censurado la incontinencia por eso, porque en esa situación se aboca a lo terrible, a la monstruosa bestia de múltiples formas, más de lo que se debe?

– Es evidente – contestó.

– Si se censura también la arrogancia y el carácter irascible, ¿no es al ver que la bestia, en forma de león y de serpiente, se agranda y se desarrolla en perjuicio de la armonía?

– Pues exactamente.

– Y el lujo y la molicie, ¿no son censurados también porque relajan y enervan esa misma bestia, haciendo que nazca en ella la cobardía?

– Sin duda.

– Y la adulación y la bajeza, ¿por qué son censuradas, sino porque ellas esclavizan esa misma parte irascible de la turbulenta bestia y porque ésta, llevada de su insaciable amor a las riquezas, la envilece tornándola muy pronto de león en mono?

– Exactamente – contestó.

– ¿Y al obrero y al artesano, por qué piensas que causa degradación?, ¿acaso podemos dar otra razón sino que en el artesano la mejor parte es tan débil por naturaleza que no puede mandar a sus bestias interiores, a las que, por el contrario, halaga y sólo puede aprender a lisonjearlas?

– Al parecer – contestó.

Lo mejor debe regir lo peor

– ¿Acaso, para que el hombre así sea regido por una autoridad semejante a la que rige al hombre superior, no decimos que él debe ser esclavo de ese hombre superior en el que manda el elemento divino, no pensando por eso que su obediencia deba volverse en perjuicio del esclavo, como Trasímaco pensaba de los subordinados, sino que era lo mejor de todo ser gobernado por un ser divino y sabio, ya sea que ese maestro habite dentro de nosotros mismos, siendo especialmente lo mejor, o, si no, que nos gobierne desde fuera, para que todos por igual seamos con el mismo régimen semejantes y amigos en lo posible?

– Exactamente – afirmó.

– La ley – continué yo – también muestra que quiere eso, ya que auxilia a todos los componentes del Estado; y el gobierno de los niños, el no dejar que sean libres hasta que hayamos establecido en ellos, como en el Estado, un gobierno, y que, después de haber cultivado lo que hay de mejor en nosotros, hayamos puesto en ellos, para reemplazarlos, un guardián y un jefe semejante a nosotros, y entonces los dejamos libres.

– Es evidente – dijo él.

– ¿En qué, pues, diremos, Glaucón, y por qué razón, que es ventajoso cometer un hecho injusto, licencioso o vergonzoso, lo cual, por una parte, nos hará más perversos, aunque por otra nos dé más riquezas o poder?

– De ninguna manera – contestó.

– ¿Y por qué [diremos] que es ventajoso para el criminal que no sea descubierto y no sufra su castigo?, ¿acaso el criminal que escapa a las miradas no llega a ser más malo todavía, mientras que en el que es descubierto y castigado, la bestia se calma y se suaviza, que los instintos suaves quedan en libertad y que el alma entera situada en lo mejor de su naturaleza se eleva, adquiriendo templanza, justicia y prudencia, a un estado cuyo valor supera al del cuerpo que adquiere fuerza, hermosura y salud, como el alma es en eso superior al cuerpo?

– Sin ningún género de duda – contestó.

– ¿Verdad, pues, que el que tiene inteligencia vivirá dirigiendo toda su energía a eso, estimando primero las ciencias que elevarán su alma a esa condición, y desestimarán lo demás?

– Es evidente – respondió.

– Después – dije – no vivirá volviéndose entonces para entregar el estado y alimento de su cuerpo al placer bestial e irracional, sino que ni buscará ser sano, fuerte y hermoso si no contribuyen a conducirlo a la templanza, y establecerá siempre la armonía en su cuerpo para mantener el equilibrio con su alma.

– Exactamente – dijo –, si quiere ser en verdad un músico.

– ¿Verdad – pregunté – que también [guardará] el orden y armonía en la adquisición de las riquezas?, ¿y, turbándose por lo que la multitud considera felicidad, no aumentará ilimitadamente sus riquezas para tener males innumerables?

– No lo creo – contestó.

– Pero, volviendo la mirada – continué – hacia el gobierno que hay en él, también cuidando que no se trastorne nada por exceso o falta de fortuna, acudirá a gobernar de ese modo y gastará según sus posibilidades económicas.

– Perfectamente – asintió.

– Pero también considerando lo mismo respecto a los honores, aceptará y saboreará voluntariamente los que creará que le hacen mejor, pero los que podrían turbar el estado de su alma, los rehuirá en su vida privada y pública.

LIBRO X

Retorno a la poesía

I

– Y verdaderamente proseguí yo – considero muchas y diversas razones de que la ciudad que establecíamos es lo mejor de todo, pero especialmente lo afirmo pensando en el reglamento sobre la poesía.

– ¿Qué reglamento?

– El de no admitir de modo alguno esa parte de la poesía referente a la imitación; porque no debe admitirse ahora, y más evidentemente, según me parece, se muestra después de que hemos distinguido por separado cada una de las facultades del alma.

– ¿Cómo dices?

– Yo os lo puedo decir a vosotros porque no me denunciaréis a los poetas trágicos y a todos los otros que practican la imitación; al parecer son la ruina del alma de los que los escuchan, si no tienen el antídoto, el conocer lo que son en realidad.

– ¿Qué razón te hace hablar así? – preguntó.

– Tengo que deciroslo – continué yo–; aunque, en verdad, una cierta ternura y respeto que desde la infancia siento por Homero me impide decirlo. Pues, al parecer, fue el primer maestro y guía de todos esos maravillosos poetas trágicos. Pero como no debe ser más honrado un hombre que la verdad, así debo hablar.

– Ciertamente.

– Escucha, pues, o, mejor, responde.

– Pregunta.

La imitación

– ¿Puedes decirme qué es, en general, la imitación?; porque yo mismo no comprendo bien qué quiere ser.

– ¿Acaso yo tengo que comprenderlo? – preguntó.

– Nada de extraño – contesté yo–, ya que sucede a menudo que los cortos de vista perciben las cosas antes que los que tienen la vista aguda.

– Es así – dijo –; pero, estando tú presente, no me atrevería a hablar aunque me pareciera claro mi concepto, sino velo tú mismo.

– ¿Quieres, pues, que partamos desde este punto para examinar, según nuestro método acostumbrado? Porque tenemos la costumbre de admitir una cierta idea, una sola, que abarque cada grupo de los objetos múltiples, a los que damos el mismo nombre; ¿no comprendes?

– Lo comprendo.

– Tomemos, pues, ahora lo que quieras de los muchos objetos. Cual, si quieres, hay muchas camas y mesas.

– ¿Cómo no?

– Pero esos muebles son, sin duda, dos ideas: una idea de cama y otra de mesa.

– Sí.

– ¿Verdad que acostumbramos decir que el obrero que fabrica cada uno de estos muebles fija los ojos sobre la idea para hacer, con arreglo a ella, el uno las camas y el otro las mesas, de las que nos servimos, y los otros objetos así también? Porque ningún obrero fabrica la idea en sí; pues, ¿cómo [podría]?

– De ningún modo.

– Pero mira también cómo llamas a este obrero.

– ¿A cuál?

– Al que hace todos los objetos que cada uno fabrica según su especialidad.

– Te refieres a un hombre hábil y admirable.

– Todavía no, sino que en seguida dirás más [admirable]. Pues ese tal no sólo es hábil para hacer todos los muebles, sino que también hace todas las plantas, produce todos los seres vivientes y a él mismo y, además de eso, la tierra, el cielo, a los dioses y todo lo que existe en el cielo y bajo la tierra en el Hades.

– Hablas – dijo – de un artista completamente admirable.

– ¿Desconfías? – pregunté yo–. Y dime, ¿te parece que no existe un obrero de modo completo, o solamente que puede producirse todo eso de cierta manera y de otro modo no?, ¿O no te das cuenta de que tú mismo podrías creerte todas esas cosas de cierta manera?

– ¿Y cuál es esa manera? – preguntó.

– No difícil – contesté yo –, sino que, practicándose de muchas maneras y rápidamente, y casi muy rápidamente, si quieres tomar un espejo y lo vuelves en todas direcciones: rápidamente harás el sol y lo que hay en el cielo [= los astros], rápidamente la tierra, rápidamente a ti mismo y a los demás animales, muebles, plantas y todos los objetos que poco ha te decía.

– Sí – dijo –, representaciones, pero no cosas en verdad reales.

– Perfectamente – dije yo –, con tu razonamiento vas a parar a lo que es mi idea; porque de entre esos artesanos está también el pintor, ¿no?

– ¿Pues cómo no?

– Pero, creo, dirás que él no hace lo que hace en realidad. Y, sin embargo, el pintor hace de cierta manera una cama, ¿no?

– Sí – afirmó –; una aparente, él también.

II

– ¿Y qué el ebanista?, ¿no decías hace poco que no hace la idea, que decimos que es

la esencia de la cama, sino una cierta cama?

– Pues lo decía.

– Por tanto, si no hace lo que es [= la esencia], no hace el lecho real, sino alguna cosa que se parece al lecho real sin serlo; y si alguno afirmara que la obra del ebanista o de cualquier otro artesano es una realidad completa, ¿se expondría a no decir la verdad?

– Ciertamente – contestó –, como puede parecerle a esos que se ocupan de esas cuestiones.

– No nos extrañemos, pues, si también eso resulta oscuro con relación a la verdad.

– No, en efecto.

– ¿Quieres, por tanto – dije –, que sobre esas obras busquemos esa imitación, qué es?

– Si tú quieres, [si] – contestó.

– ¿No tenemos tres clases de camas? Una que es real por naturaleza, la que diríamos que Dios la construye, según creo, ¿o qué otro?

– Ninguno, creo, [que no sea él].

– Una que la construye el ebanista.

– Sí – dijo.

– Y una que la hace el pintor, ¿no?

– Sea.

– Pues bien, pintor, ebanista, Dios son los tres que presiden las tres clases de camas.

– Sí, tres.

– Y así Dios, ya sea que no quería, ya sea que era una necesidad para él no hacer más que una cama natural, así hizo una sola cama, que es la cama en sí; pero dos camas o más de esa naturaleza, ni las hizo Dios, ni las hará.

– ¿Por qué? – preguntó.

– Porque – contesté yo – si hiciese solamente dos, aparecería una tercera, de la que aquellas dos realizarían la idea, y ésta sería la cama esencial, pero no las dos.

– Es justo – dijo.

– Pues bien, Dios, yo creo, sabiendo eso, queriendo ser realmente el hacedor de una cama real, pero no de una tal o cual cama en particular, creó la única cama esencial.

– Al parecer.

– ¿Quieres, pues, que llamemos a él [= a Dios] el creador de ese objeto, o qué otro nombre por el estilo?

– Pues es justo – dijo –, ya que en su substancia ha realizado eso y todo lo demás.

– ¿Y qué el ebanista?, ¿no lo llamaremos el obrero del lecho?

– Sí.

– ¿Y al pintor, no [lo llamaremos] también el obrero y el realizador de ese objeto?

– No, ciertamente.

– Pues, ¿qué dirás que es él con relación a la cama?

La distancia entre lo imitado y lo natural

– A mí me parece, ciertamente, que se le llamaría, del modo más apropiado, imitador de lo que ellos son [= obreros].

– Bien – dije yo –, ¿tú llamas imitador al autor de un producto alejado de la naturaleza en tres grados?

– Exactamente – contestó.

– Por tanto, eso será también el poeta trágico, ya que es un imitador, un tercero después del rey y de la verdad, y todos los demás imitadores también.

– Parece [ser así].

- Estamos, pues, de acuerdo sobre el imitador.
- Contéstame sobre el pintor a esto: ¿lo que el pintor intenta imitar te parece a ti que es ese mismo objeto único que está en la Naturaleza o son las obras de los artesanos?
- Las obras de los artesanos – contestó.
- ¿Tales como son o tales como parecen?; precisa todavía eso.
- ¿Cómo dices? – preguntó.
- Esto: si miras una cama oblicuamente, o de frente, o de otra manera, ¿es diferente de sí misma o bien, sin ser diferente, parece que lo es?, ¿y así de las otras cosas?
- Así – contestó –; lo parece, pero no lo es en nada.
- Considera además esto: ¿qué se propone la pintura para cada objeto?, ¿es imitar lo que es tal cual es, o lo que parece tal cual parece, siendo una imitación de la apariencia o de la realidad?
- De la apariencia – contestó.
- Por consiguiente, está muy alejado de la verdad el arte de la imitación y, como parece, lo realiza todo por eso, porque toca una pequeña parte de cada cosa, y eso es un fantasma. Por ejemplo, el pintor, decimos, nos pintará un zapatero, un carpintero o a cualquier otro artesano sin conocer el oficio de ninguno de ellos; sin embargo, a los niños y a los hombres ignorantes, si fuera buena la pintura, puede seducirlos por haber pintado un carpintero y haberlo mostrado de lejos por parecer que realmente es un carpintero.
- ¿Por qué no?
- Y bien, pues, amigo, creo que sobre todo eso debe pensarse lo siguiente: cuando uno dice que encontró un hombre al corriente de todos los oficios y que conoce todos los detalles de cada arte mejor que cualquier especialista, debe contestársele que es un bobo y, según parece, dio por casualidad con un charlatán o un imitador que lo sedujo, de manera que le pareció que era un sabio universal, porque no es capaz de distinguir la ciencia, la ignorancia y la imitación.
- Muy en verdad – afirmó.

El que imita no conoce las artes de que habla

III

- Por lo tanto – continué yo –, después de eso, hemos de examinar la tragedia y a Homero, que es su padre, ya que oímos decir a algunos que ellos [= los poetas trágicos] saben todas las ciencias, todas las cosas humanas relacionadas con la virtud y el vicio, y además las divinas; porque es necesario que un buen poeta, si quiere presentar bien los personajes que pone en la obra, los conozca antes, o no consigue su objeto. Se debe, pues, examinar si éstos, habiendo conocido sólo a artistas que son imitadores, no se han dejado engañar y si, al ver sus obras, no se les ha pasado inadvertido que esas obras están alejadas de la realidad en tres grados y que, sin conocer la verdad, se pueden lograr fácilmente; porque crean fantasmas, pero no cosas reales; o si hay alguna cosa sólida en lo que eso dicen, y los buenos poetas saben las cosas que la mayoría de los hombres opinan que hablan bien.
- Debe hacerse ese examen, efectivamente – afirmó.
- Pero si fuera realmente conocedor de las cosas que imita, creo, se dedicaría mucho más a elaborar que a imitar, intentaría dejar tras él, como otros tantos monumentos, un gran número de buenas obras y que preferiría ser mejor el objeto que el autor de un elogio.
- Lo creo – dijo –; porque no serían iguales el honor y la utilidad.

Nueva crítica de Homero

– No exijamos a Homero ni a ningún otro poeta que nos den razón de las cosas que hablan, preguntándoles si alguno de ellos ha sido en verdad un hábil médico y no un simple imitador del lenguaje de los médicos, ni qué enfermos un poeta antiguo o moderno pretende haber curado, como lo hizo Esculapio, o qué discípulos sabios dejó tras él, cómo éste los dejó; ni tampoco les preguntemos sobre las demás artes, sino que permitámoselas; pero sobre los más importantes y más bellos hechos de los que Homero se metió a hablar, tales como la guerra, el mando de los ejércitos, la administración de los Estados, la educación del hombre, es justo en cierto modo el preguntarle: amigo Homero, si con respecto a la virtud es cierto que tú no estás alejado de la verdad en tres grados y que tú no eres el simple constructor de imágenes a quien nosotros llamamos imitador; si tú te elevas hasta el segundo grado y fuiste capaz de conocer qué instituciones hacen a los hombres mejores o peores en la vida privada y en la pública, dinos: ¿qué Estado te debe la reforma de su gobierno, como Lacedemonia es deudora a Licurgo, y muchos Estados grandes y pequeños, a muchos otros? ¿Qué Estado reconocía que tú has sido un buen legislador y que les has sido útil? Porque Italia y Sicilia tienen a Carondas, y nosotros, a Solón; ¿pero quién [te tiene] a ti?, ¿podrías decir alguno?

– No creo – contestó Glaucón –; pues ni por los Homéridas mismos se dice nada.

– ¿Y se recuerda alguna guerra acaecida en tiempos de Homero conducida felizmente por él o por sus consejos?

– Ninguna.

– Pero ¿se le tiene por un hombre hábil en los trabajos y se cuentan de él ingeniosas invenciones en las artes o en cualquier otro campo de la actividad de los oficios, como a su vez se hace con Tales de Mileto y Anacarsis el Escita?

– De ninguna manera se cuenta de él nada.

– Pero si no por el Estado, ¿se dice que lo ha hecho por los particulares y que Homero llegó a ser durante su vida un educador, que fue amado por sus lecciones y que haya transmitido a la posteridad un plan de vida homérico, como Pitágoras, que fue amado extraordinariamente por eso y cuyos sectarios siguen aún hoy un régimen de vida que ellos llaman pitagórico, régimen que los diferencia de los demás hombres?

– Nada de eso – dijo – se refiere. Porque Creófilo, Sócrates, el discípulo de Homero, es menos ridículo por su nombre que por su educación, si debe creerse lo que se dice de Homero. Se dice, en efecto, que fue muy desatendido, mientras vivió, por este personaje.

IV

– Se dice, sí, en efecto – afirmé yo –. Pero, ¿crees, Glaucón, que si Homero hubiese sido realmente capaz de instruir a los hombres y de volverlos mejores, no como un imitador, sino estando en conocimiento de esas materias, acaso no se hubiese hecho numerosos discípulos que le hubiesen honrado y querido? Pero ¿Protágoras de Abdera, Pródicos de Ceos y tantos otros pueden, en conversaciones privadas, persuadir a sus contemporáneos de que no serán capaces de administrar una casa o un Estado si no se ponen bajo su dirección para instruirse y se les ama tan vivamente por su talento que sus discípulos casi los llevan en hombros? Y los contemporáneos de Homero y Hesíodo, si es verdad que esos poetas eran capaces de ayudar a los hombres a ser virtuosos, ¿los hubieran dejado ir de ciudad en ciudad recitando sus versos y no los hubieran forzado a

permanecer junto a ellos en su país y, si no hubieran podido retenerlos, no los hubiesen seguido por donde iban, hasta que hubiesen asimilado convenientemente sus lecciones?

– A mí me parece, Sócrates – contestó –, que dices enteramente la verdad.

– Por consiguiente, aseguremos que, empezando por Homero, todos los poetas son imitadores de imágenes de la virtud y demás cosas sobre las que trabajan, pero que no alcanzan la verdad, sino que, como antes decíamos, el pintor hará un zapatero, no sabiendo él mismo sobre el arte de la zapatería y que parece un zapatero a los que no saben tampoco y que juzgan según los colores y las actitudes.

– Exactamente.

– De ese modo, creo, también diremos que el poeta, con palabras y frases, recubre cada arte de colores que le conviene, sin que él sepa otra cosa que la imitación, si bien las gentes que, como él, no juzgan sino sobre las palabras, cuando los oyen hablar, con el atractivo de la medida, el ritmo y la armonía, sea sobre zapatería, sea sobre la conducción de ejércitos, sea de cualquier otro asunto, estimando que hablan bien; así, esas galanuras tienen ellas de por sí un encanto natural. Porque una vez que se despojaron las obras de los poetas de los colores de la poesía, si se les recita reducidos a ellas mismas, creo que tú sabes cómo aparecen. Lo has notado, sin duda.

– Ciertamente, sí – dijo.

– ¿Acaso – pregunté yo – no se parecen a los rostros de los que están en la flor de su edad y que, al perder su lozanía, dejan de atraer las miradas cuando la flor de la juventud los abandona?

– Sin género de duda – contestó él.

Tres artes para cada objeto

– Vamos, pues, considera esto: el creador de fantasmas, el imitador, decimos que no entiende nada de la realidad, pero [sí] la apariencia, ¿no es así?

– Sí.

– Por tanto, no dejemos la cuestión a medio tratar, sino que examinémosla a fondo.

– Habla – dijo.

– El pintor, decimos, ¿pintará una brida y un bocado?

– Sí.

– Pero ¿los fabricarán el guarnicionero y el herrero?

– Exactamente.

– Pero ¿acaso sabe el pintor cómo deben ser las bridas y el bocado?, ¿no el que las fabricó, el herrero y el guarnicionero, sino solamente el jinete, el cual sabe servirse de ellos?

– Es muy cierto.

– ¿Acaso, pues, no diremos que es así respecto a todas las cosas?

– ¿Cómo?

– Para cada una de esas cosas, ¿que hay tres artes: el uso, la fabricación y la imitación?

– Sí.

– Por consiguiente, ¿a qué tienden las cualidades, la belleza, la perfección de un mueble, de un animal, de una acción, no a ninguna otra cosa que la de ser útil, para cuya utilidad o ha sido hecha [por el hombre] o [creada] por la Naturaleza?

– Efectivamente.

– Pues es una absoluta necesidad que el que usa cada cosa sea el más experimenta-

do y el que llegue a decir al fabricante qué resultados, buenos o malos, produce al usar el instrumento del que se sirve; por ejemplo, el flautista detalla al fabricante las flautas que suele usar y le dirá cómo debe hacerla, y él le obedecerá.

– ¿Cómo no?

– Por lo tanto, ¿el que sabe no señala las cualidades y los defectos de una flauta y el otro, confiando, la construirá?

– Sí.

– Así pues, el fabricante de ese instrumento tendrá sobre su perfección o su imperfección una confianza justa porque está en contacto con el que sabe y se ve obligado a escucharlo sobre su conocimiento, pero el que lo usa [posee] la ciencia.

– Exactamente.

– Pero ¿el imitador aprenderá por el uso a conocer los objetos que él pinta y a distinguir si son bellos y bien hechos o no, o tendrá una opinión perfecta, por las relaciones que mantiene forzosamente con el que sabe y por las instrucciones que de ello recibe, sobre la manera de pintar los objetos?

– Ni lo uno ni lo otro.

– Por lo tanto, el imitador no tendrá ni ciencia ni opinión exacta referentes a la belleza o a los defectos de los objetos que imita.

– Parece que no.

– ¡Gracioso imitador sería quien así estuviera informado sobre las cosas que hace!

– No, precisamente.

– Sin embargo, igualmente imitará, aunque no sepa, sobre cada objeto su aspecto malo o bueno; pero, según toda apariencia, lo que parezca bello a la multitud y a los ignorantes, eso será precisamente lo que imitará.

– Pues ¿qué otra cosa [puede hacer]?

– Como parece, pues, estamos suficientemente de acuerdo en que el imitador no tiene un conocimiento suficiente de las cosas que imita, sino que es un cierto pasatiempo y no una seriedad, y en que tocan la poesía trágica y son imitadores en versos yámbicos o en versos épicos cuanto es posible serlo.

– Sin duda.

Pintura y poesía, puras ilusiones

V

– Por Zeus! – exclamé yo–, ¿la imitación, pues, no está en tres grados alejada de la verdad?, ¿sí o no?

– Sí.

– ¿Sobre qué parte del hombre ejerce ella el poder que tiene?

– ¿Sobre qué hablas?

– Sobre esto: la misma grandeza no aparece igual según se la presente ante nuestros ojos de cerca o de lejos.

– Pues no.

– Y esas mismas cosas [aparecen] quebradas o derechas, según se las miren dentro o fuera del agua, cóncavas o convexas siguiendo otra ilusión visual producida por los colores, y es evidente que todo eso produce cierta turbación en nuestra alma; y a esa debilidad de nuestra naturaleza, la pintura sombreada, el arte del charlatán y cien otras invenciones por el estilo no cesan de aplicar las ilusiones de la magia.

- Es verdad.
- ¿Acaso no se descubrieron contra eso convenientes remedios en la medida, el número y el peso, de manera que lo que prevalece en nosotros no es la apariencia variable de la grandeza o pequeñez, de cantidad o de peso, sino la facultad que cuenta, mide y pesa?
- ¿Cómo no?
- Pues eso sería, ciertamente, la obra de la razón que se encuentra en nuestra alma.
- De eso [= de la razón] ciertamente.
- Pero a esa [facultad] que, después de haber medido, también indica que ciertas cosas son mayores o más pequeñas unas que otras o iguales entre ellas, las mismas cosas parecen a veces, al mismo tiempo, contrarias la una a la otra.
- Sí.
- ¿Y no dijimos que la misma facultad no puede producir simultáneamente dos juicios contrarios sobre las mismas cosas?
- Con razón lo dijimos.
- Por consiguiente, lo que en el alma juzga sin tener en cuenta la medida no sería lo mismo que juzga según las medidas.
- Pues no, en efecto.
- Pero la facultad que se relaciona con la medida y el cálculo sería la mejor parte del alma.
- Sin duda.
- Luego lo que se opone a ella sería una de las partes inferiores de nosotros.
- Es forzoso.
- Pues, queriendo estar de acuerdo sobre eso, decía que la pintura y en general el arte imitativo lleva a cabo su obra estando lejos de la verdad, y además tiene trato, trabazón y amistad con la parte de nosotros que está lejos de la sabiduría y nada tiene de sano y verdadero.
- Sin género de duda – afirmó él.
- Por consiguiente, al encontrarse lo mediocre con lo mediocre, la imitación engendra cosas mediocres.
- Es natural.
- ¿Cuál de las dos: la imitación que afecta sólo a los ojos o también la que afecta a los oídos, a la que llamamos poesía?
- Naturalmente, también ésta – contestó.
- Entonces – proseguí yo –, no nos contentemos sólo con la analogía de la poesía con la pintura, sino que penetremos a la vez hasta esa parte misma del espíritu con la que la imitación poética se relaciona y veamos si es vil o de valor.
- Pues es conveniente.
- Establezcámoslo de este modo: la poesía imitativa representa a los hombres realizando hechos obligados o voluntarios, y por esa realización se creen felices o desgraciados y se entregan en cada caso al dolor o al júbilo. ¿Hace alguna otra cosa que eso?
- Nada.
- ¿Acaso en todas esas situaciones está el hombre de acuerdo consigo mismo?, ¿O bien, como él estaba en desacuerdo, relativamente, respecto a la vista y había en él opiniones contrarias al mismo tiempo sobre los mismos objetos, también está, en su conducta, en contradicción consigo mismo? Pero me acuerdo de que, al menos sobre ese punto, no hay necesidad de que estemos de acuerdo; porque ya anteriormente no nos entendimos suficientemente sobre todas esas cuestiones y reconocimos que nuestra alma estaba llena de mil contradicciones de esa naturaleza que se daban en ella al mismo tiempo.

- Con razón – afirmó.
- En efecto, con razón – confirmé yo –; pero lo que entonces abandonamos, ahora me parece necesario que lo expliquemos.
- ¿Qué es? – preguntó.
- Decíamos entonces que un hombre –proseguí yo– de carácter moderado que sufrió una desgracia cual la pérdida de un hijo o de cualquier otro objeto muy querido, soportaría esa pena con más facilidad que otro alguno.
- Sin duda.
- Ahora, precisamente, examinemos si no sufre nada o si, al ser eso imposible, él sabrá moderar la pena.
- Eso [lo último] es más verdadero – dijo.
- Pero dime además sobre ello esto: ¿crees tú que luchará más y tratará más de sobreponerse a su dolor cuando esté ante los ojos de sus semejantes o cuando esté solo y sin testigos ante él?
- Luchará, sin duda, más cuando sea visto – contestó.
- Pero cuando esté solo, yo pienso, proferirá quejas de las que se avergonzaría si se le escuchara, y hará muchas cosas que no permitiría que uno viera que las hace.
- Así es – dijo.

VI

- Por lo tanto, ¿no es la razón y la ley que le mandan resistir y lo que le lleva a afligirse, no es el sufrimiento mismo?
- Es verdad.
- Pero cuando en el hombre hay dos impulsos contrarios al mismo tiempo sobre el mismo objeto, decimos que necesariamente hay en él dos partes.
- ¿Cómo no?
- ¿Verdad que una de las dos [está] dispuesta a obedecer en cuanto la ley ordena?
- ¿Cómo?
- La ley dice que lo más bello es conservar la mayor calma posible en las desgracias y no rebelarse, ya que no se sabe lo que hay de bueno y de malo en esa clase de accidentes, que nada se saca con indignarse, que ninguna cosa humana vale la pena de que se le dé demasiada importancia, y lo que debía venir en seguida en ayuda nuestra en esas circunstancias es detenido por la aflicción.
- ¿De qué hablas? – preguntó él.
- De la reflexión –dije yo– a la que hemos llegado y, como en los juegos de dados, restablecer contra los golpes de la suerte la situación por los medios que la razón demuestra ser los mejores y, si se recibe un golpe, no hacer como los niños, que llevan sus manos a la parte dañada y pierden el tiempo en gritar, sino acostumbra el alma a acudir inmediatamente, cuanto sea posible, a curar lo que está enfermo, a levantar lo caído y a suprimir las lamentaciones por medio de la aplicación del remedio.
- Pues es lo más seguro – dijo –, si uno obrara así contra los golpes de la fortuna.
- Por consiguiente, nosotros decimos que la mejor parte es la que quiere seguir la razón.
- Es evidente.
- Mas la parte que nos recuerda la desgracia y nos lleva a las lamentaciones y que es insaciable [en eso], ¿no la calificaremos de irreflexiva, de indolente y cobarde?
- La calificaríamos, ciertamente.
- Por tanto, el que se presta a imitaciones múltiples y variadas es la parte irascible,

pero el carácter prudente y tranquilo, siempre igual a sí mismo, ni es fácil para imitar ni, si se le imita, fácil de concebirse, sobre todo por una multitud en fiesta y por gentes de todas clases reunidas en un teatro, porque el estado del alma del que se le ofrecía la imitación es para ellos cosa desconocida.

– Sin duda alguna.

– Es evidente, pues, que el poeta imitador no es naturalmente llevado a ese principio racional del alma, ni propio, por su talento, para darle satisfacción, si quiere ganar los aplausos de la multitud, sino que está hecho para el carácter apasionado e inconstante, que es fácil de imitar.

– Evidentemente.

– Por consiguiente, con razón nosotros lo atacamos y lo situamos al mismo nivel que el pintor; porque se le parece en hacer obras de escaso valor, si las relacionamos con la verdad, y también se le asemeja por las relaciones que tiene con la parte del alma que también es de escaso valor, no teniéndolas con la mejor. Y así en justicia no le admitimos en un Estado que tenga que estar bien gobernado, puesto que él despierta esa mala parte del alma, la alimenta, la fortalece y destruye la razón, como cuando en un Estado se entrega la fuerza y el poder a los malos y se hace perecer a los más juiciosos; eso también diremos del poeta imitador, que implanta en el alma de cada individuo un mal gobierno, halagando la parte irrazonable, que no sabe distinguir lo que es más grande de lo que es más pequeño, sino que tiene las mismas cosas, unas veces por grandes, otras por pequeñas, que él crea fantasmas y se halla siempre a distancia inconmensurable de la verdad.

– Ciertamente.

La comedia, la tragedia, artes perniciosas

VII

– Sin embargo, no le hemos reprochado lo más grave a la poesía. Porque también es apta para corromper a los hombres honestos, [mal] sumamente terrible, del que escapan muy pocos.

– ¿Y por qué no cesa, si lleva a cabo eso?

– Juzga cuando escuches. Porque cuando los mejores de entre nosotros escuchan a Homero o a algún poeta trágico que, imitando a un héroe, declama una larga serie de gemidos o canta su mal golpeándose el pecho, sabes que nos complacemos y nos dejamos arrastrar a seguirlo con simpatía, y con toda seriedad lo alabamos como un excelente poeta, el cual nos puso en el mayor estado emocional.

–Lo sé; ¿cómo no?

– Pero cuando una tristeza propia nos aflige, tú conoces también que lo adornamos de modo contrario, quizá lo reemplazamos por permanecer tranquilos y soportarla con constancia por ser eso propio de un hombre, pero aquello que antes alabábamos, propio de una mujer.

– Lo conozco – dijo.

– Pero ¿acaso está bien ese elogio cuando se ve a un hombre así, que uno no lo juzga digno de ser como él mismo, sino que se avergonzaría [de parecersele], que no siente náuseas, sino que se regocija y lo alaba?

– No, ¡por Zeus! – contestó –, no parece razonable.

– Sí [que no es razonable] – proseguí yo –, sobre todo si examinas eso desde este

punto de vista.

– ¿Cuál?

– Si consideras que con violencia nos conteníamos entonces en nuestras propias desgracias y teníamos deseos de llorar y lamentarnos con satisfacción hasta la saciedad, por estar en la naturaleza el formar tales deseos, es precisamente lo que los poetas satisfacen y les colma de goce en sus representaciones; y que la parte mejor de nosotros por naturaleza, al no estar suficientemente fortalecida por la razón y la costumbre, descuida su vigilancia sobre esa parte quejumbrosa, so pretexto de que son las desgracias de otro lo que contempla y que por ello no se avergüenza de aplaudir y compartir las lágrimas que otro que se dice hombre de bien vierte indebidamente, sino que piensa sacar provecho de eso, el placer, y no querría privarse de él rechazando todo el poema. Pertenece, yo creo, a unas pocas gentes el considerar que por necesidad se graban en nuestros corazones los sentimientos de los demás; porque después de haber alimentado y fortalecido nuestra sensibilidad en los males de otros, no es fácil dominarla en los de uno mismo.

– Muy cierto – afirmó.

– ¿Acaso no es lo mismo en lo referente a lo ridículo?; porque, si escuchas en una representación teatral o en una conversación privada una sandez que te avergonzarías de hacerla tú mismo y te regocija y no lo rechazas como una perversidad, ¿no haces eso mismo que en las emociones patéticas?; porque el desear hacer reír, que tú reprimes en ti mismo por la razón, temiendo parezcan bufonerías, tú le das rienda suelta y, después de haberlo fortificado, te dejas arrastrar a menudo en tus conversaciones de manera que llegas a ser un cómico.

– Ciertamente – dijo.

– Y sobre el amor, la cólera y todas las demás pasiones agradables o penosas para el alma, que son, dijimos, inseparables de todas nuestras acciones, ¿por qué produce en nosotros la imitación poética esos mismos efectos?; pues regándolos los alimenta, debiendo dejarlos secar; les da el mando de nuestra alma, debiendo obedecerla, para que seamos buenos y felices en vez de perversos y miserables.

– Yo no debo decir otra cosa – dijo.

– Por tanto – dije –, Glaucón, cuando encuentres admiradores de Homero que digan que educó a la Grecia ese poeta y que para la administración y educación de los hombres, tomándolo, se le estudie y que toda su conducta se regule según sus preceptos, será conveniente se les salude y se les abrace como siendo los de mayor mérito posible y estar con ellos de acuerdo en que Homero es el más grande de los poetas y el primero de los poetas trágicos, pero sabiendo que, con respecto a la poesía, solamente deben admitirse en la ciudad himnos a los dioses y elogios de los hombres de bien; pero si admites a la Musa divertida, sea épica, sea lírica, el placer y el dolor reinarán juntos en el Estado, en lugar de la ley y del principio que la comunidad reconoce siempre como el mejor.

– Muy cierto – dijo.

VIII

– Hablemos, pues, de eso –proseguí–, recordando lo de la poesía que antes desterramos de nuestro Estado, ese arte que es de tal naturaleza [=frívolo]; pues la razón lo exigía. Digamos además, para que no nos acuse de dureza y rusticidad, que no es de hoy el desacuerdo entre la filosofía y la poesía; porque «la perra escandalosa que ladra contra su amo», «el [hombre] superior en boca de los necios», «la banda de filósofos que

se han adueñado de Zeus», «los que desmenuzan [las ideas] con aguda inteligencia, pues tienen hambre» y otros mil dardos muestran su viejo antagonismo. Sin embargo, declaremos que nosotros, si la poesía imitativa, que tiene por objeto el deleite, puede demostrar por cualquier razón que debe tener un sitio en toda ciudad bien ordenada, la traeremos a ella complacidos, porque nos damos cuenta del encanto que ejerce sobre nosotros mismos. Pero sería impío traicionar lo que consideramos como la verdad. Pues ¿acaso, querido [amigo], no sientes el encanto de la poesía, especialmente cuando la contemplas en Homero?

– Vivamente.

– Por tanto, ¿es justo dejarla entrar después de que se haya justificado, sea en un canto lírico o en cualquier otra clase de metro?

– Sin género de duda.

– Concederíamos también a sus defensores que, sin ser poetas, amasen la poesía, el hablar en prosa, sin metro alguno, y el demostrarnos que ella no es solamente agradable, sino que es útil a los Estados y a la vida humana, y les escucharemos complacidos. Porque sacaremos provecho si se nos hace ver que une lo útil a lo agradable.

– Pues, ¿cómo no tenemos que sacar provecho? – exclamó.

– Pero si no pueden probarlo, querido amigo, haremos como los amantes, que, reconociendo los funestos efectos de su pasión, con gran trabajo acaban por arrancarla; y también así nosotros sentimos hacia la poesía un amor que la educación de nuestras bellas formas de Estado ha hecho nacer en nosotros, y con alegría reconoceríamos que es buena y amiga de la verdad, pero, hasta que no sea capaz de justificarse, la escucharemos repitiéndonos las razones que acabamos de dar, para precavernos contra sus hechizos, y vigilaremos de no volver a caer en la pasión que encantó nuestra infancia y encanta todavía a la mayoría de los hombres. Pero démonos cuenta de que no debe buscarse esa especie de poesía como un arte que consigue la verdad y merece nuestra preferencia, sino que, al escucharla, debe desconfiar de ella temiendo por el gobierno del alma y observarse como una regla lo que hemos dicho sobre la poesía.

– En todo estoy de acuerdo contigo – dijo él.

– La lucha, querido Glaucón – proseguí –, es grande, más grande de lo que se piensa, el llegar a ser bueno o malo, de manera que es preciso no dejarnos arrastrar ni por la gloria, por la riqueza, por ninguna clase de dignidades, ni por la poesía misma descuidar la justicia y las demás virtudes.

– Estoy de acuerdo contigo – dijo – sobre lo que hemos discutido; creo también que todo el mundo.

La virtud se recompensa después de la muerte. Prueba de la inmortalidad del alma

IX

– Sin embargo – continué yo –, no hemos explicado las más grandes recompensas y premios reservados a la virtud.

– Dices [de] una grandeza extraordinaria – replicó –, si son mayores que los otros de los que hemos hablado.

– Pero ¿qué puede llegar a ser grande en un tiempo tan limitado?; porque todo ese espacio de tiempo que separa – dije yo – la infancia de la vejez es ciertamente poca cosa

con respecto a la eternidad.

– Nada, ciertamente – dijo.

– ¿Qué, pues?, ¿piensas que un ser inmortal debe conceder valor a un espacio de tiempo tan corto, pero no al de una eternidad?

– Creo, ciertamente, [que no] – contestó–; pero ¿qué dices con eso?

– ¿No te has dado cuenta – repliqué yo – de que nuestra alma es inmortal y que no perece jamás?

Al oír esto, me miró con aire extrañado y dijo:

– No, ¡por Zeus!, pero tú ¿puedes demostrar eso?

– Si no me equivoco, sí – dije -. Creo que tú también, pues no es difícil.

– Para mí, ciertamente – afirmó –; pero te escucharé a gusto decir que eso no es difícil.

– Escucha – dije.

– Solamente tienes que hablar – asintió.

– ¿Admites que hay bien y mal? – pregunté.

– Sí, ciertamente.

– ¿Piensas, acaso, como yo, sobre ello?

– ¿Lo qué?

– Que todo lo que perece y se destruye es el mal, pero lo que se salva y aprovecha es el bien.

– Sí – contestó.

– ¿Y qué?, ¿para cada cosa dices que hay un bien y un mal? Como para los ojos, la ceguera; para todo el cuerpo, la enfermedad; para el trigo, el añublo; la putrefacción para la madera; para el cobre y el hierro, el óxido, y como digo, ¿[hay] para casi todos los seres un mal y una enfermedad señalados por la Naturaleza?

– Sí, ciertamente – contestó.

– Por lo tanto, cuando uno de esos males sobreviene a un ser, ¿no le estropea y termina con disolverlo y arruinarlo por completo?

– Pues ¿cómo no?

– Luego, todo ser es destruido por el mal que por naturaleza le sobreviene, y si eso no lo destruye, ninguna otra cosa será capaz de hacerlo. Pero no [hay que temer] que el bien haga perecer nada, cualquier cosa que sea, ni tampoco lo que no es ni malo ni bueno.

– ¿Cómo sería posible? – preguntó.

– ¿Verdad que si encontramos un ser de la Naturaleza en el que hay mal que lo hace de mala calidad, pero que, sin embargo, no lo disuelve y le hace perecer, no estableceremos ya que al estar así constituido por la Naturaleza no es posible que perezca?

– Así parece – contestó.

– ¿Qué, pues? – proseguí–; ¿acaso no hay para el alma lo que la hace mala?

– Ciertamente – contestó –, todos los vicios que hemos examinado antes, la injusticia, la intemperancia, la cobardía y la ignorancia.

– ¿Es que uno de esos vicios la disuelve y la destruye? Y teme que caigamos en el error de creer que el hombre injusto e insensato al que se sorprende cometiendo un crimen muere entonces por su injusticia, que es el mal de su alma. Sino considéralo de este modo: como la maldad del cuerpo, que es la enfermedad, mina el cuerpo, lo destruye y lo reduce al punto de no ser ya más un cuerpo, también todas las cosas de las que antes hablábamos por la maldad particular que se une a ellas y en ellas habita se corrompen y abocan a la destrucción; ¿no es así?

– Sí.

– Pues bien, examina el alma también según el mismo procedimiento. ¿Acaso la injusticia que habita en ella y los demás vicios que en ella hay y en ella arraigan la corrompen y la marchitan hasta que la conducen a la muerte y separación del cuerpo?

- De ningún modo – respondió.
- Pero además – continué yo –, sería contra toda razón decir que un mal extraño es capaz de destruir una cosa que su propio mal no puede destruir.
- Contra toda razón.
- Comprende, pues, Glaucón – continué yo –, que no por la mala calidad que puede encontrarse en los alimentos, ya sea su antigüedad, corrupción o cualquier otra causa, que a nuestros ojos es la causa de la muerte del cuerpo; pero si la mala calidad de los alimentos mismos engendra en el cuerpo el mal que le es propio, entonces diremos que por causa de los alimentos el cuerpo ha contraído el mal que le aqueja, la enfermedad; pero nunca pretenderemos nosotros que el cuerpo, que posee su naturaleza propia, hubiese perecido por maldad de los alimentos, que son de otra naturaleza, a menos que ese mal extraño no haya hecho nacer en él el mal que le es propio.
- Dices cosas muy justas – afirmó.

X

- Por esa misma razón – continué yo –, si la enfermedad del cuerpo no engendra en el alma una enfermedad propia de ella, no creemos jamás que el alma perezca por un mal que le es extraño, sin la intervención del mal que le es propio; que uno perezca por el mal del otro.
- Es un argumento – dijo.
- Refutemos eso, por tanto, y mostremos su falsedad o, hasta que no sea refutado, no digamos jamás que la fiebre, ninguna otra enfermedad ni siquiera la muerte violenta, ni si uno parte en pedazos pequeños el cuerpo entero, por eso puede hacer que el alma perezca; antes tenía que demostrarse que, por esos accidentes del cuerpo, ella misma [= el alma] se vuelve más injusta y más impía; pero cuando en una substancia se introduce un mal que le es extraño, pero el propio no se le une, no permitamos decir que el alma ni ninguna otra cosa pueda perecer.
- Pues nadie – dijo – jamás probará que las almas de los que mueren llegan a ser más injustas por [efecto de] la muerte.
- Mas si alguno – continué yo – se atreviera a atacar nuestro razonamiento y decir que el que muere llega a ser más perverso y más injusto, para no verse en la necesidad de reconocer que las almas son inmortales, nosotros deduciremos que, si nuestro oponente tiene razón, la injusticia es mortal para el hombre injusto, como la enfermedad, y que es ese mismo mal, asesino por naturaleza, el que mata a quienes lo reciben; que los más injustos mueren más pronto, los menos injustos más tarde, mientras que, por el contrario, es la pena que otros les imponen por castigo de sus injusticias la causa de su muerte.
- ¡Por Zeus! – exclamó él–, no parecería, ciertamente, como terrible la injusticia si fuera causante de la muerte del que la recibe [en su alma], pues lo libraría de los males, sino creo más bien que se reconocerá, al contrario, que mata a los otros, si le es posible, volviendo muy vivaces e incluso despiertos a los que la albergan; así, lejos, ciertamente, como parece, de que sea una causa de muerte.
- Dices bien – afirmé yo -. Porque cuando la perversidad propia [del alma] o su propio mal no la mata y no la destruye, con dificultad el mal destinado a la destrucción de otra substancia destruye el alma o cualquier otro objeto, excepto aquel para que está destinado.
- Con dificultad, ciertamente – dijo –, como es verosímil.
- Pero cuando una cosa no muere ni por un mal que le es propio ni por un mal que le es extraño, es evidente que ella debe existir siempre y que, si ella existe siempre, es

inmortal.

– Necesariamente – asintió.

La hermosura del alma se deja ver cuando está separada del cuerpo.

XI

– Por consiguiente – añadí yo –, sea así; si es así, comprendes que las mismas almas existen siempre. Porque ni pueden llegar a ser menos, al no destruirse ninguna, ni tampoco más, puesto que si cualquiera de los seres inmortales llegara a aumentar, aumentaría partiendo de lo que es mortal y todo sería, al final, inmortal.

– Dices la verdad.

– Pero tampoco – proseguí yo – creamos eso, pues la razón no lo admite, ni que el alma es, en su más verdadera naturaleza, de tal condición que esté formada de una multitud de partes variadas, diversas y diferentes entre sí.

– ¿Cómo dices? – preguntó.

– No es fácil – contesté yo – que un ser sea eterno y esté formado de muchas partes y no estén unidas de forma perfecta, como nos acaba de parecer el alma [como un todo indivisible].

– No es ciertamente natural.

– El anterior argumento y otros nos fuerzan [a reconocer] que el alma, pues, es inmortal; pero [para saber] cómo es en realidad debemos considerarla no degradada por su unión con el cuerpo y otros males, como la contemplamos nosotros ahora, sino que debe ser contemplada atentamente cómo es cuando es pura, y se la encontrará mucho más bella y se le distinguirán con más diafanidad las justicias y las injusticias y todas las cosas que hace poco mencionábamos. Lo que sobre ella dijimos antes es verdad, cual aparece en el estado presente; ciertamente, la hemos visto en un estado lo mismo que los que ven a Glaucó, el marino, y ya no sería tan fácil reconocer su primitiva naturaleza, ya que las anteriores partes de su cuerpo fueron rotas unas y otras gastadas y deformadas por completo bajo la acción de las olas, habiéndosele formado otras nuevas compuestas de conchas, hierbas marinas y guijarros, de manera que más se parece a un monstruo que a un hombre como era antes; es así como el alma se nos muestra a nosotros, desfigurada por mil males. Pero, Glaucón, debes mirar hacia allí.

– ¿Adónde? – preguntó él.

– A su amor por la verdad y conocer qué objetos alcanza y qué relaciones persigue, por su parentesco con lo divino, lo inmortal y lo eterno, y lo que llegará a ser si por entero se dedica a conseguir los fines de esa naturaleza y si, llevada de su propio impulso, sale del mar en que ahora está sumergida, sacudiéndose los guijarros y las conchas que amontona en torno de ella el légamo de que se nutre, corteza espesa y grosera de tierra y piedra procedente de esos felicísimos festines, como se les llama. Entonces se verá su verdadera naturaleza, si es simple o compuesta, en qué consiste y cómo es; pero actualmente hemos explicado bastante, a mi entender, los afectos y formas que tiene en su vida actual.

– Pues sin género de duda – afirmó.

La recompensa de la justicia

XII

– ¿Verdad, pues – continué yo –, que hemos resuelto todas las dificultades suscitadas contra la justicia, sin haber recurrido para ello a las recompensas y a la reputación que le siguen, como han hecho, vosotros decís, Hesíodo y Homero, sino que encontramos que la justicia es en sí mismo el bien supremo del alma considerada en su verdadera naturaleza y que el alma debe cumplir lo que es justo, ya tenga o no el anillo de Giges, y con el anillo de Giges el casco de Hades?

– Dices mucha verdad – respondió.

– Por tanto, Glaucón – proseguí yo –, ¿es ya censurable que, además de esas ventajas, otorguemos a la justicia y a las demás virtudes las recompensas de toda índole que consigue el alma de parte de los hombres y de los dioses durante la vida y después de la muerte?

– En absoluto – contestó él.

– ¿Me devolveréis, por tanto, lo que os presté en la discusión?

– ¿Qué, especialmente?

– Os concedí que el justo podía parecer injusto, y el perverso, justo; pues pensabais que, incluso si era imposible engañar en esto a los dioses y a los hombres, se debía, no obstante, otorgar en interés de la demostración para juzgar entre la justicia en sí y la injusticia en sí; ¿acaso no te acuerdas?

– Haría mal – contestó – si no me acordara.

– Por tanto – dije yo –, ya que se ha decidido, de nuevo os requiero, en nombre de la justicia, para que conmigo adoptéis la opinión que tienen los dioses y los hombres con el fin de que alcance el premio que consigue por su buena reputación y que proporciona a sus adeptos, ya que está probado que ella procura los bienes propios de la virtud verdadera y que no engaña a los que la abrazan sinceramente.

– Pides lo que es justo – dijo.

– Por consiguiente – proseguí yo –, primeramente, ¿me concederéis que a los dioses no se les oculta como son cada uno de éstos?

– Lo concederemos – contestó.

– Y si a los dioses no se les oculta, amaré al uno y odiará al otro, como estábamos de acuerdo al principio.

– Eso mismo es.

– Y para el que los dioses quieren, ¿no estaremos de acuerdo en que cuanto viene de parte de los dioses se produce todo en la mayor plenitud posible, a no ser que desde su nacimiento no tenga algún mal, consecuencia necesaria de una falta anterior?

– Sin género de duda.

– Luego debe reconocerse sobre el hombre justo que, si es víctima de la pobreza, de la enfermedad o de cualquier otro de esos estados que se consideran males, acabará por volverse en provecho suyo, ya mientras viva, ya después de su muerte. Porque jamás será abandonado por los dioses el que se esfuerza en llegar a ser justo y se convierte, por la práctica de la virtud, tan semejante a la divinidad cuanto le es posible al hombre semejar a Dios.

– Es natural – dijo – que un hombre así no sea abandonado por su semejante.

– Por tanto, con respecto al hombre injusto, ¿no debe hacerse la opinión contraria?

– Completamente.

– Esas cosas serán para el justo el premio de la victoria por parte de los dioses.

– Según mi parecer, [así es] – dijo.

– ¿Y qué – proseguí yo –, de parte de los hombres?, ¿acaso no son también de este modo, si debe decirse la verdad?, ¿acaso los perversos y los injustos no obran como los corredores que al principio corren bien, pero no al regreso? Corren velozmente al principio, pero al final se les ríe cuando se les ve, con las orejas gachas, retirarse precipitadamente sin ser coronados; pero los verdaderos corredores llegan a la meta, reciben los premios y son coronados. ¿No sucede así con los justos?; al término de cada una de sus empresas, de sus relaciones con los hombres y de sus vidas, ¿no gozan de una buena reputación y se llevan los premios de parte de los hombres?

– Ciertamente.

– Por lo tanto, ¿tolerarás que yo diga sobre ellos [= los justos] lo que tú mismo decías sobre los injustos? Porque yo diré que los justos, después de que han llegado a la edad madura, gobiernan en su Estado si quieren las dignidades, escogen sus mujeres de donde ellos quieren y casan a sus hijos con los que quieren; todo cuanto has dicho tú sobre aquéllos, yo lo digo ahora sobre éstos, y, a la vez, sobre los injustos, yo sostengo que si durante su juventud pudieron ocultar lo que son, la mayoría de ellos se dejaron coger al final de su carrera, que llegan a ser objeto de risas y que, desgraciados en su vejez, son ultrajados por los extranjeros y sus conciudadanos, siendo azotados y apílcándoseles esos suplicios que tú calificabas como atroces y digo con razón, [pues se les tortura y se les abrasa con hierros candentes], que tienen que padecer todos ellos. Mira si me otorgas lo que digo.

– Sí, ciertamente – afirmó –; pues dices verdad.

La fábula de Er de Panfilia

XIII

– Por tanto, tales pueden ser los premios, las recompensas y los dones que llega a tener el justo durante su vida de parte de los dioses y de los hombres, además de los bienes que la misma justicia proporciona a los buenos.

– Y ciertamente – añadió –, hermosas y seguras.

– Además, eso no es nada, ni por su número ni grandeza, con respecto a lo que a cada uno de ellos [= justo e injusto] les espera después de la muerte; porque es necesano aprender esas cosas, para que uno y otro reciban lo que se les debe por la discusión.

– Habla – dijo –, porque escucharía pocas cosas con más agrado.

– Sin embargo, no te contaré un relato de Alcinoos, sino el de un valiente, el de Er, hijo de Armenio, oriundo de Panfilia, el cual, después de haber muerto en una batalla, cuando, a los diez días, se retiraron los cuerpos ya descompuestos, se le recogió a él en buen estado, se le llevó a casa para sepultarlo y, a los doce días, habiendo sido colocado sobre la pira, habiendo vuelto a la vida, decía lo que pudo ver allí [abajo]. Dijo, pues, que su alma, tan pronto salió de su cuerpo, echó a andar en compañía de muchos y llegaron a un lugar maravilloso, en donde había en el suelo dos aberturas, contiguas una a la otra, y en el cielo, en lo alto, otras dos situadas sobre ellas. Entre las dos aberturas estaban sentados los jueces, que, después de haber pronunciado la sentencia, ordenaban a los justos se dirigiesen a la derecha, a la ruta que conducía hacia el cielo, después de llevar atado delante un escrito señalando sus juicios, y a los criminales, que se dirigiesen a la izquierda, al camino que iba hacia abajo, llevando también ellos atado alrededor de la

espalda un escrito de todas las cosas que llevaron a cabo. Y al acercarse también él, los jueces le dijeron que debía ser el mensajero de los hombres de las cosas de allí [= del mundo subterráneo], y le exhortaron a que escuchara y observara lo que sucedía en este lugar. Entonces vio allí que las almas se iban por una y otra abertura del cielo y de la tierra, después de haber sufrido su juicio, mientras que las otras dos aberturas daban paso, una, a las almas extenuadas y polvorientas que ascendían del seno de la tierra, y la otra, a las que descendían del cielo, [ya] puras. Y todas esas almas que llegaban sucesivamente parecía que venían de un largo viaje y que alcanzaban jubilosamente la pradera, para acampar allí como en una fiesta solemne, y las que se conocían se saludaban recíprocamente, y las que venían de la tierra preguntaban a las otras sobre lo que pasaba en el cielo, y las que venían del cielo, sobre lo que pasaba bajo el seno de la tierra. Las unas contaban sus aventuras gimiendo y llorando al recordar los males de toda índole que habían sufrido y visto sufrir en su viaje subterráneo, viaje de mil años de duración, y, a su vez, las que venían del cielo hacían el relato de placeres deliciosos y espectáculos de una belleza infinita. Los numerosos detalles, Glaucón, exigirían mucho tiempo; pero dijo que esto era lo esencial: cualquiera que fuese el número de crímenes que ellas habían cometido y el de personas que habían perjudicado, ellas expiaban sus maldades una tras otra diez veces cada una, durando el castigo cada vez cien años, que es la duración de la vida humana, para que el castigo fuera décuplo por cada crimen, como los que habían sido causantes de la muerte de muchos hombres o traicionado a los Estados o a ejércitos y los habían sumido en la esclavitud, y cuantos habían contribuido a alguna otra catástrofe tenían que sufrir dolores diez veces mayores por cada crimen; y, al contrario, si habían hecho buenas obras y habían sido justos y piadosos, obtenían por ello la recompensa en la misma proporción. Pero sobre los niños que mueren al nacer y los que han vivido poco tiempo, Er daba otros detalles que no son dignos de recordar. En relación con la piedad o impiedad con los dioses y padres y la muerte a mano armada, la recompensa o castigo sobrepasaba, según él, a los enumerados más arriba. Porque dijo que se encontró junto a un hombre al que se le preguntaba en dónde se hallaba Ardieo el Grande. El tal Ardieo había llegado a ser tirano en una ciudad de Panfilia, mil años antes, que mató a su anciano padre, a su hermano mayor y cometido, como se decía, muchas otras maldades. Dijo que el hombre interrogado contestó, según Er: «Ni ha venido ni podrá venir aquí.»

Castigo de tiranos y criminales

XIV

«En efecto, entre otros espectáculos terribles, contemplamos [entonces] también eso; cuando estábamos cerca de la abertura y a punto de culminar, después de haber sufrido todas las demás pruebas, de pronto vimos a ese Ardieo con otros que, en su mayoría, habían sido tiranos; también había un cierto número de particulares que fueron grandes criminales; y cuando ellos pensaban ya penetrar en el interior, la abertura no los dejaba, sino que mugía cuando uno de esos malvados que estaban así sin cura o que no habían expiado suficientemente intentaba salir. Entonces –prosiguió– hombres salvajes y enteramente de fuego, que estaban junto a la entrada, al oír los mugidos, cogieron a unos por mitad del cuerpo y se los llevaron; pero a Ardieo y a otros les encadenaron las manos, los pies y la cabeza, los arrojaron al suelo, los despellejaron y los sacaron fuera del camino

y, cardándolos sobre plantas espinosas, manifestaban a todos los que pasaban los crímenes por los que eran tratados así y que se los llevaban para precipitarlos en el Tártaro.” Allí, dijo Er, les habían sobrecogido muchos temores, pero que igualaba al terror que cada uno tenía al oír el mugido de la abertura en el momento de penetrar dentro, y había sido para cada uno de ellos una intensa satisfacción de haber penetrado dentro y no volverlo a escuchar. Y tales eran poco más o menos las penas y castigos y también las recompensas correspondientes.»

Estructura del universo

«Cuando cada grupo había pasado siete días en la pradera, después de levantar su campo, debía partir al octavo día, para llegar, cuatro días después, a un lugar en el que se descubre una luz, que se extiende en lo alto a través de todo el cielo y la tierra, luz recta como una columna y muy semejante al arco iris, pero más brillante y más pura. Llegaron a esa luz después de haber llevado un día de marcha y vieron allí, en medio de la luz, el extremo de sus cadenas tendidas desde aquella parte del cielo; porque esa luz era un lazo que encadenaba el cielo, como el cinturón [que asegura la quilla] de los trirremes, así [ella retiene] toda la esfera giratoria; y de los extremos estaba suspendido el huso de la Necesidad, que hacía girar todas las esferas; el vástago del huso y el gancho eran de acero, y el pilón, de acero con mezcla de otras materias. El pilón era de esta naturaleza: exteriormente semejaba un pilón de los de aquí abajo, pero por su composición se debía considerar, según lo que decía [Er], de la manera siguiente: era un gran pilón hueco y vaciado completamente, en el cual estaba exactamente encajado otro pilón parecido, pero más pequeño, como unas cajas que se meten una dentro de otra; un tercero encajaba dentro del segundo, luego un cuarto y así los demás. Porque allí había ocho pilones en total, insertos unos en otros, dejando ver en su parte superior sus bordes circulares y formando la superficie continua de un solo pilón alrededor del eje, que atravesaba de parte a parte el centro del octavo. Entonces, el primer pilón, el exterior, era el más ancho; y de ese modo considerados, el sexto pilón ocupaba el segundo lugar; el cuarto, el tercer lugar; el octavo, el cuarto lugar; el séptimo, el quinto lugar; el quinto, el sexto lugar; el tercero, el séptimo lugar, y, en fin, el segundo, el octavo lugar.. El círculo del más grande estaba constelado; el del séptimo era el más brillante; el octavo debía su color al séptimo, que le ilumina; los círculos del segundo y quinto tenían casi el mismo color, un color más amarillento que los precedentes; el tercero era el más blanco de todos; el cuarto era rojizo; el sexto ocupaba el segundo lugar en cuanto a blancura. El huso entero giraba sobre si mismo con un movimiento uniforme; pero, en la rotación del conjunto, los siete círculos interiores giraban lentamente en un sentido contrario a todo lo demás. Entre los siete, el más rápido era el octavo; luego el séptimo; el sexto y el quinto iban a la misma marcha; luego, el cuarto les parecía que ocupaba el tercer lugar respecto a la velocidad en esta rotación inversa; el tercero, el cuarto lugar, y el segundo, el quinto. El huso mismo daba vueltas sobre las rodillas de la Necesidad. Sobre la parte superior de cada círculo había una sirena que giraba con él, que dejaba oír su nota, su tono peculiar, de manera que esas voces reunidas, en número de ocho, componían un acorde único. Otras mujeres sentadas en círculo a intervalos iguales, en número de tres, cada una sobre un trono, las hijas de la Necesidad, las “Moiras”, vestidas de blanco, la cabeza coronada de cintas, Láquesis, Cloto y Átropos, cantaban acordes con las sirenas: Láquesis, el pasado; Cloto, el presente; Átropos, el porvenir. Además, Cloto, la mano derecha sobre el huso, hacía girar a intervalos el círculo exterior; Átropos hacía girar igualmente con su mano izquierda los círculos interiores, y Láquesis daba vueltas sucesivamente a unos

y a otros con una y otra mano.»

La elección de los géneros de vida

XV

«Ellos, pues, una vez que llegaron, debieron presentarse en seguida ante Láquesis. Primeramente, un hierofante los puso en orden; luego, tomando de las rodillas de Láquesis las suertes y los diversos modos de vida y subiendo a un estrado muy alto, gritó:

« "Proclamación de la virgen Láquesis, hija de la Necesidad. Almas efímeras, vais a empezar una nueva carrera y a renacer a la condición mortal. No va a sacar vuestra suerte un genio, sino que vosotros vais a escoger vuestro genio. El primero a quien la suerte habrá designado escogerá el primero la vida a la que se verá ligado por la necesidad. Con respecto a la virtud, ésta no tiene dueño; cada uno tendrá más o menos, según la honre o la menosprecie. Cada uno es responsable de su elección; la divinidad no es la causa."

«Una vez dicho eso, arrojó las suertes sobre la asamblea y cada uno cogió la que cayó más próxima a él, excepto Er, a quien no se le permitió; y al que la cogió, le quedó evidente el orden que le tocó escoger. Y después de eso, a continuación, extendió ante ellos [el hierofante] sobre el suelo los modelos de vida, cuyo número sobrepasaba en mucho al de las almas presentes. Las había de todas clases: todas las vidas posibles de animales y todas las de los hombres. Allí había tiranías duraderas hasta la muerte; otras, interrumpidas a la mitad y terminando en la pobreza, el destierro y la mendicidad; había allí también las vidas de hombres famosos, sea por la belleza de sus cuerpos y sus rostros o por el vigor y fuerza para la lucha, sea por la nobleza y grandes cualidades de sus antepasados. También había vidas de hombres oscuros bajo todos conceptos y vidas de mujeres en las mismas variedades. Pero allí no había nada establecido para el orden de las almas, porque cada uno debía cargar necesariamente con la que escogiese. Con respecto a los demás elementos de nuestra condición, estaban mezclados unos con otros: la riqueza y la pobreza, con la enfermedad y la salud; había también combinaciones intermedias entre esos extremos. Y éste es, querido Glaucón, al parecer, el momento crítico para el hombre, y precisamente por eso cada uno de nosotros debe dejar de lado todo otro estudio y dedicar todo su celo en buscar y cultivar ése sólo. Podría descubrir y reconocer al hombre que le comunicara la capacidad y la ciencia de discernir las buenas y las malas condiciones y de escoger siempre y en todas partes lo mejor, en la medida de lo posible, calculando qué efectos todas las cualidades que dije anteriormente tienen sobre la virtud durante la vida por medio de su unión o su separación. Que él aprenda a prever el bien o el mal que produce tal mezcla de hermosura con la pobreza o la riqueza y con tal o cual disposición del alma y las consecuencias que tendrán al mezclarse entre ellas el nacimiento ilustre u oscuro, la vida privada y los cargos públicos, el vigor y la debilidad, la facilidad o la dificultad de aprender y todas las cualidades espirituales de la misma índole, naturales o adquiridas. Entonces, sacando la conclusión de todo eso y no perdiendo de vista la naturaleza del alma, será capaz de escoger entre una vida mala y una buena, llamando mala a la que conduzca a volver injusta al alma y buena a la que la vuelva mejor, sin fijarse en todo lo demás; porque nosotros hemos visto que, durante la vida y después de la muerte, es lo mejor que puede hacerse. Es necesario mantener esa opinión dura como el acero al descender al Hades, para no dejarse tampoco deslumbrar allí abajo por las riquezas y los males de esa naturaleza, de no caer sobre

las tiranías u otras elecciones del mismo género, que causarían males sin número y sin remedio y nos harían sufrir a nosotros mismos más grandes todavía, sino querer escoger más bien siempre, entre las diversas condiciones, la intermedia, huir del exceso en los dos sentidos, tanto en esta vida como en las que seguirán, en la medida que sea posible; porque de ese modo el hombre llega a ser el más feliz.»

XVI

«En el preciso momento en que el hierofante arrojaba las suertes, según relató el mensajero de allí [=de los infiernos], añadía estas palabras: “Y el que llega último, si elige con juicio y vive bien, tiene una vida amable y buena. Que escoja el primero con atención y que el último no se desanime.”

»Dijo [Er] que, cuando pronunció [el hierofante] esas palabras, el que le tocó escoger el primero, avanzando en seguida, escogió la más grande tiranía y, llevado de su imprudencia e insaciable avidez, la cogió no habiendo examinado suficientemente todas las consecuencias de su elección, sino que él no vio que en sí llevaba aparejado el comerse a sus propios hijos y otros males; pero después de que lo examinó detenidamente, se golpeó el pecho y se lamentó de haber escogido de ese modo sin acordarse de las advertencias del hierofante; porque no se acusaba a sí mismo de sus males, sino a la fortuna, a los demonios, a todo, más que a sí mismo. Pero él era uno de los que habían venido del cielo, que había vivido antes en un Estado bien gobernado y que había tomado parte de la virtud por hábito sin filosofía. De modo que puede afirmarse que entre las almas que de aquel modo se dejaban sorprender, no eran las menos numerosas, porque no habían sido probadas por los sufrimientos; al contrario, las que venían de la tierra, habiendo ellas sufrido y visto cómo sufrían las demás, no hacían precipitadamente su elección. Por lo cual resulta, así como del éxito del sorteo, que la mayoría de las almas cambiaban males por bienes, y viceversa. Porque si cada vez que uno llega a este mundo se le aplicara a un sano estudio de la filosofía y si la suerte no lo llamase a elegir de los últimos, tendría posibilidades, según lo que se refiere de las cosas del otro mundo, no sólo de vivir dichoso aquí abajo, sino de hacer el viaje de éste al otro mundo y de hacer el retorno de este último no por el áspero camino subterráneo, sino por la vía del cielo.

«Decía [Er] que era un espectáculo digno de ver de qué manera cada alma escogía su vida: nada más lastimoso, más ridículo ni más extraño; en efecto, la mayor parte no eran guiadas en su elección sino por los hábitos de su vida anterior. Pues dijo que había visto al alma de Orfeo escoger el alma de un cisne, porque no quería, llevado de su odio hacia las mujeres que le habían dado muerte, nacer del seno de una mujer; había visto al alma de Tamiras escoger la vida de un ruseñor; había visto también que un cisne cambiaba, eligiendo la vida de un hombre, y a otros animales cantores que hacían lo mismo. El alma a quien la suerte llamó a escoger en vigésimo lugar tomó la vida de un león: era la de Ajax, hijo de Telamón, quien no quería volver a ser hombre acordándose del «juicio de las armas». Después, al alma de Agamenón; ella también, habiendo tomado aversión al alma humana a causa de sus pasadas desdichas, cambió su condición por la de un águila.

Colocada por la suerte en medio de las demás, el alma de Atalante, habiendo considerado los grandes honores a los atletas, no tuvo ánimos para ir más allá y los escogió. Después de ella vio al alma de Epeyo, hijo de Panopeo, pasar a la condición de una mujer industriosa. Lejos, en las últimas filas, había visto al alma de Tersites, el bufón, reencarnar en forma de mono. En fin, el alma de Odiseo, a quien la casualidad había reservado la última fila, avanzó para escoger; pero, harta de ambiciones, por el recuerdo

de los trabajos pasados, buscó durante mucho rato la vida de un simple particular extraño a los negocios, y con dificultad encontró una que permanecía yaciendo en un rincón, desdeñada de las otras. Al verla, dijo ella, habría hecho la misma elección si la suerte le hubiese designado la primera, y se apresuró a tomarla. Los animales hacían lo mismo: pasaban a la condición de hombres o a la de otros animales; los injustos, a las especies salvajes; los justos, a la de los apacibles, y se hacían mezclas de todas clases.

Regreso de las almas a la tierra

«Cuando todas las almas hubieron escogido sus vidas, se dirigieron hacia Láquesis siguiendo el orden que por suerte les había correspondido para elegir. Ella [dio] a cada una el genio que había preferido, para que le sirviese de guardián en la vida y le hiciese cumplir el destino que ella había escogido. Primeramente, el genio la conducía a Cloto y la ponía bajo la mano de aquella Parca y bajo el huso que ella hacía girar, y así ratificaba el destino que el alma había escogido después de la suerte. Una vez tocado el huso, la conducía en seguida hacia la trama de Átropos para hacer irrevocable lo que había sido hilado por Cloto, y luego, sin que ya pudiese volver atrás, el alma llegaba al pie del trono de la Necesidad y pasaba ya al otro lado. Después de que todas pasaron, se dirigieron juntas a la llanura del Lete, en medio de un calor sofocante y terrible, porque en la llanura no había ni un árbol ni una planta. Al llegar la tarde acamparon al borde del río Ameles, cuyas aguas no puede guardar vaso alguno; cada alma, está obligada a beber cierta cantidad; las que no las contiene la prudencia beben más de la medida; apenas la han bebido, lo olvidan todo. Cuando se durmieron y llegó la medianoche, sobrevino el fragor de un trueno y un temblor de tierra y repentinamente las almas se lanzaron, unas hacia un lado, otras hacia otro, en dirección al mundo superior en donde debían nacer, y tomaron el vuelo como estrellas. Pero a él [=Er] se le impidió que bebiera agua; sin embargo, por dónde y de qué modo se reunió de nuevo con su cuerpo no lo sabía, pero de pronto, habiendo abierto los ojos, se vio, al alba, acostado sobre la pira.»

Conclusión

«Y de ese modo, Glaucón, el cuento se salvó del olvido y no se perdió, y nosotros podremos salvarnos, si lo creemos, y franquearemos felizmente el río Lete y no mancharemos nuestra alma. Si, pues, me creéis, convencidos de que nuestra alma es inmortal y tan capaz de todos los bienes como de todos los males, seguiremos siempre la ruta que conduce a lo alto y practicaremos de todas formas la justicia y la sabiduría, para que estemos en paz con nosotros mismos y con los dioses, no sólo mientras estemos aquí, sino cuando nosotros hayamos alcanzado las recompensas debidas a la justicia, como los vencedores de los juegos que recogen los presentes de sus amigos, y nosotros seremos felices aquí y en el viaje de mil años que nosotros hemos descrito.

El sabio realizará la ciudad ideal en sí mismo

– Por tanto – dijo –, no querrá tomar parte en los asuntos públicos si está solícito por eso.

– ¡No, por el perro! – exclamé yo–; se ocupará de ellos en su propio Estado y activamente, pero no, sin duda, en su patria, si una divinidad no le proporciona ocasión.

– Comprendo – dijo –; te refieres al Estado del cual establecimos el plan, el que está establecido en nuestros discursos, ya que no creo que exista en ninguna parte del mundo.

– Pero – proseguí yo – a lo mejor en el cielo se halla situado un modelo para el que quiera contemplarlo y, al verlo, lo establezca para su propio gobierno. Mas no importa si está o no realizado en alguna parte; pues sólo depende de él y no de otro el llevarlo a la práctica.

– Es natural – asintió.