

3
4



DAD A
CIÓN C

BIBLIOTECA
ECONOMICA
FILOSOFICA

1.18.23

PLATON
Diálogos

ARISTOTELES
La Política

PLATON

Diálogos

PA4279

A3

1885

c.1

P7183d



1080021716

UNIVERSIDAD
ANTON
D
TER PARATVTVM
EX LIBRIS
HEMETHERII VALVERDE TELLEZ
Episcopi Leonensis



BIBLIOTECA

ECONÓMICA FILOSÓFICA

VOLUMEN I

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

OBRAS PUBLICADAS

Volúmenes,

- I. PLATÓN. *Diálogos socráticos*. Trad. de J. de Vargas. (2.^a edición.)
- II. DESCARTES. *Discurso del método*. Traducción de id. (Próximo a agotarse.)
- III. KANT. *Fundamentos de una metafísica de las costumbres*. Trad. de Antonio Zozaya.
- IV. SCHELLING. *Bruno ó del principio divino y natural de las cosas*. Trad. de id.
- V. LEIBNITZ. *La Monadología*. De la naturaleza. Trad. de id.
- VI, VII y VIII. SPINOZA. *Tratado teológico-político*. Trad. de A. Z. y J. V.
- IX. SANZ DEL RÍO. *El idealismo absoluto*. *Discurso pronunciado en la Universidad*.
- X. ROUSSEAU. *Del contrato social*. Trad. de A. Zozaya.
- XI. LAMENNAIS. *El libro del pueblo*. *El eco de los cielos*. Trad. de id.
- XII y XIII. SANTO TOMÁS. *Teodicea*. Traducción directa de J. V.
- XIV. EPICTETO. *Máximas*. Trad. de A. Zozaya.
- XV. RICHTER. *Teorías estéticas*. Trad. de J. V.
- XVI. PASCAL. *Pensamientos*. Trad. de I. G. y González.
- XVII. FENELON. *El ente infinito*. Trad. de A. Z.
- XVIII y XIX. PLATÓN. *Diálogos polémicos*. Traducción de id.

FONDO E. METERIO
VALVERDE Y TELLEZ

PLATON

DIÁLOGOS SOCRÁTICOS

TRADUCCIÓN DE

JULIÁN DE VARGAS

Armando Manzanares

SEGUNDA EDICION

MADRID

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

Plaza del Progreso, 3, 2.^o

1885

46287

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
Biblioteca Valverde y Tellez

Capilla Alfonsina
Biblioteca Universitaria

Núm. Clas. 888

Núm. Autor. P7183 d

Núm. Adg. 9774

Procedencia -6-

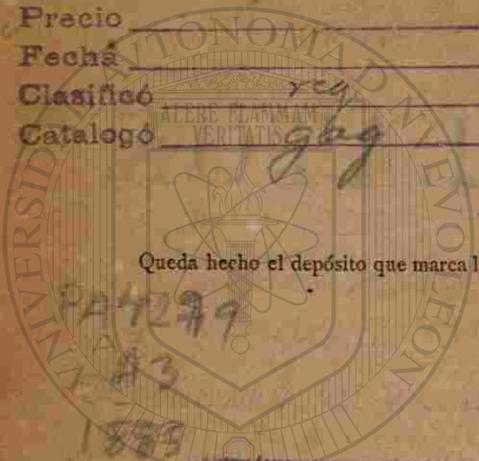
Precio _____

Fecha _____

Clasificac. rea

Catalogo gab

Queda hecho el depósito que marca la ley.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECA

IMPRESA DE MANUEL MINUESA DE LOS RÍOS

13 — Miguel Servet — 13

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
"ALFONSO REYES"
Ed. 1880

AL PÚBLICO ¹

Ha sido siempre verdaderamente difícil la adquisición de las obras filosóficas, no por lo escaso de las ediciones, sino porque éstas han adolecido regularmente de caras, siendo más bien obras de lujo que de manejo fácil y usual, como han de ser los libros de los que al estudio y no á la lectura se dedican.

Siempre nos ha parecido lamentable este mal, y hoy, acaso con más valor que recursos, nos presentamos á remediarle satisfaciendo esta necesidad, pues lo es verdadera para el espíritu la

¹ Primera edición de 1880.

009774

de beber la vida de la razón en las puras fuentes de la filosofía.

¿Es semejante empresa superior á nuestras fuerzas, ó proporcionada á nuestros recursos? El público ha de decirnoslo con la aceptación que nos dispense. Esperamos su respuesta; y si, como el deseo nos dicta, fuera favorable, proseguiremos con entusiasmo nuestro trabajo, y la BIBLIOTECA FILOSÓFICA será uno de los hechos que contribuyan á la educación científica de España y de los pueblos que hablan nuestro idioma.

PLATÓN

Nació en Egina, en la casa de Phidias, hijo de Thales, el día 7 de Thargelión, el año 1.º de la Olimpiada 88 †, día que, según los habitantes de Delos, era el del natalicio de Apolo.

Descendía de Solón y de Codro, y tenía dos hermanos, Adimantho y Glauco, y una hermana llamada Potone, que fué madre de Speusippo.

Era su verdadero nombre Aristocles; pero le pusieron el de Platón, según algunos, por su robustez, y, según otros, por lo espacioso de su frente y pecho.

Estudió literatura con Dionisio y pá-

† 429 años antes de Jesucristo.

lestra con Aristón, de Argos. Cultivó la poesía, y se preparaba á disputar en los juegos el premio de la tragedia, cuando oyó por primera vez á Sócrates. Rompió entonces todas sus obras y se consagró á la meditación y al estudio de la filosofía, alentado por Sócrates, que en aquel joven creyó ver la realización de sus ensueños.

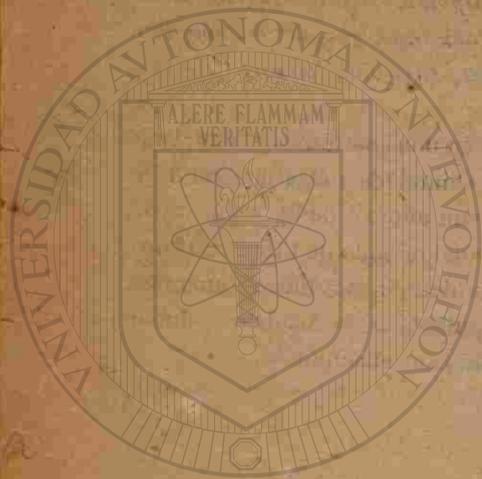
Después de la muerte de su maestro, viajó por Egipto, Sicilia y la Gran Grecia, corriendo su vida gravísimo riesgo en más de una ocasión, y llegando á ser vendido como esclavo por causa del tirano de Siracusa.

No le libraron de las sátiras de los autores cómicos, ni su gravedad, ni su gran reputación de filósofo, y fué constante su enemistad con Jenofonte, Antístenes, Aristipo y Esquino.

Sus obras principales son: la *República*, las *Leyes*, *Eutiphron*, *Cratilo*, *El Sofista*, la *Política*, el *Parménides*, *Fi-*

lebo, el *Banquete*, *Fedro*, *Primer Alcibiades*, *Hippias*, *Carmides*, *Lysis*, *Eutidemo*, *Protágoras*, *Gorgias*, *Menón*, *Ion*, *Menexeno*, *Clitofón*, *Timeo*, *Critias* y *Minos*.

Murió en una comida de bodas el año 1.º de la Olimpiada 108, á la edad de 81 años, según unos, ó de 84, según otros, el año 3.º del reinado de Filipo. Sus discípulos le hicieron magníficos funerales, y fué sepultado en la Academia, donde había dado sus enseñanzas.



I

APOLOGÍA DE SÓCRATES

SÓCRATES

ATENIENSES:

No sé qué impresión os habrán hecho los discursos de mis acusadores. Yo, por mi parte, confieso que me he desconocido. ¡Tan grande ha sido su fuerza persuasiva! Mas puedo aseguraros desde luego que ni una sola palabra verdadera han dicho.

Pero, de todas sus calumnias, la que más me ha sorprendido es la advertencia que os han hecho de que estéis muy en guardia contra mi elocuencia, para que no os seduzca con ella; porque me parece que es el colmo de la osadía no temer la vergüenza del mentís que inmediatamente voy á darles, demostrando prácticamente que carezco de elocuencia, á no ser que llamen

elocuente al que dice la verdad. Si así lo entienden, confieso que soy un grande orador, pero no á su manera; porque repito que ellos no han dicho una sola palabra de verdad, y yo, atenienses, voy á decirla toda. Y no, por Júpiter, en un discurso como los de mis acusadores, ornado de brillantes sentencias y de escogidas frases, sino en lenguaje espontáneo y sencillo; porque sé que digo la verdad, y nadie puede esperar otra cosa de mí, y porque no conviene á mi edad venir ante vosotros, atenienses, como joven que trae un discurso artificiosamente preparado.

Por eso os ruego, atenienses, que no os indigne ni sorprenda verme adoptar en mi defensa los términos y maneras de que suelo servirme de ordinario, siempre que con vosotros hablo en la plaza pública y en los demás sitios en que soléis hallarme; pues, aunque tengo más de setenta años, es ésta la primera vez de mi vida que comparezco ante un tribunal.

Soy, pues, completamente ajeno al lenguaje que aquí se habla; y como si realmente fuese un extranjero, espero me perdonaréis por hablar al modo y en el idioma de mi país. También os ruego, y me parece justa mi petición, que, prescindiendo de mi modo de hablar, atendáis únicamente á la justicia de lo que diga; porque en

esto consiste toda la virtud del juez, así como es la del orador no decir otra cosa que la verdad.

Justo es que comience contestando á mis primeros acusadores y refutando sus censuras antes de llegar á los últimos y á las suyas. Porque hace muchos años que tengo acusadores entre vosotros; y aunque nada cierto han dicho contra mí, les temo mucho más que á Anyto y sus cómplices, aunque es mayor la elocuencia de éstos. Son mucho más temibles; porque, rodeándoos desde vuestra infancia, os han hecho formar de mí una opinión falsa, diciéndoos que hay un tal Sócrates, hombre sabio, que inquiera lo que pasa en el cielo y en el seno de la tierra, y que de una mala causa suele hacer una causa buena.

Y los que tan falsos rumores han propalado son mis más peligrosos acusadores; porque, de darles crédito, resultaría que los hombres ocupados en tales disquisiciones no creen en la existencia de los dioses. Estos acusadores son además numerosísimos, y hace mucho tiempo que fraguan ese complot. Os impusieron su opinión en la edad ordinariamente más crédula; porque la mayor parte de vosotros erais entonces niños, ó estabais en la primera juventud, cuando ellos á su sabor me acusaban, sin recibir contradicción alguna por mi parte, y, lo que es más injusto, sin que me sea dado conocerlos ni pronunciar más

nombre suyo que el de un célebre autor de comedias. Todos los que por envidia ó por maldad os han convencido de semejantes falsedades, y los que, ya convencidos, persuadieron á otros, permanecen ocultos, y no puedo ni refutarlos, ni citarlos ante vosotros, debiendo, como suele decirse, batirme contra una sombra, y atacar y defenderme sin que aparezca ningún adversario.

Fijaos bien, atenienses, en que tengo que habérmelas con dos clases de adversarios, como ya os he dicho: los que desde hace mucho tiempo vienen acusándome, y los que últimamente me han citado; y creed conmigo que debo contestar antes á los primeros, porque son los que habéis escuchado antes y los que mayor impresión han causado en vosotros.

Pues bien, atenienses, tengo que defenderme; y en muy poco tiempo he de arrancar de vuestro espíritu una calumnia que en él vive hace mucho tiempo y que ha arraigado ya profundamente en él. Con toda mi alma deseo que mi apología sea también mi justificación, y así, á un mismo tiempo, redunde en provecho vuestro y mío; pero reconozco lo difícil que es esto, y acerca de este punto no me ciega el deseo. Sea, pues, lo que los dioses quieran; hay que acatar la ley y defenderse.

Remontémonos, pues, al origen primero de la

acusación, sobre la cual tanto se ha declamado y que ha dado á Melito ánimo suficiente para demandarme en justicia. ¿Qué decían los primeros acusadores? Porque hay que suponer sus cargos como si los hubieran hecho en forma escrita y con los debidos juramentos: Sócrates es un impio; por una criminal curiosidad, quiere penetrar lo que pasa en el cielo y en la tierra; hace de una causa mala una causa buena, y enseña á los demás sus doctrinas.

Esta es la acusación; ya la habéis oído en una comedia de Aristófanes, en que se finge un tal Sócrates que se pasea por las nubes y hace otras parecidas extravagancias, de las cuales nada absolutamente entiendo. Y no digo esto por despreciar esta clase de conocimientos; entiéndalo así, si hay entre vosotros alguno que en ellos sea hábil (y acerca de esto no me haga Melito nuevos cargos); es únicamente para demostraros que nunca me he mezclado en estas ciencias, y testi- go de ello sois casi todos vosotros.

Suplico, pues, á todos aquellos con quienes he conversado, y hay aquí muchísimos, que declaren si de algún modo me han oído hablar alguna vez de esta clase de ciencias. Así, veréis con certeza que en los rumores que acerca de mí se han esparcido no hay una sola palabra de verdad; porque si os dijeron que me dedico á ense-

ñar y que recibo en cambio alguna retribución, esta es una nueva falsedad.

Y no es que no encuentre muy bueno eso de poder enseñar á los hombres, como Gorgias de Leontium, Prodicó de Ceos é Hippias de Eleas. Estos personajes tienen el prodigioso talento de enseñar; y cuando llegan á cualquier población, saben convencer á los jóvenes de que deben dejarlo todo y venirse con ellos. Cobran buena paga, y aun se les debe gratitud. He oído decir también que ha llegado aquí un hombre de Paros que es muy hábil en ese ejercicio. Hallábame há pocos días en la casa de uno de nuestros conciudadanos, hombre que él sólo ha dado más dinero á los sofistas que todos los demás átenienses, Callias, hijo de Hippónico; y hablando con él de sus dos hijos, se me ocurrió decirle: Si en vez de tener dos hijos tuvieras, Callias, dos potros ó dos toros, ¿no tratarías de ponerlos en manos de un hábil sujeto, á quien pagarías muy bien para que los criase y educara tan hermosos y tan buenos como pudiera ser, y les hiciera adquirir todas las cualidades que deben tener? Y este hábil sujeto, ¿no sería un buen cochero ó un buen labrador? Mas, puesto que tienes hijos, ¿qué maestro has resuelto darles? ¿Qué buen maestro tenemos de los deberes del hombre y del ciudadano? Porque es seguro que tú

has pensado en ello desde que tus hijos nacieron. ¿Conoces algún profesor de los que yo te digo? — Sin duda, respondiome Callias. — ¿Quién es, dónde está y cuánto te lleva? repliqué. — Es Evenus, Sócrates, me dijo; es de Paros, y lleva cinco minas. — Yo admiré entonces á Evenus, si es cierto que tiene ese talento y que puede transmitirlo.

Orgullosa y con gloria ostentaría yo, átenienses, si la tuviera, semejante habilidad; pero, desgraciadamente, carezco de ella. Acaso alguno de vosotros me diga: Pero, Sócrates, ¿qué haces? ¿De dónde proceden esas calumnias esparcidas contra tí? Porque si nunca hubieras hecho más que los otros ciudadanos, nunca hubieras dado ocasión á que esos rumores se propalasen. Dinos lo que hay en esto, á fin de que no formemos un juicio temerario. — Esta objeción me parece muy justificada, y voy á explicaros lo que tanto me ha desacreditado y dado famoso nombre. Escuchadme, pues, con atención; y aunque alguno dude de mi veracidad, tened la convicción de que no os digo cosa incierta.

Esa reputación mía procede de que tengo cierta sabiduría. ¿Cuál es esa sabiduría? Probablemente es una sabiduría sólo humana, y creo no tener otra, mientras los hombres de que os he hablado la tienen sobrehumana.

Nada puedo decir de esta sabiduría, porque la desconozco; y los que me la imputan mienten y me calumnian. Pues os ruego, atenienses, que no os alteréis si os parece que hablo demasiado ventajosamente de mí. Nada os diré que de mí proceda; pero pongo por testigo una autoridad digna de toda confianza. Testimonio de mi sabiduría es el oráculo de Delfos, que os dirá si la tengo y cuál es. Todos conocíais á Querefón, mi compañero de la infancia, y que también lo fué vuestro; de entre vosotros fué proscrito, y á vosotros volvió; y todos sabéis lo eficaz que en todas sus empresas era. Habiendo éste ido á Delfos en cierta ocasión, se atrevió á preguntar al oráculo (y una vez más os ruego que no os altere lo que os voy á decir) si había en el mundo un hombre más sabio que yo, y la respuesta del oráculo fué negativa. Querefón ya no existe; pero su hermano, que está aquí, podrá certificaros lo que os digo. No olvidéis, atenienses, que todo lo que estoy diciendo es para explicaros la procedencia de los falsos rumores que contra mí se propalan.

Cuando supe la respuesta del oráculo, pensé en mi interior: ¿Qué quiere decir el dios? ¿Qué sentido ocultan sus palabras? Porque sé muy bien que en mí no hay ninguna sabiduría grande ni pequeña. ¿Qué quiere decir el dios al declararme el más sabio de los hombres? El dios no

miente, ni puede mentir. Dudé algún tiempo sobre el sentido del oráculo, hasta que al fin, después de mucho trabajar, se me ocurrió hacer el siguiente experimento: fui á la casa de uno de nuestros conciudadanos que pasa por ser uno de los más sabios de la ciudad; y esperaba que allí mejor que en ninguna otra parte me sería dado refutar el oráculo y presentarle un hombre más sabio que yo, aunque él me hubiese declarado el más sabio de los hombres. Examinando, pues, á este hombre, cuyo nombre no hace al caso, bástelos saber que es uno de nuestros más eminentes políticos, y hablando con él, hallé que todo el mundo le creía sabio, que él también se lo creía, y que, sin embargo, no lo era. Hecho este descubrimiento, me esforcé en demostrarle que no era lo que creía ser; y ved aquí lo que me hizo odioso para este hombre y sus amigos, que asistían á nuestra conversación.

Cuando me separé de él, razonando conmigo mismo, me dije: Yo soy más sabio que este hombre. Ni él ni yo sabemos ninguna cosa extraordinaria; pero hay entre los dos la diferencia de que, mientras él cree saber, aunque nada sabe, yo, que nada sé, nada creo saber. Luego en esto, aunque poco, yo soy algo más sabio que él, pues no creo saber lo que no sé.

Fuí luego á la casa de otro que era reputado

por más sabio que el primero; y hallando lo mismo, logré atraerme nuevos enemigos. Pero no desmayé y fui á ver á otros individuos, sintiendo hacerme así aborrecido y temiendo las consecuencias, pero pareciéndome sin disputa que debía preferir á todas las cosas la voz de Dios, y para encontrar su verdadero sentido ir de puerta en puerta buscando los hombres de más reputación. Y ved aquí, atenienses, todo el fruto que de mis indagaciones he recogido, porque debo deciros la verdad: los que pasaban por más sabios fueron los que menos me lo parecieron, y hallé mejor dispuestos para la sabiduría á los que menor reputación tenían.

Mas debo daros cuenta de todos mis trabajos y diligencias para hallar el verdadero sentido del oráculo.

Después de visitar á todos estos hombres de Estado, acudí á los poetas, así á los que hacen tragedias como á los que hacen himnos, y á todos los demás, no dudando de que, entre ellos, yo me sorprendería más ignorante. Allí, tomando de sus obras las que más trabajadas me parecieron, les pregunté lo que querían expresar en ellas y el propósito que les guiaba al hacerlas, para así instruirme; y me avergüenzo, atenienses, de deciros la verdad, pero debo hacerlo así: sólo uno de ellos me pareció más en aptitud que los

otros para explicar sus poemas. Al instante conocí que los poetas no están guiados por la sabiduría, sino por ciertos movimientos naturales y por un entusiasmo parecido al de los adivinos y profetas, que dicen cosas muy buenas sin llegar á comprenderlas. Esto me parecieron los poetas, y comprendí que por su poesía se creían en todo lo demás los más sabios de los hombres, aunque de nada más entendieran. Me separé de ellos convencido de que les era superior por la misma razón que he alegado respecto de los políticos.

Lleguéme, finalmente, á los artistas. Estaba íntimamente convencido de que nada entendía de su profesión y persuadido de hallarlos muy capaces de hacer muchas cosas buenas, y no me engañaba. Sabían ellos mucho de lo que yo ignoraba, y eran en esto más sabios que yo. Pero, atenienses, parecióme que los más hábiles incurrian en el mismo defecto que los poetas; porque no había uno tan solo que, por sobresalir en su arte, no se creyera muy capaz é instruido en las cosas más grandes, y esta sola extravagancia deslucía toda su habilidad.

Entonces, y como hablando por cuenta del oráculo, me pregunté si preferiría ser como soy, sin la habilidad ni la ignorancia de esas gentes, ó tener una y otra y ser como ellos; y encontré preferible, ante mí y ante el oráculo, ser tal como

soy. De esta indagación nacieron todos los odios y las enemistades peligrosas producidas por las calumnias que ya conocéis, y que me han dado el nombre de sabio; porque cuantos llegan á escucharme creen que yo sé todo aquello en que su ignorancia se descubre. Ahora bien, atenienses; me parece que sólo Dios es verdaderamente sabio; que esto es lo que ha querido decir por su oráculo, dando á entender que toda la sabiduría humana vale poco, ó, por mejor decir, nada; y que, si nombró á *Sócrates*, fué únicamente sirviéndose de mi nombre como de un ejemplo, y como si dijera á todos los hombres: El más sabio de los hombres es el que, como *Sócrates*, cree que su sabiduría es nada.

Convencido de esta verdad, para asegurarme aún más y obedecer al dios, proseguí mis indagaciones, no solamente entre nuestros conciudadanos, sino también entre los extranjeros, para ver si hallaba alguno verdaderamente sabio; y no hallándole, interpreté el oráculo para demostrarles que carecen de toda sabiduría. Y esto me preocupa tanto, que me falta tiempo para ocuparme de la República y cuidar de mis asuntos, viviendo en grande pobreza por tributar este culto al dios.

Hay además bastantes jóvenes de distinguidas familias que espontáneamente se unen conmigo;

y tanto gozan en ver el modo como yo experimento á los hombres, que tratan de imitarme en aquellos que encuentran; y es indudable que encuentran abundante mies, porque hay muchos que creen saberlo todo, aunque sepan muy poco ó nada.

Todos los así convencidos de ignorancia se vuelven contra mí, y no contra ellos, y van diciendo por ahí que hay un tal *Sócrates* que es un malvado y un infame corruptor de los jóvenes. Y cuando se les pregunta qué es lo que hace ó enseña, no saben decirlo; pero, por no quedarse corridos, acuden á las censuras que ordinariamente suelen hacerse á los filósofos, y dicen que inquiera lo que pasa en el cielo y en la tierra, que no cree en los dioses, y que hace buenas las causas peores; porque no se atreven á decir la verdad de los hechos sorprendida por *Sócrates* cuando les descubre que, aparentando saber, no saben. Así, ambiciosos, violentos, numerosos, bien acomodados y dotados de seductora elocuencia, hace mucho tiempo que vienen murmurando á vuestros oídos todas las calumnias forjadas contra mí; y ahora han diputado en contra mía á Melito, Anyto y Lycón: Melito toma la parte y hace la causa de los poetas; Anyto está por los políticos y artistas, y Lycón por los oradores. Por esto decía al principiar mi discurso que tendría

como grande milagro destruir en tan poco tiempo una calumnia como ésta, que ha tenido tiempo suficiente para arraigar y desarrollarse en vuestro espíritu.

Ved aquí, atenienses, la verdad pura. Nada os encubro, ni nada desfiguro, aunque no ignoro qué, al hacerlo así, estoy envenenando la llaga. Pero esto mismo demuestra la verdad, y que tal es el origen de las calumnias. Quedaréis plenamente convencidos de ello siempre que os queráis tomar el trabajo de profundizar en el asunto, ya sea ahora, ya dentro de algún tiempo. Esto basta para hacer la apología de mis primeros acusadores.

Vengamos ahora á los últimos, y tratemos de responder á Melito, al hombre de bien, al parecer tan interesado por su patria. Formulemos esta última acusación lo mismo que hemos formulado la primera. Es así en más ó menos palabras: *Sócrates es culpable de corromper á los jóvenes, de no creer en los dioses del Estado y de poner en su lugar, con el nombre de demonios, nuevas divinidades.* Esta es la acusación; examinemos sobre ella sucesivamente á sus autores. Dicen que soy culpable de corromper á los jóvenes; y yo, atenienses, os digo que el culpable es Melito, porque llama regocijado á las gentes, aparentando cuidarse mucho de cosas que jamás le

han preocupado, como voy á demostrarlo.

Ven aquí, Melito, y dime: ¿te interesas mucho por hacer á los jóvenes todo lo más virtuosos que sea posible?

MELITO. Sin duda alguna.

SÓCRATES. Pues bien: di á nuestros jueces cuál es el hombre que hará mejores á los jóvenes; porque indudablemente lo sabrás, puesto que tanto te ha preocupado este asunto. En efecto, si has hallado al que los corrompe y le has denunciado ante los jueces, debes también decirles quién será el que los perfeccione. Habla, veamos quién es.....

.....
 ¿Lo ves? Melito, te callas, estás ofuscado, y no sabes qué responder. ¿No te parece esto vergonzoso, y no es prueba segura de que jamás te ha preocupado la educación de la juventud? Pero, repito, Melito: ¿quién es el que puede mejorar la juventud?

MEL. Las leyes.

Sóc. No es eso lo que te pregunto, Melito. Te pregunto que quién es ese hombre; porque es indudable que este hombre, lo primero que deberá saber es las leyes.

MEL. Pues esos, Sócrates, son los jueces aquí reunidos.

Sóc. ¿Qué estás diciendo, Melito? ¿Son ca-

UNIVERSIDAD ALFONSO X EL SABIO

ALFONSO X EL SABIO

ALFONSO X EL SABIO

paces estos jueces de instruir á los jóvenes y mejorarlos?

MEL. Seguramente.

Sóc. Pero ¿todos estos jueces, ó hay entre ellos unos que pueden y otros que no?

MEL. Todos ellos.

Sóc. Perfectamente. Por Juno, que has encontrado un gran número de buenos preceptores. Pero, vamos á ver: y los oyentes que forman nuestro auditorio, ¿pueden ó no pueden mejorar también á los jóvenes?

MEL. También pueden hacerlo.

Sóc. ¿Y los senadores?

MEL. También los senadores.

Sóc. Pero, apreciable Melito, ¿todos los que concurren á las asambleas del pueblo pervierten también á los jóvenes, ó son todos ellos capaces de mejorarlos?

MEL. Todos también son capaces.

Sóc. De donde se sigue que todos los atenienses pueden perfeccionar á los jóvenes, excepto yo, y sólo yo los pervierto: ¿no es esto lo que dices?

MEL. Eso mismo.

Sóc. Es una verdadera desgracia. Pero sigue contestando. ¿Te parece que ocurre lo mismo con los caballos? ¿Pueden todos domarlos y educarlos, y sólo uno tiene el privilegio de resabiarlos,

ó es todo lo contrario, esto es, que un solo hombre ó unos cuantos cocheros pueden educarlos? Y los demás hombres, si de ellos se sirven, ¿no los resabian? ¿Pasa esto mismo con todos los animales? Sí, indudablemente, convengáis ó no convengáis en ello Anyto y tú. Porque sería mucha fortuna y gran beneficio de la juventud que hubiese solamente un hombre capaz de corromperla y que todos los demás pudiesen mejorarla. Pero bien has demostrado ya, Melito, que la educación de la juventud nunca te preocupó, y con gran claridad acabas de dejar probado que jamás te ha mortificado la cosa misma en que has fundado tu acusación.

Por otra parte, te ruego, por Júpiter, que contestes, Melito, á lo siguiente: ¿Es mejor habitar entre gentes honradas, ó habitar entre malvados? Respóndeme, amigo mío, que nada difícil te pregunto. ¿No es verdad que los malvados perjudican siempre á los que los tratan, y que los buenos hacen siempre algún bien á los que viven con ellos?

MEL. Es indudable.

Sóc. ¿Y hay quien prefiera recibir de los que le tratan daño en vez de provecho? Respóndeme, porque la ley te manda que contestes. ¿Hay quien prefiera recibir el mal á recibir el bien?

MEL. No, no le hay.

Sóc. Pero, vamos á ver. Cuando me acusas de corromper la juventud y hacerla malvada, ¿dices que la corrompo á sabiendas, ó inconscientemente?

MEL. Á sabiendas.

Sóc. Pues qué, Melito, ¿á tu edad es tan superior tu sabiduría á la mía que sepas tú mejor que yo que los malvados causan mal á los que con ellos tratan, y que los buenos, por el contrario, les favorecen, y que yo soy ignorante hasta el punto de no saber que, si hago malo á cualquiera de los que me siguen, me expongo á recibir mal de él, y que, sabiéndolo y queriéndolo, me lo atraigo? En este punto, Melito, no te creo, y pienso que nadie puede creerte. Una de dos: ó no pervierto á los jóvenes, ó, si lo hago, es á pesar mío y sin saberlo; y en cualquiera de los dos casos, eres un calumniador. Si á pesar mío la pervierto, la ley no consiente que se demande á nadie por faltas involuntarias; pero quiere que se amoneste reservadamente á los que las cometen, se los detenga é instruya; porque es seguro que, teniendo instrucción, dejarán de hacer lo que yo hago inconscientemente. Pero tú has prescindido intencionalmente de verme y de instruirme, y me traes ante este tribunal, donde manda la ley que comparezcan los que han incurrido en penas, y no aquellos que sólo merecen repre-

sión. Así, pues, atenienses, ved una prueba evidente de lo que os digo: que Melito jamás se mortificó por cosa ninguna de éstas, y que en ella nunca jamás pensó.

Responde, sin embargo, y dinos cómo pervierto á la juventud. ¿No lo hago, según tu denuncia, enseñándoles á desconocer los dioses que reconoce la patria y á honrar otras divinidades bajo el nombre de demonios? ¿No has dicho esto?

MEL. Eso mismo.

Sóc. En nombre, pues, de todos los dioses de que hablamos, te conjuro, Melito, para que te expliques con alguna claridad ante mí y ante los jueces; porque no acabo de comprender si dices que enseño á creer que hay dioses (y, en efecto estoy persuadido de que los hay, pues ni soy ateo, ni tal es mi falta), ó que enseño á creer en otros dioses que los del Estado. ¿Y de esto me acusas? ¿Ó me acusas de no creer en ningún dios y de enseñar á los demás á no reconocerlos?

MEL. Te acuso de no creer en ningún dios.

Sóc. Pero, admirable Melito, ¿por qué dices eso? ¿Yo no creo como los demás hombres que el sol y la luna son dioses?

MEL. No, atenienses, no lo cree; porque dice que el sol es una piedra y la luna una tierra.

Sóc. Pero ¿crees, Melito, que estás acusando á Anaxágoras? ¿Tanto desprecias á los jueces,

tan ignorantes los juzgas que no sepan que los libros de Anaxágoras de Clazomene están llenos de afirmaciones como ésta? ¿Cómo han de aprender de mí los jóvenes cosas que diariamente pueden oír en la Orquesta por una dracma á lo sumo? Buena ocasión tendrían de burlarse de Sócrates si éste se atribuyera doctrinas que no son suyas, y que son además tan extravagantes como absurdas. Pero, en nombre de Júpiter, dime: ¿pretendes acaso que no reconozco ningún dios?

MEL. Sí, por Júpiter, lo digo; ningún dios reconoces.

Sóc. Estás diciendo, Melito, cosas increíbles; estás en contradicción contigo mismo. Por lo que á mí respecta, atenienses, me parece que Melito es un insolente, que sólo ha intentado esta acusación para insultarme y por audacia juvenil; que ha venido aquí para provocarme, proponiendo un enigma y diciendo para sí: veamos si Sócrates, ese hombre que pasa por ser tan sabio, conoce que me burlo y digo cosas contradictorias, ó si le engaño, y también al auditorio. En efecto, en su acusación parece contradecirse y como si dijera: *Sócrates es culpable, porque no reconoce dioses, y también porque los reconoce.* ¿No es esto una burla? Ved aquí cómo lo demuestro; seguidme, atenienses, os lo ruego, y, como al principio os supliqué, no os impresio-

ne contra mí el que os hable según acostumbro.

Respóndeme, Melito: ¿hay en el mundo una persona que crea que hay cosas humanas y no crea que hay hombres? Jueces, mandadle que responda y no alborote. ¿Hay quien crea que hay reglas para domar caballos y que, sin embargo, no hay caballos? ¿Que hay música de flauta y que, sin embargo, no hay quien toque tal instrumento? No hay ninguno, excelente Melito, y yo responderé por ti si tú no quieres hacerlo. Pero responde á esto: ¿Hay alguno que crea en cosas de los demonios y que no crea en tales seres?

MEL. No, sin duda.

Sóc. ¡Cuánto trabajo ha costado sacarte esta palabra! Al fin respondes, pero es preciso que los jueces te obliguen á ello. Dices que reconozco y enseño cosas propias de los demonios, y, sean viejas ó nuevas, siempre resulta cierto por tu propia confesión que creo en esas cosas, y que así lo has jurado en tu acusación. Si en ellas creo, debo necesariamente creer en los demonios. ¿No es así? Sí, sin duda, y tomo tu silencio por afirmación. Ahorabien: ¿no creemos que estos demonios son dioses, ó hijos de dioses? ¿Es así? Sí ó no.

MEL. Sí.

Sóc. Y, por consiguiente, si yo creo en los demonios, según tu propia confesión, y los de-

monios son dioses, queda probado lo que he dicho: que nos has propuesto enigmas para divertirte á costa mía, diciendo que no creo en los dioses, y que, sin embargo, creo en ellos al creer en los demonios. Y si los demonios son hijos de los dioses (y, si así lo quieres, hijos bastardos, pues que, según se dice, nacieron de ninfas y otras mortales), ¿quién ha de creer que hay hijos de los dioses y que, sin embargo, no hay dioses? Tan absurdo es esto como creer que hay mulos hijos de yeguas y asnos, y que no hay ni asnos ni yeguas. De esta manera, Melito, no puede ser sino que me hayas citado ante este tribunal por esa falta para probarme, ó por no tener otro pretexto legítimo. A nadie que sea un poco sensato podrás convencerle de que el mismo que cree que hay cosas referentes á dioses y demonios puede, sin embargo, creer que no hay ni héroes, ni dioses, ni demonios. Esto es completamente imposible. Pero no necesito defenderme más, atenienses, y lo que ya he dicho basta para hacer evidente mi inocencia y lo infundado de la acusación de Melito.

Por lo que al principio os dije de las muchas enemistades que me he acarreado, estad convencidos de que así es, y que, si sucumbo, no serán causantes de mi perdición ni Melito, ni Anyto; lo serán el odio y la ira del pueblo, que hacen

perecer á tantos hombres honrados, y que á tantos otros harán perecer, pues no es de esperar que en mí se detengan. Mas acaso alguno me dirá: Sócrates, ¿no te da vergüenza consagrarte á un estudio que precisamente te pone en peligro de muerte? Tengo para el que lo diga una respuesta irrefutable. Yo le diré que se engaña mucho si piensa que un hombre que tiene algún valor debe pararse á considerar los peligros de la muerte ó de la vida. Lo único que debe considerar en todas sus acciones es si lo que hace es justo ó injusto, y si es propio de un hombre de bien ó de un malvado. En otro caso, habría que decir que los héroes que perecieron en el sitio de Troya eran otros tantos insensatos como guerreros, y ninguno más que el hijo de Tetis, quien, por evitar la vergüenza, despreció tanto el peligro que, habiéndole hablado su madre en los siguientes términos, cuando le veía impaciente por ir á matar á Héctor, le dijo, si mal no recuerdo: «Hijo mío, si vengas la muerte de tu amigo Patroclo matando á Héctor, morirás, porque tu muerte á la de Héctor seguirá;» y él, después de esta amenaza, despreciando el peligro y la muerte, y temiendo más vivir como un cobarde sin vengar á sus amigos, exclamó: «Muera yo al instante¹ siempre que antes castigue al matador de

¹ Homero, *Iliada*, lib. xviii, v. 96-98.

Fatroclo y no me vea expuesto al desprecio *sentado sobre mis barcos, fando inútil en la tierra*¹.

¿Os parece que él se inquietó por el peligro de la muerte? Es una verdad constante, atenienses, que todo el que llegó á ocupar un puesto honroso, ó fué en el colocado por un jefe, debe mantenerse firme y no pensar, en mi concepto, ni en la muerte, ni en lo que sea más terrible, sino ante todo en el honor.

Extraña conducta fuera ésta en mí, atenienses, si, después de haber guardado fielmente todos los puestos que nuestros generales me confiaron en Potidea, Anfipolis y Delium, y después de haber expuesto tantas veces mi vida, ahora que el dios me ha ordenado, como ya demostré, pasar mis días en el estudio de la filosofía, examinándome y examinando á los demás, el miedo de la muerte ó cualquier otro peligro me hicieran abandonar el puesto. Fuera esta, en verdad, criminal desertión, y entonces mereciera que se me trajera ante este tribunal como un impío que no cree en los dioses, que desobedece al brácullo, que teme la muerte, que se cree sabio y que no lo es. Porque, atenienses, temer la muerte no es otra cosa que juzgarse sabio sin serlo y conocedor de lo que no se sabe. En efecto, nadie co-

¹ Homero, *Iliada*, lib. xviii, v. 104.

noce la muerte, ni sabe si es para el hombre el mayor de todos los bienes; y, sin embargo, todos la temen, como si supieran ciertamente que es el mayor de todos los males. ¡Ah! ¿No es una ignorancia vergonzosa creerse conocedor de lo que se desconoce?

En cuanto á mí, atenienses, en esto acaso soy muy distinto del resto de los demás hombres; y si en algo parezco más sabio que ellos, es porque, ignorando lo que hay después de esta vida, no creo en manera alguna saberlo. Lo único que sé es que cometer injusticias y desobedecer á lo que es mejor que nosotros y superior á nosotros, sea dios ó sea hombre, es lo más criminal y vergonzoso. Así, pues, sólo temeré y evitaré siempre los males, que seguramente sé que son verdaderos.

Si ahora, y á pesar de la insistencia de Anyto, que os ha dicho que no era preciso demandarme en justicia, ó que, después de demandado, no podéis dispensaros de condenarme á muerte, porque dice que, si escapase de ella, vuestros hijos, tan adictos ya á la doctrina de Sócrates, no dejarían de caer completamente en la corrupción; si ahora, repito, me dijerais: Sócrates, desechamos las peticiones de Anyto y te absolvemos á condición de que has de dejar la filosofía y tus especulaciones acostumbradas, y morirás si se descubre que has vuelto á incurrir en ellas, yo, sin

vacilar, os respondería: Atenienses, os respeto y os quiero; pero antes que á vosotros obedeceré al dios, y no cesaré de filosofar mientras viva, dándoos siempre consejos, preocupándome, como de ordinario, por vosotros, y siempre que os encuentre repitiéndoos: Buen hombre, ¿cómo, siendo ateniense y ciudadano de la mayor ciudad del mundo por el valor y la sabiduría, no te avergüenzas pensando únicamente en atesorar riquezas, en adquirir fama y honores, en descuidar los tesoros de la verdad y la sabiduría, y en no procurar que tu alma sea tan buena como pueda serlo? Y si alguno negare que se halla en este estado, y sostuviera que cuida de su alma, no le dejaré sólo por su palabra, sino que le interrogaré, examinaré y refutaré; y si encuentro que no es virtuoso, sino que únicamente lo aparenta, le abochornaré por preferir cosas tan viles y perecederas á otras de más valía.

Ved aquí de qué modo hablaré á jóvenes y ancianos, ciudadanos y extranjeros; pero sobre todo á los ciudadanos, porque me interesan más de cerca; porque sabed que eso es lo que el dios me ordena, y estoy convencido de que jamás se ha procurado á vuestra ciudad un bien tan grande como este servicio continuo que presto al dios. Toda mi ocupación es trabajar para vencerlos, á viejos y jóvenes, de que hay que in-

quietarse menos por el cuerpo, por las riquezas y por todo lo demás, que por el alma; porque nunca me cansaré de deciros que la virtud no nace de las riquezas, sino, al contrario, las riquezas de la virtud, y que sólo de ella nacen todos los demás bienes públicos y particulares.

Si al decir esto pervierto á la juventud, estas máximas deben ser un veneno; porque si se pretende que digo otra cosa, se miente y se os engaña. Después de esto, sólo tengo que deciros: Haced ó no haced lo que Anyto pide; absolvedme ó condenadme; pero jamás, aunque hubiera de morir mil veces, podré hacer otra cosa... Pero no murmuréis, atenienses, y oidme con paciencia, como al principio os lo pedí, que vuestra paciencia juzgo que no será infructuosa, porque tengo que deciros otras cosas que tal vez os harán murmurar; pero no escuchéis vuestra cólera; estad convencidos de que si, siendo tal como acabo de deciroslo, me hacéis morir, el mal será mayor para vosotros que para mí. En efecto, ni Anyto ni Melito pueden hacerme ningún mal, porque el malo nada puede contra el hombre honrado. Acaso me harán condenar á muerte, á destierro ó á perder mis bienes y mis derechos de ciudadano; pero éstos, que á los ojos de Melito y de sus amigos son males espantosos, no lo son para mí. Á mi parecer, el más grande de todos los

males es hacer lo que hace Anyto en este momento: procurar que muera un inocente.

Ahora, pues, atenienses, no es el amor propio el que me obliga á defenderme, y quien así lo juzgue se engaña; es el amor que os tengo. Condenarme, sería ofender al dios y desconocer el obsequio que os ha hecho. Muerto yo, no hallaréis, atenienses, con facilidad otro ciudadano enviado por el dios á vuestra ciudad (acaso la comparación os parezca ridicula) como á un corcel noble y generoso, pero abrumado por su misma grandeza, y que necesita un aguijón que le excite y le despierte. Paréceme que soy el elegido por el dios para excitaros, estimularos y reprenderos diariamente, sin abandonaros nunca. Yo os aseguro, atenienses, que os será difícil hallar otro que, como yo, se consagre á esa empresa; y si me creéis, me dejaréis vivir.

Pero quizá, enojados como gentes á quienes se despierta cuando necesitan dormir, desecharéis mi consejo, y, participando de la pasión de Anyto, me condenaréis precipitadamente. ¿Qué ocurrirá después? Que pasaréis el resto de la vida en un profundo sopor, á no ser que el dios se compadezca de vosotros y os envíe otro hombre que se me parezca.

Ahora bien: que ha sido el dios quien á vuestra ciudad me ha enviado, fácilmente podréis in-

ferirlo; porque hay algo de sobrehumano en haber descuidado por espacio de tantos años mis propios asuntos para consagrarme á los vuestros, dirigiéndome á cada uno en particular como un padre y un hermano afectuosos pudieran hacerlo, exhortándoos incesantemente á practicar la virtud.

Pudíerose decir alguna cosa, si yo hubiera obtenido alguna recompensa por mis exhortaciones; pero bien sabéis que mis propios acusadores, que tan imprudentemente me han calumniado, no han podido acusarme ni demostrar por testigos que yo haya pedido ni exigido nunca el más insignificante sueldo, é irrecusable testigo de la verdad de mis palabras es mi pobreza.

Pero tal vez os parezca absurdo que me haya mezclado yo en aconsejaros á cada uno en particular, y que nunca me haya atrevido á hallarme en las asambleas del pueblo para dar mis consejos á la patria. Pero, atenienses, me lo ha impedido ese demonio familiar, esa voz divina de que me habéis oído hablar tantas veces y de que tan gustosamente se ha servido Melito para hacer un acta de acusación. Ese demonio me acompaña desde la infancia, y su voz siempre se pronuncia para apartarme de lo que he resuelto, pues nunca me mueve á emprender ninguna cosa. Ella es quien se ha opuesto siempre que he querido

mezclarme en los asuntos de la República, y lo ha hecho siempre con grande oportunidad; porque, creedme, atenienses, hace mucho tiempo que yo hubiera dejado de existir si en tales asuntos me hubiera entrometido, y nada hubierais ganado vosotros, ni hubiera yo adelantado. No os enojéis si nada de esto os oculto; todo el que franca y generosamente quiera oponerse á un pueblo, ya le forméis vosotros, ya otros ciudadanos, y todo el que se proponga impedir que se cometan iniquidades en la República, tendrá que padecer por ello. Es de todo punto necesario que el que pretenda combatir por la justicia, si en algo estima la vida, se contente con ser un particular y no aspire á ser un hombre público. No necesito esforzarme mucho para demostrároslo, y lo haré, no por palabras, sino por hechos.

Oid lo que me ha ocurrido, para que sepáis cuán incapaz soy de ceder ante ninguno por temor á la muerte, y que, al no ceder, tengo que ser necesariamente víctima de la injusticia. Voy á deciros cosas que quizás no os agruden, como de quien se ve obligado á hacer su propia apología, pero no por eso menos verdaderas.

Ya sabéis, atenienses, que jamás desempeñé ninguna magistratura y que solamente he sido senador. La tribu Antioquide, á que pertenezco, estaba precisamente de turno en el Pritaneo cuan-

do, contra todas las leyes, os obstinasteis en procesar simultáneamente á los diez generales que no habían sepultado los cuerpos de los ciudadanos muertos en el combate naval de los Argimotos, injusticia que reconocisteis y de la cual os arrepentisteis inmediatamente. En esta ocasión fui el único senador que se opuso á violar las leyes... Protesté contra vuestro decreto, y, á pesar de los oradores que se aprestaron á acusarme, á pesar de vuestros gritos y amenazas, preferí correr ese riesgo con la ley y la justicia antes que asentir con vosotros á tan grande iniquidad por el temor á las cadenas y á la muerte.

Todo esto ocurrió cuando la ciudad aun estaba gobernada por el pueblo. Cuando se estableció la oligarquía, los treinta tiranos me mandaron que, con otros cuatro, fuese al Tholos para traer de Salamina á León, á fin de que le hicieran morir; porque ordenaban esto mismo á muchas gentes para comprometer en sus iniquidades el mayor número posible de ciudadanos, y entonces demostré, no con palabras, sino con hechos, que la muerte no me arredraba para hablar, y que mi único afán era el de no cometer injusticias ni impiedades. Todo el poder, y era mucho, de los treinta tiranos, no pudo imponerme hasta mancharme con tan enorme iniquidad.

Cuando salimos del Tholos, los otros cuatro

fueron á Salamina y trajeron á León, y yo me retiré á mi casa. Indudablemente mi muerte hubiera seguido á mi desobediencia, si aquel Gobierno no hubiera quedado abolido poco tiempo después. Pueden atestiguar esta verdad muchísimos ciudadanos.

Y creéis vosotros que hubiese vivido tantos años si me hubiera mezclado en los asuntos de la República, y que, como hombre honrado, hubiera en ese caso despreciado toda clase de intereses para pensar únicamente en la defensa de la justicia? Confesémoslo, atenienses: ni yo ni nadie hubiéramos podido hacerlo. La única cosa que en general y en particular me he propuesto siempre en público y en particular, es el no ceder nunca á lo que vaya contra la justicia, ni aun á esos tiranos que mis calumniadores quieren hacer pasar por discípulos míos.

Nunca de la enseñanza he hecho un oficio; porque si jóvenes ó viejos ha habido algunos que hayan deseado verme ocupado en ella, nunca les he negado semejante satisfacción; porque, así como no hablo por dinero, tampoco me callo porque no se me dé, y siempre estoy dispuesto para el pobre y para el rico á dejarme interrogar por ellos á su gusto, ó á responder, si quiere, á mis preguntas.

Si hay entre ellos algunos que han sido bue-

nos ó que han sido malos, no hay que alabarme ni inculparme por ello; yo no he podido ser causa de ninguna cosa de éstas, porque jamás les prometí enseñarles; y, en efecto, nunca les enseñé ninguna cosa. Si hay alguno que en público ó en privado se jacte de haber aprendido ó haberme oído cosas distintas de las que á todo el mundo digo, estad plenamente convencidos de que no dice la verdad.

Ya sabéis, atenienses, la razón por que muchas gentes gustan de oirme y conversar conmigo algún tiempo. Ya os he dicho toda la verdad: es porque tienen una singular complacencia en refutar á esas gentes que pretenden ser sabios y que no lo son, porque eso es muy agradable. El dios mismo me lo ha ordenado, como ya os he dicho, y se ha servido al efecto de los oráculos, los sueños y demás formas de que se sirve la divinidad para dejar oír á los hombres su voluntad.

Si lo que dije no es cierto, fácil os será vencerme de embustero; porque si pervirtiera á los jóvenes, y algunos hubiera podido ya pervertir, todos los que son de más avanzada edad, y que en conciencia creyesen que les había aconsejado mal en su juventud, vendrían á elevarse contra mí y á que se me impusiera castigo. Si ellos no quisieran, deberían hacerlo sus padres,

sus parientes ó sus hermanos, que pedirían venganza contra el corruptor de sus hijos, de sus sobrinos ó de sus hermanos, y varios de ellos están presentes, como Critón, que es mi convecino y coetáneo, padre de Critóbulo, también presente; Lysanias de Sphektios, padre de Esquino, que asimismo aquí se halla; Antiphón de Cefisa, padre de Epígenes, y otros muchos á cuyos hermanos he tratado, como Nicostrato, hijo de Zotides y hermano de Theodoto. Es verdad que Theodoto ha muerto, y que así no ha necesitado ya del valimiento de su hermano; pero también veo á Parale, hijo de Demodoco y hermano de Theages; Adimanto, hijo de Aristón, con Platón, su hermano, presente ante vosotros; Antodoro, hermano de Apolodoro, y otros muchos, entre los cuales debiera Melito haber buscado algunos que atestiguaran en la causa.

Si no se le ha ocurrido hacerlo, aun es tiempo y le invito á que lo haga, si puede; pero resultaría, atenienses, todo lo contrario. Veriais que todos ellos están, por el contrario, dispuestos á defenderme á mí, que completamente he corrompido y perdido á sus hijos y hermanos, si ha de creerse á Melito y Anyto. No quiero ampararme bajo la protección de los que yo he pervertido; pudieran tener acaso sus razones para defenderme; pero sus padres, á quienes no he seducido,

que son hombres de alguna edad, ¿qué otra razón que mi buen derecho y mi inocencia pueden tener para no acusarme? Ignoran que Melito es un embustero y que yo sólo digo la verdad? Ved aquí, atenienses, las razones que para defenderme puedo emplear; de igual naturaleza son las que paso en silencio.

Pero acaso haya entre vosotros alguno que, recordando haberse visto en el sitio en que yo me encuentro ahora, se irrite contra mí recordando que, puestos en menor peligro que el que hoy me amenaza, suplicaron á los jueces, llorando y excitando su compasión y presentando aquí á sus hijos, sus parientes y sus amigos, mientras yo he renunciado á todo ese aparato, aunque, al parecer, estoy en el mayor de los peligros. Acaso, representándose á su espíritu esta diferencia, les indigne más contra mí, y, poseídos por la indignación, den encolerizados su voto.

Si hay aquí alguno que profese tal opinión, lo que no puedo creer, aunque lo supongo, la más razonable excusa que puedo darle es esta: Amigo mío, también yo tengo parientes; pues, usando la frase de Homero: *No he nacido de una encina, ni de una roca*, sino que nací como todos los demás. Tengo, pues, parientes, atenienses, y tengo tres hijos, dos de los cuales son aún muy niños y el mayor es adolescente; y, sin embargo, no los

haré venir aquí para facilitar mi absolución.

¿Y por qué no lo haré? Pues no por soberbia, tenacidad, ni porque os desprecie; si con intrepidez ó con debilidad arrostró la muerte, la razón es otra; sino por vuestro honor y por el de la ciudad. No me parece bueno ni digno, y con mi reputación falsa ó fundada, emplear á mis años tales medios; me basta con que, en la opinión general, Sócrates aventaje en algo á los demás hombres. Si los que entre vosotros pasan por superiores en sabiduría, valor ó alguna otra virtud lo fueran tales, vergüenza causa decirlo, como algunos que yo he visto, que, aunque pasaron por grandes personajes, hacen tales bajezas cuando se ven juzgados, como si estuvieran en la convicción de que había de sobrevenirles un grave mal si les hicierais morir, y como si vuestra absolución los hiciese inmortales; si así fueran, repito, sería grande vergüenza de la ciudad, porque darían lugar á los extranjeros para pensar que, entre los atenienses, los más virtuosos, los elegidos para los honores y dignidades, en nada difieren con las mujeres más débiles. No debéis hacerlo así, ciudadanos, los que tenéis algún nombre; y si quisierais hacerlo, se os lo debiera impedir y declarar que antes condenaréis al que recurra á las escenas trágicas para excitar la compasión y ponga de esta manera en ridículo á

toda la ciudad, que al que espere tranquilo vuestra sentencia.

Pero, sin hablar de la opinión, á mí, atenienses, me parece injusto rogar al juez y hacerse absolver por súplicas. Al juez se le debe convencer y persuadir; porque no ocupa su sillón para hacer lo que le parezca violando la ley, sino para obrar en justicia obedeciéndola. Así por juramento lo han prometido, y no está en su mano hacer gracia á quien le parezca mejor, sino que tiene la obligación de hacer justicia. No debemos acostumbrarnos al perjurio, ni vosotros lo debéis consentir, porque todos incurrirían en responsabilidad ante los dioses.

No esperéis, pues, de mí, atenienses, que recurra cerca de vosotros á cosas que no crea dignas, justas y piadosas, y menos cuando Melito me acusa de impío; porque, si os conmoviesen mis súplicas y violaseis vuestro juramento, sería prueba evidente de que os enseñaba á no creer en los dioses, y al pretender justificarme demostraría en contra propia que no creo en ellos. Pero, atenienses, estoy muy lejos de creer tal cosa. Estoy más convencido de la existencia de Dios que ninguno de mis acusadores; y tan persuadido estoy, que á vosotros y al dios de Delfos me abandono, para que me juzguéis como mejor lo creáis para vosotros y para mí.

Seis votos de mayoría declaran la culpabilidad de Sócrates. Conocida la sentencia, Sócrates habla nuevamente en los términos siguientes:

Atenienses, el juicio que acabáis de pronunciar no me ha conmovido por varias razones, y la principal es que estaba ya preparado. No esperaba que me condenase un número tan escaso de votos; pero veo que sólo en tres ha consistido el no haber sido absuelto. Me parece, pues, que ya he escapado á Melito; y no solamente le he evitado, sino que es evidente que, si Anyto y Lyeón no se hubiesen levantado para acusarme, hubiera perdido sus mil dracmas por no obtener la quinta parte de los votos.

Melito, pues, me juzga digno de la muerte; enhorabuena. Y yo ¿de qué pena me juzgaré digno? Atenienses, vais á ver con claridad cómo escojo lo que merezco. ¿Y qué es lo que merezco? ¿Á qué pena ó á que multa voy á condenarme por no haber callado todo lo bueno que en mi vida aprendí, por descuidar lo que buscan los demás tan apresurados: las riquezas, el cuidado de sus negocios, los cargos y los honores; por no haber entrado jamás en cábalas ni conjuraciones, prácticas tan ordinarias en esta ciudad; porque siempre me he reconocido lo bastante honrado para no querer conservar mi vida por tan indig-

nos medios? Por otra parte, sabéis que nunca quise aprender profesión alguna, que al mismo tiempo no me hubiera impedido trabajar en vuestra utilidad y la mía, y que mi único fin ha sido proporcionar, en particular á cada uno de vosotros, el mayor de todos los bienes persuadiéndoos de que no debéis preocuparos por ninguna de las cosas que os rodean antes de preocuparos por vosotros, para haceros sabios y perfectísimos, así como es preciso cuidar de la ciudad antes de pensar en las cosas propias de ella, y así sucesivamente.

Después de esto, ¿de qué soy digno? Indudablemente de un gran bien, si verdaderamente proporcionáis al mérito la recompensa, y de un gran bien que pueda convenir á un hombre como yo. Ahora, pues, ¿qué es lo que mejor conviene á un hombre pobre, que es vuestro bienhechor y que necesita mucho tiempo para ocuparse únicamente en exhortaros? Nada le conviene tanto, atenienses, como ser alimentado en el Pritaneo; esto le es más debido que á los que han obtenido el premio en las carreras de caballos y carros en los juegos olímpicos. Éstos, por su victoria, sólo aparentemente os han reportado algún bien, y yo os he hecho completamente venturosos. Por lo demás, ellos no necesitan tal socorro, y yo sí. Si, pues, en rigurosa justicia hubierais de recom-

pensarme como merezco, ved lo que solicito: que se me alimente en el Pritaneo.

Al hablaros así, atenienses, acaso me acuséis de usar la presunción y la arrogancia que hace un momento me obligaron á desechar las súplicas y lamentaciones; pero no hay nada de eso.

Atenienses, me fundo al proceder así en la convicción que tengo de que jamás, á sabiendas, hice daño á nadie. No puedo convenceros ahora de ello, porque me queda muy poco tiempo. Si tuvierais una ley que dispusiera que durase, no un día, sino muchos días un juicio de muerte, creo que os convencería. Pero ¿cómo destruir tantas calumnias en tan poco tiempo? Teniendo, como tengo, la firme convicción de que á nadie he hecho daño, ¿cómo he de hacermele yo mismo diciendo que merezco ser castigado y condenándome á sufrir una pena? ¿Pues qué! Por no sufrir el suplicio á que me condena Melito, y que verdaderamente no sé si es un mal ó un bien, ¿he de escoger alguna de las penas que ciertamente conozco que son males, y me condenaré yo mismo á ella? ¿Acaso á prisión perpetua? ¿Y he de vivir esclavo perpetuo de los Once? ¿Acaso á una multa y á la prisión hasta que la satisfaga? Esto sería lo mismo, porque no tengo para pagarla. ¿Me condenaré, pues, al destierro? Acaso confirmaríais mi sentencia; pero sería preciso

que me cegase mucho el amor á la vida para no ver que si vosotros, mis conciudadanos, no habéis podido sufrir mi conversación, ni mis máximas, que os han fastidiado hasta el extremo de no haber parado hasta deshaceros de mí, menos podrán soportarme los demás. Buena vida esperaba á Sócrates arrojado de Atenas á sus años, y reducido á ir de ciudad en ciudad como un vagabundo y como un emigrado. Bien sé que en todas partes donde vaya me escucharán los jóvenes, como aquí me escuchan. Si los rechazo, ellos harán que sus padres y sus hermanos me expulsen; y si no los rechazo de mi lado, éstos por su cuenta me expulsarán.

Algunos me dirán: y qué, Sócrates, si te apartas de nuestro lado, ¿no podrás descansar y guardar silencio? Bien veo que esto es lo más difícil de comprender para algunos de vosotros; porque si os digo que callarme es desobedecer al dios, y que por esta razón me es imposible guardar silencio, no me creeréis y juzgaréis de ironía lo que os digo; y si, por el contrario, os digo que el mayor bien del hombre es hablar de la virtud diariamente mientras vive, y de las demás cosas de que me habéis oído discurrir, ya examinándome, ya examinando á los demás, porque vida sin examen no es vida, entonces me creeréis aún menos. Esto es, atenienses, así como yo os lo di-

go, aunque os cueste trabajo creerlo. Por último, no he podido acostumbrarme á juzgarme digno de alguna pena. Verdaderamente, si fuese rico, me condenaría á una multa tal que sin grave daño pudiera pagarla; pero no puedo, porque nada tengo, á menos que no queráis que la multa esté en proporción con mi indigencia, y acaso pueda pagar cosa de una *mina* de plata. Á esto me condeno. Pero Platón, que está aquí; Critón, Critóbulo y Apollodoro, quieren que lo eleve hasta treinta minas, de las cuales ellos responden. Me condeno, pues, á treinta minas, y éstas son mis garantías, que no pueden ser más seguras.

Después de deliberar los jueces, le condenan á muerte. Sócrates vuelve á usar entonces de la palabra, y dice:

Verdaderamente, atenienses, que por vuestra impaciencia y precipitación os habéis cargado con una grave responsabilidad, y habéis autorizado á vuestros rivales para que acusen á la República por haber dado muerte á Sócrates, á un hombre sabio; porque, para aumentar vuestra vergüenza, me llamarán sabio, aunque no lo soy. Si hubierais esperado un poco tiempo, mi muerte hubiera sobrevenido por sí misma y hubierais

obtenido lo que deseáis, pues bien veis que, á mi edad, la muerte no está lejos. No digo esto por todos mis jueces, sino únicamente por los que me han condenado á muerte; á éstos me dirijo ahora. ¿Pensáis por ventura en que, de ser condenado, si hubiera querido agotar todos los recursos para librarme de vuestras manos, me hubieran faltado palabras persuasivas é interesantes? No son las palabras las que me han faltado, atenienses, sino la impudencia, esto es, el afán de agradaros diciéndoos lo que tanto os place escuchar. Hubiera indudablemente sido para vosotros una gran satisfacción verme lamentar, llorar, suspirar, suplicar y hacer todas las demás bajezas que diariamente veis hacer á los acusados. Pero en tal peligro no he creído que debía rebajarme á cosa tan vergonzosa y cobarde, y después de vuestra sentencia no me arrepiento por no haber cometido semejante indignidad; porque prefiero morir después de haberme defendido como lo he hecho, á vivir habiéndoos suplicado. Un hombre honrado no debe adoptar todos los medios para salvar la vida ni ante el tribunal ni en la guerra. Es frecuente en los combates poder salvar la vida fácilmente arrojando las armas y pidiendo cuartel al enemigo, y otro tanto ocurre en los demás peligros. Hay muchos medios para evitar la muerte teniendo valor para decir y hacer todo.

¡Ah! Lo difícil no es evitar la muerte, sino evitar la vergüenza, que viene con mayor rapidez. Por esta razón, viejo y pesado como soy, me veo ahora amenazado y sorprendido por la más lenta, y mis acusadores, ágiles y robustos, están heridos por la que marcha más ligera: por la infamia. Yo, por orden vuestra, voy á ser entregado á la muerte; y ellos, por la fuerza de la verdad, van á ser entregados á la infamia y á la injusticia. Satisfecho estoy con mi sentencia, por lo que á mí respecta; ellos también lo están con la suya. Así debía ser, y la distribución no ha podido ser más perfecta.

Á vosotros los que me habéis condenado voy á deciros, después de esto, lo que os va á suceder. Estoy en ese momento en que los hombres racionan mejor: cuando la muerte se aproxima. ¡Yo os lo anuncio, pues, á los causantes de mi muerte! Cuando yo haya muerto, no tardará vuestro castigo; y, por Júpiter, que será más cruel que esta muerte que me imponéis. Para deshaceros de mí no habéis tratado sino de libraros del importuno gravamen de dar cuenta de vuestra vida; pero yo os lo predigo: sucederá todo lo contrario.

Contra vosotros se elevarán muchas gentes reprendiéndoo; mi sola presencia los contenía, y no los habéis visto; pero después de mi muerte

serán tanto más importunos y molestos cuanto que son más jóvenes, y á vosotros os inquietarán mucho más; porque si pensáis que os basta matar á los que os acusan de vivir mal, os engañáis. Semejante modo de libertarse de sus censuras no es ni digno ni posible; lo que al mismo tiempo es muy fácil y digno es, no tajar la boca á los hombres, sino hacerse mejor; basta esto para los que me han condenado, y con esto los dejo.

En cuanto á vosotros, atenienses, los que me habéis absuelto por vuestros votos, algo hablaré interin los Once permanezcan atareados y se me conduce al sitio donde debo morir. Prestadme, pues, yo os lo ruego, un momento de atención, puesto que nada se opone á que discurremos juntos mientras la duración del tiempo lo permita. Como amigos que sois míos, quiero deciros una cosa que acaba de ocurrirme y explicaros lo que significa. Sí, jueces míos (y al llamaros así no me engaño), me ha ocurrido hoy una cosa estúpida. La voz divina de mi demonio familiar, que tan frecuentemente me advertía, y que nunca, ni aun en las menores ocasiones, dejaba de apartarme de lo malo que iba á emprender, hoy que me ocurre lo que acabáis de ver, y lo que casi todos los hombres toman por el mayor de los males, no se ha dejado oír de mí, ni cuando esta mañana salí de mi casa, ni cuando comparecí an-

te este tribunal, ni cuando luégo comencé á hablaros. Frecuentemente me ha ocurrido, sin embargo, que en medio de mis discursos me interrumpió, y hoy no se ha opuesto á nada de cuanto he dicho ni hecho. ¿Qué significa esto? Voy á deciroslo: es que aparentemente lo que me ocurre es un gran bien, y nos engañamos indudablemente cuando pensamos que la muerte sea un mal. Prueba evidente de ello es que, si yo no hubiera hoy realizado algún bien, ella no hubiera dejado de advertirme, como lo hacía ordinariamente.

Profundicemos un poco la cuestión, para demostrar que es una esperanza muy fundada la de que la muerte sea un bien.

Una de dos: ó la muerte es un absoluto aniquilamiento y una privación de todo sentimiento, ó, como suele decirse, el cambio del lugar que ocupa un espíritu. Si es la privación de todo sentimiento; si es un sueño apacible, no turbado por ningún otro, ¿qué ventaja mayor que la de morir? Porque si alguno, después de pasar una noche tranquila, sin inquietud ni sobresalto y sin el menor sueño, la comparase con las demás noches y días que ha pasado, y en conciencia se viera obligado á decir cuántos días y cuántas noches pasó más tranquilos, tengo la convicción de que, no ya un particular, sino ni aun el Rey más

poderoso encontrarían un número muy reducido, y que sería muy fácil contarlos. Si la muerte es algo parecido á esto, yo con justicia lo llamo un gran bien; porque el tiempo todo no es en ese caso sino una larga noche.

Pero si la muerte es un cambio de lugar, y es verdad lo que se dice de que allá abajo dan su cuenta todos los que han vivido, ¿qué mayor bien habéis podido discurrir vosotros los que me habéis juzgado? Porque si al dejar aquí los que hacen el papel de jueces encontramos en el infierno á los verdaderos jueces que allí administran justicia, Minos, Radamanto, Eaco, Triptolemo y los demás semidioses que en la vida fueron justos, ¿qué cambio más venturoso? ¿Qué darían por conversar con Orfeo, Museo, Hesiodo y Homero? Yo moriría contento cien veces si eso fuera verdad. ¿Qué mayor alegría que la de hallarme con Palamedes, Ajax, hijo de Thelamón, y con los demás héroes de la antigüedad que fueron víctimas de la injusticia? ¿Qué gusto comparar mis aventuras con las suyas! Pero mayor sería para mí pasar los días interrogando y examinando á todos los personajes, para distinguir á los verdaderos sabios de los que lo creen sin serlo.

¿Hay alguno de mis jueces que no diera todo lo que tiene en el mundo por examinar al que

guió tan numerosa escuadra contra Troya, á Ulises, Sisypho y tantos otros hombres y mujeres, cuya conversación y examen serían una dicha indescriptible? Semejante examen á nadie ocasionaría la muerte; porque, sobre ser en todo más afortunados que nosotros, gozan de la inmortalidad, si es cierto lo que se dice.

Por eso, jueces, no debéis tener más que esperanza en la muerte, convencidos, en verdad, de que no hay en ella mal alguno para el hombre de bien, ni durante la vida ni después de la muerte, pues siempre cuidan los dioses de cuanto á él se refiere; porque lo que ahora me ocurre no es el efecto del azar, y estoy muy convencido de que lo mejor para mí es morir ahora y librarme de todos los afanes de la vida. Por eso la voz divina ha callado hoy. No tengo resentimiento alguno contra mis acusadores, ni contra los que me han condenado, aunque su intención no ha sido la de hacerme bien, ni han tratado sino de perjudicarme, lo que en cierto modo me autorizaría para quejarme de ellos. Yo les pediría una sola gracia. Si cuando mis hijos son mayores veis que prefieren las riquezas á la virtud, y que, sin serlo, creen ser algo, atormentadlos como yo os he atormentado; no dejéis de afrentarlos si no se aplican á cosas que merezcan esos cuidados y se jactan de ser lo que no son. Si me concedéis

esa gracia, mis hijos y yo alabaremos vuestra justicia. Pero ya es tiempo de que todos nos retiremos, yo para morir, y vosotros para vivir. ¿Cuál de los dos es el más afortunado? Dios solamente lo sabe.

FIN DE LA APOLOGÍA DE SÓCRATES

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
"ALFONSO REYES"
Vol. 1625 MONTECORTI, LIBRERÍA



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

"ALFONSO REYES"

Vol. 1625 MONTEBAY, CUBA

CRITÓN Ó EL DEBER ¹

SÓCRATES. ¿Por qué has madrugado tanto, Critón? ¿No es aún muy temprano?

CRITÓN. Sí.

Sóc. ¿Qué hora es?

CRI. Acaba de amanecer.

Sóc. Me admira que el guarda te haya dejado entrar.

CRI. Me conoce, me está algún tanto obligado, y me ha visto aquí con frecuencia.

Sóc. ¿Acabas de llegar, ó hace mucho tiempo que has venido?

CRI. Hace un buen rato.

Sóc. ¿Y por qué, sentándote á mi lado, me has dejado dormir?

¹ En este diálogo, Platón presenta á Sócrates en la prisión, donde espera la ejecución de la sentencia pronunciada contra él por el pueblo.

CRI. Hubiérame guardado bien de despertarte, Sócrates. Yo, en tu lugar, temería el desvelo de mis cuidados; y así que, desde que he entrado aquí, he admirado tu sueño tranquilo, y no he querido, despertándote, privarte del goce de tan felices momentos. En verdad, Sócrates, que desde que te conozco siempre he admirado tu carácter, pero nunca tanto como en la presente desgracia, que con tanta dulzura y tranquilidad soportas.

Sóc. Á mi edad, Critón, no sería muy razonable temer la muerte.

CRI. ¡Y cuántos de menos edad, y en semejante desgracia, se ven constantemente, y á quienes su edad no impide lamentar su desgracia!

Sóc. Es cierto; pero ¿por qué has venido tan temprano?

CRI. Para comunicarte una mala noticia, y que, por poca parte que en ella tomes, me temo que ha de abrumar de dolor á ti y á todos los parientes y amigos; la noticia, en fin, más triste y desoladora para mí.

Sóc. ¿Cuál? ¿Ha vuelto de Delos el barco cuyo regreso ha de marcar el instante de mi muerte?

CRI. Aún no; pero hoy indudablemente llegará, según dicen los que vienen de Sumnium, donde le han dejado. Por lo que dicen éstos, de-

be llegar de hoy á mañana, y mañana, Sócrates, dejarás la vida.

Sóc. Sea así en buen hora, Critón, pues que tal es la voluntad de los dioses; sin embargo, no creo que hoy llegue ese barco.

CRI. ¿Y en qué te fundas?

Sóc. Voy á decírtelo: yo no debo morir hasta el día siguiente al del regreso de ese barco.

CRI. Al menos así dicen los que han de disponer tu ejecución.

Sóc. Y el barco no llegará hasta mañana, como lo presiento fundándome en un sueño que he tenido esta noche, hace un momento; ha sido una fortuna que no me hayas despertado.

CRI. ¿Qué sueño es ese?

Sóc. Me ha parecido ver junto á mí una mujer hermosa y de buenas formas, vestida de blanco, que me llamaba y me decía: Sócrates,

Dentro de tres días estarás en la fértil Ftia.

CRI. Extraño sueño, Sócrates.

Sóc. Y que significa mucho, Critón.

CRI. Indudablemente; pero debes seguir por esta vez mis consejos y salvarte. Por mi parte, además de la desgracia de verme privado para siempre de ti, de un amigo de cuya pérdida nadie podrá consolarme, he de temer que muchos

que no nos conocen ni á ti ni á mí crean que, pudiendo salvarte con mis bienes, he preferido dejarte morir y te he abandonado. ¿Hay cosa más temible que esa reputación de más amante del dinero que de los amigos? Porque, al fin y al cabo, el pueblo no podrá convencerse de que te has negado á salir de aquí cuando á ello te he instado.

Sóc. Pero, querido Critón, ¿tanto debe preocuparnos la opinión del pueblo? ¿No basta que los más razonables, los únicos de quien debemos cuidarnos, sepan cómo han pasado las cosas?

Cri. Pero comprende, Sócrates, que es necesario tener en algo la opinión del pueblo, y tu ejemplo nos hace ver que no solamente es capaz de hacer los males más pequeños, sino también los mayores á aquellos á quienes una vez ha condenado en su concepto.

Sóc. ¡Ojalá, Critón, fuera capaz el pueblo de hacer los mayores males! También entonces sería capaz de hacer los mayores bienes, y esto sería no escasa fortuna; pero nada de esto puede hacer, porque de él no depende hacer á los hombres sabios ó insensatos; juzga y procede al azar.

Cri. Sea así, Sócrates; pero respóndeme: ¿No es lo que te impide salir de aquí el interés que te inspiramos tus amigos, temiendo que, si sales,

nos haga cargos algún delator acusándonos de haberte facilitado la fuga, y que nos hagan abandonar por eso nuestros bienes, pagar crecidas multas, ó acaso alguna cosa peor? Si tal es tu temor, Sócrates, piérdete. ¿No es justo que por salvarte arrostrems, si es necesario, los mayores peligros? Sócrates, te lo ruego: no resistas, y acepta lo que te propongo.

Sóc. Es cierto, Critón; tengo esos temores y otros muchos.

Cri. Pues tranquilízate; porque, en primer lugar, la cantidad que por dejarte salir de aquí se pide no es muy considerable. Además, conozco la ruindad de los que pudieran acusarnos y el poco dinero que se necesitaría para tapanles la boca, y mis bienes, que son los tuyos, son suficientes. Si alguna dificultad opones para aceptar mi ofrecimiento, hay aquí muchos extranjeros que ponen á tu disposición su hacienda, y Simmias de Teolos solo ha traído la suma suficiente; Cebes te ofrece lo mismo, y otros muchos también. No pierdas por ese temor la ocasión de salvarte; y por lo que decías el otro día ante los jueces, de que si salías de aquí desterrado no sabrías dónde fijarte, no te detengas por eso. En cualquier parte del mundo serás querido cuando vayas. Si á Tesalia, allí tienes amigos que te honrarán como mereces y te pondrán á cubierto de todo ataque.

Además, Sócrates, al entregarte pudiendo salvarte cometes, en mi concepto, una acción injusta, trabajando por favorecer el ardiente afán de perderte que tienen tus enemigos. Haces traición á tus hijos, abandonándolos cuando debieras arbitrar los medios de sustentarlos y educarlos. Han de recaer sobre ellos todas las calamidades que siempre afligen á los pobres huérfanos. De tenerlos, debes exponerte á todos los cuidados y trabajos que su educación te impone; y, finalmente, pareceme que has adoptado el partido más cómodo, cuando debieras conducirte como hombre de corazón, y más que nadie eres culpable en ello, tú que siempre te has jactado de regir tu vida por la virtud. Sócrates, por tí y por nosotros, tus amigos, haz que no se diga que nuestra cobardía ha permitido que esto se consume; mira que han de censurarte: primero, por tu comparecencia ante el tribunal, que hubieras podido evitar; después, por la vergüenza de tu proceso, y, finalmente, y esto es de todo lo más ridículo, se nos inculpará porque, cobardes y viles, te abandonamos, porque dejamos de salvarte, y se dirá que por falta nuestra tú no te has salvado, pudiéndolo á poco que te hubiésemos ayudado. Piensa en ello, mi querido Sócrates; y en la causa del mal que te ocurra y en nuestra vergüenza, tú tendrás la mayor parte. Resuélvete pronto; ya no es

tiempo de consultar; debes tomar tu partido sin pensarlo más; la noche inmediata ha de hacerse todo; y si esperamos más, todos nuestros esfuerzos habrán sido inútiles. Créeme, Sócrates, y haz lo que te digo.

Sóc. Tu solicitud es muy laudable, mi querido Critón, si está conforme con lo que dicta la justicia; pero, al contrario, tanto más vituperable será cuanto más de ella se aleje. Ante todo, debemos examinar si debemos ó no debemos hacer lo que dices; porque ya sabes que no es de hoy mi costumbre de no rendirme á otras razones que á las que me parecen más justas después de examinarlas bien. Aunque la fortuna se declare contra mí, nunca podré abandonar las máximas que siempre he profesado; siempre me parecen las mismas, y siempre del mismo modo las aprecio. Si, pues, en esta controversia no hallamos razones más enérgicas, está en la persuasión de que no me rendiré, aun cuando todo el poder del pueblo viniese contra mí, y para asustarme me amenazase como á un niño con sufrimientos más duros que mi presente desgracia, con cadenas, con la pérdida de mi fortuna y con la muerte. Pero ¿cómo hacer este examen con equidad? Indudablemente recordando lo que hace un momento decías sobre las opiniones; á saber, si hay opiniones de que debemos preocuparnos, y otras que

debemos despreciar. ¿Acaso lo que yo he dicho no ha sido razonable sino antes de pronunciada mi sentencia, y después ha de quedar en el aire como vana conversación, y en el fondo como broma y juego de niños? Yo desco ver este asunto contigo y examinar si, en mi nueva situación, este principio me parece diferente, ó si es siempre el mismo, para determinarme á abandonarle ó á seguirle.

Si no me engaño, es verdad que han sostenido muchas veces algunos que creían decir cosas serias que, de las opiniones de los hombres, unas deben estimarse y otras no. Critón, ¿lo crees tú también? Porque, según las apariencias humanas, no estás en inmediato peligro de muerte, y es de presumir que no hay temor de peligro presente que te ofusque y te induzca á error. Piénsalo bien. ¿No crees que se ha dicho muy bien que no deben estimarse todas las opiniones de los hombres, sino algunas solamente, y no las de todos los hombres indiferentemente, sino solamente las de algunos? ¿Que dices sobre esto? ¿No lo crees exacto?

CRI. Muy exacto.

Sóc. Y entonces, ¿no deben estimarse solamente las buenas opiniones y despreciar las malas?

CRI. Sin duda.

Sóc. Y las buenas opiniones, ¿no son las de los sabios, y no son las malas las de los necios?

CRI. Otra cosa es imposible.

Sóc. Veámos cómo establecemos nuestro principio. Un hombre que se ejercita en la gimnasia, ¿atenderá al vituperio ó la alabanza del primer advenedizo, ó solamente á las del médico que dirige el gimnasio?

CRI. Indudablemente, á éste atenderá.

Sóc. Deberá, por lo tanto, temer el vituperio y apetecer solamente el aplauso de este hombre, despreciando lo que proceda de los demás.

CRI. Es indudable.

Sóc. Según esto, deberá ejercitarse en beber y comer según las órdenes de su hábil maestro, y no regirse para nada por el capricho de los demás.

CRI. Es incontestable.

Sóc. Esto queda ya convenido. Pero si al desobedecer á este maestro, y al despreciar su estimación y sus alabanzas, se deja seducir por las caricias y las alabanzas del pueblo y de los ignorantes, ¿no le sobrevendrá ningún daño?

CRI. ¿Cómo no ha de sobrevenirle?

Sóc. Pero este mal, ¿de qué naturaleza será? ¿En qué terminará? ¿Á qué parte del hombre deberá afectar?

CRI. Indudablemente á su cuerpo, que así se destruirá.

Sóc. Muy bien, y esto también queda convenido; pero ¿no pasa lo mismo con todas las cosas? Porque sobre lo justo y lo injusto, sobre lo honesto y lo deshonesto, sobre lo bueno y lo malo, que ahora van á ser el asunto de nuestra conversación, ¿habremos de atenernos más bien á la opinión del pueblo que á la de un solo hombre, si le hay tan experto y hábil que él solo nos inspire más respeto y deferencia que todo el mundo? Y si con las opiniones de este hombre no nos conformamos, ¿no es verdad que destruiremos completamente todo aquello que en nosotros sólo por la justicia adquiere nuevas fuerzas, y sólo por la injusticia perece? ¿Ó todo esto no sirve para nada?

CRI. En esto, Sócrates, soy de tu opinión.

Sóc. Pues sigue atento: si al seguir la opinión de los ignorantes destruyésemos lo que sólo por un régimen sano se conserva, y lo que por el mal régimen se destruye, ¿podremos vivir después de la destrucción de lo primero? Y dime: ¿no es esto nuestro cuerpo?

CRI. Sí, sin duda; nuestro cuerpo.

Sóc. ¿Y puede vivirse con un cuerpo corrupto ó destruído?

CRI. Seguramente no.

Sóc. ¿Y podremos vivir después de la corrupción de lo que sólo por la justicia vive en nos-

otros y de lo que la injusticia destruye? ¿Ó juzgamos menos noble que el cuerpo esa parte de nosotros mismos, cualquiera que sea, donde residen la justicia y la injusticia?

CRI. De ninguna manera.

Sóc. ¿Y no es la más preciosa?

CRI. Mucho más.

Sóc. Luego no debemos, querido Critón, preocuparnos por lo que diga el pueblo, sino por lo que diga el único que conoce lo justo y lo injusto, y este juez único es la verdad. Por donde ves que has establecido principios falsos cuando has dicho al principio que debíamos hacer caso de la opinión del pueblo sobre lo justo, lo bueno, lo digno y sus opuestos. Acaso se me diga: el pueblo puede hacernos morir.

CRI. Así se dirá, seguramente.

Sóc. También esto es verdad; pero, amado Critón, esto no cambia la naturaleza de lo que acabamos de decir. Pero yo pregunto: ¿no está también convenido que no es tan necesario vivir como vivir bien?

CRI. Estoy completamente de acuerdo contigo.

Sóc. ¿No admites también que vivir bien no es más que vivir honesta y justamente?

CRI. Sí.

Sóc. Después de todo lo que acabas de con-

cederme, debemos examinar ante todo si es justo ó injusto salir de aquí sin permiso de los atenienses; porque, si esto es justo, debemos intentarlo; pero si es injusto, debemos abandonar la idea; porque todas las consideraciones que has alegado de bienes, reputación y familia, no son acaso consideraciones propias de ese vil populacho, que hace morir sin razón y que quisiera luego resucitar, también sin razón alguna, si esto le fuera posible? Pero lo que nosotros, según nuestro principio, debemos considerar, es si hacemos una cosa justa dando dinero y quedando agradecidos á los que de aquí nos saquen, ó si en esto ellos y nosotros cometemos alguna injusticia. Si la cometemos, no hay que razonar tanto; hay que morir aquí, ó sufrirlo todo antes que obrar injustamente.

CRI. Tienes razón, Sócrates; veamos lo que debemos hacer.

Sóc. Veámoslo, juntos, amigo mío; y si cuando hable tienes alguna objeción que hacerme, hazla para que á ella me rinda; y si no, cesa de instarme para que salga de aquí á pesar de los atenienses; te lo ruego. Seguramente me sorprendería que pudieras persuadirme de lo contrario; pero no puedo hacerlo sin estar convencido. Ve, pues, si te satisface el modo cómo voy á comenzar este examen, y trata de responder á mis pre-

guntas con toda la sinceridad que te sea posible.

CRI. Así lo haré.

Sóc. ¿Es cierto que nunca debe cometerse injusticia? ¿Es lícito hacerla en ciertas ocasiones? ¿Ó es absolutamente cierto que debe evitarse toda injusticia, como ya hace un momento lo hemos convenido? Y todas esas opiniones, en las cuales estábamos acordes, ¿se han disipado en tan poco tiempo, y sería posible que á nuestra edad, Critón, nuestras más serias controversias hubiesen sido como las de los niños, sin que de ello nos hubiésemos apercebido? ¿Ó debemos atenernos únicamente á lo que hemos dicho, de que toda injusticia es vergonzosa y funesta para el que la comete, digan lo que quieran los hombres, y sea el que se quiera el bien ó el mal que de ella resulte? ¿Está convenido así?

CRI. Así lo hemos convenido.

Sóc. Luego en manera alguna debe cometerse ninguna otra injusticia.

CRI. Sin duda que no.

Sóc. Entonces tampoco debe cometerse injusticia con los que nos las hacen, aunque ese pueblo crea que esto es lícito, puesto que tú convienes en que en manera alguna debe tal cosa hacerse.

CRI. Eso me parece.

Sóc. ¿Es lícito ó no lo es hacer mal á alguna persona?

CRI. No es justo, Sócrates.

Sóc. ¿Es justo, como el vulgo lo cree, volver mal por mal, ó es injusto?

CRI. Es muy injusto.

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

CRI. Lo confieso.

Sóc. Luego nunca debe cometerse injusticia ni volver mal por mal, sea lo que se quiera lo que se nos haya hecho; pero cuidado, Critón, y que al confesarme esto no procedas en contra de tu opinión, porque hay pocos que en esto estén acordes. Ahora bien: es imposible que los que no son de iguales opiniones puedan llevarse bien; porque al despreciar cada uno las opiniones del otro, suele despreciar también al que las profesa. Examina, pues, si eres de mi opinión en todo, y si admites el principio de que no debemos cometer la injusticia nunca, aun cuando seamos víctimas de ella, ni rechazar el mal por el mal. Yo, por mi parte, ni he profesado ni profesaré ningún otro. Dime, pues, si has cambiado y por qué razón; pero si sigues fiel á lo convenido, escucha lo que sigue.

CRI. Fiel sigo y pienso como tú; habla, pues, que te escucho.

Sóc. Prosigo, pues, ó, mejor, te pregunto: el hombre que ha prometido una cosa justa, ¿debe cumplirla, ó faltar á ella?

CRI. Debe cumplirla.

Sóc. Según esto, considera si al salir de aquí sin el consentimiento de los atenienses hacemos ó no hacemos mal, aun á los mismos que no lo merecen. ¿Y cumpliremos ó eludiremos el justo compromiso por nosotros contraído?

CRI. No puedo responder á lo que me preguntas, porque, á la verdad, Sócrates, no lo entiendo.

Sóc. Veamos si así lo entiendes mejor. Si llegado el momento de nuestra fuga, ó como quieras llamar á nuestra salida, las leyes de la República, presentándose á nosotros, nos dijeran: Sócrates, ¿qué vas á hacer? Llevar tu proyecto á cabo, no equivale á destruir completamente, en cuanto de ti depende, las leyes de la República? ¿Crees que puede subsistir un Estado cuando en él carecen de fuerza las sentencias legales, y, lo que es más, cuando se desprecian y huellan por los particulares? ¿Qué responderíamos, Critón, á estas y parecidas inculpaciones, y á otras muchas como éstas? ¿Hay en ellas algo que no pueda decir un orador sobre la destrucción de la ley que previene el cumplimiento de las sentencias dictadas? ¿Les diremos acaso que la República ha sido injusta y no nos ha juzgado bien? ¿Es eso lo que les responderemos?

CRI. Sí, Sócrates; eso será lo que les digamos.

Sóc. Y á eso dirán las leyes: ¿No hemos convenido, Sócrates, en que te someterías al juicio de la Republica? Y si semejante lenguaje nos sorprendiera, acaso entonces nos dirían: «No te sorprendas, Sócrates, pero respóndenos, puesto que acostumbras á proceder por preguntas y respuestas. Dinos las quejas que tienes contra la República y contra nosotras, para que así hagamos todo lo que puedes por destruirnos. En primer lugar, á nosotras nos debes la vida, pues por nosotras se casó tu padre con la que te dió á luz. ¿Qué tienes que reprender en las leyes que sobre el matrimonio hemos establecido? — Nada, les responderé. — Y las que se refieren á la alimentación y educación de los hijos, á las cuales debes tu educación, ¿no te parece que ordenaron justamente á tu padre educarte en todos los ejercicios de la inteligencia y del cuerpo? — Muy justamente, diré. — Y después de debernos el nacimiento, la sustentación y la enseñanza, ¿te atreverás á sostener que no eres nuestro hijo y servidor, lo mismo que tus padres? Y siendo esto así, ¿crees acaso tener los mismos derechos que nosotras, de modo que te sea lícito devolvernos todo lo que tratamos de hacerte sufrir? Ese derecho que tú no puedes tener respecto de un padre, ó de un encargado, para devolverle mal por mal, injuria por injuria, y golpe por golpe, ¿pue-

sas tenerle respecto de tu patria y en contra de tus leyes? Y si tratásemos de perderte creyendo justa tu pérdida, tú, previniéndote, ¿tratarías de perdernos y de perder á tu patria? ¿Llamarías á esto justicia, tú que haces profesión de practicar la virtud? ¿Acaso tu sabiduría te deja ignorar que la patria es más digna de respeto y veneración ante los dioses y los hombres que un padre, que una madre y que todos los parientes reunidos; que hay que honrar la patria, humillarse ante ella y obedecerla mejor que á un padre irritado; que debe convencerse por la persuasión ú obedecer sus mandatos, y sufrir sin murmurar todo lo por ella ordenado? Si ella quiere que seas azotado con varas ó cargado de cadenas; si quiere que vayas á la guerra para en ella verter toda tu sangre, debes partir sin vacilar, porque tal es tu deber; y no debes desobedecer, ni huir, ni abandonar tu puesto, y en el ejército, y ante los jueces, y en todas partes obedecer á la patria ó usar con ella de persuasión, como se debe; porque si es impío hacer violencia al padre ó á la madre, lo es mucho más hacérsela á la patria. ¿Qué responderemos á esto, Critón? ¿Reconoceremos acaso la verdad de lo que dicen las leyes?

Cri. No es posible otra cosa.

Sóc. «Ya ves, Sócrates, continuarían diciendo las leyes, que, si tenemos razón, lo que inten-

tas contra nosotras es injusto. Nosotras te hemos dejado nacer, te hemos sustentado, te hemos educado, y, finalmente, á ti, como á todos los demás ciudadanos, te hemos hecho todo el bien que hemos podido. Sin embargo, no dejamos de publicar que todos los particulares que lo deseen, después de examinar la ley y las costumbres de la República, si éstas no les placen, pueden retirarse donde quieran y llevar todos sus bienes; y si alguno de vosotros, no pudiendo acostumbrarse á nuestras fórmulas, quiere trasladarse á una colonia ó ir á habitar en cualquier otra parte, ninguna de nosotras se opone á ello, y puede marchar con toda su fortuna y establecerse donde mejor le plazca. Pero si alguno permanece aquí después de considerar bien nuestro modo de administrar justicia, y la policía que en la República hacemos observar, está obligado á obedecernos en todo cuanto le ordenemos; y si desobedece, sostenemos que es de tres modos injusto: porque desobedece á las que le dejaron nacer; porque atropella á las que le amamantaron y alimentaron, y porque, después de obligarse á obedecernos, viola la fe jurada y no se toma el trabajo de convencernos, si se le ocurre que hay en nosotras algo que sea injusto. Y aunque nosotras no hacemos más que proponer las cosas, sin usar de la violencia para hacernos obedecer,

y aunque le dejamos que elija entre presentarnos sus objeciones ú obedecernos, él no hace ni lo uno ni lo otro. Hé aquí, Sócrates, las inculpaciones que habrás merecido si haces lo que has proyectado, y tú serás mucho más culpable que ningún otro ciudadano.» Y si les preguntase la razón, me harían callar diciéndome que más que ningún otro me he sometido á sus condiciones. «Tenemos, me dirían, grandes pruebas de que nosotras y la República te hemos agradado siempre, porque has permanecido en la ciudad más que ningún ateniense, y no ha habido espectáculo que te haya hecho abandonarla y salir de ella, excepto una vez que fuiste al istmo de Corinto á ver los juegos. Jamás has salido sino para expediciones militares, y nunca has emprendido viaje alguno, como todos los ciudadanos suelen hacerlo; tú no has tenido curiosidad por ver otras ciudades y conocer otras leyes; tú nos amabas tanto, y tan resuelto estabas á vivir á nuestro modo, que has tenido aquí tus hijos, testimonios vivientes de cuánto esto te agradaba; finalmente, mientras tu proceso podías condenarte al destierro si lo hubieras querido, y entonces hacer, con asentimiento de la República, lo que has debido hacer luego á pesar suyo. Tú, que te preciabas de indiferente ante la muerte, y que pretendías que era preferible al destierro, ahora, olvidando tan

UNIVERSIDAD DE
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

"ALFONSO REYES"

Edo. N.º 25 BOSTON, ESTADOS UNIDOS

hermosas palabras, sin respetarlas, pues las quieres destruir, haces lo que haría el más vil esclavo, y tratas de salvarte infringiendo el pacto que te obliga á vivir según nuestras reglas. Respóndenos, pues, como buen ciudadano: ¿decimos la verdad cuando sostenemos que te has sometido á este tratado, no por palabras, sino efectiva é incondicionalmente? ¿Qué diremos á esto, y qué podremos hacer sino confesarlo?

CRÍ. Así deberemos hacerlo, Sócrates.

Sóc. ¿Y qué es lo que haces, proseguirían, sino violar este pacto y todas sus condiciones? Este pacto no le has contraído ni por la fuerza, ni por sorpresa, ni precipitadamente, sin pensarlo, sino que han pasado setenta años, durante los cuales hubieras podido retirarte si no te satisficésemos, y si las condiciones que te hemos propuesto no te parecían justas. Si no preferiste Lacedemonia, ni Creta, cuyas leyes alababas continuamente, ni ninguna de las otras ciudades de la Grecia y de los países extranjeros, menos has salido de Atenas que los cojos, los ciegos y los inválidos, prueba invencible de que te agrada, y nosotras, por consiguiente, te agradamos más que á ningún ateniense, porque sin leyes no hay ciudad alguna que agrade. ¿Y hoy no quieres ser fiel á lo tratado? Pero si has de creernos, Sócrates, lo respetarás y no te expondrás á la pública

irrisión saliendo de Atenas; porque reflexiona un poco y verás qué bienes redundan para ti y para tus amigos de persistir en el designio de eludir nuestras órdenes. Tus amigos se verán ineludiblemente en peligro, ya de verse desterrados de su patria, ya de perder sus bienes, y tú, si te retiras á alguna ciudad inmediata como Thebas ó Megara, como en ellas hay buen régimen, pasarás por un enemigo, porque todos los que amen su patria te mirarán con desconfianza, como á un corruptor de las leyes. Así convencerás á todos en la buena opinión que tienen del juicio pronunciado contra ti; porque todo corruptor de las leyes pasará con mayor facilidad por corruptor de la juventud y del pueblo ignorante. ¿Evitarás acaso esas ciudades bien gobernadas y la sociedad de esos hombres justos? ¿Y qué gozarás viéndolo así? ¿Acaso tendrás la osadía de acercarte á ellas y decirlas, como lo haces, que la virtud, la justicia, las leyes y las costumbres deben siempre estar en la universal veneración de los hombres? ¿No te parecería esto el colmo de la vergüenza? No puedes negarlo, Sócrates. Saldrías inmediatamente de esas ciudades bien regidas y marcharías á Thesalia, con los amigos de Critón. Allí hay menos orden y más licencias, y allí, sin duda, gozarán oyéndote referir el modo como saliste de esta prisión vestido de harapos

ó cubierto con una piel, ó disfrazado de cualquier otro modo, como suelen hacerlo todos los fugitivos. No faltará acaso alguno que te diga: Ved ahí un anciano que, no teniendo ya tiempo para vivir, tan grande pasión tuvo por la vida que no vaciló por conservarla en atropellar las más sacrosantas leyes. Acaso no se encuentre si á nadie molestas; pero apenas baya contra tí la menor queja, oírás otras mil cosas indignas de tí, vivirás siendo esclavo y víctima de los demás hombres; porque ¿qué has de hacer? ¿No te ocuparás en Thesalia sino en perpetuos festines, como si sólo la gula te hubiese llevado allá? ¿Y dónde estarán entonces aquellos hermosos discursos sobre la justicia y la virtud? ¿Acaso quieres conservarte para tus hijos, á fin de mantenerlos y educarlos? ¿Y los educarás en Thesalia, y por hacerlos bien los harás extranjeros de su patria? ¿Ó es que no quieres llevarlos contigo? Y entonces, ¿crees que, estando tú ausente de Atenas, serán mejor educados que viviendo tí? Pero indudablemente tus amigos los cuidarán; y ese cuidado de tus amigos, ¿no será igual después de tu muerte? Convéncete de que los que te llaman amigo te servirán lo mismo, si es que verdaderamente puedes contar con ellos. Finalmente, Sócrates, ríndete á nuestras razones, sigue los consejos de las que te han conservado

hasta aquí, y no te cuides tanto de tus hijos, de tu vida, ni de otra cosa que la justicia. Cuando llegues al infierno, tendrás con qué defenderte ante los jueces; porque no te forjes ilusiones: si haces lo que te has propuesto, faltarás á las leyes y no harás que tu causa, ni la de los tuyos, sea mejor, ni más justa, ni más santa, en vida ni en muerte. Si mueres, serás víctima de la injusticia, no de las leyes, sino de los hombres; y si de aquí sales vergonzosamente, volviendo injusticia por injusticia, y mal por mal, faltarás al pacto que con nosotras te obliga y perjudicarás á muchos que de tí no debían esperarlo, á tí mismo, á nosotras, á tus amigos y á tu patria. Siempre, mientras vivas, seremos tus enemigas irreconciliables; y cuando hayas muerto, nuestras hermanas, las leyes que hay en el infierno no te recibirán, sin duda, con gran favor, sabiendo que has hecho todos los esfuerzos imaginables por destruirnos. No sigas, pues, los consejos de Critón, sino los nuestros.»

Paréceme, amado Critón, oír estas palabras como los coribantes oían las flautas; y el sonido de esas palabras hiere con tanta fuerza mis oídos, que me impide escuchar ningún otro discurso.

Hé aquí las opiniones que ahora me dominan, y todo lo que pudieras decirme para apartarme de

ellas sería completamente inútil. Sin embargo, habla, si crees poder conseguirlo.

CRÍ. Nada tengo que decir, Sócrates.

SÓC. Entonces quedémonos, amado Crítón, y sigamos el camino por donde Dios nos conduce.

FIN DE CRITÓN

PHEDRO Ó DE LA BELLEZA

SÓCRATES Y PHEDRO

SÓC. ¿Adónde vas y de dónde vienes, querido Phedro?

PHÉ. Vengo, Sócrates, de la casa de Lysias, hijo de Cephalo, y voy á paséarme junto á las murallas, porque he pasado en su casa sentado toda la mañana; y por seguir el precepto de Acumenos, nuestro común amigo, me paseo por los caminos, lo que me parece más sano que pasearse bajo los pórticos.

SÓC. Tienes razón, amigo mío. Pero, á lo que parece, Lysias está en la ciudad.

PHÉ. Sí, en la Morychia, en la casa de Epicrato, junto al templo de Júpiter Olímpico.

SÓC. ¿Y en qué os entretenáis? ¿Acaso Hipias te regalaba con discursos?

PHÉ. Lo sabrás si te tomas la molestia de acompañarme y oírme.

ellas sería completamente inútil. Sin embargo, habla, si crees poder conseguirlo.

CRÍ. Nada tengo que decir, Sócrates.

SÓC. Entonces quedémonos, amado Crítón, y sigamos el camino por donde Dios nos conduce.

FIN DE CRITÓN

PHEDRO Ó DE LA BELLEZA

SÓCRATES Y PHEDRO

SÓC. ¿Adónde vas y de dónde vienes, querido Phedro?

PHÉ. Vengo, Sócrates, de la casa de Lysias, hijo de Cephalo, y voy á paséarme junto á las murallas, porque he pasado en su casa sentado toda la mañana; y por seguir el precepto de Acumenos, nuestro común amigo, me paseo por los caminos, lo que me parece más sano que pasearse bajo los pórticos.

SÓC. Tienes razón, amigo mío. Pero, á lo que parece, Lysias está en la ciudad.

PHÉ. Sí, en la Morychia, en la casa de Epicrato, junto al templo de Júpiter Olímpico.

SÓC. ¿Y en qué os entretenáis? ¿Acaso Hipias te regalaba con discursos?

PHÉ. Lo sabrás si te tomas la molestia de acompañarme y oírme.

Sóc. Así debes creerlo.

PHÉ. Pues bien, comienzo... Pero, en verdad, Sócrates, que no he logrado retener el discurso al pie de la letra. Sin embargo, recuerdo perfectamente todos los argumentos presentados por Lysias prefiriendo el amigo frío al apasionado, y voy ordenadamente y en resumen á presentártelos. Comienzo por el primero.

Sóc. Perfectamente, querido amigo; pero antes enseñame lo que con la diestra escondes bajo el manto, porque me sospecho que sea el discurso. Si lo adiviné, créeme, por lo mucho que te quiero, que estando aquí el mismo Lysias no puedo permitir que me sirvas de materia de ejercicio. Ea, enseñame eso.

PHÉ. Basta de chanzas, amigo Sócrates; veo que debo renunciar á la esperanza que tenía de ejercitarme á expensas tuyas; pero ¿dónde quieres que nos sentemos para hacer esa lectura?

Sóc. Apartémonos por este lado, y, siguiendo el curso del Illiso, acaso hallemos un sitio solitario para sentarnos.

PHÉ. Excelente idea, porque yo me he salido sin calzado y tú no sueles llevarlo. Podremos así marchar por la misma corriente y bañarnos los pies, lo que á esta hora, y en la estación actual, no podrá desagradarnos.

Sóc. Vamos, pues, y busca un sitio donde sentarnos.

PHÉ. ¿Ves aquel plátano tan elevado?

Sóc. Sí.

PHÉ. Bajo su copa hallaremos sombra, una ligera brisa y hierba para sentarnos ó recostarnos si queremos.

Sóc. Vamos allá.

PHÉ. Dime, Sócrates, ¿no está por aquí, á las márgenes del Illiso, el sitio donde Bóreas robó, según dicen, á la ninfa Orithya?

Sóc. Así dicen.

PHÉ. Acaso fuera aquí mismo. Las ondas puras y transparentes parecen sonreír, y estas orillas son poéticas y alegres, como si esperasen los juegos de las jóvenes doncellas.

Sóc. Pero no es aquí, sino un poco más abajo donde se pasa la corriente para ir al templo de Diana cazadora. Allí hay un altar consagrado á Bóreas.

PHÉ. No lo recuerdo bien. Pero dime, Sócrates, ¿crees en tan maravillosa aventura?

Sóc. Y aunque lo dudase, no me afectaría eso mucho. Pudiera mostrar aquí los recursos de mi espíritu diciendo que el viento norte la hizo caer desde las rocas vecinas, donde jugaba con Pharmacea, y que esta muerte dió lugar á la fábula de su rapto por Bóreas; también pudiera trasla-

dar la escena á las rocas del Areópago, porque hay otra leyenda que dice que en tal sitio, y no en el que ahora ocupamos, se verificó el rapto. Por mi parte, querido Phedro, parécenme esas explicaciones las más gratas del mundo, pues que exigen un hombre hábil y que no se perdona trabajo; y aun así llega éste á verse en el caso de explicar la forma de los hipocentauros, pegasos, quimeras y otros muchos monstruos cuyo número y extravagancia asustan. Si nuestro incrédulo pone en toitura su sabiduría vulgar para reducir cada una de ellas á proporciones regulares, deberá tomarse gran trabajo. Yo, por mi parte, no tengo tiempo para consagrarme á tales disquisiciones, y voy á decirte la razón. Aun no he podido cumplir el precepto de Delfos conociéndome yo mismo, y en esta ignorancia me parece superfluo tratar de conocer lo que me es extraño. Renuncio por eso á profundizar todas esas historias, y me remito en este punto á las creencias públicas; y, como decía hace un momento, en lugar de explicarlas, me ocupo en observarlas. Quiero saber si soy un monstruo más furioso y complicado que Typhón, ó un animal más dulce y más tranquilo, á quien dotó naturaleza de un destello de divina sabiduría. Pero, amigo mío, creo que hablando hemos llegado al árbol donde nos propusimos.

PHÉ. Efectivamente; este es.

SÓC. ¡Magnífico retiro! ¡Qué plátano tan elevado y frondoso! Y este agnocasto de atrevido tronco y florida copa parece florecer de intento para embalsamar con sus aromas este sitio. Nada más delicioso que la corriente que baña este plátano, y nuestros pies son testigos de su agradable frescura. Indudablemente este sitio debe estar consagrado á las ninfas y al Achelouis, á juzgar por las figuras y estatuas. ¿No crees que la brisa que aquí se mueve tiene cierto perfume y suavidad? En el canto de las cigarras se nota una viveza que recuerda el verano; pero lo que más me admira es la espesa y crecida hierba, que nos permite reclinar dulcemente la cabeza sobre el suelo, ligeramente inclinado. Eres, querido Phedro, un excelente guía.

PHÉ. Admirable Sócrates, eres un hombre extraordinario. Porque, verdaderamente, al escucharte se te tomaría mejor por un extranjero á quien se le hacen los honores del país que por un habitante de Ática. Al parecer no has salido nunca de Atenas, no sólo para un viaje fuera de las fronteras, sino tampoco para pasear fuera de los muros.

SÓC. Perdona, amigo mío. Esto es que deseo instruirme. Ahora bien: los campos y los árboles nada tienen que yo pueda aprender, y no puedo

hacer progresos más que en la ciudad, en la sociedad de los hombres. Con todo eso, creo que has hallado el medio de curarme de esa afición perezosa. Es fácil hacerse seguir de un animal hambriento agitando delante de él una rama verde ó cualquier fruto; y tú, mostrándome este discurso y este cartapacio que le contiene, podrás hacerme dar la vuelta á Ática, y llevarme de una á otra parte si quieres. Pero, en fin, puesto que hemos llegado, voy á tenderme sobre la hierba. Escoge la posición que te parezca más cómoda para leer, y comienza.

PHE. Escucha, pues.

«Conoces todos mis sentimientos, y sabes que miro la satisfacción de mis deseos como cosa que á los dos nos aprovecha. No sería justo rechazar mis súplicas, porque no soy tu amante. Porque los amantes, apenas están satisfechos, cuando ya sienten todo lo que han hecho por el objeto de su pasión. Pero los que no sienten amor no pueden nunca arrepentirse; porque no es la fuerza de su pasión quien les ha llevado á hacer á su amigo todo el bien que han podido hacerle, sino que han obrado libremente, juzgando que servían así sus más caros intereses. Los amantes consideran el perjuicio que su amor ha causado á sus quehaceres, cuentan sus liberalidades, agregan á ellas el número de todas las penas que han sufrido,

do, y creen después de largo tiempo haber asegurado bastante el reconocimiento del objeto amado. Pero los que no están enamorados no pueden ni alegar los negocios descuidados, ni llevar en cuenta las penas que han sufrido, ni quejarse de las querellas que han tenido con su familia. No pudiendo pretextar todos estos males que no han sufrido, no van más que á buscar con ansiedad todas las ocasiones de ser agradables á su amigo.

«Acaso se alegrará en favor del amante que su amor es más vivo que una amistad ordinaria, y que está dispuesto siempre á decir ó á hacer todo aquello que puede agradar á su bien amado, y á afrontar por él el odio de todos; pero es fácil hallar lo vano de este elogio, puesto que, si su pasión llega á cambiar de objeto, no vacilará en sacrificar á los nuevos sus antiguos amores, y aun á dañar al que ayer amaron, si el amante de hoy se lo exige.

«Luego no es racional conceder favores tan preciosos á un hombre atacado de mal tan incurable, que nunca tratará de curarle ninguna persona sensata, porque los amantes mismos confiesan que su espíritu está enfermo y que ellos carecen de sentido común; saben perfectamente, según dicen, que están fuera de sí mismos y que no pueden dominarse. Y si esto es así, cómo, al

volver á entrar en sí mismos, han de poder aprobar las resoluciones adoptadas en este estado de delirio?

»Además, si entre tus amantes quisieras conceder la preferencia al más digno, no podrías escoger sino entre un número muy reducido; por el contrario, si buscas entre los demás aquel cuya amistad te sea más conveniente, podrás escoger entre millares, y probablemente en esta muchedumbre hallarás el que merezca tus favores.

»Si temes la opinión pública; si temes que por tus relaciones has de tener que avergonzarte ante tus conciudadanos, piensa en que es muy natural que un amante que piensa en hacerse envidiar, mientras él mismo se crea envidiable, sea indiscreto por vanidad y ponga su vanagloria en publicar por todas partes que no ha perdido su tiempo ni su trabajo. El que, dueño de sí mismo, no extravíe al amor, preferirá la seguridad de su relación al placer de jactarse de ella. Agrega á esto lo de que todos reconocen un amante viéndole seguir constante los pasos á su bien amado, hasta el punto de que llegan á no poder hablarse sin que todo el mundo sospeche que la mutua atracción les obliga por algún vínculo ya contraído ó que va entre ellos á estrecharse. Pero los que no están enamorados pueden vivir en la mayor familiaridad sin que de ellos se sospeche, por-

que es sabido que deben permitirse las sociedades formadas por la amistad ó por la necesidad de procurarse alguna distracción.

»¿Tienes algún otro motivo de temor? ¿Juzgas que las amistades son pocas veces duraderas, y que una ruptura, siempre mala para entrambos, te será más funesta después de sacrificarla todo lo más precioso que tienes? Si es así, á nada debes temer tanto como á un amante. Una nada basta para enojarle, y cree que todo se hace para perjudicarlo. Por esto prohíbe al objeto de su amor que se relacione con otras personas; teme que han de vencerle las riquezas del uno, ó el talento de otro, y siempre está en guardia contra el ascendiente de los que sobre él tienen alguna ventaja. Así, te lleva á que te enojos con todos y te reduce á no tener más que un amigo; ó si pretendes ser más sabio que tu celoso, llegarás al fin y al cabo á una ruptura. El que no está enamorado, y el que debe á la estimación que inspiran sus virtudes los favores que desearía, no tiene celos de los que familiarmente viven con su amigo; antes llegaría á aborrecer á los que de su trato huyeran, porque en este alejamiento vería una señal de desprecio, conociendo y aplaudiendo las ventajas de ciertos vínculos. Parece, pues, que, en estas condiciones, la complacencia afirma la amistad y no puede producir la aversión. Además, la

mayor parte de los amantes se prendan de la hermosura del cuerpo antes de conocer la energía del espíritu y experimentar el carácter; y así, no se puede asegurar si su amistad debe sobrevivir á la satisfacción de sus deseos. Los que por el amor no están turbados, y si unidos por la amistad, antes de obtener otros favores no podrán ver en estas complacencias un motivo de enfriamiento, sino más bien una prenda de favores en lontananza.

¿Quieres ser cada día más virtuoso? Fíate en mí más que en un amante. Éste aplaudiría todas tus acciones y palabras, sin cuidarse del bien ni de la verdad en ellas encerrados, ya cegado por su pasión, ya por el temor de desagradarte. Tales son las ilusiones del amor. El amor desgraciado se aflige por lo que á nadie debiera conmovér; el afortunado todo lo encuentra sublime, hasta lo más indiferente. El amor es, pues, más digno de lástima que de envidia. Si, por el contrario, accedes á mis deseos, no me verás buscar en tu intimidad un efímero placer, sino que sabré vigilar por tus intereses más constantes; porque, libre de amor, seré constantemente dueño de mí; no por frívolas causas me abandonaré á furiosas iras, y aun por los motivos más graves vacilaré en abrigar el más ligero despecho. Lleno de indulgencia por los errores involuntarios, me esforza-

ré en prevenir las ofensas intencionadas. Tales son los caracteres de una amistad que el tiempo no entibiará.

•Acaso también creas que la amistad sin el amor es débil y lánguida; si esto fuera así, no tendríamos sino indiferencia para nuestros hijos y parientes, y no podríamos estar seguros de la fidelidad de nuestros amigos, el dulce trato de los cuales, y no la pasión, ha hecho nacer la amistad. Finalmente, si es justo conceder los favores á aquellos que con más ardor los desean, también deberá favorecerse siempre, no á los más dignos, sino á los más indigentes; porque librán-
doles de los males más crueles, se nos pagará con el reconocimiento más vivo. Así, cuando des una comida, deberás invitar, no á tus amigos, sino á los mendigos y hambrientos; porque éstos te amarán, te seguirán por todas partes, se presentarán en tu puerta demostrando la más grande alegría, serán siempre los más agradecidos y harán votos por tu prosperidad. Pero parece, al contrario, que tú debes favorecer, no á éstos, en los cuales los deseos son más violentos, sino á aquellos que sepan mejor manifestarte su reconocimiento; no á los más expresivos, sino á los más dignos; no á los que sólo aspiren á coger la flor de tu juventud, sino á los que en tu vejez te hagan partícipe de todos sus bienes; no á los que por todas

partes se vanaglorien de su triunfo, sino á aquellos á los cuales el pudor hará callar ante todos; no á los que se muestren entusiastas durante algunos días, sino á aquellos en los que la amistad siempre igual no acabe sino con la vida; no á los que, una vez satisfecha su pasión, busquen un pretexto para abandonarte, sino á los que, habiendo visto huir con la juventud los placeres, tengan siempre el afán de merecer tu aprecio.

» Acuérdate, pues, de mis palabras, y considera además que los amantes están expuestos á las duras amonestaciones de sus amigos, que vituperan una pasión tan funesta, y que nunca se ha vituperado á nadie por ignorar qué es amor, que nunca se ha acusado de imprudencia á los que no aman.

» Tal vez me preguntarás si te aconsejo conceder tus favores á todos los que no son tus amantes; yo te responderé que un hombre enamorado no te aconsejará igual complacencia para con todos los que te aman, porque favores prodigados así no tendrán iguales derechos al agradecimiento; y si quisieras ocultar tus amistades, no podrías; ahora bien: es preciso que nuestro trato, lejos de dañarnos, nos sea útil á los dos.

» Creo haber dicho bastante; pero si te queda alguna duda; si no he resuelto todas tus objeciones, habla, te responderé.»

¿Qué te parece, Sócrates? ¿Este discurso no es admirable bajo todos conceptos, y sobre todo por la elección de las frases?

Sóc. Maravilloso, amigo mío; me ha pasmado y transportado.

Pero tú tienes alguna parte en la impresión que me ha producido. Yo te miraba durante la lectura, y veía la alegría brillar en tus ojos. Y como pienso que sobre estas materias tu juicio es más seguro que el mío, confié en tu entusiasmo y participé de tu exaltación.

PHE. Vamos, quieres burlarte.

Sóc. ¿Crees que me chanco y no hablo con seriedad?

PHE. No seguramente, Sócrates. Pero dime francamente en nombre de Júpiter, que preside á la amistad: ¿crees que hay entre todos los griegos un orador capaz de tratar el mismo asunto con más nobleza y abundancia de frases?

Sóc. ¿Qué dices? ¿Quieres que me una á ti para alabar al orador de haber dicho lo que debe decir, ó solamente por haberse explicado en un lenguaje claro, preciso y sabiamente adornado? Si me pides mi admiración por el fondo mismo del discurso, sólo puedo concedértela por consideración á ti; porque lo débil de mi entendimiento no me ha dejado hallar este mérito, y sólo me he fijado en la expresión. Ahora bien: bajo este

concepto, no creo que Lysias mismo pueda estar satisfecho de su obra. Me parece, querido Phedro, á menos que no juzgues de otro modo, que repite dos ó tres veces las mismas cosas, como hombre á quien faltan la fecundidad y la abundancia de palabras; pero acaso él no se inquieta de este defecto y ha querido hacer un juego, demostrando que es capaz de expresar un mismo pensamiento de muchos modos diferentes y siempre con igual fortuna.

PHÉ. ¿Qué dices, Sócrates? Precisamente lo más admirable de su discurso consiste en decir todo lo que el asunto exige; de modo que sería imposible hablar de este asunto con mayor exactitud y abundancia.

Sóc. En esto no puedo ser de tu opinión. Los sabios antiguos que hablaron del asunto me vencerían de impostura si yo cometiese la debilidad de asentir en este punto á tus opiniones.

PHÉ. ¿Y quiénes son esos sabios? ¿Dónde has hallado cosa más perfecta?

Sóc. En este momento no podré decírtelo; sin embargo, tengo la seguridad de haberlo hallado, acaso en la hermosa Sapho, en el sabio Anacreonte ó en algún prosista. Y me inclina á suponerlo así el ver que mi corazón rebosa y que me creo capaz de pronunciar en este punto un discurso tan bueno como el de Lysias. Ahora bien:

yo sé que por mí solo no hubiera inventado nunca cosas tan buenas, porque conozco la limitación de mi genio. Luego los pensamientos que de mi espíritu como de vaso henchido rebosan, debo haberlos bebido en inspiraciones extrañas. Mas mi espíritu es tan indolente, que no sé cómo ni de dónde me han venido.

PHÉ. Á decir verdad, noble amigo mío, me encanta lo que me dices. No insisto en que me cites esos sabios, ni dónde aprendiste sus lecciones, pero sí en que hagas lo que acabas de prometer y pronuncies un discurso tan largo como el de Lysias y que pueda sin desdoro sostener con él la comparación. Yo á mi vez me obligo, como los nueve arcontas, á consagrar al templo de Delphos mi estatua de oro en tamaño natural, y aun la tuya.

Sóc. Tú, mi querido Phedro, si que eres inapreciable y vales tanto oro como pesas si piensas que sólo tengo que increpar á Lysias y que me encargaría de tratar el mismo asunto sin parecerme en nada á él. Esto sería imposible aun en el más ínfimo escritor. Si, por ejemplo, se trata de probar que debe atenderse más al amigo frío que al amante apasionado; si me prohibes alabar la prudencia del uno y vituperar el delirio del otro; si no puedo hablar de estos dos motivos esenciales, ¿qué podré entonces decir? Debe tole-

rarse al orador la frecuencia de estos tópicos, y permitírsele, y entonces á él será á quien le corresponda suplir la pobreza de la invención con el arte de la composición. Sólo cuando se trata de razones menos evidentes, y por lo mismo más difíciles de hallar, se reunirá el mérito de la disposición con el mérito de la invención.

PHE. Accedo á tu proposición, que me parece muy razonable. Puedes establecer como principio que el que no ama tiene sobre el que ama la ventaja de estar en plena posesión del sentido común; te lo concedo. Pero si además de estas razones puedes hallar otras más numerosas ó fuertes que los motivos alegados por Lysias, quiero que tu estatua de oro macizo se eleve en Olimpia, junto á la ofrenda de los cypsesidas.

Sóc. Tomas en serio mis palabras, Phedro, porque he atacado á quien amas. Yo he querido solamente entretenerte un poco de tiempo. ¿Pienzas acaso que puedo sostener un pugilato de elocuencia con un escritor tan hábil?

PHE. Ya, querido Sócrates, recurres á las mismas astucias que yo; pero tú hablarás de grado ó por fuerza. Vamos á representar una escena muy ensayada, y no me obligues á devolvarte tus bromas y repetir tus propias palabras. Si yo no conociese á Sócrates como yo mismo me conozco, entonces ignoraría que lo que desea con

mayor ardor es hablar y que aparenta que no es así. Pues bien; de aquí no nos apartamos sin que antes hayas dado rienda suelta á tu corazón, que rebosa como tú mismo decías. Estamos aquí solos; el sitio no es muy frecuentado, y yo soy más joven y más fuerte. En fin, ya me entiendes; no me obligues á acudir á la violencia, y habla por tu voluntad.

Sóc. Pero, amigo mío, sería ridículo oponer á una obra maestra de un profesor una improvisación de un ignorante.

PHE. Pues bien, sabe una cosa: hasta de observaciones, ó te haré que hables sin más que pronunciar una palabra.

Sóc. Dispénsame.

PHE. No, escucha. Esta palabra mágica es un juramento. Juro; ¿por quién? por este plátano, que, si no hablas inmediatamente, no te leeré ni citaré en lo sucesivo ningún discurso.

Sóc. ¡Ah malvado! ¿Cómo has sabido hacer-te obedecer sorprendiendo mi flaco, que es la pasión por los discursos!

PHE. Pues bien, ¿tienes algún otro pretexto?

Sóc. No, después de semejante juramento.

PHE. Habla, pues.

Sóc. ¿Sabes lo que voy á hacer antes?

PHE. Veamos.

Sóc. Voy á taparme la cabeza, para poder así

hablar con velocidad mayor, sin que tu vista me llene de confusión y sobresalto.

PHE. Habla y haz todo lo que te parezca.

Sóc. Vosotras, Musas ligias, que debéis vuestro nombre á la dulzura de vuestros cantos, ó á la pasión de los ligios por vuestras divinas melodías, venid; yo os invoco; sostened mi debilidad en este discurso que mi buen amigo me arranca, sin duda para añadir un nuevo título á los muchos que forman la gloria de su querido Lysias.

Había un niño, ó, mejor, un joven, en toda la flor de su infantil hermosura. Tenía éste innumerables adoradores. Uno de ellos, más astuto, pero no menos enamorado que los demás, había logrado convencerle de que no era amor lo que por él sentía. Un día que solicitaba sus favores, trató de demostrarle que debía concederle todo á su indiferencia antes que á la pasión de los demás. Ved aquí su discurso:

«Hijo mío, en todas las cosas, para tomar una resolución sabia, es preciso empezar por conocer bien el fondo de la cuestión; de otro modo, la caída será inevitable. La mayor parte de los hombres ignoran la esencia de las cosas, y, en su ignorancia, de que ellos mismos no se dan cuenta, olvidan desde luego plantear el estado de la cuestión. Así, avanzando en la discusión, les sucede

necesariamente que no se entienden, ni con los demás, ni consigo mismos. Evitemos, pues, este defecto que reprendemos en otros; y puesto que se propone como cuestión si se deben conceder los favores al que es amante ó al que no lo es, empecemos por ponernos de acuerdo en una definición del amor, su naturaleza y efectos, y, ateniéndonos siempre á estos principios, y repitiendo toda la discusión, examinemos si es útil ó dañoso.

«Que el amor es un deseo, es una verdad evidente, y es también evidente que no es siempre amor el deseo de las cosas bellas. ¿Por qué medio distinguiremos, pues, al que ama del que no ama? Cada uno de nosotros debe reconocer que hay en él dos principios que le gobiernan y dirigen, y cuyo impulso le determina: uno es el instintivo deseo del placer, otro el placer reflexivo del bien. Tan pronto están estos dos principios en armonía como se combaten, y la victoria pertenece sucesivamente al uno ó al otro. Cuando el placer del bien, que la razón nos inspira, se apodera del alma entera, se llama sabiduría; cuando el deseo irreflexivo que nos arrastra al placer domina, recibe el nombre de intemperancia.

«Pero la intemperancia cambia de nombre según los diferentes objetos sobre los cuales se ejerce, y las formas diversas que afecta; y el hom-

bre, dominado por la pasión, según la forma particular bajo la cual se manifiesta en él, recibe un nombre que no es bello ni honroso llevar. Así, cuando el deseo de una comida regalada le lleva á la vez sobre el placer del bien, inspirado por la razón y sobre los otros deseos, se llama gula, y los por ella perjudicados son marcados con el epíteto de glotones. Cuando es el deseo de la bebida el que ejerce esta tiranía, ya se sabe el nombre injurioso que se da á aquel que á él se abandona. Por último, sucede lo mismo con todos los deseos de esta clase, y todos saben qué nombres, igualmente vergonzosos, se deben á su tiranía. Adivinase desde luego el punto á que he querido venir después de este preámbulo; sin embargo, creo deberme explicar más claramente. Cuando el deseo irracional, sofocando en nuestra alma este placer del bien, se lanza todo entero sobre el placer que promete la belleza, y cuando se lanza con todo el enjambre de deseos de la misma familia sobre la sola belleza corporal, su poderío se hace irresistible, y, tomando su nombre de esta fuerza poderosísima, se llama amor.¹

Y bien, mi querido Phedro, ¿no te parece, como á mí, que estoy inspirado por alguna divinidad?

¹ ἔρως, amor; ἐρρωμένως, con fuerza.

PHÉ. Efectivamente; las palabras fluyen con abundancia inusitada.

SÓC. Calla, pues, para escucharme, porque verdaderamente esto tiene algo de divino; y si en la continuación de mi discurso las ninfas de estas riberas me inspirasen algunos frenéticos transportes, no te asombres. Ya estoy poco alejado del estilo del ditirambo.

PHÉ. Nada más cierto.

SÓC. Tú eres, sin embargo, la causa. Mas presta atención al resto de mi discurso, porque la inspiración podrá abandonarme, aunque cuidado es éste del dios que me posee; por lo que á nosotros concierne, sigamos hablando de nuestro adolescente.

De este modo, amigo mío, hemos determinado el objeto que nos ocupa y hemos definido su naturaleza. Vamos más lejos, y, sin perder de vista nuestros principios, examinemos las ventajas é inconvenientes de las complacencias que se pueden tener, bien por un amante, bien por un amigo que el amor no ha podido tocar. Este que el deseo posee, que la voluntad domina, debe buscar necesariamente en el objeto de su amor el mayor placer posible. Ahora bien: un espíritu enfermo halla su placer en un completo abandono á sus caprichos, mientras que todo aquello que le sobrepuja ó parece desafiarse es insoportable.

Así, el hombre lleno de amor verá impaciente á un superior ó un igual con el objeto de su pasión, y trabajará sin descanso para rebajarle y humillarle debajo de sí mismo. El necio es inferior al sabio, el cobarde al valiente, el que no sabe hablar al brillante orador, el hombre de ingenio grosero al de un talento vivo y grande. Estos defectos, y otros aun más vergonzosos, complacerán al amante si los encuentra en el objeto de su amor; y en el caso contrario, procurará hacerlos nacer en su alma ó sufrirá la persecución de sus placeres efimeros. Pero sobre todo será celoso; privará á aquel á quien ama de todas las relaciones que puedan hacerle más perfecto y más hombre; de este modo le causará un gran perjuicio, y le hará sobre todo un mal irreparable alejándolo del que podría despejar su alma, de la divina filosofía; el amante deseará necesariamente desviar á aquel que ama, por el temor de hacerse para él un objeto de menosprecio. En fin, hará esfuerzos en todo y por todo por sostenerlo en la ignorancia, por obligarle á no tener ojos sino para él; tanto, que el objeto de su amor le será tanto más agradable cuanto más daño se haga á sí mismo. Por consecuencia, bajo el punto de vista moral, no hay guía más malo ni compañero más fanesto que un hombre enamorado.

Veamos ahora lo que los cuidados de un aman-

te, cuya pasión obliga á sacrificar lo bello y honesto á lo agradable, harán del cuerpo que posee. Se le verá buscar un hombre joven, débil y sin vigor, educado á la sombra y no á los rayos del sol, extraño á los trabajos duros y á las fatigas del gimnasio, acostumbrado á la vida de muelles delicias, pidiendo al afeite y al aderezo la belleza que ha perdido; en fin, no teniendo nada en su persona ni en sus costumbres que no responda á este retrato. Todo esto es evidente, y es inútil insistir más. Observemos solamente por vía de resumen, antes de pasar á otras consideraciones, que, en la guerra y en los demás peligros, este afeminado joven no podrá inspirar sino audacia á sus enemigos y miedo á sus amigos y amantes. Pero una vez más pasemos por alto estas reflexiones, cuya verdad es manifiesta.

Debemos examinar ahora en qué pueden ser útiles ó dañosas, no al alma ó al cuerpo, sino á los bienes del objeto amado, la sociedad y la influencia de un amante. Para todos, y sobre todo para el mismo amante, es evidente que no desea nada más que verle privado de lo que tiene más precioso, caro y sagrado.

Le verá con alegría perder á su padre, á su madre, á sus parientes, á sus amigos, que mira como censores y obstáculos á su dulce comercio. Si este joven posee grandes bienes metálicos ó

rurales, sabe que le será menos fácil seducirle y que no le hallará tan dócil después de la seducción. La fortuna del que ama le apesadumbrará y se alegrará de su ruina. Por último, deseará verle sin mujer, sin hijos y sin hogar doméstico el mayor tiempo posible, para retardar un momento en el cual cesará de disfrutar sus favores.

Un dios ha mezclado, con la mayor parte de los otros males que atormentan á los hombres, un fugitivo regocijo. Así, el adulador, esta bestia cruel, este fiel tan funesto, algunas veces nos hace gustar un placer muy delicado. El trató de una cortesana, en el cual se señalan con razón los peligros, todas las demás amistades y tratos parecidos, no son, por lo tanto, sino dulzuras pasajeras. Pero no es sólo que el amante dañe al objeto amado; las diarias asiduidades tienen un término desagradable. Un antiguo proverbio dice que los de una misma edad se acercan voluntariamente. En efecto; cuando las edades son las mismas, la conformidad de humor y de gustos que de ella resulta dispone á la amistad, y, sin embargo, también hay disgusto en tales relaciones. Se dice que en todas las cosas es la necesidad pesado yugo, pero sobre todo en la sociedad de un amante de edad distante del amado. Anciano, persigue á uno más joven que

él, y no quisiera dejarle noche ni día; una pasión irresistible, una especie de furor le arrastra hacia aquel cuya presencia le encanta por la vista, el oído, el tacto y todos los sentidos, y encuentra grande dulzura en servirle sin descanso; pero ¿qué placer, qué goce le proporciona en lugar del mortal fastidio que con su importunidad le causa? El joven tiene ante sus ojos un cuerpo quebrantado por los años, afligido por las enfermedades de la vejez, de las que sin extrema repugnancia no se debe ni hablar ni hacer indicación, como incesantemente lo hace. Vigilado por sospechosa envidia en todos sus pasos y conversaciones, ya oye de boca de su amante alabanzas excesivas é indiscretas, ya insoportables censuras, que, en su buen sentido, él mismo se dirige; pero cuando la embriaguez viene á turbar sus facultades, escucha infames ultrajes, que sin tregua y sin freno le cubren de vergüenza.

Mientras la pasión subsiste, el amante será un objeto tan funesto como desagradable; perderá la fe cuando la pasión se extinga; hará traición al que seduzca con sus magnificas promesas, ruegos y juramentos, y á quien la esperanza de los ofrecidos bienes pudo únicamente obligar á tan duro comercio. Cuando llega el momento de dejarle, ya obedece á otro maestro y sigue á diferente guía; en él reinan la razón y la sabiduría.

y no el amor y la locura, y, á impulsos del que por él estaba prendado, llegó á convertirse en otro. El joven exige el precio de los favores de otro tiempo; le recuerda todo lo hecho y todo lo dicho, como si hablase al mismo hombre. Éste, en su confusión, no se atreve á convenir en el cambio; no sabe cómo explicar los juramentos y promesas que prodigó bajo el imperio de su loca pasión; ha vuelto, sin embargo, á entrar en sí, y ya es bastante sabio para no dejarse llevar de los mismos extravíos y para no volver á ser lo que fue. Se ve, pues, obligado á evitar al que antes amaba, y, vuelta la suerte, de perseguidor se convierte en fugitivo. Sólo le queda al joven abrumar con inculpaciones, y con su indignación é imprecaciones, por haber ignorado desde el principio que valía más conceder sus favores á un amigo frío y dueño de sí mismo que á un hombre cuya razón está necesariamente turbada por el amor; pues que, obrando de otra manera, se abandonaba á un maestro pérfido, incómodo, celoso, desagradable á su fortuna, á su salud, y sobre todo al perfeccionamiento de su espíritu, que es y será siempre lo más precioso al juicio de los hombres y de los dioses. Ved aquí, hijo mío, las verdades que debes considerar incesantemente, no olvidando nunca que la ternura de un amante no es un afecto benévolo,

sino un grosero apetito que busca su saciedad

Como el lobo ama al rebaño,
Y al bien amado el amante.

Ahí tienes, caro Phedro, lo que decir tenía; nada más diré; con esto termina mi discurso.

PHE. (Figurábame que sólo era la primera parte, y que luego hablarías del hombre sin amor) para demostrar que debe favorecérsese preferentemente y para demostrar las ventajas que su comercio ofrece. (Por qué, Sócrates, te detienes en la mitad de tu discurso?)

Sóc. (No has observado, mi buen amigo, que, si no he llegado aún al tono de ditirambo, mi lenguaje ya abunda en todo género de poesía cuando sólo de vituperios se trata? ¿Qué haré si emprendo el panegírico del amigo prudente? ¿Quieres, después de exponerme á la influencia de las ninfas, acabar de alucinar mi razón? Digo, pues, en resumen, que hay en el comercio del hombre sin amor tantas ventajas como inconvenientes hemos hallado en el del apasionado amante.) ¿Para qué discursos más largos? Bastante ya me expliqué sobre los dos pretendientes. Nuestro joven hará de mis consejos lo que mejor le parezca; yo vuelvo á pasar al Iliso, y huyo antes de que se te ocurra exponerme á mayor violencia;

PHE. Aun no, Sócrates; espera que pase el calor. ¿No ves que aun no es el mediodía, hora en que el sol parece detenerse en lo más encumbrado del cielo? Detengámonos algunos momentos hablando de lo que ya dejamos dicho, y partiremos apenas el fresco se deje sentir.

Sóc. Tienes, querido mío, una pasión portentosa por los discursos, y nunca te admiraré bastante. Pienso que de todos los hombres de tu generación no hay ninguno que haya hecho más discursos que tú, ya por haberlos tú mismo pronunciado, ya por obligar á los demás á componerlos de bueno ó de mal grado.

Yo, sin embargo, excepto á Simmias el tebanó; pero ningún otro puede con él compararse. Y ahora creo que vas á arrancarme otro nuevo discurso.

PHE. No seas tan rebelde como antes; veamos de qué se trata.

Sóc. Cuando ahora me disponía á pasar el agua, he sentido esa divina señal que ordinariamente me advierte y me detiene cuando voy á poner en planta alguna resolución. He creído oír una voz que me impedía partir antes de ofrecer alguna expiación á los dioses, como si hubiera cometido alguna impiedad. Soy, es verdad, adivino, aunque no de los más hábiles, sino como aquellos cuya mal formada escritura sólo para

ellos es legible, y con ella me basta para mi uso. Así, adivino la falta por mí cometida. Hay, querido amigo, un poder de adivinación en el espíritu humano. Hace pocos momentos, al hablarte, sentía grande alteración y cierto vago espanto; parecíame que, como dice el poeta Ibyco, los dioses iban á imputarme como un crimen lo que más me honraba á los ojos de los hombres. Sí, ya conozco mi falta.

PHE. ¿Qué quieres decir?

Sóc. Eres dos veces culpable, caro Phedro, por el discurso que has leído y el que me has hecho pronunciar.

PHE. ¿Cómo así?

Sóc. Los dos son pura fortuna y acaso impiedad. No deben, pues, censurarse con excesiva severidad.

PHE. No, sin duda; dices la verdad.

Sóc. ¿Qué! ¿No crees que el Amor es dios é hijo de Venus?

PHE. Así decía.

Sóc. Pues bien: Lysias no ha hablado ni en tí ni en el discurso que por mi boca has pronunciado, mientras tus sortilegios me tenían como encantado. Sin embargo, si el Amor es un dios ó alguna cosa divina, como lo es en efecto, no puede ser malo; ahora bien: nuestros dos discursos le han representado como tal. Son, pues, culpa-

bles de impiedad hacia el Amor, y además los encuentro de una insulsez muy agradable; porque, aunque en ellos no haya ni razón ni verdad, se jactan de valer algo más, porque podrán seducir á jóvenes aturdidos y sorprender su admiración. Ya ves, pues, que debo someterme á una expiación; ahora bien: para los versados en teología, hay una expiación que no imaginó Homero, pero practicó Estesicoro. Privado de la vista por haber hablado mal de Helena, no desconoció, como Homero, el sacrilegio que había cometido, sino, como hombre verdaderamente inspirado por las Musas, comprendió la causa de su desgracia é hizo luego los versos siguientes:

«No, tal relación no es exacta; no, no; tú no entrastes en los barcos de buenas cubiertas; jamás entrastes en la ciudadela troyana.»

Y después de haber compuesto todo su poema, conocido bajo el nombre de Palinodia, recobró inmediatamente la vista. Instruido por este ejemplo, seré más sabio que los dos poetas; porque antes de que el Amor castigue mis ofensivos discursos, quiero ofrecerle mi palinodia. Hablaré con el rostro descubierto, y la vergüenza no me obligará á ocultarle, como hace un momento.

PHÉ. Nada más grato pudiera anunciarme, amado Sócrates.

Sóc. Debes, como yo, conocer toda la impu-

dencia del discurso que has leído y he pronunciado. Si un hombre de buen carácter y bien nacido los hubiese escuchado; si este hombre amó en su juventud ó fué amado, al oírnos sostener que los amantes conciben violentos odios por frivolos motivos, que atormentan á sus amados con celosas sospechas, y sólo en dañarlos piensan, ¿no crees que nos hubieran juzgado gentes de baja estofa, que nunca oyeron hablar del amor entre personas delicadas? Tan lejos hubiera estado de reconocer la verdad de las inculpaciones por nosotros dirigidas al Amor.

PHÉ. Muy bien pudiera ser así, Sócrates.

Sóc. Así, pues, por respeto á este hombre, y temiendo la venganza del Amor, quiero que un discurso más dulce venga á turbar la amargura del primero. Así, aconsejo á Lysias que componga inmediatamente un segundo discurso, demostrando que es propio de un corazón agradecido conceder los favores al amante con preferencia al que no lo es.

PHÉ. Creo que así será. Si pronuncias el elogio del amante apasionado, yo haré que Lysias escriba sobre este mismo asunto.

Sóc. Creo que puedo contar contigo para obligarle, á menos que dejes de ser Phedro.

PHÉ. Habla, pues, con confianza.

Sóc. Pero ¿dónde está el niño á quien me di-

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

"ALFONSO REYES"

Edad. 1675 MONTREUIL, FRANCE

rigía? Es preciso que oiga también este nuevo alegato, y que, oyéndole, aprenda á no apresurarse á conceder sus favores al hombre que no le ama.

PHE. Ese niño está junto á ti, y siempre lo estará, si lo desearas.

SOC. Figúrate, pues, hermoso niño, que el primer discurso era de Phedro, hijo de Pythocles, de Myorhinos, y que el que ahora voy á pronunciar es de Estesicoro de Himera, hijo de Euphemos. Lo que debe decirse es: No, nada hay de cierto en ese discurso; no debe desdenarse al amante apasionado y abandonarse al hombre sin amor sólo porque el uno delira y el otro está en su pleno buen sentido. Esto fuera bueno si resultase evidente que el delirio es un mal; pero no es así, sino que al delirio inspirado por los dioses es á quien somos deudores de los mayores bienes. En su delirio hicieron señalados servicios á la Grecia y á los particulares las sacerdotisas de Delfos y Dodona, y estando tranquilas hicieron muy poco ó nada. No quiero hablar de la Sibila y de todas las que, habiendo recibido de los dioses el don de profecía, inspiraron á los hombres sabios pensamientos anunciándoles el porvenir; porque esto fuera extenderme inútilmente sobre lo que todo el mundo conoce. Pudiera invocar también el testimonio de los antiguos que

formaron las palabras; no miraron el delirio ($\muανία$) como vergonzoso y no honrado, porque entonces no hubieran dado este nombre á la más noble de las artes, á la que nos enseña el porvenir, ni la hubiesen llamado $\muανιχη$.

Si este nombre la dieron, pensaron al hacerlo que el delirio era un don magnífico cuando procedía de los dioses. Los hombres de ahora, introduciendo una τ en la palabra, formaron la de $\muανιχη$. Por el contrario, la investigación del porvenir, hecha por hombres sin inspiración que observaban el vuelo de las aves y demás signos, fué denominada $ολογοιστικη$, porque los adivinos trataban, auxiliados por el raciocinio, de dar al pensamiento humano la inteligencia y el conocimiento; y los modernos, al cambiar la antigua o en la enfática ω, denominaron este arte $ολογοιστικη$. Así, pues, tanto como el don de profecía excede en perfección y dignidad al arte augural en cuanto al nombre y en cuanto á la cosa, otro tanto más noble es el delirio que procede de los dioses que la sabiduría que viene de los hombres; y los antiguos así nos lo demuestran.

Quando la peste ó los demás terribles azotes caían sobre los pueblos, castigándolos por alguna antigua maldad, el delirio que se apoderó de algunos mortales, llenándolos de espíritu profético, les hizo buscar un remedio á esos males y

un refugio contra la cólera divina en las oraciones y ceremonias expiatorias. Al delirio se debieron las purificaciones y ritos misteriosos, que preservaron de los males presentes y futuros al hombre verdaderamente inspirado y animado del espíritu de profecía, revelándole los medios de librarse de tales daños.

Hay una tercera clase de posesión y delirio: el inspirado por las Musas; cuando se apodera de un alma sencilla y virgen aún, la transporta y la inspira odas y otros poemas que sirvan para la enseñanza de las nuevas generaciones celebrando las hazañas de los antiguos héroes. Pero todo el que, sin estar agitado por ese delirio que viene de las Musas, se atreva á aproximarse á su santuario, aunque se persuada de que el arte bastará para hacerle poeta, estará siempre muy lejos de la perfección, y siempre la poesía de los sabios se verá eclipsada por los cánticos que respiran una divina locura.

Estas son las portentosas ventajas que procurará á los mortales el delirio enviado por los dioses, y pudiera citar otras muchas. Así, guardémonos de temerle y no nos dejemos turbar por ese artero discurso, que pretende que debe preferirse un amigo frío á un amante á quien la pasión agita. Para que tales razones pudieran vernos, sería preciso que nos demostrase que los

dioses que inspiran el amor no quisieran el mayor bien para el amante y el amado. Demostraremos, por el contrario, que los dioses nos envían esta especie de delirio para nuestra mayor felicidad. Nuestras pruebas excitarán el desdén de los falsos sabios, pero persuadirán á los verdaderos.

Pero antes debe quedar determinada con exactitud la naturaleza del alma divina y humana, por la observación de sus propiedades y facultades.

Partiremos, pues, de este principio. Todo espíritu es inmortal, porque todo el que se mueve con movimiento continuo es inmortal. El ser que comunica y recibe el movimiento, deja de vivir cuando el movimiento cesa; sólo el ser que por sí mismo se mueve, no pudiendo dejar de ser el mismo, no cesa nunca de moverse; y lo que es más: es el origen y principio del movimiento para todos los seres que participan del movimiento. Ahora bien: un principio no puede producirse, porque todo lo que comienza á ser debe necesariamente ser producido por un principio, y el principio mismo por nada es producido, pues si lo fuera dejaría de ser principio; pero si no tiene principio, tampoco puede ser destruido. Si algún principio fuera una vez destruido, no podría renacer de nada, y nada pudiera nacer de él; co-

mo ya hemos dicho, todo es necesariamente producido por un principio. Así, el sér que se mueve á sí mismo es también principio de movimiento, y no puede ni nacer ni perecer; pues en otro caso, el cielo todo y los seres que recibieron el nacimiento se fijarian en una sombría inmovilidad y no tendrían otro principio para darles este movimiento, una vez destruído. Hemos, pues, demostrado que lo que á sí mismo se mueve es inmortal, y nadie temerá afirmar que el poder de moverse á sí mismo es la esencia del espíritu. En efecto, todo cuerpo movido por extraño impulso es inanimado, y todo cuerpo que recibe el movimiento de un impulso interior es animado, pues ésta es la naturaleza del espíritu. Si, pues, es cierto que lo que se mueve por sí es el espíritu, síguese necesariamente que el espíritu no tiene principio ni fin. Esto explica bastante su inmortalidad.

Ocupémonos ahora del alma en sí misma. Para decir lo que es, fuera preciso una ciencia divina y un sinnúmero de circunlocuciones; para presentar su naturaleza en una comparación, basta una ciencia humana y algunas palabras. Digamos, pues, que se parece á las fuerzas reunidas de una alada yunta y de un cochero; los corceles y cocheros de las almas divinas son todos ellos excelentes y de buena raza; pero en los de-

más seres, su naturaleza participa del bien y del mal. Así es que, en nosotros, el cochero dirige dos corceles, uno excelente y de excelente raza, otro muy diferente del primero y también de diferente origen. Ahora bien: semejante tronco tiene forzosamente que ser penoso y difícil de guiar.

Pero ¿cómo, entre los seres animados, unos se llaman mortales y otros inmortales? Esto es lo que debemos explicarnos. El alma universal rige la materia inanimada y da la vuelta al universo, manifestándose bajo mil formas diferentes. Cuando es alada y perfecta, domina desde lo más encumbrado del cielo y gobierna el orden universal. Cuando ha perdido sus alas, rueda por los espacios infinitos hasta que se fija en alguna cosa sólida; en ella establece su morada, y cuando así ha revestido un cuerpo terrestre, que desde luego, movido por la fuerza que ella le comunica, parece moverse por sí mismo, esta reunión de un alma y de un cuerpo se denomina un sér vivo y se añade que es mortal. En cuanto al nombre de inmortal, no puede definirse razonando, sino que hemos de imaginárnoslo; y sin nunca haber visto la sustancia á que este nombre conviene y sin comprenderle bastante, sospechamos que es un sér inmortal formado por la reunión de un alma y un cuerpo, unidos por toda la eternidad. Pero sea lo que quiera lo que agrade á Dios,

y dígase lo que se quiera, nosotros explicamos el modo cómo las almas pierden sus alas, y ved aquí la causa probable de ello.

La virtud de las alas consiste en remontar lo que es pesado á las más elevadas regiones donde habita la raza de los dioses, y participar de lo que es divino más que todas las cosas corporales. Ahora bien: lo divino es lo bello, bueno y verdadero, y todo lo que posee análogas cualidades, y es también lo que sostiene y fortifica las alas del espíritu; y todas las demás cualidades contrarias, como la maldad y la fealdad, las debilitan y hacen perecer. Ahora bien: Júpiter, el Señor omnipotente que está en el cielo, se adelanta ordenándolo todo, y sobre todo vigilando. Siguele el ejército de dioses y demonios dividido en once tribus, porque Vesta es la única de las doce divinidades superiores que se queda en el cielo, y las otras once, en el orden que les está prevenido, acaudilla cada una á su respectiva tribu. ¡Cuántos sorprendentes espectáculos nos ofrece la inmensidad del cielo cuando los inmortales bienaventurados verifican en él sus revoluciones, cumpliendo la misión que á cada uno de ellos les está reseñada! En pos de ellos marcha todo el que quiere y puede seguirlos, porque la envidia no encuentra plaza en el coro celestial. Cuando se congregan en el banquete que

los espera, avanzan por escarpado camino hasta la más elevada cima de la bóveda celeste. Los carros de los dioses, siempre dispuestos en equilibrio por sus obedientes y enfrenados corceles, suben sin dificultad; los otros con más trabajo, porque el mal corcel gravita sobre el carro inclinado y le arrastra al suelo, si es que el cochero no le domó. Entonces el espíritu sufre una prueba y emprende una lucha suprema. Las almas de los llamados inmortales, cuando han subido á lo más encumbrado de los cielos, se elevan sobre la bóveda celeste y se detienen en su convexidad; entonces las arrastra un movimiento circular, y en esta evolución contemplan todo lo que fuera de esta bóveda abraza el universo.

Ningún poeta ha celebrado nunca la región que se extiende bajo el firmamento; ninguno la celebrará jamás dignamente. Ved aquí, sin embargo, lo que hay. Porque si siempre debe tenerse el valor de decir la verdad, es mayor la obligación cuando de la verdad se habla. Solamente la inteligencia, guía del espíritu, puede contemplar la esencia sin color, sin forma é impalpable; en torno de la esencia está la morada de la ciencia perfecta, que abraza toda la verdad. Ahora bien: el pensamiento de los dioses se nutre de inteligencia y de ciencia pura, como todo espíritu ávido del alimento que le conviene; admitido

á gozar la contemplación del Sér absoluto de que estaba privado hacia tanto tiempo, se nutre en la verdad que se descubre á su vista y se sumerge en arrobamiento, hasta que el movimiento circular le vuelve al punto de donde había salido. Durante esta revolución contempla la justicia y la sabiduría en sí; la ciencia, no la ciencia sujeta al cambio y que se muestra diferente según los diferentes objetos que nosotros los mortales denominamos seres, sino la ciencia que tiene por objeto el Sér de los seres. Y cuando ha contemplado así las esencias y en ellas se ha saciado, vuelve nuevamente á sumergirse en el interior del cielo y á entrar nuevamente en su morada. Apenas llega á ella, el cochero lleva al pesebre los caballos y ante ellos vierte el néctar y la ambrosía. Tal es la vida de los dioses.

En los demás espíritus, el que sigue á los espíritus divinos con paso más igual y más se parece á ellos, eleva la cabeza de su cochero á las regiones superiores y se encuentra arrastrado por el movimiento circular; pero, perturbado por sus caballos, apenas puede entrever las esencias. Hay otros que ya se elevan, ya descienden, y que, arrastrados por sus corceles, ven ciertas esencias y no pueden contemplarlas todas. En fin, los demás espíritus siguen de lejos y aspiran como los primeros á elevarse á las regiones superiores; pe-

ro sus esfuerzos son inútiles, están como sumergidos y ruedan á los espacios inferiores; y luchando en velocidad para adelantarse, se chocan y atropellan; todo es entonces confusión, combate y lucha desesperada, y, por la ineptitud de sus conductores, muchas de estas almas se lisan, otras ven una á una caer las plumas de sus alas, y todas, después de inútiles esfuerzos, no pudiendo elevarse hasta la contemplación del Sér absoluto, caen nuevamente, y en su caída no hallan más alimento que la hipótesis de la opinión. Lo que da á los espíritus su ardiente afán por elevarse á un punto desde donde puedan descubrir todo el extenso campo de la verdad, es que en este campo es donde únicamente encuentran un alimento capaz de nutrir su parte más noble y de desarrollar las alas que alejan el espíritu de las bajas regiones. Es ley de Adrastea la de que todo espíritu que ha podido seguir al espíritu divino, y contemplar con él alguna de las esencias, esté exento de todo mal hasta hacer un nuevo viaje; y que si su esfuerzo no se debilita, ignore siempre su sufrimiento. Pero cuando ya no puede seguir á los dioses; cuando, por un funesto extravío, estando repleto del alimento impuro del vicio y del olvido, gravita y pierde sus alas, cae á la tierra, y una ley dispone que en esta primer generación no anime el cuerpo de ningún ani-

mal. El espíritu que mejor ha percibido las esencias y la verdad deberá formar un hombre que se consagre á la sabiduría, á la belleza, á las Musas y al amor; y el que sólo procede del segundo rango, un rey justo ó guerrero y poderoso; el de la tercera clase, un político, un hacendista ó un hombre de negocios; el del cuarto grado, un atleta infatigable ó un médico; el del quinto, un adivino ó un iniciado; el del sexto, un poeta ó un artista; el del séptimo, un obrero ó un labrador; el del octavo, un sofista ó un demagogo; y el del noveano, un tirano. En todos estos estados, el que practicó la justicia es llamado después de su muerte á un elevado destino, y el que la violó cae en una condición inferior. El espíritu no puede volver á la morada de donde partió sino después de un destierro de diez mil años, porque no recobra sus alas antes, á menos que no haya cultivado la Filosofía con un corazón sincero ó amado á los jóvenes con un amor filosófico. Si tres veces seguidas escogió este género de vida, á la tercera revolución de mil años recobra sus alas y se vuelve á los dioses apenas transcurre el último de los tres mil años. Pero los demás espíritus sufren un juicio después de haber vivido su primer existencia, y, ya juzgados, unos descienden á las entrañas de la tierra para en ellas sufrir su pena, y los otros que obtuvieron una

sentencia favorable son arrebatados á cierto punto del cielo, donde reciben las recompensas de las virtudes que practicaron durante su vida terrestre. Mil años después, unos y otros son llamados á nueva distribución de sus condiciones, y puede escoger cada uno el género de vida que prefiriere. Así, el espíritu de un hombre puede animar á una bestia salvaje, y el de ésta animar á un hombre, siempre que lo hubiere sido en una existencia anterior. El espíritu que nunca entrevió la verdad no puede revestir la forma humana. En efecto, el hombre debe comprender lo general; es decir, elevarse de la multiplicidad de las sensaciones á la unidad racional. Mas esta facultad no es sino el recuerdo de lo que vió nuestro espíritu cuando seguía al Espíritu divino en sus evoluciones; cuando, dejando caer una desdeñosa mirada sobre lo que llamamos seres, se elevaba á la contemplación del verdadero Sér. Por eso es justo que sólo tenga alas el pensamiento del filósofo; porque siempre, en cuanto le es posible, se apega por el recuerdo á las esencias á que Dios mismo debe toda su divinidad. El hombre que sabe servirse de estas reminiscencias, está incessantemente iniciado en los misterios de la perfección infinita, y él solo se perfecciona verdaderamente á sí mismo. Libre de los cuidados que agitan á los hombres, y no preocupándose tam-

poco por las cosas divinas, pretende la muchedumbre curarle de su locura, y no ve que está inspirado.

A este punto me proponía llegar con mi discurso sobre la cuarta especie de delirio. Cuando un hombre ve las bellezas terrestres, y se acuerda de la verdadera belleza, su alma recobra sus alas y desea volar; pero, conociendo su impotencia, levanta como el ave sus miradas al cielo; y como descuida los quehaceres mundanos, se ve tratar de insensato. Este es, de todos los entusiasmos, el más magnífico en sus causas y efectos para el que le ha recibido en su corazón y para aquel á quien se comunica; y el hombre que abriga tal deseo y que se apasiona por la belleza recibe el nombre de amante. En efecto, como dejamos dicho, todo espíritu humano debió contemplar necesariamente las esencias; si no, no hubiera podido entrar en el cuerpo humano. Pero los recuerdos de esta contemplación no se despiertan con igual facilidad en todos los espíritus: uno no ha hecho más que entrever las esencias; otro tuvo la desgracia, después de caer á la tierra, de verse arrastrado á la injusticia por sociedades funestas y olvidar los sacrosantos misterios que antes había contemplado. Solamente un pequeño número de almas conserva un recuerdo casi distinto. Cuando estos espíritus ven alguna

imagen de las cosas del cielo, se turban en extremo y no pueden contenerse; pero no saben qué es lo que experimentan, porque sus percepciones no son bastante claras. Porque, en efecto, la justicia, la sabiduría y todos los bienes del alma ya no brillan en sus imágenes terrestres con el antiguo esplendor; la debilidad de nuestros órganos apenas permite á un escaso número de nosotros reconocer ante esas imágenes el modelo que representan. Pudimos contemplar la hermosura radiante cuando, mezclados al coro de los bienaventurados, marchábamos en pos de Júpiter, y las demás almas en pos de los otros dioses; entonces gozábamos del más admirable espectáculo; iniciados en misterios que debemos llamar divinos, los celebrábamos libres de la imperfección y de los males que nos esperaban; se nos admitía á la contemplación de las esencias perfectas, simples, llenas de calma y beatitud, y las visiones irradiaban en el seno de la más pura luz; y entonces también vivíamos puros y libres de esta tumba que llamamos cuerpo, y que llevamos con nosotros como la tortuga lleva su prisión.

Perdóname estos circunquios ante el recuerdo y al sentimiento de las pasadas grandezas. Entonces la belleza brillaba entre las demás esencias, y en nuestra morada terrestre, donde con su brillo lo oscurece todo, la hemos reconocido por

UNIVERSIDAD DE BURGOS
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

F. "ALFONSO REYES"

1625

el más luminoso de todos los sentidos. La vista es, en efecto, el más sutil entre los órganos corporales; pero no llega á percibir la sabiduría, porque experimentaríamos amores increíbles si su imagen y la de las demás esencias dignas de nuestro amor se ofreciesen á nuestra vista tan vivas y distintas. Pero es hoy la única belleza que tiene el privilegio de ser al mismo tiempo el objeto más amable y el que más nos impresiona. El alma que no tiene un recuerdo reciente de los divinos misterios, ó que se ve abandonada á las corrupciones de la tierra, lucha con dificultades para elevarse desde las cosas del mundo hasta la perfecta belleza, por la contemplación de los objetos celestiales que llevan su nombre; empero, lejos de sentir respeto ante su vista, se deja dominar por el atractivo del placer, y, como una bestia salvaje, violando el orden natural, se abandona á un brutal deseo, y, en su grosero comercio, ni teme ni se avergüenza de perseguir un deleite contra naturaleza. El hombre que ha sido perfectamente iniciado, y que contempló alguna vez un gran número de esencias, cuando ve un rostro que presenta la belleza celestial, ó un cuerpo que por sus formas le recuerda la esencia de la belleza, siente desde luego cierto pavor y experimenta los antiguos terrores religiosos. Fijando luego sus miradas en el objeto amable, le res-

peta como á un dios; y si no temiera ver tratar su entusiasmo de locura, inmolaría víctimas al objeto de su pasión como á un ídolo, como á un dios. Al verlo, semejante á un hombre calenturiento, el rostro se le demuda, el sudor inunda su frente, y un fuego desconocido circula por sus venas; apenas sus ojos reciben la emanación de la belleza, siente el dulce calor que nutre las alas del espíritu, y á su llamá se funde la envoltura, cuya dureza tanto tiempo impidió su desarrollo. La afluencia de este desarrollo hace que sus alas se indiquen y que quieran propagarse á toda el alma, porque antes toda el alma era alada. Ahora, pues, está en la efervescencia de la agitación; y este espíritu, cuyas alas comienzan á aparecer, es como el niño cuyas encías están irritadas ó hinchadas por la aparición de los primeros dientes. Cuando las alas se desarrollan, le hacen experimentar un calor, una hinchazón y una irritación análogas. En presencia de un objeto bello recibe las partículas de belleza que de él se desprenden y emanan, y que hacen dar al deseo el nombre de *ἡραπορ*, siente como un tibio calor, experimenta refrigerio y vive en la alegría. Pero cuando se ve separada del objeto amado, el fastidio la consume, los poros del alma por donde las alas brotan se desecan y se cierran, de modo que ya no tienen salida. Presa del deseo y encerradas en su

prisión, se agitan como la sangre que salta en las venas; chocan con todas las salidas, y el alma, por todas partes agujoneada, se hace furiosa y loca en fuerza de tanto sufrir, mientras el recuerdo de la belleza la inunda de alegría. Estos dos sentimientos la dividen y alteran; en la confusión que tan extrañas emociones la causan, es presa de la angustia; y, en su frenesi, ni puede reposar por la noche, ni gozar tranquilidad por el día, sino que, impulsada por la pasión, se lanza siempre allí donde piensa encontrar su amada belleza. Apenas vuelve á su vista, apenas recibe nuevamente sus emanaciones, se reabren los poros, poco antes cerrados; el alma, por fin, respira; ya no siente el aguijón del dolor, y gusta, durante breves instantes, el más encantador deleite. Así, el amante no quiere en manera alguna separarse del bien amado, y nada le es tan precioso como este objeto tan bello. Todo lo olvida: madre, hermanos y amigos; pierde su descuidada fortuna, y por ello no se conmueve; los deberes y las conveniencias, que antes se honraba respetando, ya no le interesan; consiente en ser esclavo y en alejarse, siempre que así se encuentre lo más cerca posible del objeto de sus deseos; porque, si adora al que posee la belleza, es porque sólo en él encuentra algún alivio á los tormentos que sufre.

Los hombres, hermoso niño á quien este discurso se dirige, llaman amor á este afecto; los dioses le dan un nombre tan singular, que acaso te haga sonreír. Algunos homeristas nos citan, según creo, dos versos que de su poeta han conservado, uno de los cuales es verdaderamente falto de mesura y muy injurioso para el amor. «Los mortales le llaman Eros, el dios alado; los dioses le llaman Pteros, el que da las alas.» Admitase ó no se admita la autoridad de estos versos, siempre resultará que la causa y naturaleza del afecto de los amantes son tales como los he descrito.

Si el hombre de quien el amor se apoderó fué en algún tiempo uno de los seguidores de Júpiter, tiene mayor fuerza para soportar al dios alado cuando sobre él cae; cuando los que siguieron á Marte en su celeste revolución y le sirvieron son presa del amor, y se juzgan ultrajados por el objeto de su pasión, sienten una rabia mortífera que les lleva á inmolarsé á sí mismos con su bien amado. Así, honra cada uno al dios cuyo cortejo seguía; y en tanto que le es posible, le imita en su vida, al menos durante su primer generación, mientras no está completamente corrompido; y esta imitación llega hasta sus relaciones amorosas y á todas las demás relaciones. Cada uno se escoge un amor según su carácter; hace

de él su dios, le eleva en su corazón una estatua, y se complace en adornarla como para celebrar sus misterios. Los servidores de Júpiter buscan en él que aman un alma de Júpiter; examinan, pues, si tiene el gusto de la sabiduría y del precepto; y cuando le han hallado tal como le desean y le han consagrado su amor, hacen todo lo que les es posible por desarrollar en él tan nobles inclinaciones. Si aun no se habían consagrado decididamente á los trabajos consiguientes, se entregan á ellos y trabajan para perfeccionarse por las enseñanzas de los demás, y por sus propios esfuerzos tratan de descubrir en sí mismos el carácter de su dios; y lo consiguen, porque están incesantemente obligados á contemplar ese dios; y cuando ya por el recuerdo lo poseen, el entusiasmo los transporta y toman de él los hábitos y costumbres, tanto al menos como le es posible al hombre participar de la naturaleza divina. Como atribuyen esta feliz transformación á la influencia de su bien amado, ámanle aún más; y si Júpiter es el divino manantial donde beben su inspiración, como las Bacantes, le vierten sobre el objeto de su amor y le asemejan á su dios todo lo más que les es posible. Todos los que siguieron á Juno buscan un alma regia; y apenas la encuentran, proceden respecto á ella del mismo modo. Finalmente, todos los que han seguido á Apolo y

á los demás dioses, como regulan todos sus pasos por la divinidad que han escogido, buscan un hombre de la misma índole; y cuando le poseen, imitando á su divino modelo, se esfuerzan para persuadir á su bien amado á que haga otro tanto, le acomodan á las costumbres de su dios, hacen todo lo que pueden para que reproduzca ese tipo de perfección. Muy lejos de concebir contra él sentimiento de envidia ó de baja benevolencia, todos sus esfuerzos y deseos tienden únicamente á hacerle semejante á sí mismos y al dios á quienes ellos honran. De este celo están animados los verdaderos amantes; y si logran comunicar su amor, su victoria es una iniciación; el bien amado que se deja subyugar por un amante que delira, se abandona á una pasión noble y que para él sea una causa de felicidad. Pero su caída se verifica del siguiente modo:

Hemos distinguido en cada espíritu tres partes diferentes al indicar esta alegoría: dos corceles y un cochero; sigamos la metáfora. Decíamos que uno de los dos corceles era de buena raza y otro viciado. Pero ¿de dónde proceden la excelencia del uno y el vicio del otro? Esto es lo que no hemos dicho y lo que ahora debemos explicar. El primero tiene la estampa soberbia, las formas regulares y bien trazadas, la cabeza elevada, las narices un poco encorvadas; es blanco

y sus ojos negros; ama la gloria con cierta sabia prudencia; apasionado por la verdadera dicha, obedece, sin que se le castigue, las exhortaciones y la voz del cochero. El segundo tiene los miembros contraídos, pesados y toscos; la cabeza gruesa, el cuello corto, las narices achatadas; es negro; sus ojos son verdes y sanguinolentos; sólo respira furor y vanidad; sus orejas velludas son sordas á los gritos del cochero, y difícilmente obedece al látigo y á la espuela.

Á la vista del objeto amable, cuando el cochero siente el fuego del amor que penetra toda su alma, y el aguijón del deseo que irrita su corazón, el corcel dócil, dominado siempre y en el actual momento por las leyes del pudor, se contiene para no atropellar al bien amado; pero el otro corcel no conoce ya ni látigo, ni espuela; salta, se excita, y estorbando simultáneamente al guía y al compañero, los arrastra violentamente hacia el objeto amado, para gustar junto á él los deleites sensuales. Aquellos resisten al principio y se indignan contra una violencia odiosa y culpable; pero al fin, cuando ya el mal es ilimitado, se dejan arrastrar, ceden al furioso corcel y prometen consentir en todo. Se aproximan al objeto bello y contemplan esta tan brillante aparición. Al verla, la memoria le representa al cochero la esencia de la belleza y le parece verla

como alguna vez la vió en la mansión de la pureza caminando con la Sabiduría. Esta visión le llena de un terror religioso; se echa hacia atrás, lo que hace que tire tan violentamente lasriendas que haga encabritarse simultáneamente á entrambos corceles: el uno de buen grado, porque no está acostumbrado á hacer resistencia; el otro, á pesar suyo, porque es todo violencia y agitación. Así es que retroceden, uno lleno de pudor y sorpresa, con el alma inundada de sudor, y el otro ya insensible á la presión del freno y al dolor de su caída, casi sin aliento, furioso y enojado contra su guía y compañero, como inculpándole de haber, por cobardía y falta de corazón, abandonado su puesto y hecho traición á su juramento. Oblígalos á que, á pesar suyo, vuelvan á la carga y concedan á sus súplicas algunos momentos de plazo. Cuando espira esa tregua, fingen no pensar en ello; pero él, recordándoles su compromiso, forcejeando y bramando furioso, los arrastra y obliga á renovar sus tentativas cerca del objeto amado. Apenas á él se aproxima, cuando, cayendo sobre él, se aleja mordiendo el freno y tirando con obstinación. Entonces el cochero experimenta más fuertemente la impresión que antes sintiera; se echa atrás como el caballero que va á chocar con la barrera, y con energía inusitada atrae á sí con nueva fuerza el bo-

cado del corcel indómito, rompe sus dientes, destroza su lengua insolente, ensangrienta su boca, toca el suelo con sus muslos y piernas, y siente mil angustias. Cuando á fuerza de sufrir el corcel vicioso ve que su furor decae, baja la cabeza y sigue la dirección del cochero; y apenas ve el objeto bello, desfallece de terror. Entonces solamente el alma del amante sigue con timidez y pudor al alma del amado.

Entretanto, el hombre que se ve servido y honrado como un dios por el amante que no demuestra el amor, pero que sinceramente le siente, nota que en él se despierta la necesidad de amar. Si antes sus camaradas, si otras personas denigraron en su presencia ese sentimiento, diciéndole que es vergonzoso tener un comercio amoroso, y si análogos discursos le hicieron rechazar al amante, el tiempo, la edad, la necesidad de amar y ser amado pronto le llevan á recibirlo en su intimidad. No puede ser sentencia del destino que el malvado ame al malvado, y que el hombre virtuoso no puede ser querido sino del hombre virtuoso. Cuando ya el bien amado acoge al que es su amante; cuando ya gozó de la dulzura de su trato y sociedad, se siente como arrebatado por esa pasión, y comprende que el afecto de todos sus parientes y amigos es nada junto al de un amante inspirado. Cuando ya este

comercio ha durado algún tiempo, y han visto y tocado, así en los gimnasios como en los demás concursos, la corriente de esas emanaciones que Júpiter, enamorado de Ganimedes, llamó deseo, entonces se dirige el amante, péntrale en parte; y cuando ya le ha llenado completamente el resto, se desborda; y así como un soplo ó un sonido reflejado por un cuerpo sólido y pulimentado, así las emanaciones de la belleza vuelven al alma del niño hermoso por el canal de sus ojos; y abriendo á las alas todos sus pasos, las nutren y las desatan, y llenan de amor al alma del bien amado. Ama, pues, pero no sabe qué; no comprende ni pudiera decir lo que le pasa; párese al hombre que por contemplar mucho tiempo unos ojos enfermos siente que se oscurece su vista; desconoce la causa de su turbación y no observa que se ve en su amante como en un espejo. Siente que en su presencia se aplacan sus tormentos, lo lamenta todo lo que puede, experimenta un afecto que es como la imagen del amor que por él se tiene; pero á este afecto no le llama amor, sino amistad. Desea, sin embargo, como su amante, aunque con menos ardor, verle, tocarle, abrazarle, partir con él el lecho, y no tardará indudablemente en satisfacer este deseo. Mientras descansa á su lado, el indócil corcel del amante tiene muchas cosas que advertir al cochero; y en premio de

tantos sufrimientos, pide un instante de placer. Nada tiene que decir el corcel del bien amado; pero, experimentando emociones que no comprende, ciñe al amante con sus brazos y le cubre con los más tiernos besos; y mientras descansan uno junto á otro, no puede negar á su amante los favores que le pida. Pero el otro corcel y el cochero resisten en nombre del pudor y de la razón.

Si, pues, la parte mejor del alma es la más fuerte y los lleva á una vida ordenada según los preceptos de la sabiduría, pasan aquí sus días en la unión y la ventura; dueños de sí mismos, viven honradamente, porque dominaron lo que en su espíritu encaminaba al vicio y dieron libre desarrollo á lo que en él hace nacer la virtud. Libres de todo fardo pesado, y dotados de alas, cuando mueren, salen vencedores de uno de los tres combates que pueden llamarse verdaderamente olímpicos; y esto es un bien tan grande, que ni la sabiduría humana, ni el delirio divino, pudieran procurar al hombre otro más apetecido. Si, por el contrario, abrazaron un género de vida más vulgar y contraria á la Filosofía sin violar las leyes del honor, en medio de la embriaguez, en un momento de olvido y extravío, llegará á ocurrir indudablemente que los indómitos ceceles de los dos amantes, arrastrando sus almas por sorpresa, los llevarán á un mismo objeto; y entonces, es-

cogiendo el género de vida más envidiable á los ojos del vulgo, se precipitarán en el placer. Cuando ya están satisfechos, todavía gustan los mismos placeres, pero más raramente, porque no tienen la aprobación de toda el alma. Se profesan mutuamente un verdadero afecto, aunque menos fuerte que el de los puros amantes; y cuando su delirio ha cesado piensan en darse mutuamente las prendas más preciosas de una fe correspondida, y aun creerían cometer un sacrilegio rompiendo aquellos lazos para abrir sus corazones al odio. Al final de su vida, faltos todavía de alas, pero ansiando tenerlas, sus almas abandonan los cuerpos, y su amoroso delirio recibe la mayor recompensa. Porque la ley divina no permite que los que comenzaron su viaje celestial sean precipitados en las tinieblas subterráneas, sino que pasen una vida brillante y bienaventurada en eterna unión; y cuando reciben las alas, recibenlas simultáneamente, porque el amor las unió en la tierra.

Tales son, hijo mío, los bienes portentosos y divinos que te procurará el afecto de un amante; pero la amistad de un hombre sin amor, que solamente goza de una sabiduría mortal y que se entrega completamente á los varios cuidados del mundo, no puede engendrar en el alma del amado más que una prudencia de esclavo, á la

cual el vulgo ha llamado virtud, pero que te hará andar errante y falto de razón por la tierra y bajo la tierra durante nueve mil años.

Hé aquí, Amor, la más hermosa y mejor palinodia que puedo ofrecerte en expiación de mi crimen. Si mi lenguaje fué demasiado poético, Phedro ha sido la causa de que incurriese en semejantes transportes. Perdona mi primer discurso y recibe este con indulgencia; dirigeme una mirada de dulzura y benevolencia; no me arrebatas, ni debíles en mí este arte de amar con que me has regalado, y concédeme el ser más que nunca amante de la belleza. Si Phedro y yo te ultrajamos groseramente al principio, acusa por ello á Lysias, padre de aquel discurso; obligale á que renuncie á esas frívolas composiciones, y encáminalo á la Filosofía, que ya ha abrazado su hermano Polemarco, á fin de que su amante, que me escucha, libre de la incertidumbre, que ahora le atormenta, pueda consagrar sin preocupación toda su vida al amor regulado por la Filosofía.

PHÉ. Me uno á tí, querido Sócrates, para pedir á los dioses que adopten ese partido, el mejor para él y para mí. Pero, en verdad, no me canso de admirar tu último discurso, cuya belleza me ha hecho olvidar el primero.

Temo que Lysias me parezca un orador no

muy fuerte si trata de luchar contigo en una nueva obra. Por lo demás, querido amigo, hace muy poco tiempo le reprendía en términos enérgicos uno de nuestros primeros hombres de Estado por escribir demasiado, y en toda su diatriba le llamaba fabricante de discursos. Acaso el amor propio te impida responderme.

SÓC. Esa es una idea muy singular, y conoces muy poco á tu amigo si le crees hombre capaz de impresionarse por un poco de ruido. ¿Has podido creer en la seriedad de quien tales inculcaciones le dirigía?

PHÉ. Lo parecía, Sócrates; y bien sabes tú que los hombres más poderosos é importantes de nuestras ciudades se avergüenzan de componer discursos y dejar escritos que puedan hacerles pasar por sofistas á los ojos de la posteridad.

SÓC. No entiendes, amado Phedro, los rodeos de la vanidad, ni ves que nuestros más arrogantes hombres de Estado son los que más gustan de componer discursos y dejar escritos. Apenas publican alguna cosa, cuando ya están tan celosos de la admiración pública, que nada les parece más importante que inscribir los nombres de los que les dieron sus sufragios.

PHÉ. No comprendo lo que dices.

SÓC. ¿No comprendes que al frente de los es-

critos de un hombre de Estado están siempre los nombres de los que los aprobaron?

PHE. ¿Cómo?

Sóc. El Senado, ó el pueblo, ó ambos, dice, aprobaron la proposición de Fulano... y aquí hace su propio elogio y se menciona personalmente. Después, para ostentar su sabiduría ante sus admiradores, escribe un largo escrito; ¿no es verdad que lo que sigue á esto es un verdadero escrito?

PHE. En mi concepto, no lo es completamente.

Sóc. Y, sin embargo, el escrito vence, el autor sale contento del teatro, se crece, se ve elevar al honor de contarse entre los demás escritores y fautores de discursos, y si se desconsuela con él se afligen sus amigos.

PHE. Indudablemente.

Sóc. Es, pues, evidente que, lejos de desdenar esta profesión, la tienen en grande estima.

PHE. Convengo en ello.

Sóc. ¿Pues qué! cuando un orador ó un rey revestido del poder de un Licurgo, de un Solón ó de un Darío, se immortaliza en un Estado como autor de discursos, ¿no se considera él mismo como un semidiós durante su vida, y la posteridad no tiene de él la misma opinión por sus escritos?

PHE. Seguramente.

Sóc. ¿Crees que ningún hombre de Estado, sean cualesquiera su carácter y su malevolencia respecto á Lysias, pretenda hacerle avergonzar por su título de escritor?

PHE. Esto es muy probable después de lo que has dicho; porque, en mi concepto, eso equivaldría á difamar la propia pasión.

Sóc. Es, pues, evidente que no puede avergonzarse por componer discursos.

PHE. Estamos de acuerdo.

Sóc. Pero me parece que lo vergonzoso no es hablar y escribir bien, sino hablar y escribir mal.

PHE. Es claro.

Sóc. ¿Y en qué consiste escribir bien ó escribir mal? ¿Deberemos preguntárselo, amado Pheo, á Lysias ó á alguno de los que han escrito ó hayan de escribir sobre un asunto político ó sobre materias privadas, en verso como poeta, en prosa como la mayor parte de los escritores?

PHE. ¿Y me preguntas si debemos? ¿Valdría la pena el vivir si no se gustasen esos placeres de la inteligencia? Porque á estos goces que dan aprecio á la vida no les precede el dolor, ni es su condición necesaria, como ocurre con los placeres del cuerpo, á los que justamente se les ha llamado serviles.

Sóc. Creo que aun tenemos tiempo, puesto

que las cigarras aun cantan sobre nuestras cabezas y conversan entre sí, como hacen siempre con este calor sofocante, y parece que nos imitan. Si, pues, ellas nos ven, como el pueblo, en lugar de conversar, dormir la siesta al mediodía y dejarnos arrullar por sus cantos, sin ocupar nuestro pensamiento en nada, se reirán de nosotros y harán bien; creerán ver esclavos que han venido á dormir en este retiro, como ovejas que en medio del día se duermen alrededor de la fuente. Si, por el contrario, nos ven conversar y pasar cerca de ellas, como el sabio cerca de las Sirenas¹, sin dejarnos encantar, nos darán su admiración y acaso parte del beneficio que les es permitido por los dioses conceder á los hombres.

PHE. ¿Cuál es este beneficio? Me parece que nunca he oído hablar de él.

Sóc. Cuadra mal á un amigo de las Musas ignorar estas cosas. Se cuenta que las cigarras eran hombres antes de nacer las Musas. Cuando éstas nacieron, y el canto con ellas, hubo un cierto número de hombres á los cuales transportaron de placer sus acentos, hasta tal punto que la pasión del canto les hizo olvidarse de comer y beber, y pasaron de la vida á la muerte sin apercibirlo. De estos hombres nacieron las cigarras, y las Musas les concedieron el privilegio de no necesitar ali-

¹ Referencia á Ulises.

mento ninguno; pero cantan sin comer ni beber desde que nacen hasta que mueren, y después de esto advierten á las Musas cuál es aquel de los mortales que á cada una de ellas rinde homenaje. Así, haciendo conocer á Terpsícore los que la veneran en los coros, se rinden á esta diinidad, de nuevo propicia á sus favores. A Erato cuentan los nombres de los que cultivan la poesía erótica, y á las otras Musas las hacen conocer los de los que las tributan la especie de culto que conviene á los atributos de cada una; á Calíope, la más anciana, y á Urano, la más joven, los de los que, dedicados á la Filosofía, cultivan las artes que les son consagradas. Estas dos Musas, que presiden los movimientos de los cuerpos celestes y las pláticas de los dioses y de los hombres, son, por lo tanto, las que tienen el canto más melodioso. Hé aquí las razones para hablar en pleno mediodía en lugar de dormir.

PHE. Y bien; hablemos.

Sóc. Nos hemos propuesto examinar lo que hace que un discurso escrito ó improvisado sea bueno ó malo. Empecemos este examen, si te parece.

PHE. Muy bien.

Sóc. Para hablar bien, ¿no es necesario conocer la verdad sobre el asunto que se propone tratar?

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

"ALFONSO REYES"

Vol. 1625 MONTREY, MEXICO

PHE. He oído decir con este motivo, querido Sócrates, que al orador no le es necesario instruirse de lo que es verdaderamente justo, sino de lo que parece tal á la multitud encargada de decidir, no de lo que es verdaderamente bueno y bello, sino de lo que tiene las apariencias de bondad y belleza. Porque la verosimilitud, y no la verdad, produce la persuasión.

Sóc. No deben despreciarse las palabras de los sabios, querido Phedro, sin antes examinar lo que significan, y lo que acabas de decirme merece toda nuestra atención.

PHE. Tienes razón.

Sóc. Procedamos de esta manera.

PHE. Veamos.

Sóc. Si yo te aconsejase comprar un caballo para ir á la guerra; si los dos ignorásemos lo que es un caballo; si yo supiese solamente que Phedro toma por un caballo aquel de los animales domésticos que tiene las orejas más grandes...

PHE. Esto sería risible, querido Sócrates.

Sóc. Un momento; y si yo tomase en serio á mi cargo la tarea de persuadirte, componiendo un discurso en el cual enalteciera al asno hablando del caballo; si dijese que es un animal inapreciable en la ciudad y en el ejercicio, que se puede combatir sobre su espinazo y hacerle llevar los bagajes y otras cargas...

PHE. Esto sería el colmo del ridículo.

Sóc. No obstante, ¿no es mejor ser ridículo, pero inofensivo, que nocivo y dañoso?

PHE. Así parece.

Sóc. Entonces, el orador ignorante de la naturaleza del bien y del mal, que halla á sus conciudadanos en la misma ignorancia, y los persuade, no de tomar la sombra de un asno por un caballo, sino el mal por el bien, aunque conoce bien las preocupaciones de la multitud, la arrastra y conduce por malos caminos según tu dictamen, ¿qué frutos podrá recoger de lo que él ha sembrado de la Retórica?

PHE. Frutos bastante malos.

Sóc. Pero acaso, amigo mío, hemos tratado al arte oratoria de un modo muy descortés; acaso podría él contestarnos que todos nuestros bellos argumentos no saben lo que dicen; que él no obliga á nadie á aprender á hablar sin conocer la naturaleza de la verdad; pero que, si se le quiere creer, no se estudiará sino después de hallarse seguros de estar en posesión de la verdad; que, con todo eso, él no vacila en proclamar bien alto que, sin sus lecciones, la posesión de la verdad de nada sirve para producir la persuasión.

PHE. ¿Y no tendrá razón de hablar de este modo?

Sóc. Convendría contigo si las voces que se

elevan de distintas partes se uniesen para reconocer es un arte la Retórica. Pero creo escuchar á algunos que protestan y que afirman no es un arte, sino una grosera rutina. «No hay, dice el Laconiense, verdadero arte de la palabra fuera de la posesión de la verdad, ni lo habrá nunca.»

PHÉ. También yo quiero escuchar esas voces, mi querido Sócrates. Haz comparecer á estos adversarios de la Retórica, y veamos lo que dicen.

Sóc. Venid, nobles hijos, y probad á Phedro, padre de hijos que se os parecen, que si no ha profundizado mucho la Filosofía, no será nunca capaz de hablar sobre ningún asunto. Que os responda Phedro.

PHÉ. Preguntad.

Sóc. En general, la Retórica ¿no es el arte de conducir los ánimos por la palabra, no solamente en los tribunales y las otras asambleas públicas, sino también en las reuniones particulares, ya se ocupe de objetos de poca importancia ó de los más grandes intereses? Y el bien ¿no tiene su premio, su valor, en las cosas pequeñas como en las grandes? ¿No es esto lo que se dice?

PHÉ. No, por Júpiter, no es esto todo; el arte de hablar y de escribir triunfa sobre todo en los informes, y se extiende á las arengas políticas. No he oído decir que su dominio se extienda más.

Sóc. Así, pues, ¿no conoces más tratados de

Retórica que los de Néstor y Ulises, que los compusieron en sus ratos de ocio, durante el sitio de Ilion, y nunca has oído hablar de la Retórica de Palamedes?

PHÉ. No, por Júpiter, no más que de las Retóricas de Néstor y de Ulises, á menos que tu Néstor no sea Gorgias y tu Ulises Thrasimaco ó Theodoro.

Sóc. Puede ser, pero dejémosles. Dime: en los tribunales ¿no sostienen ellos lo mismo el pro que el contra? ¿Qué dices?

PHÉ. Nada tan cierto.

Sóc. ¿Y es sobre lo justo é injusto sobre lo que así se contradicen?

PHÉ. Sin duda.

Sóc. Así, pues, esto, hecho con arte, hará que una misma cosa parezca á unas mismas personas justa ó injusta, según su voluntad.

PHÉ. Perfectamente.

Sóc. Y cuando hable delante del pueblo, sus conciudadanos juzgarán las mismas cosas ventajosas ó funestas, al gusto de su elocuencia.

PHÉ. Sí.

Sóc. ¿No sabemos que Palamedes de Elea hablaba con tanto arte que hacia aparecer, á los ojos de sus oyentes, semejantes ó desemejantes, simples ó múltiples, en reposo y en movimiento?

PHÉ. Lo sé.

Sóc. Así, el arte de sostener las proposiciones contradictorias no tiene solamente por dominio los tribunales y las asambleas populares, sino que, al parecer, si hay un arte de la palabra, comprende toda clase de discursos, hace que se confunda siempre á todo el que puede ser confundido, y se distinga lo que el adversario pretende confundir y oscurecer.

Phé. ¿Cómo lo entiendes tú?

Sóc. Creo que se esclarecerá la cuestión si sigues este razonamiento. ¿Podrás fácilmente alucinarte acerca de cosas que sean muy diferentes, ó en las que no se distinguan con tanta facilidad?

Phé. En éstas, evidentemente.

Sóc. Para alejarte sin ser notado, ¿deberás apartarte poco á poco, ó á grandes pasos?

Phé. La respuesta es clara.

Sóc. El que se propone engañar á los demás sin tomarse á sí mismo por pretexto, deberá, pues, ser capaz de reconocer exactamente las semejanzas y diferencias de las cosas.

Phé. Esto es de absoluta necesidad.

Sóc. Pero ¿es posible que, cuando se desconoce la verdadera naturaleza de cada cosa, se conozca lo que en las demás cosas se parece más ó menos á lo que se ignora?

Phé. Es de todo punto imposible.

Sóc. ¿No es, pues, evidente que toda falsa

opinión no procede sino de ciertas afinidades que hay en todos los objetos?

Phé. Indudablemente.

Sóc. Y ¿cómo el que no posea el arte de hacer que sus oyentes pasen poco á poco de semejanza en semejanza, de la verdadera naturaleza de las cosas á su contraria, ha de evitar por su propia cuenta semejante error, si no sabe á qué atenerse sobre la verdadera naturaleza de las cosas?

Phé. No puede ser.

Sóc. Así, pues, el que pretende poseer el arte de la palabra sin conocer la verdad, y él nunca se preocupa sino de opiniones, toma por un arte lo que sólo es una ridícula apariencia.

Sóc. ¿Quieres entre el discurso de Lysias, que tienes en la mano, y entre los que hemos pronunciado, ver la diferencia que marcamos entre el arte y lo que de él sólo tiene la apariencia?

Phé. De muy buen grado. Pues si no, nuestros razonamientos tienen un vacío, puesto que no se apoyan en ningún ejemplo positivo.

Sóc. En verdad que es una feliz coincidencia la de que hayamos pronunciado dos discursos para demostrar que el que posee la verdad puede, manejando bien la palabra, extraviar á sus oyentes. Por mi parte, querido Phedro, no vacilo en relacionarlos con las divindades que habitan estos lugares. Acaso hasta tal punto los inspirados

cantores de las Musas, que habitan aquí sobre nuestras cabezas, nos han comunicado su inspiración, porque yo siempre fui extraño al arte oratoria.

PHE. Eso es lo que dices; pero vengamos al examen de los dos discursos.

Sóc. Lee, pues, el comienzo del discurso de Lysias.

PHE. «Conoces mis sentimientos, y sabes que miro la satisfacción de mis deseos como cosa que á los dos nos aprovecha. No sería justo rechazar mis súplicas porque no soy tu amante. Porque los amantes, apenas están satisfechos...»

Sóc. No sigas. Debemos examinar si Lysias se engaña ó si carece de arte. ¿No es cierto?

PHE. Sí.

Sóc. ¿No es evidente que todos estamos de acuerdo sobre ciertas materias, y sobre otras siempre discutimos?

PHE. Creo comprender lo que dices, pero explícate con mayor claridad.

Sóc. Por ejemplo, si ante nosotros se pronuncian las palabras hierro ó plata, ¿no tenemos todos las mismas ideas?

PHE. Indudablemente.

Sóc. Pero si se nos habla de lo justo y de lo injusto, estas palabras despiertan diferentes ideas y estamos en desacuerdo con los demás y con nosotros mismos.

PHE. Seguramente.

Sóc. Luego hay cosas sobre las cuales todos estamos acordes, y otras sobre las que todo el mundo disputa.

PHE. Es verdad.

Sóc. ¿Sobre qué clase de asunto es más fácil extraviarnos y carece de poder la Retórica?

PHE. Evidentemente, sobre las materias inciertas y dudosas.

Sóc. Luego el que se proponga abordar el arte oratoria, deberá, ante todo, haber hecho metódicamente esta distinción y haber aprendido á reconocer en sus diferentes caracteres las cosas sobre las cuales la opinión es fluctuante é insegura, y aquellas otras sobre las cuales no hay duda posible.

PHE. Habil será quien haga semejante distinción.

Sóc. Por lo cual, yo creo que antes de tratar un asunto particular debe observar con penetrante mirada, y evitando toda confusión, la especie á que el asunto corresponde.

PHE. Sin duda alguna.

Sóc. Y el amor ¿es de las cosas sobre las cuales se disputa?

PHE. Seguramente es de las disputables. ¿Crees si no que hubieses podido hablar como acabas de hacerlo, sosteniendo ya que es un mal

para el amante y el objeto amado, ya que es el mayor de los bienes?

Sóc. Perfectamente. Pero dime, porque en el furor divino que me poseía he perdido la memoria: al comenzar mi discurso, ¿hice la definición del amor?

PHE. Sí, por Jove; admirablemente.

Sóc. ¿Qué dices? ¿Son más hábiles en el arte de la palabra las ninfas hijas de Aqueloo y Pan, hijo de Hermes, que Lysias, hijo de Cephalo? ¿O acaso me engaño, y al comenzar su discurso sobre el amor nos ha hecho aceptar Lysias una definición, á la cual ha referido todo lo restante de su discurso y la conclusión misma? ¿Quieres que nuevamente leamos el principio?

PHE. Como quieras, pero no está en él lo que buscas.

Sóc. Sin embargo, lee; quiero volver á oírlo.

PHE. «Conoces mis sentimientos, y sabes que miro la satisfacción de mis deseos como cosa que á los dos nos aprovecha. No sería justo rechazar mis súplicas porque no soy tu amante. Porque los amantes, apenas están satisfechos, cuando ya lamentan todo lo que han hecho por el objeto de su pasión.»

Sóc. Pero me parece que necesariamente debe haber hecho lo que buscamos. No empieza

por el principio, sino por el fin, como hombre que nada boca arriba y contra la corriente. ¿No comienza por donde debiera terminar el amante que se dirige á su bien amado, ó es que yo, Phe-dro, mi querido amigo, estoy confundido?

PHE. Pero es, Sócrates, que tampoco él ha querido hacer sino el final de su discurso.

Sóc. Así lo creo; pero ¿no encuentras que sus ideas están hacinadas y son confusas? Lo que dice en segundo lugar debiera estar al principio, mejor que tal ó cual otra parte de su discurso. Yo, que confieso mi ignorancia, creo que el autor ha ido escribiendo todo lo que le ha venido á la mente; pero ¿tú has descubierto en su composición algún plan en virtud del cual haya dispuesto todas las partes en el orden que tienen?

PHE. Me haces mucho favor al suponerme así, en aptitud de comprender todos los artificios de la elocuencia de un Lysias.

Sóc. Pero al menos me concederás que todo discurso debe, como un sér vivo, tener un cuerpo que le sea propio, pies y cabeza, medio y extremidades debidamente proporcionadas entre sí, y en justa relación con el conjunto.

PHE. Es evidente.

Sóc. Pues bien: examina el discurso de tu amigo y dime si reúne todas esas condiciones; comprenderás que es muy semejante á la ins-

cripción puesta, según se dice, en la tumba de Midas, rey de Frigia.

PHE. ¿Qué epitafio es ese, y qué hay en él de particular?

Sóc. Hele aquí:

«Soy una virgen de bronce; descanso sobre la tumba de Midas;

«Mientras el agua corra, prosperarán los árboles gigantes.

«De pie, y sobre este sepulcro, con lágrimas regado,

«Anunciaré á los transeantes que aquí yace Midas.»

Comprendes, como yo, que esta inscripción puede leerse indiferentemente, comenzando por el primero ó por el último verso.

PHE. Sócrates, te burlas de nuestro discurso.

Sóc. No lo haré si te enoja, aunque, en mi concepto, contiene muchos ejemplos, cuyo estudio es utilísimo para no caer nunca en la tentación de imitarlos. Hablemos de los otros discursos; en ellos hallaremos, según creo, enseñanzas muy provechosas para el que quiera instruirse en el arte oratoria.

PHE. ¿Qué quieres decir?

Sóc. Ambos discursos se contradecían, por-

que el uno tendía á demostrar que deben concederse los favores á los hombres enamorados, y el otro sostenía, por el contrario, que debía preferirse á los no dominados por el amor.

PHE. Y con igual calor se sostenían el pro y el contra.

Sóc. Esperaba que empleases la palabra adecuada, que es la de furor. Esa palabra es la que yo buscaba; porque, en efecto, ¿no hemos dicho que el amor es una especie de furor?

PHE. Sí.

Sóc. Hay dos clases de furor ó delirio: uno es una enfermedad del alma, y otro que nos hace franquear los límites de la naturaleza humana por una inspiración divina.

PHE. Conformes.

Sóc. Hemos distinguido cuatro especies de delirio, según los dioses que los inspiran, atribuyendo la inspiración profética á Apolo, la de los iniciados á Baco, la de los poetas á las Musas, y la de los amantes á Venus y al Amor; y hemos dicho que este último era el más divino de todos los delirios. Y no sé de qué manera, inflamados por el soplo del dios del amor, ya aproximándonos á la verdad, ya apartándonos de ella, haciendo, en suma, un discurso plausible, hemos compuesto, procediendo pía y decentemente, una especie de himno mitológico al Amor, tu maes-

tro y mío, Phedro, el dios de los jóvenes hermosos.

PHÉ. Me encanta el oírte.

SÓC. Sirvámonos, pues, de este discurso para ver cómo es posible la transición del vituperio al elogio.

PHÉ. Veámoslo.

SÓC. En mi concepto, es cosa muy fácil. Hay dos procedimientos que el acaso nos ha sugerido sin duda, y cuyo alcance fuera muy fácil comprender apropiándose los por el método.

PHÉ. ¿Cuáles son?

SÓC. Consisten ante todo en abrazar con una sola mirada todas las ideas particulares esparcidas por doquier y reunir las bajo una idea general, á fin de hacer comprender, por una definición exacta, el asunto que se quiere tratar. Así es como hace un momento hemos dado una definición del amor, que pudiera ser buena ó mala, pero que al menos ha servido para dar á nuestro discurso orden y claridad.

PHÉ. ¿Y cuál es el otro procedimiento, Sócrates?

SÓC. Consiste en saber dividir nuevamente la idea general en sus elementos primitivos como en otras tantas articulaciones naturales, cuidando siempre de no mutilar ninguno de ellos, como suele hacer un trinchador poco diestro.

✱ Los dos discursos nos han dado una idea general del delirio, y después, así como la unidad de nuestro cuerpo comprende bajo igual denominación los miembros de la derecha y los de la izquierda, así nuestros discursos han sacado de la definición general del delirio dos nociones diferentes; uno de ellos ha distinguido todo lo que habia por una parte, y sólo ha vuelto sobre sus pasos para hacer una nueva división después de haber encontrado un desventurado amor, á quien colmó de merecidas injurias; el otro, inclinándose á la diestra, ha encontrado otro amor del mismo nombre, pero cuyo principio es divino, y, tomándole por materia de sus elogios, le ha ensalzado como el origen de los mayores bienes.

PHÉ. Lo que dices es cierto.

SÓC. Yo, querido Phedro, gusto extraordinariamente de descomponer y recomponer las ideas, porque así se aprende á hablar y á pensar. Y cuando creo haber hallado un hombre capaz de sorprender á un mismo tiempo el conjunto y los detalles de un objeto, marchó sobre sus huellas como sobre las de un dios. Á los que poseen ese talento, con razón ó sin ella los he llamado dialécticos. Pero á los que se han formado en tu escuela y en la de Lysias, no se cómo llamarlos. ¿Dónde está entre ellos el arte de la palabra, por el que Thrasymaco y otros se hicieron tan hábi-

les razonadores, que sólo enseñan á los que los regalan regiamente?

PHE. En efecto, son Reyes, pero no se sostienen del arte de que hablas. Por lo demás, puedes con razón nombrar á la dialéctica, pero hasta aquí no has hablado de la Retórica.

Sóc. ¿Qué dices? ¿Acaso hay en el arte de la palabra alguna parte importante distinta de la dialéctica? Guardémonos mucho de despreciarla y examinemos en qué consiste esa Retórica de que no hemos hablado.

PHE. No es otra cosa, caro Sócrates, más que los preceptos contenidos en los tratados del arte oratoria.

Sóc. Oportunamente los citas. En primer lugar, está el exordio, que así debe llamarse el comienzo del discurso. ¿No es esa una de las exigencias del arte?

PHE. Sí.

Sóc. Después la narración, y á ésta siguen la deposiciones de los testigos, luego las pruebas, y, finalmente, las presunciones. Creo que el hábil autor de discursos que de Bizancio nos ha venido habla también de la confirmación y de la subconfirmación. Y en cuanto al final del discurso, todos son de la misma opinión, y la denominan recapitulación. Esto, prescindiendo de los ataques indirectos, la insinuación, la refutación y

la subrefutación, que emplean varios maestros de la palabra.

PHE. Lo que has llamado recapitulación, ¿es el resumen final?

Sóc. Eso mismo, y creo no haber olvidado ninguno de los secretos de la oratoria.

PHE. Tan pocos te faltan, que no merecen que de ellos se hable.

Sóc. Pues bien, prescindamos de ellos y tratemos del valor de los artificios y del poder de la Retórica.

PHE. Es, en efecto, omnipotente, y sobre todo en las asambleas populares.

Sóc. Es verdad; pero convendrás conmigo en que tan excelentes composiciones en muchos sitios dejan ver la trama.

PHE. Expíciate más.

Sóc. Si Pericles ó Adraste nos hubieran oído hablar de esos hermosos preceptos del arte oratoria, del estilo conciso ó figurado, y de todos los demás artificios que nos hemos propuesto examinar, acaso dirigieran injurias de mal gusto á los que imaginaron esos preceptos y los dieron á sus discípulos como si fueran el arte oratoria. Acaso, más sabios que nosotros, nos dijeran: «¡Oh Phedro y Sócrates! En vez de indignaros, debierais perdonar á los que, ignorando la dialéctica, no pueden, por consiguiente, definir el arte

de la palabra. Poseen las nociones preliminares de la Retórica, y se imaginan haber hallado así la Retórica misma; y cuando enseñan á sus discípulos todos esos detalles, creen haberles enseñado perfectamente el arte oratoria, y les dejan el cuidado, en su concepto fácil, de disponer todos esos medios para producir la persuasión y ordenar todo el discurso cuando se vean en el caso de componer una arenga.»

PHE. ¿Y cómo y dónde puede adquirirse el arte de persuadir?

Sóc. La perfección en las luchas de la palabra obedece, en mi concepto, á las mismas condiciones que la perfección en todas las demás clases de lucha. Si la naturaleza te hizo orador y cultivas tus buenas disposiciones, algún día serás ilustre; pero si te falta alguna, jamás tendrás otra cosa que una imperfecta elocuencia.

PHE. ¿Cuál método deberá seguirse?

Sóc. La Medicina y la Retórica se parecen. Ambas artes exigen un exacto análisis de la naturaleza, una de la del cuerpo, y otra de la del espíritu, si no quieres tomar por guía la rutina y la experiencia solas, sino pedir al arte sus luces para dar al cuerpo la fuerza y la salud por los remedios y por el régimen, y para hacer penetrar en las almas la persuasión y la virtud mediante sabios discursos y útiles enseñanzas.

PHE. Todo eso es muy cierto, Sócrates.

Sóc. ¿Y crees que sin conocer la naturaleza en general puede conocerse la naturaleza del alma?

PHE. Ni la del alma, ni la del cuerpo, como enseña Hipócrates, el descendiente de Esculapio.

Sóc. Muy bien; sin embargo, debemos, después de conocer la opinión de Hipócrates, consultar la razón y contrastarla en ella.

PHE. Lo mismo creo.

Sóc. Examina, pues, lo que acerca de la naturaleza dicen Hipócrates y la sana razón. ¿No es éste el procedimiento que debemos seguir en las reflexiones sobre la naturaleza de las cosas? Examinaremos en primer lugar si el objeto de que queremos darnos cuenta y hacer que conozcan los demás es simple ó compuesto; si es simple, veremos inmediatamente cuáles son sus propiedades, cómo y sobre qué obra, cómo y por qué puede ser aceptado; y si es compuesto, enumeraremos las partes que en él pueden distinguirse, y haremos sobre cada una de ellas el mismo examen que hubiéramos hecho acerca del objeto reducido á la unidad, para determinar después sus propiedades activas y pasivas.

PHE. Este procedimiento es el mejor.

Sóc. Y seguir otro es caminar á ciegas por camino desconocido. Pero el tratar un asunto cualquiera según las reglas del método no es pro-

pio de un ciego ni de un sordo, pues el que siga en sus discursos un orden metódico llegará á explicar exactamente la esencia del objeto á que sus palabras se refieren, y que no es otra cosa que el espíritu.

PHE. Es indudable.

Sóc. ¿No deben, en efecto, dirigirse todos sus esfuerzos en este sentido? ¿No es al alma á quien debe llevarse la persuasión? ¿Lo crees así?

PHE. Convengo en ello.

Sóc. Es, pues, evidente que Thrasymaco, y todos los que quieran enseñar seriamente la Retórica, describirán primero debidamente el espíritu y harán patente si es una sustancia simple é idéntica, ó si es compuesta como el cuerpo. ¿No es así como debe explicarse la naturaleza de las cosas?

PHE. Exactamente.

Sóc. Describirán luego sus facultades y los diferentes modos de impresionarse.

PHE. Es indudable.

Sóc. Y, por fin, después de haber clasificado las diferentes especies de discursos y de espíritus, enseñarán el modo como se puede obrar sobre ellos, apropiando á cada auditorio un género de elocuencia, y demostrando después cómo ciertos discursos que deben persuadir á determinados espíritus no ejercen acción sobre otros.

PHE. Tu método me parece admirable.

Sóc. Así, amigo mío, lo que se enseñe ó componga siguiendo otro método, no puede ser artístico, sea cual fuere el asunto sobre que verse. Los que en nuestros días escriben tratados de Retórica, y de quienes tanto has oído hablar, son unos arteros que disimulan el exacto conocimiento que tienen del espíritu humano. Y mientras no hablen ó escriban de este modo, guardémoslos de creer que poseen el arte verdadero.

PHE. ¿Y cuál es ese modo?

Sóc. Difícil es hallar frases adecuadas para exponértelo. Pero trataré de explicarte como me sea posible el orden que debe seguirse en un tratado redactado con arte.

PHE. Habla.

Sóc. Puesto que el arte oratoria no es más que el arte de encaminar las almas, es necesario que el orador y el que trata de serlo conozcan las clases que hay de almas. Son en cierto número y tienen determinadas cualidades; de donde se sigue que los hombres tienen diferentes caracteres.

Así, hay hombres á quienes ciertos discursos persuadirán, en determinadas circunstancias, por tal ó cual razón, mientras que los mismos argumentos interesarán muy poco á otros espíritus. Luego que el orador haya profundizado suficientemente estos principios, será capaz de aplicarlos

en la práctica de la vida y de discernir de una ojeada el momento en que deben emplearse, pues en otro caso nunca podrá saber más que cuando aprendía de sus maestros. Cuando se encuentre en estado de decir los discursos que pueden persuadir á las diferentes almas; cuando, puesto en presencia de un individuo, sepa leer en su corazón y pueda decirse á sí mismo: «Ese es el hombre y ese el carácter que mis maestros me describieron. Está delante de mí, y para convencerle de tal ó cual cosa, debo hablarle de tal ó cual modo;» cuando posea todos estos conocimientos y sepa distinguir las ocasiones en que deba hablar y deba callarse; cuando sepa emplear y evitar oportunamente el estilo conciso, las frases patéticas, las amplificaciones sublimes y todos los artificios que la escuela le haya enseñado, entonces únicamente poseerá por completo el arte de la palabra; pero el que en sus discursos, lecciones ú obras olvide alguna de estas reglas, no podrá convencernos, si lo pretende, de que habla con arte. Acaso nos dirá el autor de nuestra Retórica: ¿es éste, ó no lo es, el concepto que debe tenerse del arte de la palabra?

PHI. No puede ser otro, querido Sócrates; pero no es cosa insignificante ese estudio.

Sóc. Es verdad, y por eso debemos buscar, si le hay, otro camino más corto y más directo, para

no aventurarnos temerariamente por tan difícil y tortuoso sendero si podemos evitarlo. Si Lysias ó cualquier otro orador pueden favorecernos, estamos en el caso de recordar sus lecciones y repetir las.

PHI. Hago todo lo posible al efecto, pero nada se me ocurre.

Sóc. ¿Quieres que cite algunos conceptos emitidos por gentes que de esta materia se ocupan?

PHI. Te escucho.

Sóc. Se dice, querido amigo, que debe saberse defender todo género de causas.

PHI. Pues bien: obedece á esa máxima.

Sóc. Los retóricos nos dicen que no debemos confiar demasiado en nuestra dialéctica, porque todo ese aparato es de muy escasa utilidad; añaden, y ya lo dije al comenzar esta discusión, que para ser gran orador es inútil conocer la naturaleza de lo bueno y de lo justo, y las cualidades humanas, naturales ó adquiridas; que, después de todo, ante los tribunales, más que la verdad, puede la verosimilitud; que para hablar con arte ha de pensarse más en lo verosímil; que hay casos en que debe evitarse la exposición de los hechos tales como ocurrieron, si lo verdadero deja de ser verosímil, para presentarlos de un modo conveniente, ya en la acusación, ya en la defensa; y,

en una palabra, que el orador debe fijarse en la apariencia y cuidarse poco de la realidad.

Tales son, en su concepto, los artificios que, aplicados á todos los discursos, constituyen toda la Retórica.

PHE. Has expuesto perfectamente las opiniones de los que se creen hábiles en el arte oratoria; recuerdo, en efecto, haber oído alguna de esas cosas que los maestros famosos miran como el colmo del arte.

Sóc. Conoces á fondo á Lysias; díganos él si entiende por verosímil otra cosa que lo que parece cierto á la muchedumbre.

PHE. ¿Puede definirse de otra manera?

Sóc. Descubierta, pues, regla tan sabia, que es el principio mismo del arte, ha dicho que un hombre débil y valiente, llevado ante el tribunal por atacar á otro fuerte, pero cobarde, y por haberle quitado el manto ó alguna otra cosa, deberá ocultar la verdad, lo mismo que deberá ocultarla el despojado; el uno no confesará que fué batido por otro más valiente; el acusado demostrará que estaban solos, y se aprovechará de esta circunstancia para razonar así: ¿cómo yo, tan débil, he de haber atacado á un hombre tan fuerte? Y éste, al replicar, no confesará su cobardía, sino que buscará otra mentira, que acaso dé á su adversario la ocasión de confundirle. Esto es lo que

llaman hablar con arte. ¿No es así, Phedro?

PHE. Asimismo.

Sóc. En verdad que para descubrir un arte tan misterioso ha sido preciso un hombre muy hábil que se llamase Tisias, ó tuviera otro nombre cualquiera y otra patria; pero, amigo mío, ¿no pudiéramos dirigirnos á él en este sentido?

PHE. ¿En qué sentido?

Sóc. Antes de que hubieses tomado la palabra, Tisias, ya sabíamos que la muchedumbre se deja seducir por la verosimilitud, á causa de su relación con la verdad; y acabamos de explicar que el que conoce la verdad sabe también hallar en cada ocasión lo que más se parece á ella. Si, pues, tienes alguna cosa que decimos sobre el arte oratoria, dispuestos estamos á escucharla; si no es así, nos atenderemos á los principios que hemos propuesto; pues si el orador no ha hecho una exacta enumeración de los diferentes caracteres de sus oyentes; si no sabe analizar los objetos y reducir inmediatamente las partes que haya distinguido á la unidad de una noción general, no podrá alcanzar toda la perfección del arte oratoria que le es dable al hombre. Pero no adquirirá ese talento sin un inmenso trabajo, y este trabajo no se le impondrá el sabio con el único y exclusivo objeto de hablar á los hombres y dirigir sus negocios, sino con la esperanza de agradar á los

dioses en todas sus palabras y acciones, en la medida de las fuerzas humanas. No, Tysias, y puedes creerlo así, pues lo aseguran los hombres más sabios; no es á sus compañeros de esclavitud á los que el hombre debe tratar de agradar, sino á sus maestros celestiales y de un origen celestial. Cesa, pues, de admirarte si es largo el rodeo, porque su término está muy distante de lo que te imaginas. Además, la razón nos dicta que por un esfuerzo de nuestra libre voluntad podemos llegar, siguiendo este camino, á término tan magnífico.

PHE. Perfectamente, querido Sócrates; pero ¿todos tienen esa fuerza?

Sóc. Cuando el objeto es sublime, lo es también todo lo que se sufre para realizarlo.

PHE. Exactamente.

Sóc. Hemos, pues, dicho bastante sobre el arte y sobre la falta de arte en los discursos.

PHE. Conformes.

Sóc. Réstanos examinar la conveniencia ó inconveniencia que puede haber en escribir; ¿no es así?

PHE. Sin duda alguna.

Sóc. ¿Sabes cómo puedes hacerte más agradable á Dios por tus discursos escritos ó hablados?

PHE. De ninguna manera. ¿Y tú?

Sóc. Puedo referirte una tradición de los an-

tiguos; éstos conocen la verdad. Si pudiéramos descubrirla por nosotros mismos, ¿nos inquietaríamos por lo que otros hombres pensaron antes que nosotros?

PHE. Notable cuestión; refiéreme, pues, esa tradición antigua.

Sóc. Dicen que cerca de Naucratis, en Egipto, hubo un dios, uno de los más antiguos del país, aquel á quien se consagra el pájaro que los egipcios denominan ibis. Este dios se llamaba Theuth; inventó, según se dice, el cálculo, la geometría, la astronomía, los juegos de ajedrez y dados, y, finalmente, la escritura.

El rey Tamo reinaba entonces en el país; habitaba la gran ciudad del Alto Egipto, que los griegos llaman Tebas la egipcia, protegida por el dios Ammón. Theuth vino á su encuentro, le enseñó las artes que había inventado y le dijo que era necesario propagarlas entre los egipcios. El Rey le preguntó por la utilidad de cada una de aquellas artes; Theuth le explicó detalladamente sus aplicaciones, y Tamo iba censurando ó aprobando, según le parecían más ó menos satisfactorias aquellas explicaciones. Muchas razones dió el Rey al inventor en pro y en contra de cada una de aquellas artes, y sería largo enumerarlas. Cuando llegaron á la escritura, dijo Theuth:

«Esta invención ¡oh Rey! hará más sabios á los egipcios y mucho aliviará su memoria; yo he descubierto un medio contra la dificultad de aprender y de retener. — Ingenioso Theuth, respondió el Rey, el genio que inventa las artes no es lo mismo que la sabiduría, que aprecia las ventajas y los inconvenientes de sus aplicaciones. Tú, como padre de la escritura y apasionado de la invención, la atribuyes un efecto contrario á su efecto verdadero. En el ánimo de los que la conozcan sólo producirá el olvido, pues les hará descuidar la memoria; y fiándose en ese extraño auxilio, dejarán á los caracteres materiales el cuidado de reproducir sus recuerdos cuando en el espíritu se hayan borrado. No has hallado un medio de cultivar la memoria, sino de despertar la reminiscencia; y por dar á tus discípulos la ciencia, les das la sombra de ella. Pues cuando hayan aprendido muchas cosas sin maestro, se creerán bastante sabios, no siendo en su mayoría sino unos ignorantes pretenciosos, insoportables en el comercio de la vida.»

PHE. Tienes, querido Sócrates, extraordinaria gracia para hacer discursos egipcios; y si quisieras, los harías también de todos los países del mundo.

Sóc. Amigo mío, los sacerdotes del santuario de Júpiter en Dodona decían que los primeros

oráculos los pronunció una encina. Los hombres antiguos, que no tenían la sabiduría que los hombres de hoy, accedían en su sencillez á escuchar á una encina ó á una piedra, siempre que la encina ó la piedra dijeran la verdad.

Tú necesitas saber además el nombre y país del que habla, y no te basta examinar si lo que dice es verdadero ó falso.

PHE. Con razón me inculpas, y creo que debe juzgarse la escritura como la juzgaba el tebano.

Sóc. Así, el que piensa transmitir un arte consignándole en un libro, y el que cree á su vez aprenderle en él, como si los caracteres pudieran darle una instrucción clara y sólida, son en verdad harto inocentes, é ignoran sin duda el oráculo de Ammón, si piensa que un escrito puede ser otra cosa que un medio de refrescar los recuerdos del que ya conoce el asunto que en él se trata.

PHE. Es justo.

Sóc. Tal es, querido Phedro, el inconveniente de la escritura y el de la pintura; las producciones de este último arte parecen vivas; pero, al interrogarlas, guardan gravemente el silencio; lo mismo ocurre con los discursos escritos: cuando los oyes, crees que piensan; pero pídeles alguna explicación sobre el asunto que en ellos se contiene, y siempre responderán lo mismo. Lo que una vez se ha escrito pasa de mano en mano de

los que entienden el asunto á los que le desconocen, y no saben cuándo se debe hablar y cuándo deben callarse. Si se ve despreciado ó injustamente insultado siempre un escrito, necesita que su autor le defienda, pues él, por sí mismo, es incapaz de defenderse y de rechazar ataques.

PHE. Tienes razón.

Sóc. Pero consideremos otra clase de elocuencia, hermana legítima de esa elocuencia bastarda; veamos cómo nace y cuán mejor y más poderosa es que la otra.

PHE. ¿Cuál es y cómo nace?

Sóc. Ese discurso está escrito con los caracteres de la ciencia en el espíritu del que estudia, que puede por sí mismo defenderse, y que sabe hablar y callarse oportunamente.

PHE. ¿Hablas del discurso vivo y animado que reside en el espíritu del que posee la ciencia, y del cual el discurso escrito no es sino un vano simulacro?

Sóc. De ese mismo. Dime: un jardinero inteligente que tenga semillas de precio y que quiera verlas fructificar, ¿pensará seriamente en sembrarlas en verano en los jardines de Adonis, para tener el placer de verlas prosperar y convertirse en hermosas plantas en ocho días, ó, si acaso lo hiciera, no sería por diversión ó con ocasión de festejos? Pero cuando se ocupara seriamente en

ello, ¿seguiría, sin duda, las reglas de la agricultura y las sembraría en terreno conveniente, contentándose con verlas abrirse ocho meses después de la siembra?

PHE. Seguramente, querido Sócrates; se ocuparía seriamente de las unas, mientras las otras no serían para él sino una diversión.

Sóc. Y el que posee la ciencia de lo justo, de lo bello y de lo bueno, ¿ha de tener menos sabiduría que el jardinero en el empleo de sus semillas?

PHE. No lo creo.

Sóc. No ha de ir si procede cuerdamente, después de haberlas depositado en un líquido oscuro, á propagarlas con la pluma, valiéndose de las palabras incapaces de defenderse por sí mismas, é incapaces de enseñar suficientemente la verdad.

PHE. No es probable.

Sóc. No, ciertamente; pero si nunca escribió sólo por divertirse, sembrará sus conocimientos en los jardines de la escritura; y, atesorando recuerdos, cuando llegue á la edad del olvido, se gozará viendo crecer aquellas jóvenes plantas; y mientras los otros hombres persiguen otras diversiones, y pasan la vida entre orgías y placeres, él pasará sus días gozando como ya he dicho.

PHE. Noble diversión es esa, en efecto, Só-

crates, si se compara con esos placeres vergonzosos el de un hombre que goza con los discursos y componiendo alegorías sobre la justicia y las demás cosas de que has hablado.

Sóc. Sí, querido Phedro; pero es mucho más noble ocuparse en ellas seriamente, y, ayudado de la dialéctica, cuando se ha encontrado un alma bien preparada, sembrar y plantar en ella, con la ciencia, discursos capaces de defenderse por sí mismos y defender al que los sembró, y que, en lugar de permanecer estériles, germinen y engendren en otros corazones otros discursos que, inmortalizando la semilla de la ciencia, den á los que la poseen la mayor de las dichas terrenales.

PHE. Sí, esa ocupación es mucho más hermosa.

Sóc. Convenidos en estos principios, podemos ya fallar la cuestión.

PHE. ¿Cuál?

Sóc. Aquella cuyo examen nos ha conducido al punto en que estamos; es á saber: si los discursos de Lysias merecen nuestra censura, y cuáles son en general los discursos hechos con ó sin arte. Parece que ya hemos explicado suficientemente el modo como se siguen ó desobedecen las reglas del arte.

PHE. Así lo creo; pero resúme nuestras conclusiones.

Sóc. Antes de conocer la verdadera naturaleza del objeto sobre que se habla ó se escribe; antes de poder dar sobre él una definición general y distinguir sus diferentes elementos, descendiendo hasta las partes indivisibles; antes de penetrar por el análisis la naturaleza misma del alma; y de reconocer los discursos propios para persuadir los diferentes espíritus, y dispuesto y ordenado el discurso de tal manera que se ofrezcan á un alma compleja discursos llenos de complejidad y armonía, y á un alma sencilla discursos sencillos, es imposible manejar perfectamente el arte de la palabra para enseñar ni para persuadir, como ya lo hemos demostrado largamente en todo lo que precede.

PHE. Eso es, en efecto, lo que hemos concluido.

Sóc. ¡Pues qué! ¿No nos ha ilustrado suficientemente todo lo que queda dicho para que podamos decir si es bueno ó es malo pronunciar ó escribir discursos, y bajo qué condiciones?

PHE. Explicáte.

Sóc. ¿No hemos dicho ya que si Lysias, ó cualquier otro, compuso un discurso sobre asuntos de intereses generales ó de intereses privados; si por él se dictaron leyes que son, por decirlo así, escritos políticos, y si pensó en haberles dado mucha solidez y claridad, sólo redundan-

rá en vergüenza suya? Porque ignorar lo que es justo ó injusto, lo que es bueno y lo que es malo, así en el sueño como en la vigilia, es siempre lo más vergonzoso, aun cuando la multitud nos cubra de aplausos.

PHE. Es indudable.

Sóc. Por el contrario, el que piensa que en un escrito sobre determinado asunto hay necesariamente algo ridículo; que ningún discurso escrito ó pronunciado en verso ó en prosa debe mirarse como cosa seria, ni más ni menos que esos trozos sueltos que se pronuncian sin discernimiento ni propósito de instruir y con el único objeto de agradar, y que, en realidad, los mejores escritos no sirven sino para despertar los recuerdos de los que ya saben; el hombre, digo, persuadido de que los discursos dialécticos pronunciados para la instrucción de los oyentes y verdaderamente escritos en su espíritu, que tienen por motivo lo justo, lo bello y lo bueno, son los únicos claros, sólidos y serios; que esos discursos pueden justamente pasar por hijos legítimos de su autor, pues de su propio fondo los saca, y los que por él nacieron en los demás espíritus son hijos ó hermanos suyos que no desmienten su origen; si, finalmente, está convencido de que los demás discursos no merecen ninguna atención, ese hombre es el modelo

á quien Phedro y yo quisiéramos asemejarnos.

PHE. Yo, por mi parte, lo confieso, y así lo pido á los dioses.

Sóc. Basta ya de discurrir sobre el arte de la palabra; vé á decir á Lysias que, habiendo bajado á la fuente de las ninfas, hemos oído en el santuario de las Musas discursos que anunciaban á Lysias y á los oradores, á Homero y á los poetas líricos ó no líricos, á Solón y á los escritores y legisladores políticos, que si al componer sus obras están seguros de poseer la verdad y son capaces de defender lo que en una discusión sería hubiesen aventurado; si pueden con su palabra sobrepujar sus escritos, no deberán llamarse fautores de discursos, sino tomar su nombre de la ciencia á que se han consagrado completamente.

PHE. ¿Qué nombre quieres darle?

Sóc. El nombre de sabio, querido Phedro, sólo conviene á Dios; el de amigo de la sabiduría es más propio y más en armonía con la debilidad humana.

PHE. Lo que dices es muy razonable.

Sóc. Mas al que nada tiene más precioso que lo por él mismo compuesto y escrito, atormentando su pensamiento y añadiendo y quitando incesantemente, le dejaremos los nombres de poeta, discurredor y fautor de discursos.

PHE. No hay duda.

Sóc. Dile, pues, todo eso á tu amigo.

PHE. Y tú ¿qué vas á decir al tuyo? Porque no debes olvidarle.

Sóc. ¿Á quién te refieres?

PHE. Á Isócrates. ¿Qué diremos de él ó qué le dirás?

Sóc. Isócrates es aún joven, querido Phedro, y quiero decirte lo que de él espero.

PHE. Veamos.

Sóc. Me parece que tiene demasiado genio y naturaleza muy privilegiada para comparar su elocuencia con la de Lysias. No me admiraría que, avanzando en edad, le superase en el género que cultiva, hasta el punto de que sus predecesores parecieran niños á su lado, y que, poco contento con el éxito, no se viera impulsado á ocupaciones más elevadas por una inspiración divina. Porque hay en su espíritu una disposición natural á las meditaciones filosóficas. Ved aquí lo que de parte de los dioses de estas riberas tengo que anunciar á mi bien amado Isócrates. Haz tú otro tanto cerca de tu querido Lysias.

PHE. Así lo haré; pero partamos, pues el ambiente se ha caldeado.

Sóc. Antes de alejarnos, dirijamos una oración á estos dioses.

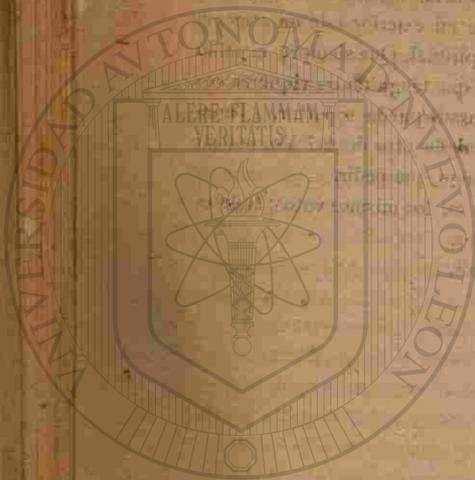
PHE. Me parece bien.

Sóc. ¡Oh Pan, y vosotras todas, divinidades de estas ondas! Dadme la belleza interior del espíritu, y haced que mi exterior esté en armonía con esa belleza espiritual. Que siempre el sabio me parezca rico, y que tenga tantas riquezas como un hombre sensato pueda soportar. ¿Tenemos que formular algún otro deseo? Yo, por mi parte, nada más tengo que pedir.

PHE. Haz para mí los mismos votos; todo es común entre amigos.

Sóc. Marchemos.

FIN DE PHEDRO

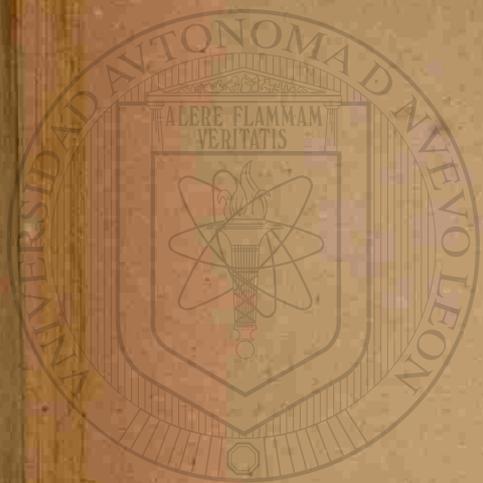


INDICE

	Páginas.
AL PÚBLICO.....	5
Noticia biográfica de Platón.....	7
Apología de Sócrates.....	11
Critón ó el deber.....	61
Phedro ó de la belleza.....	85

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



BIBLIOTECA

ECONÓMICA FILOSÓFICA

VOLUMEN XVIII

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

BIBLIOTECA ECONÓMICA FILOSÓFICA

2 REALES TOMO

OBRAS PUBLICADAS

Volumenes.

- I. PLATON. *Diálogos socráticos*. Trad. de J. de Vargas. (Agotado.)
II. DESCARTES. *Discurso del método*. Trad. de id. (Próximo á agotarse.)
III. KANT. *Fundamentos de una metafísica de las costumbres*. Trad. de Antonio Zozaya
IV. SCHELLING. *Bruno ó del principio divino y natural de las cosas*. Trad. de id.
V. LEIBNITZ. *La Monadología. De la naturaleza*. Traducción de id.
VI, VII y VIII. SPINOZA. *Tratado teológico-político*. Traducción de A. Z. y J. V.
IX. SANZ DEL RIO. *El idealismo absoluto. Discurso pronunciado en la Universidad*.
X. ROUSSEAU. *Del contrato social*. Trad. de A. Zozaya.
XI. LAMENNAIS. *El libro del pueblo. El uso de las cárceles*. T. de id.
XII y XIII. SANTO TOMÁS. *Teológica*. Trad. directa de J. V.
XIV. EPICTETO. *Máximas*. Trad. de A. Z.
XV. RICHTER. *Teorías estéticas*. Trad. de J. V.
XVI. PASCAL. *Pensamientos*. Trad. de I. G. y Gonzalez.
XVII. FENELON. *El ente infinito*. Trad. de A. Z.
XVIII. PLATON. *Diálogos polémicos*. Trad. de id. Tomo I.

EN PRENSA.

- XIX. PLATON. *Diálogos polémicos*, Tomo II.

BIBLIOTECA ECONÓMICA FILOSÓFICA

VOLÚMEN XVIII

PLATON

DIÁLOGOS POLÉMICOS

TRADUCCION Y PRÓLOGO

de

ANTONIO ZOZAYA.

TOMO I

MADRID

DIRECCION Y ADMINISTRACION

Plaza del Progreso, 3, 2.º

1885



IV. Queda hecho el depósito que obra en la ley.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
"ALFONSO REYES"
Edic. 1625 MONTENREY, MEXICO

DIRECCIÓN GENERAL DE

Madrid: Imp. de R. Angulo, San Vicente Baja, 68

v

I.

Ni Licurgo el legislador, ni Pericles el olímpico, ni Milcíades el de Maratón, ni Temístocles el de Salamina, realizaron ni pudieron realizar el fin civilizador de Atenas. No debían ser las virtudes de Aristides y Cimon, ni las sublimes creaciones de Homero, ni las concepciones grandiosas de Sófocles y Esquilo, ni, en fin, el genio conquistador de Alejandro, los llamaos á dejar al mundo la herencia de la Grecia, con sus virtudes y sus errores, sus hegemonías y sus desastres, sus esplendores y sus ruinas. Estaba destinado sólo á dos hombres realizar el fin histórico y filosófico de aquel gran pueblo; á dos humildes filósofos que, separados, no habrían llevado seguramente á feliz término tan gigantesca empresa, pero que, unidos, formaron la más grandiosa síntesis que pudo admirar el mundo antiguo.

II.

Sócrates, cimentando en el espíritu humano la filosofía y asentando sobre sólida base el principio del conocimiento, predicando la máxima «*Conócete á ti mismo*», y enseñando la teoría de la unidad de las ideas, había arrojado la semilla cuyos frutos no había de recojer, pero que habían de trastornar por completo al antiguo mundo filosófico. La unidad y la variedad de la filosofía habían de manifestarse esplendorosamente en sus discípulos y sucesores. La defensa del principio de unidad fué encomendada á PLATÓN, la del de variedad á Aristóteles. Falto otro genio que hubiera defendido la variedad en la unidad; pero esto estaba reservado á otros hombres y á otras épocas.

III.

Reuniendo todo cuanto se ha escrito acerca de Platon, pudiera formarse un considerable número de volúmenes. Vacherot, Ackermann, Ritter, Degerando, Tiberghien, Saisset, Laurent, Schleiermacher, Cousin, Tissot, y cien autores más, algunos de los cuales hemos tenido presentes en sus obras al escribir este brevisimo estudio, han empleado en el análisis del autor de los *Diálogos* y de *La República* un trabajo tan minucioso como fructífero; todos reconocen su importancia, todos ven en él la figura más grande de la filosofía antigua, y afirman su decisiva influencia en la obra eterna y grandiosa del pensamiento.

IV.

Toda sabiduría, todo conocimiento, participa, según PLATÓN, de una ciencia primera universal en que todas las demás están comprendidas. Esta ciencia es la *Diatética*, ciencia del verdadero filósofo, que no puede definirse porque es el último límite de toda indagación: su objeto es el mundo inteligible y el mundo real, y se divide en Lógica, Moral y Física. Dentro de esta ciencia primera, hay otras en número ilimitado, que pueden clasificarse por la materia sobre que versan; pero todas participan de la ciencia *una* que las absorbe, y sin la cual ninguna existiría.

A esta ciencia se llega por medio de las fuentes del conocimiento. En los sentidos, órganos que hacen percibir al hombre las cualidades de los objetos, se producen las *sensaciones*. Estas sensaciones constituyen la primera fuente del conocimiento, y nacen de una relación entre el organismo del hombre y los objetos exteriores. Si el

ojo ve, no es sólo por la luz de afuera, sino por la interior que irradia la pupila; si el oído escucha, es por el aire que de él sale vibrando y va á chocar con los exteriores cuerpos vibratorios; si el paladar saborea, no es merced al contacto de los alimentos con determinadas papilas nerviosas, sino al fluido que ellas emanan. Por esto, las sensaciones son distintas en cada hombre, y este argumento sirve á Platon para vencer á Protágoras que afirma que sentir es conocer. Todo conocimiento. Pues, proveniente de las sensaciones, es variable, es incierto, es relativo, es eventual.

V.

Pero hay en el alma una facultad, que es el entendimiento, la reflexión; y ella, cuando las sensaciones llegan al espíritu convertidas en *percepciones sensibles*, las ordena, las agrupa, toma de cada una el conocimiento de una singular cualidad del objeto y sumando estos conocimientos parciales, forma uno total que es llamado por PLATÓN *noción abstracta*.

Mas estas nociones, resultado de la reunión de las percepciones sensibles en un centro, participan del carácter relativo de las percepciones de que se forman, y, por tanto, no pueden producir la certeza ni constituir una verdadera ciencia. Esta puede sólo fundarse en la tercera fuente del conocimiento, que es la que constituyen las que se denominan *ideas*.

VI.

Estas nociones elevadas, que se encuentran innatas en el espíritu, proceden de una idea madre, de que todas participan. Esta es la idea del *sér*. La misma idea del *no-ser* participa de la del *sér*, y es sólo por la participación que de ella tiene. Así lo demuestra PLATÓN refutando al sofista, imitador y dogmatizador de ideas falsas. Lo falso

VIII

no sería, ó existiría si no participase de la idea del sér, y en tal concepto, el no-ser no es opuesto al sér, como aseguraba Parménides, sino *diferente*.

Estas nociones elevadas, estas ideas, no vienen, pues, al espíritu por conducto del cuerpo ni sus órganos; son superiores á toda observacion, y su conjunto forma el *mundo inteligible* que está en Dios, *tipo del mundo real*, en que están los modelos increados de todas las cosas. Tipos que verdaderamente son porque son, han sido y serán, en tanto que las cosas creadas perecerán despues de haberse esforzado en igualar al modelo pero sin conseguirlo nunca; porque la naturaleza sensible no existe en sí misma.

VII.

PLATON no intenta demostrar la existencia de Dios que concibe con todos los atributos de bondad, indulgencia, severidad, omnipresencia y omnisciencia con que despues nos le ha presentado el cristianismo, imitador en esto y en otras muchas cosas de su teoría. Cree que toda demostracion de una cosa tiene lugar mediante otra que no es ella y todo es Dios, en cuanto participa del sér que es. Este verdadero panteísmo sólo se halla aparentemente contradicho al hablar de la materia de que Dios hizo el mundo y que preexistia; pero realmente la materia es en cuanto del sér participa.

Las ideas son de diferentes órdenes y géneros, y las menos extensas participan de las más complejas que participan á su vez de la idea madre y única.

VIII.

El sér no es el bien, pero el bien está en el sér. El mal nace únicamente de la materia y sólo puede estar en el alma en cuanto está unida y en relacion al cuerpo. En este punto es PLATON fatalista, en cuanto afirma que el

IX

mal es involuntario. La virtud es la semejanza relativo del hombre á Dios. En cuanto al placer, dice en Filebo que consiste en el consorcio de la ciencia con la virtud.

IX.

Prescinde PLATON de la idea de variedad sin ver que se halla en la unidad y que constituye una idea absoluta que necesariamente está en Dios. Por esto, en su República no hay libertad, sino servilismo y miseria; no hay propiedad, sino comunismo hasta en los hijos y las mujeres. Por esto, en suma, se sintió en la historia la necesidad de la doctrina de Aristóteles, á fin de que preparase el camino que la humanidad habia de proseguir.

La unidad absoluta llevada al Estado, lleva consigo el comunismo. No es la idea de unidad la sola que debe tenerse en cuenta, sino la de individualidad y al cuidar sólo de la primera, se vé el error de PLATON patente, sobre todo en sus consecuencias sociales y políticas. Erróneo, por opuesta tendencia, fué el principio de Aristóteles, pero sus consecuencias no son tan dolorosas, y por eso su política prevalece en los tiempos modernos. Es defectuoso, pero no condena al hombre al fatalismo y á la esclavitud, ni á la mujer á la categoría de animal menos inteligente y noble, por lo que la union del hombre y la mujer, no sólo no es un pacto, sino que es una tiranía.

X.

Al dividir todos los hombres en griegos y bárbaros, marca en ellos dos castas destinadas á permanecer en constante guerra, y destruye la posibilidad de todo derecho internacional. Respecto de la justicia, cimentó la teoría cristiana de que Dios es todo amor, y alla puede asegurarse que constituye su principal gloria.

x

XI.

Tal es, expuesta en sucinto resumen, la filosofía de PLATÓN. Tuvo un fin histórico y otro filosófico; sin él, la filosofía hubiera seguido inciertos derroteros. La posteridad se ha encargado de cubrir su nombre de la admiración y de la gloria que merece el organizador de la filosofía socrática.

ANTONIO ZÓZAYA.

Febrero de 1885.

EL SOFISTA

6

DEL SER.

TEODORO, TRETETES, UN EXTRANJERO DE ELEA, SÓCRATES

TEO.—Segun convinimos ayer, Sócrates, somos puntuales y te traemos este extranjero de la secta de Parmenides y de Zenon; es un verdadero filósofo.

Sóc.—Y acaso, querido Teodoro, en vez de un extranjero es un Dios quien me traes, sin saberlo. Homero refiere que los Dioses, y particularmente los que presiden la hospitalidad, han acompañado con frecuencia á los mortales justos y virtuosos para venir en medio de nosotros á observar nuestras iniquidades y nuestras buenas acciones. ¿Quién sabe si nos traes por compañero alguno de estos seres superiores venido para examinar y refutar nuestros débiles razonamientos, y, en una palabra, algo así como un dios de la refutación?

TEO.—No, Sócrates, no se conduce así este extranjero; es más indulgente

x

XI.

Tal es, expuesta en sucinto resumen, la filosofía de PLATÓN. Tuvo un fin histórico y otro filosófico; sin él, la filosofía hubiera seguido inciertos derroteros. La posteridad se ha encargado de cubrir su nombre de la admiración y de la gloria que merece el organizador de la filosofía socrática.

ANTONIO ZÓZAYA.

Febrero de 1885.

EL SOFISTA

6

DEL SER.

TEODORO, TRETETES, UN EXTRANJERO DE ELEA, SÓCRATES

TEO.—Segun convinimos ayer, Sócrates, somos puntuales y te traemos este extranjero de la secta de Parmenides y de Zenon; es un verdadero filósofo.

Sóc.—Y acaso, querido Teodoro, en vez de un extranjero es un Dios quien me traes, sin saberlo. Homero refiere que los Dioses, y particularmente los que presiden la hospitalidad, han acompañado con frecuencia á los mortales justos y virtuosos para venir en medio de nosotros á observar nuestras iniquidades y nuestras buenas acciones. ¿Quién sabe si nos traes por compañero alguno de estos seres superiores venido para examinar y refutar nuestros débiles razonamientos, y, en una palabra, algo así como un dios de la refutación?

TEO.—No, Sócrates, no se conduce así este extranjero; es más indulgente

que los que hacen un oficio de la controversia. Por otra parte, si no creo ver en él un Dios, le tengo al ménos por divino, porque todos los filósofos son para mí hombres divinos.

Sóc.—Muy bien, amigo mio, decir se puede que la raza de los filósofos no es más fácil de reconocer que la de los dioses. Estos hombres, en efecto, que la ignorancia se representa bajo los más diversos aspectos, van de ciudad en ciudad (no hablo de los falsos filósofos, sino de los que verdaderamente lo son), dejan caer sus miradas sobre la vida que arrastramos en estas ínfimas regiones: á unos parecen dignos del mayor menosprecio, á otros de los mayores honores; aquí se les toma por políticos, allí por sofistas, acullá no se está léjos de creerles completamente locos. Tendria gusto en preguntar á nuestro extranjero, si le agrada, qué opinion se tiene de todo esto en su país.

Teo.—¿De qué quieres hablar?

Sóc.—Del sofista, del político y del filósofo.

Teo.—Pero ¿qué es lo que tanto te preocupa y te lleva á proponer esta cuestion?

Sóc.—Es muy sencillo. ¿Estos nombres significan en Elea una sola cosa, ó dos, ó bien, habiendo tres nombres, se

distingue tres clases particulares de individuos, correspondiendo á cada nombre particular una clase particular?

Teo.—No creo que tenga inconveniente en explicártelo. ¿No es verdad, extranjero?

Ext.—Verdad, querido Teodoro, no tengo en ello inconveniente, y no es difícil, por otra parte, decir lo que entre nosotros son esas tres clases distintas. En cuanto á su definicion precisa y su naturaleza, ya no es asunto tan sencillo.

Teo.—La casualidad, querido Sócrates, ha querido vinieses á hablar de cuestiones muy análogas á aquellas de que nos hemos ocupado con este extranjero antes de venir aquí. Lo que te ha contestado nos lo habia ya dicho; lo ha oido con frecuencia, y se acuerda perfectamente.

Sóc.—No nos rehusarás, pues, extranjero, el primer favor que te pedimos. Pero dime, ¿cuál es tu costumbre? ¿preferes explicar en largos discursos lo que demostrar te propones, ó te gusta más proceder por interrogacion á ejemplo de Parmenides, á quien he oido admirablemente discutir en una época en que yo era muy jóven y él muy avanzado en edad?

Ext.—Sócrates, cuidando de procurarse un interlocutor inteligente y de

buena voluntad, lo mejor es hablar con él; si no, preferible es hablar solo.

Sóc.—Escoge, pues, entre nosotros, aquel que te plazca. Estamos á tus órdenes. Pero, si quieres creerme, dirígete más bien á un jóven; por ejemplo, á nuestro querido Teetetes, ó bien á cualquier otro.

Ext.—Querido Sócrates, experimento algun embarazo, siendo como es la primera vez que me encuentro con vosotros, al ver que, en vez de una conversacion ó una palabra traída por otra, voy á extenderme en un discurso largo y cerrado, ya sea solo, ya con otro, como en una asamblea pública, porque, en realidad, el asunto que nos ocupa no es tan sencillo como parece; exige para ser tratado gran desarrollo. Por otra parte, ¿cómo rehusar complacerte y complacer á tus amigos, sobre todo despues de lo que acabas de decir? Esta conducta seria grosera é indigna de un huésped. Además, ¿cómo no he de experimentar gran placer en aceptar á Teetetes por interlocutor, habiendo ya departido con él, como acabo de hacerlo, y siendo invitado por tí?

TeE.—Pero ¿crees, extranjero, que obrando así te harás á todos agradable, como asegura Sócrates?

Ext.—Creo que nada habrá que decir en este punto, querido Teetetes. Es,

pues, contigo, te lo advierto, con quien debo luchar; si te fatigas de lo largo de la discusion, no es á mí, sino á tus buenos amigos á quien deberás quejarte.

TeE.—Espero que no me sucederá, y si me sucediera, nada en ello perderias colocando en mi lugar á Sócrates el jóven, mi compañero de gimnasia, que en mil circunstancias acostumbra á participar de mis fatigas.

Ext.—Pefectamente; en adelante tú mismo te consultarás en este punto. Por ahora preciso es unir nuestros esfuerzos; debemos, si no me equivoco, comenzar por el sofista, indagar y explicar claramente lo que es. Porque ahora tú y yo estamos de acuerdo en el nombre solamente; en cuanto á la cosa designada por este nombre, podriamos muy bien pensar cada cual de diferente modo. Además, sea cualquiera la cosa de que se trate, más vale extenderse sobre ella definiéndola, que sobre el nombre sin definirle. Y esta especie de hombre que se llama el sofista, no es de un carácter fácil de determinar. En todas las grandes empresas á que se quiera dar cima con honor, es opinion general y muy antigua que conviene ejercitarse primeramente en asuntos pequeños para llegar despues á los grandes. Hoy, pues, querido Teetetes, puesto que juzgamos que es difícil

encontrar la definición del sofista, me parece que haríamos bien en poner nuestro método á prueba, procediendo á alguna indagacion más fácil; ¿conoces algun camino más cómodo?

TEE.—No le conozco ciertamente.

EXT.—¿Quiéres, pues, que nos ocupemos primeramente de alguna cuestion de poca importancia para encontrar un modelo que seguir en la otra?

TEE.—Sí.

EXT.—¿De qué hablaremos, pues, antes, que sea fácil de conocer, de poco interés, y que no necesite, sin embargo, ménos explicacion que las cosas más considerables? Por ejemplo, el pescador de caña, ¿no es un asunto al alcance de todos y que no exige sino una mediana atencion?

TEE.—Ciertamente.

EXT.—Espero que hallaremos de este modo el método y el procedimiento convenientes para alcanzar el fin que perseguimos.

TEE.—Muy bien.

EXT.—Comencemos, pues, así. Contéstame: el pescador de caña, ¿es un artista ó un hombre sin arte, pero dotado de alguna otra propiedad?

TEE.—No puede ser un hombre sin arte.

EXT.—Pero las artes en general, ¿no se dividen en dos clases?

TEE.—¿Cómo?

EXT.—La agricultura y todos los cuidados que se refieren á los cuerpos vivos, que la muerte puede herir; el arte de componer con materiales cosas de formas diversas, como todo lo que llamamos utensilios; las artes de imitacion, todo esto, en fin, ¿no es justo que sea designado por un solo nombre?

TEE.—¿Qué quieres decir?

EXT.—Cuando una cosa que antes no existia llega luego á la existencia, ¿no decimos de aquel por quien existe que *hace*, y de la cosa que existe que *es hecha*?

TEE.—Sin duda.

EXT.—Y todas las artes que acabamos de enumerar, ¿no se distinguen por este carácter?

TEE.—Por este carácter, en efecto.

EXT.—Podemos, pues, reunir las bajo un nombre colectivo; y llamarlas arte de hacer.

TEE.—Sea.

EXT.—Pero, por otra parte, la clase de las ciencias en general y de los conocimientos, el arte del lucro y el de la lucha y el de la caza, todas estas artes que no modelan ni fabrican, pero que nos procuran, ya por palabras, ya por actos, cosas ya existentes y creadas, ó que las disputan á los que pretenden procurárselas, ¿no es conveniente con-

siderarlas como partes del arte de adquirir?

TEE.—Es conveniente.

EXT.—Ahora bien; el arte de adquirir y el arte de hacer comprender todas las artes particulares, ¿á cuál de las dos referiremos la pesca con caña?

TEE.—A el arte de adquirir, evidentemente.

EXT.—Pero el arte de adquirir, ¿no se divide en dos clases? Una consiste en el cambio y se basa en el consentimiento mútuo, por medio de dones, de salarios y de mercados; otra que tiene lugar por palabras ó por actos, consiste en el uso de la fuerza.

TEE.—Esto es verosímil despues de lo que se ha dicho.

EXT.—Y el arte de adquirir por la fuerza, ¿no debe dividirse en dos?

TEE.—¿Cómo?

EXT.—Ora se emplea la fuerza abiertamente y realizando un verdadero combate, ora se emplea oculta, y tiene lugar la caza.

TEE.—Estamos conformes.

EXT.—Pero el mismo arte de cazar, debe, racionalmente, dividirse en dos partes.

TEE.—Explicame esto.

EXT.—Hay caza de séres inanimados y de séres animados.

TEE.—No hay duda que existen las dos.

EXT.—La primera, la que se refiere á los séres inanimados, la dejaremos, pero la caza que tiene por objeto los séres animados, la llamaremos caza de los animales.

TEE.—Sea.

EXT.—Ahora bien; la caza de los animales, ¿no comprende verdaderamente dos especies? Una que se refiere á los animales que andan y que se divide aún en muchas especies, con nombres distintos; es decir, la caza en tierra, y otra que se refiere á los animales que navegan; es decir, la caza en los líquidos y fluidos?

TEE.—Desde luego.

EXT.—En el género nadador distinguimos la especie volátil de la especie acuática.

TEE.—Es claro.

EXT.—La caza que se refiere á la especie volátil, la llamamos caza propiamente dicha.

TEE.—Tiene en efecto este nombre.

EXT.—¿Y llamamos pesca á la que se refiere á la especie acuática?

TEE.—Sí.

EXT.—Pero en esta última clase, ¿no podemos distinguir aún dos grandes secciones?

TEE.—¿Cuáles?

EXT.—La que encierra el pescado en redes y la que le hiere.

TEE.—¿Cómo explicas esta distinción?

EXT.—Primeramente, á todo lo que detiene una cosa en su movimiento, impidiéndola huir envolviéndola, llamo red.

TEE.—No hay en ello dificultad.

EXT.—Ahora bien; las mallas, las telas, ¿son otra cosa que redes?

TEE.—No.

EXT.—Llamaremos, pues, á esta parte de la pesca, pesca con redes. En segundo lugar podemos considerar otra parte: la que hiere la presa con anzuelos y arpones, que sería conveniente llamar con un solo nombre, *pesca que hiere* (Πατακική) ¿Conoces acaso expresion más propia?

TEE.—No nos preocupemos por el nombre, esta es una cuestion secundaria.

EXT.—En la pesca que hiere, la que tiene lugar de noche, encendiendo á este efecto luminarias, se llama por los pescadores, si no me engaño, pesca nocturna.

TEE.—Es verdad.

EXT.—La que tiene lugar de dia, con hierros sujetos al extremo de una caña ó con arpones, se llama en general pesca de anzuelo.

TEE.—En efecto, con esta palabra se designa.

EXT.—Pero en esta pesca, la que procede de arriba á abajo, se llama pesca con arpon, porque de esta manera se usan los arpones; y la otra clase de esta misma pesca, constituye, por decirlo así, una especie aparte.

TEE.—¿Cuál?

EXT.—Aquella en que se hiere al pez, con un anzuelo, no en la primera parte del cuerpo que se presenta, como con el arpon, sino en la cabeza, tirando de abajo á arriba de pronto por medio de cuerdas y cañas: esta pesca, querido Teetetes, ¿cómo diremos que se llama?

TEE.—Me parece que es esta la que nos proponíamos encontrar.

EXT.—Ahora, pues, tú y yo, no solamente estamos conformes en el nombre de la pesca con caña, sino que nos hemos dado una explicacion suficiente de la cosa misma. En el arte, en general, hemos distinguido el arte de adquirir; en este el de adquirir con violencia; en el arte de adquirir con violencia, la caza; en la caza, la caza de los animales; en la caza de los animales, la caza en los líquidos y fluidos; en ella la division inferior en general, la pesca; en la pesca, la pesca que hiere; en la pesca que hiere, la pesca con ganchos. Ahora bien; en esta última clase de pes-

ca, la que hiere al pez tirando de abajo á arriba con un anzuelo en el extremo de una cuerda sujeta á una caña, se llama pesca con caña, y esta es la que buscábamos.

TEE.—Hé aquí ciertamente una dificultad completamente desvanecida.

EXT.—Pues bien. ¿No podríamos servirnos de este ejemplo para averiguar lo que es el sofista?

TEE.—Sin duda alguna.

EXT.—Hemos empezado por preguntar si debíamos considerar al pescador de caña como un ignorante, ó si poseía un arte determinado.

TEE.—Sí.

EXT.—Y ahora, Teetetes, ¿consideraremos el sofista como un ignorante ó como un sofista en toda la extension de la palabra?

TEE.—No puede ser un ignorante. Comprendo lo que quieres decir: quien se llama sofista, debe ser digno de este nombre.

EXT.—Posee, pues, cierto arte, á lo que parece.

TEE.—Sí; pero ¿qué arte?

EXT.—¿Por Dios, no vemos que este hombre es de la familia del otro?

TEE.—¿De qué hombres hablas?

EXT.—Del pescador de caña y del sofista. Considero á los dos cazadores.

TEE.—¿Cuál es, pues, la caza del sofista?

EXT.—Hemos dividido anteriormente la caza en general en dos partes, y hemos distinguido la de los animales que nadan y la de los que andan. Hemos recorrido en la caza de los animales nadadores, todas las especies de caza de los animales acuáticos; en cuanto á la caza de los animales andadores, no la hemos dividido, si bien hemos dicho que comprende un gran número de especies.

TEE.—Es cierto.

EXT.—Hasta este punto, pues, el sofista y el pescador de caña van unidos, ejercitando el arte de adquirir. Pero llegados á la caza de los animales, se separan. Uno se dirige hácia el mar, los rios y los lagos, para perseguir á los animales que encierran.

TEE.—Bien.

EXT.—Otro se dirige hácia la tierra, hácia otra clase de rios, y, por decirlo así, hácia las praderas fecundas de la riqueza y de la juventud, á fin de sujetar la presa de que se alimenta.

TEE.—¿Qué quieres decir?

EXT.—La caza en la tierra comprende dos grandes partes.

TEE.—¿Cuáles?

EXT.—La caza de los animales domésticos y la de los salvajes.

TEE.—¿Existe propiamente caza de animales domésticos?

EXT.—Sin duda, si el hombre es un animal doméstico. Pero escoge la determinación que quieras: la de decir que no existen animales domésticos, ó que existen, pero que el hombre es un animal salvaje, ó por último, que el hombre es un animal doméstico, pero que á tu juicio no es susceptible de caza. Explicanos á cuál de estas opiniones te inclinas.

TEE.—Más bien estoy persuadido de que somos animales domésticos y de que hay una caza para los hombres.

EXT.—Digamos, pues, también que la caza de los animales domésticos es doble.

TEE.—¿Cómo?

EXT.—La piratería, la captura de los esclavos, la tiranía, las artes de la guerra, forman una sola especie que llamaremos caza violenta.

TEE.—Perfectamente.

EXT.—El arte de perseguir una preta ante los tribunales, en las asambleas del pueblo, en las conversaciones familiares, forma otra especie que llamaremos caza por la persuasión.

TEE.—Conformes.

EXT.—Pero la caza persuasiva se divide en dos géneros.

TEE.—¿Cuales?

EXT.—Uno privado, otro público.

TEE.—Estos dos géneros existen en efecto.

EXT.—Ahora bien; en la caza privada tenemos la que persigue un salario y la que hace presentes.

TEE.—No comprendo.

EXT. Nunca te has fijado, á lo que parece, en la caza de los amantes.

TEE.—¿De qué quieres hablar?

EXT.—Los amantes acostumbran á hacer regalos á los que persiguen.

TEE.—Es perfectamente cierto.

EXT.—Esta especie de caza privada será, pues, el arte de amar.

TEE.—Muy bien.

EXT.—En cuanto á la caza privada que busca un salario, la especie en que se busca á los otros hombres para acariciarlos ó en que se emplea el placer como un cebo, sin proponerse otra satisfacción que el propio alimento, la llamaremos, me parece, arte de la lisonja ó de procurarse el placer.

TEE.—Sin duda.

EXT.—Pero la otra especie, la en que se proclama que no se busca á los demás hombres sino para enseñarles la virtud haciéndose pagar el dinero, ¿no merece ser designada con un nombre particular?

TEE.—Indudablemente.

EXT.—¿Qué nombre? Intenta pronunciarle.

TEE.—No dudo que hemos encontrado al sofista. Denominando así al cazador en cuestion, creo darle el nombre que le conviene.

EXT.—Segun todas nuestras explicaciones, parece, pues, mi querido Teetetes, que el arte del sofista es el arte de apropiarse, de adquirir por la fuerza, de poseer, de cazar, de cazar á los animales, á los animales terrestres, que andan, á los animales domésticos, á los hombres, de cazar privadamente por una recompensa, por dinero, instruyendo á los jóvenes ricos y de buena familia. Tal nos le presentan nuestras explicaciones.

TEE.—Esto es lo que en ellas hemos encontrado.

EXT.—Coloquémonos ahora en otro punto de vista. Porque no es de poco valor el arte que indagamos, sino por el contrario, de una extremada variedad. Y lo que acabamos de decir dá lugar á pensar que el sofista pertenece aún á algun género distintó del que le hemos señalado.

TEE.—Veamos, explícate.

EXT.—Hemos establecido que el arte de adquirir comprende dos especies: la adquisicion por la caza, y la adquisicion por mútuo acuerdo.

TEE.—Lo hemos establecido.

EXT.—Distinguiremos en la adquisi-

cion por mútuo acuerdo la que tiene lugar por donacion y la que se verifica por compra y venta.

TEE.—Desde luego.

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

TEE.—¿Cómo?

EXT.—Una en que se venden los productos de la propia industria y que llamaremos comercio de primera mano; otra en que se venden los productos de una industria extraña y que llamaremos comercio de segunda mano.

TEE.—Muy bien.

EXT.—Pero en el comercio de segunda mano, el que se hace en la ciudad y que es casi la mitad de este comercio, ¿no se llama tráfico?

TEE.—Sí.

EXT.—¿Y el otro, en que se va de pueblo en pueblo, vendiendo y comprando, no se llama negocio?

TEE.—Sin duda.

EXT.—Ahora distinguiremos en el negocio dos partes: una que suministra por dinero todo lo necesario al cuerpo; otra que suministra todo lo que necesita el alma.

TEE.—¿Qué quieres decir?

EXT.—Sólo hallamos dificultad en cuanto al alma, porque comprendemos perfectamente lo que concierne al cuerpo.

TEE.—Sí.

EXT.—La música en general que se vende y se compra de pueblo en pueblo, el arte del dibujo, el de las ilusiones, todos los que respectan al alma, sea para distraerla, sea para instruirla, y que son trasportados de un lugar á otro para ser vendidos, hacen al que en ello se ocupa tan negociante como al que comercia con granos y bebidas.

TEE.—Es verdad.

EXT.—A aquel, pues, que compra conocimientos y los cambia luego de pueblo en pueblo por dinero, ¿le darás el mismo nombre?

TEE.—Sin duda.

EXT.—En el negocio de las cosas del alma, una parte será llamada exactamente exhibición de objetos vanos; en cuanto á la otra, puede ser designada aún más ridículamente, y sin embargo, puesto que consiste en vender conocimientos, preciso será darle un nombre que tenga esta significacion.

TEE.—Evidentemente.

EXT.—En el comercio de los conocimientos (*Μαθηματικὴ*) debe darse un nombre á la parte que se ocupa de los conocimientos relativos á la virtud, y otro á la que se ocupa de los demás conocimientos.

TEE.—No hay medio de hacer otra cosa.

EXT.—Comercio artístico: hé aquí un nombre que conviene perfectamente á la segunda parte, trata de encontrarle para la primera.

TEE.—¿Qué otro nombre darle sin equivocarse, que el que es objeto de nuestra indagacion, esto es, el sofístico?

EXT.—Este y no otro. Reasumamos, pues, diciendo que la sofística, bajo su segunda forma, se nos presenta como el arte de adquirir por el comercio, haciendo cambios como un negocio, como el negocio de las cosas del alma, vendiendo discursos y conocimientos relativos á la virtud.

TEE.—Muy bien.

EXT.—En cuanto á su tercera forma, si un hombre se estableciese de un modo fijo en su pueblo, y allí comprando y fabricando él mismo conocimientos hallase medio de vivir vendiéndolos despues, imagino que daríamos siempre á este comercio el mismo nombre.

TEE.—Sin disputa.

EXT.—Así, el arte de adquirir por el comercio, realizando cambios, ora se compren ó fabriquen los productos, en una palabra, el comercio de los conocimientos de cualquier modo que se ejerza, será siempre, segun parece, lo que llaman sofística.

TEE.—Necesariamente.

EXT.—Examinemos aún si el género cuyo conocimiento perseguimos no se refiere á alguna otra categoría.

TEE.—¿A cuál?

EXT.—Una de las partes del arte de adquirir, hemos dicho que es el arte de combatir.

TEE.—En efecto, lo es.

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

TEE.—¿Cuáles?

EXT.—La lucha entre rivales y la lucha entre enemigos.

TEE.—Es cierto.

EXT.—En la lucha entre enemigos, la que tiene lugar cuerpo á cuerpo, ¿no recibiría un nombre conveniente si la llamásemos lucha por la fuerza?

TEE.—Sí.

EXT.—Y la que se realiza discurso contra discurso, ¿debe recibir otro nombre que el de controversia?

TEE.—Ningun otro.

EXT.—Dividamos en dos la controversia.

TEE.—¿De qué manera?

EXT.—Cuando consiste en largos discursos opuestos á largos discursos, cuando versa sobre lo justo y lo injusto en público, se llama controversia judicial.

TEE.—Sí.

EXT.—Cuando se verifica entre particulares y está entrecortada con preguntas y respuestas, ¿no acostumbramos á llamarla disputa?

TEE.—Precisamente.

EXT.—La clase de disputa que versa sobre las transacciones de comercio y se practica naturalmente y sin arte, constituye una especie, puesto que la razón apercibe en ella, diferencias que la distinguen de las demás, no ha recibido siempre nombre de los antiguos y no merece que nos molestemos en buscarlo.

TEE.—Es cierto, así como que se divide en un número infinito de pequeñas variedades.

EXT.—Pero la otra clase de disputa que dá en sí un lugar al arte, que se ejercita sobre lo justo, lo injusto y las demás cosas en general. ¿No es lo que llamamos generalmente discusion?

TEE.—Sin duda.

EXT.—Y en la discusion hay una que arruina y otra que enriquece.

TEE.—Perfectamente.

EXT.—Tratemos, pues, de encontrar la denominacion que conviene á cada una de estas dos especies. Entiendo que la discusion á que el hombre se entrega por placer y pasatiempo, descurriendo sus negocios y que por la imperfeccion del estilo se oye sin placer por

la mayor parte, entiendo y creo que no puede llamarse de otro modo que charlatanería.

TEE.—Así, en efecto, se llama.

EXT.—En cuanto á la discusion opuesta que saca partido de las querellas particulares para ganar dinero, trata de nombrarla.

TEE.—Sólo una cosa se puede contestar sin temor de equivocarse; hé aquí por cuarta vez al personaje que buscamos, el sofista.

EXT.—El sofista, es pues, del género de aquéllos que discuten para ganar dinero; su arte está comprendido y forma parte del arte de discutir, del arte de la controversia, del arte de luchar, del arte de combatir, del de adquirir, segun resulta de nuestra demostracion.

TEE.—Me parece evidente.

EXT.—¿Ves cómo es cierto el proverbio que asegura ser el sofista un animal que no se deja sujetar con una sola mano?

TEE.—Concibo que no basten las dos.

EXT.—Mejor lo concebirás siguiendo el nuevo camino que se nos presenta. Dime, ¿no existen muchas cosas, para designar las cuales empleamos términos domésticos?

TEE.—Muchas, efectivamente; pero ¿de cuáles de ellas quieres hablar?

EXT.—Hé aquí algunas, por ejemplo: clarificar, cribar, echar, trillar; agrega á las precedentes operaciones las de cardar, hilar, teger y mil otras análogas, cuyo uso nos es conocido en las artes. ¿No es cierto?

TEE.—¿Qué te propones demostrar ahora para tomar estos ejemplos é interrogarme de esta suerte?

EXT.—¿No es verdad que todas las que acabamos de citar expresan la accion de clasificar?

TEE.—Sí.

EXT.—Segun mi modo de razonar, se refieren todas, pues, á un arte único que designaremos con una sola denominacion.

TEE.—¿Cuál?

EXT.—Arte de clasificar.

TEE.—Sea.

EXT.—Examina si no hay medio de distinguir en este arte dos especies.

TEE.—Me parece una empresa harto difícil para mí.

EXT.—Porque no observas que cuando se separa y divide una cosa, ó bien se separa lo peor de lo mejor ó bien lo semejante de lo semejante.

TEE.—Con esto que dices ya me parece claro.

EXT.—No conozco nombre usual para expresar la segunda manera de clasificar; para la que conserva lo me-

por y desecha lo peor, conozco uno.

TEE.—Dile.

EXT.—Toda operacion de este género, es llamada por todo el mundo purificación.

TEE.—Así se llama.

EXT.—Y ¿no ves ahora que el arte de purificar es doble?

TEE.—Acaso luego me parezca claro.

EXT.—Las diferentes especies de purificación que se refieren al cuerpo, es conveniente se reúnan bajo un nombre comun.

TEE.—¿Qué especies y qué nombre?

EXT.—Hablo de las purificaciones de los seres vivos, ya tengan lugar en el interior del cuerpo, por la gimnasia y la medicina, ó en el exterior, como las que se relacionan con el arte del baño y que no merecen la pena de que en ellas se insista; hablo tambien de las purificaciones de los cuerpos inanimados que dependen del arte del tegedor, del arte de ornamentar y embellecer en general, que se distribuyen en mil variedades, cuyos nombres parecen ridículos.

TEE.—Muy bien.

EXT.—Nuestro método no hace ménos caso del arte de purificar con la esponja que del de purificar con brevaes; no se inquieta por saber si uno es ménos útil que el otro. En la esperanza

de llegar al conocimiento de todas las artes, se aplica á discernir los que son de la misma familia y los que son de familias diferentes, y los tiene á todos en igual estima. No cree que el arte de la guerra es caza más noble que la que consiste en destruir los parásitos; no ve en ella la mayor parte de las veces sino frivolidad y orgullo. En cuanto al nombre que me pides para designar á la vez todas las operaciones cuyo objeto es purificar los cuerpos animados ó inanimados, nuestro método no se cuida de que parezca magnífico. Basta con que comprenda todos los modos de purificar que difieren de las purificaciones del alma, porque el objeto de nuestro método es, si no lo entiendo mal, separar sencillamente las purificaciones del espíritu de todas las demás.

TEE.—Comprendo bien y reconozco dos especies de purificación. Una que respecta al alma, y otra diferente de la primera que respecta al cuerpo.

EXT.—Admirablemente. Pero escúchame aún y tratemos de partir en dos esta última division.

TEE.—Te seguiré doquiera y trataré de dividir contigo.

EXT.—Decimos que en el alma la maldad difiere de la virtud.

TEE.—¿Cómo negarlo?

EXT.—Y la purificación decimos que

consiste en arrojar todo lo malo, conservando lo bueno?

TEE.—En eso consiste precisamente.

EXT.—Si, pues, en lo que concierne el alma, encontramos que se ha arrojado de ella alguna maldad, y si llamamos á esto purificación, ¿nos expresaremos claramente?

TEE.—Sí.

EXT.—Hay dos clases de maldad en el alma.

TEE.—¿Cuáles?

EXT.—Una semeja la enfermedad en el cuerpo, otra la fealdad.

TEE.—No comprendo.

EXT.—Enfermedad y discordia, no pueden ser la misma cosa.

TEE.—Hé aquí una cuestion á que no sé qué contestar.

EXT.—¿Crees que la discordia sea otra cosa que la desunión ocasionada por una desorganizacion entre principios de la misma familia?

TEE.—No.

EXT.—Y la fealdad, ¿es otra cosa que un defecto de medida que coloca á todo fuera de su sitio?

TEE.—No es otra cosa.

EXT.—En el alma de los malvados, ¿no vemos los juicios en desunión con los deseos, la fortaleza con los placeres, la razon con las pesadumbres, y en general, unas cosas con otras?

TEE.—Sí, ciertamente.

EXT.—Y estos principios, ¿no son todos de la misma familia?

TEE.—¿Cómo negarlo?

EXT.—Diciendo, pues, que la maldad es una discordia y una enfermedad del alma, nos expresaremos exactamente. Pero las cosas capaces de moverse, deben tender á un fin y esforzarse por alcanzarlo, ahora bien, si en cada uno de sus movimientos estas cosas pasan al lado del fin sin tocarle, ¿procede esto de que se mueven con medida, ó por el contrario, de que se mueven sin medida?

TEE.—Sin medida evidentemente.

EXT.—Pero sabemos que el alma ignorante lo es á su pesar.

TEE.—Ciertamente.

EXT.—Y la ignorancia, para una alma que persigue la verdad, no es otra cosa que la extravagancia de un pensamiento perdido en sus indagaciones.

TEE.—Es notorio.

EXT.—Una alma irracional, es, pues, disforme y desprovista de medida.

TEE.—A lo que parece.

EXT.—Existen, pues, en el alma estas dos clases de males: ante todo, á que la mayor parte de los hombres aman maldad, y que es evidentemente una enfermedad del alma. Luego lo que se llama ignorancia, aunque parece que

ésta por sí sola no debe bastar á hacer al alma mala.

TEE.—Ahora veo que es preciso reconocer lo que dudé al principio: existen en el alma dos clases de males: la cobardía, la incontinencia, la injusticia, todo esto es en ella la enfermedad, la fealdad es en ella la ignorancia tan múltiple y tan diversa.

EXT.—En el cuerpo, estas dos afecciones, ¿no tienen dos artes correspondientes?

TEE.—¿Qué artes?

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

TEE.—De acuerdo.

EXT.—Y bien, para curar la insolencia, la injusticia, la bajeza, ¿hay en el mundo un arte mejor que la justicia con sus castigos?

TEE.—Desde luego es el mejor, tanto como se puede confiar en un juicio humano.

EXT.—Y para remediar la ignorancia en general, ¿hay un arte más propio que la enseñanza?

TEE.—Ninguno.

EXT.—Veamos; la enseñanza constituye un género que comprende muchos y sobre todo dos que encierran todos los demás. Hé aquí, en mi opinion, el procedimiento más sencillo para encontrar lo que buscamos.

TEE.—¿Cuál?

EXT.—Consideremos la ignorancia y veamos si es posible dividirla en dos. Porque si esto es posible, será necesario que la enseñanza sea de dos clases que se refieran á las precedentes. Por de pronto creo apercibir una grande y terrible especie de ignorancia, igual por sí sola á todas las demás.

TEE.—¿Cuál?

EXT.—La que consiste en imaginar, saber lo que no se sabe. Esta podria ser muy bien la fuente de todos los errores en que caemos.

TEE.—Es vedad.

EXT.—De todas las clases de ignorancia, esta es la única que merece ser llamada estupidez.

TEE.—En efecto.

EXT.—¿Qué nombre debemos dar á la parte de la enseñanza que de esta ignorancia nos liberta?

TEE.—Creo que las otras partes de la enseñanza son relativas á los oficios, pero que ésta, aquí al menos, se llama educacion.

EXT.—Lo mismo se llama, querido Teetetes, en casi toda la Grecia. Pero aún nos falta indagar si la educacion es un todo indivisible ó si tiene partes que merecen nombres distintos.

TEE.—Veámoslo.

EXT.—En la enseñanza y sus discurs-

sos puede haber un método más dulce y otro más rudo.

TEE.—¿Cuáles son estos dos métodos?

EXT.—El uno, antiguo, muy usado por nuestros padres, y del cual se sirven muchas gentes áun hoy para con sus hijos, unas veces riéndoles con severidad, otras veces reprendiéndoles con dulzura, cuando cometen alguna falta; podría llamarse de un modo genérico y no impropriamente, amonestación.

TEE.—Cierto.

EXT.—En cuanto al otro método, algunos, tras madura reflexion, han llegado á pensar que la ignorancia es siempre involuntaria, que no puede estar dispuesto á aprender quien todo quiere saber y quien no duda de su mérito, y que así la amonestacion no produce al educar sino muy medianos resultados.

TEE.—No se engañan.

EXT.—Es, pues, por otro camino, como llegan á destruir esta loca confianza.

TEE.—¿Cómo?

EXT.—Interrogan al ignorante acerca de las cosas que cree conocer y que desconoce; mientras que él habla, fácil es conocer sus opiniones, refiriendo unas á otras en sus discursos; las comparan entre sí, y por medio de esta

comparacion le hacen ver que se contradice sobre los mismos objetos, considerados en los mismos respectos y bajo los mismos puntos de vista. Esto viendo el ignorante, se hace severo para consigo mismo, indulgente para con los demás; por este procedimiento se libra de la alta y magnífica opinion que tema concebida de sí mismo, y esta libertad es de todas la más agradable y la más segura para aquel que la consigue. Y es, hijo mio, que los que purifican las almas, piensan como los médicos del cuerpo. Estos son de opinion que el cuerpo no podría aprovechar los alimentos que se le entregan si no comenzase por expulsar todo lo que le estorba; aquellos juzgan que el alma no podría utilizar conocimiento alguno de los que se la presentan, si no se refutase ante todo y combatiase el mal, si al combatirle no se la hiciese avergonzar de sí misma, si no se arrojasen todas las opiniones que son un obstáculo á los verdaderos conocimientos, si no se la purificase, si no se la enseñase á reconocer que solo sabe lo que sabe y nada más.

TEE.—Esta es, ciertamente, de todas las disposiciones interiores, la más hermosa y la más sábia.

EXT.—De todo esto, querido Teetes, debe concluirse que el método de

refutación es la más grande y la más poderosa de las purificaciones, y que aquél que jamás ha sido refutado, sea quien quiera, como es impuro en la mejor parte de sí mismo, debe considerarse como mal educado y disforme; precisamente en lo que respecta á las cosas en que el hombre que quiere ser verdaderamente dichoso debería mostrarse más puro y más bello.

TEE.—No se puede hablar mejor.

EXT.—Pero á los que practican este arte, ¿cómo les llamaremos? porque no me atrevo á llamarles sofistas.

TEE.—¿Por qué?

EXT.—Por temor de hacer á estos mucho favor.

TEE.—Sin embargo, el retrato que acabamos de hacerles, es parecido.

EXT.—Como el lobo al perro, y como se parece lo más indómito á lo más doméstico. Aquel que no quiere ser inducido al error, debe tener mucho cuidado con las cosas que se parecen, porque este es un terreno muy resbaladizo. Pero admitamos que sean en efecto los sofistas. ¿Para qué disputar sobre pequeñas diferencias, cuando, por otra parte, se está sobre aviso?

TEE.—Está bien.

EXT.—Distinguimos, pues, en el arte de clasificar, el de purificar, en el arte de purificar, la parte que se refiere

al alma; en ésta, la enseñanza; en la enseñanza, la educación, y en la educación, este arte de refutar las vanas opiniones y la falsa sabiduría; declaremos que no es ménos que la sofística de noble alcurnia.

TEE.—Sea. Pero héme aquí en una confusión, porque en medio de estas formas diversas, no sé decir en confianza lo que es verdaderamente el sofista.

EXT.—Comprendo esa dificultad. Pero el sofista mismo, créelo, no halla medio de escapar á nuestra argumentación. Ahora, pues, continuemos.

TEE.—Bien dicho.

EXT.—Pero ante todo detengámonos para tomar aliento, y en calma razonemos. Veamos, ¿bajo cuántas formas el sofista se nos ha aparecido? si no me engaño, hemos encontrado ante todo en él un cazador interesado de jóvenes ricos.

TEE.—Sí.

EXT.—Luego un mercader de conocimientos propios del alma.

TEE.—Es cierto.

EXT.—En tercer lugar, ¿no se nos ha aparecido como un mercader al por menor de estos mismos objetos?

TEE.—Sí; y en cuarto lugar era un fabricante de las ciencias que vendía.

EXT.—Tu memoria es fiel. Voy á evocar á mi vez, el recuerdo de la quin-

ta forma del sofista. Era un atleta en combate de palabras, hábil en el arte de la discusión.

TEE.—En efecto.

EXT.—En cuanto á la sexta forma, hemos vacilado. Sin embargo, le hemos definido, experimentando en ello alguna complacencia, como un purificador de las opiniones que son un obstáculo á la ciencia en el alma.

TEE.—Claramente.

EXT.—¿No piensas como yo, que cuando un hombre parece poseer muchas ciencias, y sin embargo es designado con el nombre de un solo arte, procede esto de que se tiene de él una falsa opinión? ¿No es evidente que se juzga de esta manera porque no se sabe distinguir á qué arte se refieren estos diferentes conocimientos, y que precisamente por esta razón se dá al que los posee muchos nombres en vez de uno solo?

TEE.—Esto es lo que tiene visos de apariencia.

EXT.—Tengamos, pues, cuidado en la indagación que nos ocupa, de que nuestra negligencia no nos haga caer en la misma falta. Volvamos primeramente sobre uno de los caracteres que hemos atribuido al sofista. Uno, entre todos, nos le ha mostrado tal como es.

TEE.—¿Qué carácter?

EXT.—Hemos dicho que es un polemista.

TEE.—Sí.

EXT.—Y ¿no enseña también á los demás á serlo?

TEE.—En efecto.

EXT.—Examinemos entonces sobre qué pretenden los sofistas hacer á los demás hábiles en discutir. Comencemos nuestra indagación de este modo: Dime, ¿es sobre las cosas divinas que permanecen ocultas para la muchedumbre, sobre lo que pretenden enseñar á razonar?

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

EXT.—Y ¿es también sobre lo que hay visible sobre la tierra, en el cielo y en todas las cosas que en él están contenidas?

TEE.—También.

EXT.—Pero en las conversaciones particulares, cuando se trata de la generación y de la esencia de las cosas, sabemos que procuran, no sólo contradecirse á sí mismo, sino enseñar á los demás el mismo arte.

TEE.—Seguramente.

EXT.—Pero sobre las leyes y sobre todo lo que concierne á la política, ¿no se tienen por maestros en el arte de la controversia?

TEE.—Nadie, puedo asegurarlo, les

escucharia, si no se hiciesen pasar por tales.

EXT.—Por otra parte, sobre todas las artes y sobre cada arte en particular, todas las razones que pueden oponerse á los que en ellas profesan, han sido consignadas por ellos por escrito, circulan públicamente y están á disposición de todo el que quiere conocerlas.

TEE.—Me parece que aludes á las obras de Protágoras, sobre la palestra y las demás artes.

EXT.—Y á muchas otras, querido amigo. Pero en fin, el arte de la disputa, para decirlo de un modo genérico, ¿no se propone darnos el poder de razonar y de discutir sobre todas las cosas?

TEE.—Es cosa pasada en cuenta.

EXT.—Pero hijo mio, por los dioses, ¿crees que esto es posible? ¿acaso los jóvenes teneis la vista más perspicaz en esto, y nosotros la hemos perdido?

TEE.—¿En qué? ¿qué quieres decir? no comprendo tu pregunta.

EXT.—Mi pregunta es esta: ¿Es posible que un hombre lo sepa todo?

TEE.—Nuestra especie, ¡oh, extranjero, sería demasiado dichosa!

EXT.—¿Cómo, pues, aquel que no sabe, puede decir algo racional, contradiciendo lo que sabe?

TEE.—De ningún modo.

EXT.—¿En qué, pues, consiste este poder de la sofística que se admira tanto?

TEE.—¿Qué quieres decir?

EXT.—¿Cómo los sofistas se toman el cuidado de persuadir á los jóvenes de que son más sábios en todas las cosas, que todos los demás? Evidentemente, si no discutiesen bien y no tuviesen este aspecto, ó si teniéndolo no pareciese que debian su superioridad á el arte de la controversia, nadie, como antes decias, querria darles dinero por ser su discípulo.

TEE.—Nadie.

EXT.—Y hoy no faltan gentes que se lo dan.

TEE.—No faltan.

EXT.—Y es porque parecen, según creo, muy instruidos en las cosas sobre que discuten.

TEE.—En efecto.

EXT.—Ahora bien; discuten sobre todas las cosas, ¿no es cierto?

TEE.—Sí.

EXT.—¿Parecen, pues, instruidos en todas las ciencias?

TEE.—Sin duda.

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

TEE.—Imposible, seguramente.

EXT.—El sofista, pues, se nos mues-

tra como teniendo sobre todas las cosas una apariencia de ciencia y no una ciencia verdadera.

TEE.—Parece, en verdad, justo esto que pensamos del sofista.

EXT.—Pongamos un ejemplo más claro.

TEE.—¿Cuál?

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

TEE.—¿Cómo todas las cosas?

EXT.—Desde la primera palabra no me has comprendido, porque pareces no entender esto que quiero decir con *todas las cosas*.

TEE.—No, ciertamente.

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

TEE.—¿Y entonces...?

EXT.—Si alguien pretendiese hacer á tí y á mí y á todos los demás seres vivos...

TEE.—¿Qué entiendes por hacer? No es de un obrero de quien se trata, porque hablas de un hombre que hiciera también animales.

EXT.—Sin duda, y también el mar y la tierra, y el cielo, y los dioses, y todo lo demás; y supongo que despues de haber creado todas estas cosas en un

instante, las vendiera á bajo precio.

TEE.—Cuanto dices es mera broma.

EXT.—¿Y qué? Pretender saber todas las cosas y poder enseñarlas á un extraño á precio vil y en poco tiempo, ¿no es una broma y un juego también?

TEE.—Incontestablemente.

EXT.—¿Conoces alguna especie de juego más artístico y agradable que la imitación?

TEE.—No, porque es reunir todas las cosas en un género muy vasto, y por decirlo así, el más diverso.

EXT.—¿No comprendemos que el hombre que se vanagloria de ser capaz de hacer todas las cosas mediante un solo arte, es el mismo que ejecuta por medio de la pintura imitaciones de los seres, las dá nombres de seres, y enseñando esta imagen desde léjos á los niños que carecen de uso de razon, les ilusiona acerca de su poder y les persuade de que es capaz de fabricar con sus manos cuanto place á su capricho?

TEE.—Sin duda.

EXT.—Pero ¿no afirmamos que existe en los discursos un arte semejante? ¿No es posible alucinar á los jóvenes, aún distantes de conocer la verdad en las cosas, insinuando vanos discursos en sus oídos, haciéndoles creer que los simulacros de las cosas son las cosas mis-

mas, y que aquel que se los presenta es entre todos el más sábio?

TEE.—No hay obstáculo para que tal arte exista.

EXT.—Para la mayor parte de los que escuchan estos discursos, querido Teetetes, cuando por el progreso del tiempo llegan á la edad madura, ¿no es una necesidad que, encontrándose con las cosas mismas y forzados por las impresiones que de ellas reciben, modifiquen sus primeras opiniones, juzguen pequeño lo que les habia parecido grande, y difícil lo que habian visto fácil, y que, en fin, vean todas las fantasmas de los discursos mentirosos desvanecerse por doquiera al contacto de la realidad?

TEE.—Eso pienso, cuanto á mi edad pensar puedo, porque pertenezco aún al número de los que, no ven aún las cosas sino de léjos.

EXT.—Hé aquí por qué todos los aquí presentes nos esforzamos en hacerte oír los consejos de la experiencia. Pero volvamos al sofista y dime: ¿No ha resultado claro para nosotros que es un charlatan que se dedica á imitar la realidad, ó bien vacilamos aún en saber si, capaz de discutir sobre todas las cosas, posee verdaderamente la ciencia universal?

TEE.—No, extranjero, esto es impo-

sible. Despues de lo que acabamos de decir, debe ser colocado entre los que hacen de su oficio una especie de juego.

EXT.—Preciso es, pues, definir el sofista como un charlatan y un imitador.

TEE.—¿Cómo no definirle así?

EXT.—¡Valor, pues! No debemos dejar escapar la presa, ya que la hemos envuelto en la red de nuestros razonamientos. No puede evitar el ser considerado como miembro de la familia de fabricantes de ilusiones.

TEE.—A mi vez tengo tambien esa idea del sofista.

EXT.—En consecuencia, nos precisa dividir, lo más pronto posible, el arte de hacer simulacros; cuando hayamos llegado á examinar sus partes, si el sofista nos espera á pié firme, le aprisionaremos; si huye, si se oculta en alguna de las divisiones del arte de imitar, le perseguiremos, dividiendo siempre la especie tras de que se oculte hasta hacer presa en él. De fijo, ni él ni nadie se vanagloriará de haber escapado al método de gentes que saben contemplar las cosas en conjunto y en detalle.

TEE.—Perfectamente. Esto es lo que debemos hacer.

EXT.—Siguiendo nuestro precedente método de division, imagino apercibir dos especies en el arte de imitar. Pero,

¿a cuál pertenece la forma que buscamos? No me siento capaz de desvanecer esta duda.

TEE.—Comienza por decir y explicar cuáles son esas dos especies.

EXT.—Distingo desde luego en el arte de imitar, el de copiar. Ahora bien; copiar es reproducir las proporciones del modelo en longitud, latitud y profundidad; es, además, agregar á cada trazo del dibujo los colores convenientes, de tal suerte que la imitación sea perfecta.

TEE.—¿Acaso todos los que imitan no procuran hacer lo mismo?

EXT.—No; al menos los que pintan y esculpen en grande. Bien sabes que si diesen sus verdaderas proporciones á las hermosas figuras que representan, las partes superiores nos parecerían muy pequeñas; las inferiores muy grandes, porque vemos unas de léjos y otras de cerca. Así, hoy, nuestros artistas, sin inquietarse por la verdad, miden las proporciones de sus figuras, no sobre la realidad, sino sobre la apariencia.

TEE.—Esto, en efecto, es lo que hacen.

EXT.—Ahora bien; esta primera especie de imitación, ¿no debe, puesto que tan temejante es al objeto, ser llamada copia?

TEE.—Sí.

EXT.—Y esta parte del arte de imitar, ¿no debe ser llamada, como antes hemos dicho, arte de copiar?

TEE.—Así debe llamarse.

EXT.—Pero lo que se parece á lo bello, porque la perspectiva ha sido tomada en vista de lo bello, pero una vez examinado despacio y de cerca, no se parece al objeto de que es imagen ¿cómo lo llamaremos? Puesto que aparenta asemejarse sin asemejarse realmente, ¿no será un fantasma?

TEE.—Indudablemente.

EXT.—Y el arte que produce, en vez de una copia fiel un fantasma, ¿no será propiamente llamado fantasmagoría?

TEE.—Sin duda.

EXT.—Hé aquí las dos especies del arte de hacer simulacros de que yo hablaba: el arte de copiar, y la fantasmagoría.

TEE.—Muy bien.

EXT.—En cuanto á la cuestión que me embarazaba, la de saber en cuál de estas especies debe colocarse el sofista, no la veo aún bastante claramente. Es ciertamente un extraño personaje y bien difícil de conocer. Aquí le tenemos oculto en no sé qué especie, en el fondo de la cual no es fácil descubrirle.

TEE.—Me parece lo mismo.

EXT.—¿Me concedes esto con conocimiento de causa, ó bien lo haces si-

guiendo la costumbre de asentir á mis afirmaciones?

TEE.—¿Qué quieres decir? ¿qué significa esta pregunta?

EXT.—Verdaderamente, mi excelente amigo, hemos llegado á una indagación que no puede ser más difícil. Parecer y semejar, sin ser; hablar, sin decir nada cierto; estas cosas han sido siempre llenas de contradicciones, tanto al presente como en la antigüedad. Poder afirmar que existen realmente palabras falsas y falsos juicios, y al afirmarlo no combatirse á sí mismo, esto es, Teetetes, lo más difícil de concebir.

TEE.—¿Cómo?

EXT.—Expresarse así conduce á suponer nada ménos que el no ser es. Ahora bien; el gran Parménides, cuando empezaba á hablar y cuando terminaba, no dejaba de repetirnos en prosa ó en verso á nosotros, que en aquella época éramos aún unos niños:

Jamás comprenderás que el no-ser sea;
Aparta tu razon de tal camino.

Tal es el testimonio de Parménides. Pero esto se prueba siempre por el raciocinio sin que sea preciso insistir mucho. Examinemos, pues, ante todo, esta dificultad, si te parece.

TEE.—Por lo que á mí respecta, pue-

des proceder como te plazca. Escoge el método que mejor te parezca; guía, y te seguiré paso á paso.

EXT.—Esto es lo que debe hacerse. Dime, ¿podremos expresar de alguna manera lo que no es?

TEE.—¿Por qué no?

EXT.—No se trata de usar de juegos ni sutilezas. Si alguno de los que nos escuchan estuviese en estado de responder á esto: ¿á qué debe darse la denominación de no-sér? ¿crees que sabría á qué y cómo aplicarle? ¿crees que podría dar la explicación que se le exigía?

TEE.—Me haces una pregunta difícil; por mi parte no sé contestar á ella.

EXT.—Por lo ménos una cosa es clara, y es que el no-ser no puede ser atribuido á sér alguno.

TEE.—¿Cómo podría serlo?

EXT.—Por consiguiente, si no puede ser atribuido á sér alguno, aquel que le refiriere á cosa alguna, lo haría equivocadamente.

TEE.—¿Cómo?

EXT.—Es evidente que cuando decimos *alguna cosa*, queremos hablar de un sér, porque emplear esta frase sola, por decirlo así, desnuda y separada de todos los séres es imposible. ¿No es verdad?

TEE.—Imposible.

EXT.—Esto, bien entendido, recono-

ce, pues, que quien dice alguna cosa, dice una cosa cierta y determinada.

TEE.—De acuerdo.

EXT.—Porque confesarás que alguna cosa significa una cosa, y varias cosas dos ó más.

TEE.—Sin duda.

EXT.—Y el que no dice alguna cosa, es necesario que no diga absolutamente nada.

TEE.—De toda necesidad.

EXT.—Por consiguiente, no debe concederse que habla sin decir nada; es preciso afirmar que no habla de todo aquel que pretende anunciar el no-sér.

TEE.—Acabaremos así con las dificultades de esta discusión.

EXT.—No cantemos victoria. Porque, mi excelente amigo, hé aquí aún una nueva dificultad, que acaso es entre todas la mayor y la primera; toca al fondo mismo de la cuestión que nos ocupa.

TEE.—¿Qué quieres decir? Habla.

EXT.—¿A un sér puede agregarse otro sér?

TEE.—Sin duda.

EXT.—Pero ¿al no-sér puede agregarse algún sér?

TEE.—No, ciertamente.

EXT.—Luego colocaremos entre los séres el número en general.

TEE.—Sí, si colocamos este sea cual sea en el mundo.

EXT.—¿No nos será, pues, lícito, referir al no-sér número alguno, ni pluralidad, ni unidad?

TEE.—Haríamos mal en suponerlo despues de nuestro razonamiento.

EXT.—¿Pero, cómo, pues, podrán expresar los lábios ó concebir el pensamiento los no-séres ó el no-sér, sin hacer uso de la idea de número?

TEE.—Habla, veamos.

EXT.—Cuando decimos los no-séres ¿no les referimos la pluralidad en el número?

TEE.—Es verdad.

EXT.—Y cuando decimos el no-sér, ¿no le atribuimos la unidad?

TEE.—Evidentemente.

EXT.—Sin embargo, hemos dicho que no es justo ni racional unir el sér al no sér.

TEE.—Es cierto.

EXT.—Comprendes, pues, que es materialmente imposible enunciar el no-sér en sí mismo, decir nada de él y ni aún concebirle; pensamiento y lenguaje, palabras y razonamientos, son contra él ineficaces.

TEE.—Desde luego.

EXT.—¿Me engañaré al decir que estoy tocando el punto más embarazoso de este asunto?

TEE.—¿Habremos acaso de abordar otro punto más difícil?

EXT.—Querido amigo, ¿no concibes, por todo lo que precede, que aquel que intenta refutar el no-sér se halla en grave apuro? Apenas le intenta refutar, cuando él mismo se contradice.

TEE.—Explicáte aún más claramente.

EXT.—No se puede pedir mayor claridad. Ante todo he manifestado que el no-sér no admite unidad ni pluralidad; y despues se las atribuyo, puesto que digo *el no-sér*. ¿Comprendes?

TEE.—Sí.

EXT.—Al momento digo que escapa al lenguaje, á la palabra, al raciocinio. ¿Me sigues?

TEE.—De cerca.

EXT.—Esforzándome en asociar el sér al no-sér, yo mismo me contradigo.

TEE.—Tal me parece.

EXT.—Pero al atribuirle el sér, ¿no hablo como de una cosa?

TEE.—Sí.

EXT.—Y por consiguiente, al decir que escapa al raciocinio, al lenguaje y á la palabra, razono como si lo hiciera de una cosa.

TEE.—Sin duda.

EXT.—Pero hemos dicho que para hablar con propiedad, no se le debe determinar ni por la unidad ni por la pluralidad, no se le debe ni áun nombrar, porque solo el hecho de nombrarle le coloca en la categoría de unidad.

TEE.—Incontestablemente.

EXT.—¿Qué se vá á pensar, pues, de mí? Héme tras tanto discutir derrotado en una refutacion del no-sér. Por esto, como antes he dicho, no es á mí á quien es preciso dirigirse para saber cómo se puede hablar con propiedad del no-sér; eres ahora tú quien debe guiarnos.

TEE.—¿Cómo?

EXT.—Vamos, haz un generoso esfuerzo y emplea todos tus recursos para hallar medio de expresarte con justicia acerca del no-sér, sin mezclar á su idea la del sér ni la de unidad, ni la de pluralidad.

TEE.—Tendria en mi grande y loca confianza si viéndote cejar en esta empresa la intentase.

EXT.—Y bien, si te parece, dejemos esto tú y yo, y en tanto que encontramos á alguno capaz de vencer esta dificultad, confesemos que el sofista, con una habilidad sin par, se ha refugiado en un fuerte inaccesible.

TEE.—En hora buena.

EXT.—Sea lo que quiera, si nos ocurre decir que el sofista ejerce una especie de arte fantasmagórica, podrá fácilmente sacar partido de nuestras palabras y volverlas contra nosotros; y cuando le llamemos fabricante de simulacros, nos dirá: ¿Qué entiendes por un simulacro? Estemos prevenidos, que-

rido Teetetes, para contestar á un tan vigoroso adversario.

TEE.—Evidentemente, le citaremos las imágenes reflejadas en el agua y en los espejos, las pinturas, los bajos relieves y todas las demás cosas semejantes.

EXT.—Claramente se comprende, querido Teetetes, que jamás has visto un sofista.

TEE.—¿Por qué?

EXT.—Crees que cierra fácilmente los ojos, y aun que es totalmente ciego.

TEE.—¿Cómo?

EXT.—Cuando le des esta respuesta, hablándole de espejos y de figuras, reirá al escucharte como un hombre que ve la cuestión clara, dirá que no conoce los espejos, ni el agua, ni aun la vista, y todos tus discursos los referirá á esta única pregunta.

TEE.—¿Cuál?

EXT.—¿Qué hay de comun en todas las cosas, que á pesar de su multitud has designado con un solo nombre, el de simulacro, como si formasen una unidad? Habla, defiéndete y cuida de no abandonar un solo palmo de terreno á tu enemigo.

TEE.—¿A qué llamaremos simulacro, extranjero, sino, dado un objeto verdadero, á otro objeto que se le parece?

EXT.—Y este otro objeto, ¿es verdadero?

TEE.—De ningún modo, pero parece serlo.

EXT.—¿No entiendes por verdadero lo que es realmente?

TEE.—Sin duda.

EXT.—¿Pero lo que no es verdadero es opuesto á lo que es?

TEE.—Ciertamente.

EXT.—En tu opinion, pues, lo que parece ser no es realmente, puesto que dices que no es verdadero. Y sin embargo, existe.

TEE.—¿Cómo?

EXT.—Aseguras que verdaderamente no es.

TEE.—No, sin duda; pero es realmente una imagen.

EXT.—Lo que llamamos una imagen ¿no es realmente un no-sér?

TEE.—Me parece ver ya aquí al sér y al no-sér embrollados y confundidos de un modo bien extraño y aun absurdo.

EXT.—Absurdo en efecto. Ves, pues, como de cuestión en cuestión el sofista nos ha obligado á reconocer á nuestro pesar que el no-sér es en alguna manera.

TEE.—Bien lo veo.

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

TEE.—¿Qué quieres decir?

EXT.—Cuando decimos que el sofista nos engaña con fantasmas y que su arte no es sino un arte de engañar, ¿queremos decir que induce nuestro espíritu al error, por medio de su arte ó bien pensamos otra cosa?

TEE.—No, sino en esto mismo. Y ¿cómo podríamos pensar de otro modo?

EXT.—Pero la opinion falsa es la que nos representa lo contrario de lo que es ¿no es esto?

TEE.—Necesariamente.

EXT.—¿Nos representa lo que no es como no siendo, ó nos representa lo que no es como siendo en algun modo?

TEE.—Debe representarnos lo que no es como siendo en algun modo.

EXT.—Pero ¿no nos representa tambien lo que es como no siendo en cierta manera?

TEE.—Sí.

EXT.—Y ¿no es esta una manera de engañarnos?

TEE.—Tambien.

EXT.—Creo que será de opinion de que el error es igual, dígame que, el sér no es ó que el no-sér es.

TEE.—Forzosamente.

EXT.—Pero el sofista no estará contigo de acuerdo. ¿Y cómo se consigue que lo esté un hombre de buen sentido, habiendo dicho que el no-sér, objeto de

esta discusion escapa á la palabra, al lenguaje y al pensamiento? ¿No adivinamos ya lo que nos vá á decir el sofista?

TEE.—¿Cómo no adivinar que dirá que estamos en contradiccion con nosotros mismos osando afirmar que hay error en las opiniones y en los discursos? Nos veríamos, en efecto, á cada paso en la necesidad de unir el sér al no-sér despues de haber reconocido que esto es absolutamente imposible.

EXT.—No se podria recordarlo mejor. Pero hé aquí el momento de decidir de qué manera nos hemos de conducir con el sofista. No es posible, en efecto, colocarle entre los fabricantes de mentiras y los charlatanes.

TEE.—Es cierto.

EXT.—Aún no hemos encontrado más que unas cuantas dificultades de las infinitas que presentarse pueden.

TEE.—Lo cual equivale á decir que es imposible sujetar al sofista.

EXT.—¿Hemos de dejarle escapar? ¿Perderemos nuestro antiguo valor?

TEE.—No, en tanto que fuerza nos quede para proseguir.

EXT.—Serás, pues, indulgente y si consigo hacer alguna luz en esta cuestion te dirigiré una súplica.

TEE.—¿Cuál?

EXT.—La de que no me consideres como parricida.

TEE.—¿Qué quieres decir?

EXT.—Nos encontramos en la necesidad, para defendernos, de someter á un exámen severo el sistema de nuestro padre Parménides, y de probar, violentándole que el no-sér es bajo cierto aspecto y que el sér no es en cierto modo.

TEE.—Creo que, en efecto, este es el punto que debemos debatir, de continuar esta discusion.

EXT.—Un ciego lo veria, como vulgarmente se dice. En efecto; si no se comienza por refutar ó confirmar el sistema de Parménides, no se puede hablar de los falsos discursos, de la opinion y de los simulacros y de las imágenes y de las imitaciones, como tampoco de las artes que con ellas se relacionan, sin que provoquen á risa las contradicciones en que habrá que caer forzosamente.

TEE.—Es verdad.

EXT.—Nos es preciso, por tanto, combatir la máxima de nuestro padre; ó bien dejémoslo, si algun sentimiento nos lo impide.

TEE.—No, no; nada nos debe detener.

EXT.—Te haré, pues, aún una nueva súplica, la tercera.

TEE.—Veamos.

EXT.—Dije antes que para tal refutacion encontraba mis fuerzas escasas y ahora lo repito con mayor motivo. Temo

que despues de estas palabras me tomes por un insensato, viéndome pasar de un extremo á otro, porque sólo por complacerte emprendemos esta refutacion, si es que refutacion hay.

TEE.—Permanece tranquilo, no encontraré mal en modo alguno que ataques ó refutes á Parménides; así, valor y á la obra.

EXT.—Pero ¿por dónde comenzar? ¿Por dónde abordar este asunto lleno de peligro? Si no me engaño, hijo mio, hé aquí el camino que debemos necesariamente seguir.

TEE.—¿Cuál?

EXT.—Apliquemos, ante todo, nuestra atencion á las cosas que nos parecen evidentes por temor de que turben nuestro entendimiento y no nos las concedamos recíprocamente con demasiada facilidad, como si no tuviésemos ideas bien claras.

TEE.—Díme más claramente lo que quieres decir.

EXT.—No hallo bastante profundidad en Parménides ni en otro alguno de los que han tomado á su cargo la empresa de definir los séres, de contar y de caracterizar las especies.

TEE.—¿Cómo?

EXT.—Todos parecen recitarnos una fábula como si fuéramos niños. Uno asegura que los séres son en número de

tres; ora se hacen la guerra, ora son amigos, se asocian y unen, engendran y alimentan á su prole. Otro sostiene que sólo hay dos, el seco y el húmedo, ó el cálido y el frío. Nuestra escuela de Elea, á partir de Tenófanes y áun de más lejos, nos cuenta otras fábulas y nos presenta lo que llamamos universo como un sólo sér. Las musas de Sicilia, un poco más tarde, han creído seguro combinar las dos opiniones y decir que el sér es á la vez uno y múltiple y que se mantiene con el ódio y la amistad. Las más altivas de estas musas pretenden que todo se une y se desune sin cesar; segun las más humildes, no sucede así: pero tan pronto el universo es uno y está en armonía por el poder de Vénus, tan pronto es múltiple y está en guerra consigo mismo bajo el imperio de no sé qué discordia. Si todo esto es verdadero ó no lo es, difícil será decirlo y áun no es conveniente tratándose de tan antiguos é ilustres personajes. Hé aquí solamente lo que sin osadía se puede afirmar.

TEE.—¿Qué?

EXT.—Que en su orgullo, han hecho poco caso de nosotros, que constituíamos la multitud. Porque sin cuidarse de si seguimos ó no sus discursos, continúan sin detenerse el camino emprendido.

TEE.—¿Qué quieres decir?

EXT.—Cuando alguno de estos filósofos declara que existe, ó que ha nacido un sér, ó muchos séres, ó dos, que el calor se mezcla con el frío, suponiendo además toda clase de composiciones y descomposiciones: en nombre de los dioses, Teetetes, ¿comprendes por ventura lo que dice? Por mi parte, cuando era jóven y escuchaba hablar de este no-sér que tanto nos ha embarazado, creía comprender perfectamente; hoy ya ves el abismo en que nos encontramos.

TEE.—Ya le veo.

EXT.—Además, acaso en el fondo del alma no sabemos más acerca del sér que del no-sér. Cuando se habla, imaginamos comprender el sér sin dificultad y no comprender el no-sér, y acaso estamos en la misma situación respecto de uno y otro, colocados frente á frente.

TEE.—Acaso.

EXT.—Otro tanto debe decirse de los demás sistemas que acabamos de revisar. En un instante, si te parece, examinaremos los demás principios; pero al presente necesitamos examinar lo que hay de más grande, lo que domina en todo lo demás, lo que es verdaderamente primero.

TEE.—¿De qué quieres hablar? Sin duda es del sér de quien ante todo, en tu opinion, debemos ocuparnos, á fin de

saber lo que enseñarnos han querido los que de él han tratado.

EXT.—Me has comprendido perfectamente Teetetes; digo, pues, que el método que debe seguirse es el de interrogar á nuestros filósofos como si ante nosotros estuvieran en estos términos: Veamos; vosotros todos que referís el universo al calor y al frío, ó á dos elementos cualesquiera, ¿qué afirmáis de estos dos elementos diciendo de uno y de otro á la vez ó de cada cual separadamente que es? ¿Qué entendeis por *sér*? ¿Es un tercer principio que debemos colocar junto á los otros dos que hemos establecido primeramente, porque si reservais el nombre de *sér* á uno de los dos elementos ya no podeis decir que ambos son iguales y cualquiera que sea el principio á que atribuyais el *sér*, no será más que uno y no dos.

TEE.—Es cierto.

EXT.—Pero ¿es acaso á los dos elementos á la vez, á lo que llamais *sér*?

TEE.—Tal vez.

EXT.—Pero, queridos amigos, les diremos, es claro, como el día que vuestros dos elementos sólo hacen uno.

TEE.—Perfectamente.

EXT.—Puesto que estamos confundidos, explicadnos vosotros mismos claramente lo que quereis expresar cuando pronunciáis la palabra *sér*. Evi-

dentemente, habeis llegado muy lejos. En cuanto á nosotros, habíamos creído comprenderlo, pero ahora confesamos nuestra ignorancia. Comenzad, pues, por aclararnos este punto, á fin de que no imaginemos comprender vuestros discursos, sucediendo todo lo contrario. Hablando así y haciendo esta súplica á nuestros filósofos y á todos los que reconocen más de un principio en el universo, díme si seríamos en modo alguno culpables.

TEE.—De ningun modo.

EXT.—Pero ¿no debemos emplear también toda nuestra habilidad en interrogar asimismo á los que dicen que el universo es uno, á fin de conocer lo que llaman el *sér*?

TEE.—Sí, ciertamente.

EXT.—Respondan, pues. ¿Decís que existe una sola cosa? No lo decimos, contestarán. ¿No es cierto?

TEE.—Sí.

EXT.—Pero lo que llamais *sér* ¿es alguna cosa?

TEE.—Sí.

EXT.—¿Y esta cosa es la misma que llamais unidad, dando dos nombres á un sólo principio?

TEE.—¿Qué podrán contestar así interrogados?

EXT.—Es muy claro, querido Teetetes, que admitida la hipótesis que les

sirve de punto de partida, nada hay más fácil que contestar á esta pregunta y á cualquier otra de igual género.

TEE.—¿Cómo?

EXT.—Reconocer que existen dos nombres, despues de afirmar que sólo existe una sola cosa, sería ridículo.

TEE.—En efecto.

EXT.—Hay más, no es posible servirse de nombre alguno sin violentar la razon.

TEE.—¿Cómo?

EXT.—Estableciendo un nombre diferente de la cosa, se reconocen dos cosas.

TEE.—Es verdad.

EXT.—Ó bien si se establece un nombre idéntico á la cosa, será forzoso reconocer que nada es el nombre, ó si se quiere que sea el nombre de algo, se hallará que el nombre es únicamente el nombre de un nombre y de nada más.

TEE.—Sin duda.

EXT.—Y que el uno, no siendo más que la unidad de la unidad, es sólo la unidad de un nombre.

TEE.—Necesariamente.

EXT.—Pero el todo ¿diremos que difiere del sér uno ó que le es idéntico?

TEE.—Dicen que es idéntico.

EXT.—Ahora bien; si el todo es como lo declara Parménides, semejante.

A los rayos que en todas direcciones
Se escapan de los puntos de una esfera
Sin poder ser mayor de un lado que otro;

si el sér es tal, el sér tiene un medio y dos extremidades, y por tanto, debe constar de partes. Nada, sin embargo, impide que una cosa dividida en partes participe de la unidad y, por tanto, no hay sér que no pueda ser uno.

TEE.—Muy bien.

EXT.—Pero lo que participa así de la unidad ¿no es imposible que sea la unidad misma?

TEE.—¿Cómo?

EXT.—Sólo lo que es verdaderamente sin partes, es verdaderamente uno, si se ha de hablar con propiedad.

TEE.—Es evidente.

EXT.—Ahora bien; lo que se compone de varias partes no conviene á esta definicion.

TEE.—Comprendo.

EXT.—Pero el sér viene á ser, participando de la unidad, un sér uno ó bien negaremos absolutamente que el sér sea un todo.

TEE.—Decision difícil es la que á mí sometes.

EXT.—Dices bien. Porque si el sér no es uno sino en tanto que participa de lo uno, parece que de ello difiere y el universo no se encierra en un sólo principio.

TEE.—Es cierto.

EXT.—Y, por otra parte, si el sér no es todo respecto á la unidad, y sin embargo, el todo existe, es claro que el sér es defectuoso en sí mismo.

TEE.—Ciertamente.

EXT.—Y según este razonamiento, faltándose el sér á sí mismo, será no-sér.

TEE.—Sin duda:

EXT.—Y hé aquí aún que el universo no se reduce á un sólo principio, teniendo el sér y el todo una naturaleza distinta.

TEE.—Sí.

EXT.—Si el todo no existe, no será el sér ni aún podrá ser.

TEE.—¿Por qué?

EXT.—Porque lo que llega á ser, es siempre bajo la forma de un todo, de modo que no se pueden reconocer existencia ni extension como verdaderas sin colocar la unidad y el todo en el número de los séres.

TEE.—Parece que debe ser así.

EXT.—Además, es imposible que lo que no es un todo sea más ó ménos, ó mayor ó menor, porque lo que tiene cantidad, cualquiera que sea, por esta cantidad misma, forma necesariamente un todo.

TEE.—Muy bien.

EXT.—¿Qué número tan inmenso de

dificultades surgen en contra de aquel que sostiene que el sér es doble ó que es sólo uno!

TEE.—Lo demuestra suficientemente las que acabamos de vislumbrar. No hay una que no engendre otra; y cuanto más se avanza, mayor es el embarazo que separa del oscuro objeto.

EXT.—Seria, sin embargo, conveniente y preciso que pasásemos revista á todos los que sútilmente han discutido acerca del sér y del no-sér. Basta, no obstante. Dirijámonos ahora á los filósofos que profesan doctrinas distintas, á fin de convencernos, mediante un examen completo, de que es tan difícil determinar la naturaleza del sér como la del no-sér.

TEE.—Dirijámonos á esos filósofos.

EXT.—Diriase, en verdad, que se ha entablado entre ellos un gigantesco combate, al ver cuán poco se entienden acerca de la naturaleza de la esencia.

TEE.—¿Cómo?

EXT.—Los unos hacen descender sobre la tierra todo cuanto encierra el cielo y la región de lo invisible, abrazando groseramente las piedras y los árboles. Atentos á estos objetos, afirman que sólo existe lo que cae bajo el dominio de los sentidos. Al definir, confunden el cuerpo y la esencia, y si algun otro filósofo se atreve á decirles que existen sé-

ressin cuerpo, le menosprecian y esquivan el escucharle.

TEE.—Las gentes de que hablas son, en efecto, intratables; yo mismo he podido convencerme de ello en varias ocasiones.

EXT.—Por esto, los que mantienen una opinion contraria á la suya con gran prudencia, les combaten desde una posicion superior, colocándose en el seno de lo indivisible y les obligan á reconocer ciertas ideas inteligibles é incorpóreas para la verdadera esencia. En cuanto á los cuerpos de sus adversarios y á lo que ellos llaman la verdad, los pulverizan con sus razonamientos y en vez de la existencia, no les conceden sino una generacion en perpétuo movimiento. Las dos escuelas pertrechadas son sus principios, no dejan de hacerse una encarnizada guerra.

TEE.—Es verdad.

EXT.—Y bien; preguntemos á los dos partidos su opinion acerca de la naturaleza de la esencia.

TEE.—¿Pero cómo conseguir que nos contesten?

EXT.—Respecto de los que hacen consistir la esencia en las ideas no hay dificultad. Son de carácter más dulce. Pero nos será muy difícil, si no imposible, entendernos con los que refieren todas las cosas al cuerpo. Hé aquí, en mi

opinion, cómo debemos conducirnos con ellos.

TEE.—Veamos.

EXT.—Lo mejor, si pudiera hacerse, sería suponerles más corteses de lo que son en realidad. Supongámosles la buena voluntad de contestarnos de que al presente carecen. Más vale entenderse con gentes corteses que con gentes mal educadas. Y luego no nos ocupemos de ellos y sí solo de la verdad.

TEE.—Esto es completamente justo.

EXT.—Invítalos, pues, á contestarte ahora que se han hecho más corteses, y encárgate de hacernos conocer su respuesta.

TEE.—Lo haré de buen grado.

EXT.—Cuando hablan de un sér viviente y mortal, ¿dicen que es alguna cosa?

TEE.—Sin duda, lo dicen.

EXT.—Y ¿no reconocen que es un cuerpo animado?

TEE.—Perfectamente.

EXT.—Colocan, pues, al alma entre los séres?

TEE.—Sí.

EXT.—Pero ¿no dicen de las almas que una es justa y otra injusta, que esta es sensata y aquella insensata?

TEE.—Sin duda.

EXT.—¿Y no dicen aún que el alma se hace justa por la presencia y la po-

sesion de la justicia, y que se hace contraria á ella por la presencia de su contrario?

TEE.—Tambien lo dicen.

EXT.—Pues lo que puede estar presente ó ausente en alguna parte, es necesariamente alguna cosa.

TEE.—Convienen en ello.

EXT.—Si, pues, la justicia existe y tambien la sabiduría y las demás virtudes y sus contrarias, si el alma en que radican existe, pregunto lo que dicen nuestros filósofos: ¿estas cosas, son visibles y tangibles, ó no?

TEE.—No, sin duda alguna.

EXT.—Pero juzgan que estas cosas son corpóreas.

TEE.—No se contentan aquí con una sola respuesta. El alma creen que posee un cuerpo. En cuanto á la sabiduría y á las demás virtudes acerca de las cuales les interrogas, experimentan alguna vacilacion y no se atreven á confesar que forman parte de los séres, ni tampoco que tienen cuerpo.

EXT.—Es notorio, querido Teetetes, que se han hecho más corteses, porque aquellos que hubieran sido verdaderamente sembrados y hubiesen brotado de la tierra, como los sembrados por Cadmus, no vacilarian en contestar que no existe todo lo que no se puede sujetar con las manos.

TEE.—Dices precisamente lo que piensan.

EXT.—Continuemos, pues, interrogándoles, porque si conceden que existe algun sér incorpóreo, por pequeño que sea, nos basta. En efecto, lo que se halla á la vez y naturalmente en los séres incorpóreos y en los que tienen un cuerpo, al confesar que existe, debe por ellos ser definido. Acaso se verán para ello muy apurados. Y si esto sucede, considera si no nos concederán que aquí está el sér.

TEE.—Habla; sepamos á qué aternos.

EXT.—Digo que lo que posee un poder cualquiera, sea para realizar naturalmente un acto sea para ser de él objeto pasivo, aun siendo la cosa más pequeña y vil, seria verdaderamente. Defino, pues, el sér, diciendo que no es ni más ni ménos que el poder.

TEE.—No encontrando á mano mejor definicion, aceptan esta.

EXT.—Bien, tal vez luego pensemos de distinto modo ellos y nosotros. Al presente, estamos de acuerdo.

TEE.—Lo estamos.

EXT.—Dirijámonos ahora nuevamente hácia los partidarios de las ideas. La generacion y el sér, dicen que son dos cosas distintas.

TEE.—Sí.

EXT.—Por el cuerpo y mediante los sentidos, nos comunicamos con la generacion; por el alma y mediante la razon, nos ponemos en relacion con el sér, verdaderamente sér, el cual es siempre semejante á sí mismo, mientras que la generacion es siempre diferente.

TEE.—Esto, en efecto, es lo que dicen.

EXT.—Pero esta comunicacion, ¿cómo la conciben en estos dos casos? ¿Es de la manera que hemos dicho?

TEE.—¿De qué manera?

EXT.—Como la pasion ó la accion de un cierto poder que resultaria de la relacion de dos objetos. Acaso no ves claro en su pensamiento?

TEE.—¿Qué lenguaje, pues, emplean?

EXT.—No conceden lo que hemos establecido, hace un instante, contra los hijos de la tierra, tratando del sér.

TEE.—¿Cómo?

EXT.—Hemos creído definir exactamente los seres por el poder de sufrir ó de hacer alguna cosa por pequeña que sea.

TEE.—Sí.

EXT.—A esto responden que este poder es propio de la generacion, pero que no puede convenir al sér.

TEE.—¿Carece, pues, esta respuesta de fundamento?

EXT.—A nuestra vez, debemos contestar que necesitamos saber de ellos con toda claridad, si el alma conoce y si el sér es conocido.

TEE.—Convienen en ello.

EXT.—Pero conocer, ser conocido dime, ¿es una accion, es una pasion, es á la vez una accion y una pasion, ó bien una es una accion y otra una pasion, ó bien ni una ni otra son tales? Evidentemente, en su opinion, no son una cosa ni otra. De otro modo estarian en contradiccion con sus anteriores palabras.

TEE.—Comprendo.

EXT.—En efecto, si conocer fuese obrar (sér activo); sér conocido, seria necesariamente padecer (sér pasivo). De donde se seguiria, segun nuestro razonamiento, que el sér conocido por el conocimiento, seria movido, en cuanto conocido, porque seria pasivo. Ahora bien; hemos dicho que no puede ser así el sér que está en absoluto reposo.

TEE.—Bien.

EXT.—Pero ¿nos dejaremos fácilmente persuadir de que ni el conocimiento, ni la vida, ni el alma, ni la sabiduría, son propias verdaderamente del sér absoluto, de que no vive ni piensa, y de que privado de la augusta y santa inteligencia permanece inmóvil?

TEE.—No se hace sin dolor tal confesion, extranjero.

EXT.—¿Diremos que hay inteligencia sin vida?

TEE.—Imposible.

EXT.—¿O concederemos estos atributos afirmando que no es el alma quien los posee?

TEE.—¿Cómo suponer tal cosa?

EXT.—¿O diremos que hay inteligencia, vida y alma y que sin embargo, permanece en una absoluta inmovilidad animada como es?

TEE.—Todas estas suposiciones me parecen absurdas.

EXT.—Preciso es, pues, colocar lo que se mueve, y el movimiento mismo en el número de los seres.

TEE.—No hay otro remedio.

EXT.—Claro se vé, querido Teetetes, que si los seres son inmóviles, nadie puede tener conocimiento de cosa alguna.

TEE.—Me parece claro.

EXT.—Y por otra parte, si admitimos que todo está en eterno movimiento, volveremos á tratar de algo referente al número de los seres.

TEE.—¿Cómo?

EXT.—¿Te parece que un sér puede ser siempre el mismo en sí y en sus relaciones con los demás, sin esto?

TEE.—No, ciertamente.

EXT.—¿Concibes que sin estas condiciones, conocimiento alguno puede existir ó formarse?

TEE.—De ningún modo.

EXT.—Preciso es, pues, combatir con todas las energías de la razon, á aquel que despues de haber negado la ciencia, la sabiduría y la inteligencia, afirma esto.

TEE.—Ciertamente.

EXT.—Para el filósofo, pues, que venera todas estas cosas en el más alto grado, es, me parece, absolutamente necesario negarlo, bajo la fé de los que proclaman una ó muchas ideas, así como no escuchar á los que pretenden que todas las cosas se mueven doquiera é infinita mente; preciso es que imite á los niños en sus deseos que reconozca á la vez lo inmóvil y lo que se mueve el sér y el todo.

TEE.—Nada más cierto.

EXT.—¿No te parece que hemos profundizado convenientemente el sér?

TEE.—Es incontestable.

EXT.—¡Ay, querido Teetetes, creo que hemos llegado únicamente á conocer las dificultades de esta cuestion!

TEE.—¿Qué quieres decir?

EXT.—¿No comprendes, excelente-mente amigo, que estamos ahora en la más profunda ignorancia del sér, al

imaginar que hablamos de él muy racionalmente?

TEE.—Pero yo no comprendo aún en qué hemos hecho lo contrario.

EXT.—Fija tu atención, pues, y examina si despues de haber llegado á un acuerdo en estas cosas, no se nos podría buenamente preguntar cómo interrogamos á los que sostienen que el universo se resuelve en el calor y el frio.

TEE.—¿De qué interrogaciones quieres hablar? Expónlas.

EXT.—Con gran placer, y voy á proceder, si quieres, dirigiendo mis preguntas como si las dirigiera á otros, á fin de que ganemos juntos terreno.

TEE.—Bien.

EXT.—Sea, pues, así. ¿No dices que el movimiento y el reposo son absolutamente opuestos?

TEE.—Cómo no decirlo.

EXT.—Y sin embargo, sostienes que existen juntos.

TEE.—Lo sostengo.

EXT.—¿Quieres decir que están ambos en movimiento, al conceder que existen?

TEE.—No.

EXT.—¿Entiendes que están ambos en reposo.

TEE.—Imposible.

EXT.—Preciso es, pues, que en el

fondo de tu espíritu consideres el sér como una á tercera cosa diferente de las otras dos; consideras el reposo y el movimiento como comprendidos en el sér, y abrazándoles en su comunidad con él, dices, bajo este punto de vista, que existen ambos.

TEE.—Parecemos, en efecto, declarar que el sér es un tercer principio, cuando decimos que el movimiento y el reposo existen.

EXT.—El sér, no es, pues, el movimiento junto con el reposo, es un principio diferente.

TEE.—Así parece.

EXT.—El sér, pues, por su naturaleza, no está en reposo ni en movimiento.

TEE.—Esto es lo probable.

EXT.—¿A qué lado, pues, debe inclinarse su pensamiento aquel que pretende formarse una idea clara y sólida del sér? No hallo medio de vencer estas dificultades. Por qué si una cosa no está en movimiento, ¿cómo no está en reposo? y si no está en reposo, ¿cómo no está en movimiento? y, sin embargo, el sér se nos ha aparecido como independiente á la vez del movimiento y del reposo. ¿Es esto posible?

TEE.—Es lo más imposible del mundo.

EXT.—Hé aquí, pues, lo que es justo que recordemos con este motivo.

TEE.—¿Qué?

EXT.—Cuando se nos preguntaba con qué objeto convenia explicar el nombre de no-sér, estábamos muy embarazados. ¿Te acuerdas?

TEE.—Perfectamente.

EXT.—Y ¿estamos ahora ménos embarazados respecto del sér?

TEE.—Por mi parte, extranjero, me parece que lo estamos más ahora, si es posible.

EXT.—Punto es este inútil de decidir. Puesto que el sér y el no-sér nos causan el mismo embarazo, podemos abrigar la esperanza de que una vez que se nos muestre uno con más ó ménos oscuridad y claridad, el otro se nos mostrará del mismo modo. Y puesto que no podemos concebir claramente á uno ni á otro, debemos proseguir nuestra indagacion del modo que nos sea posible, y sin perderlos de vista.

TEE.—Bien.

EXT.—Expliquemos de qué procede que á cada instante designamos una sola y misma cosa con muchos nombres diferentes.

TEE.—¿Cómo? presenta un ejemplo.

EXT.—Cuando hablamos de un hombre, le damos diversas denominaciones; le designamos por el color, la forma, la estatura, sus vicios y sus virtudes; por estas cualidades y por mil otras, deci-

mos de él no solamente que es un hombre, sino que es bueno, que es tal ó cual, hasta lo infinito. Con todos los demás objetos procedemos del mismo modo, pensamos en una sola cosa, y sin embargo, la designamos por diversas propiedades y con diversos nombres.

TEE.—Es cierto lo que dices.

EXT.—Hé aquí un regocijo que acabamos de preparar á los aturridos y á los viejos instruidos superficialmente. Porque pueden objetarnos que es imposible que muchos sean uno y que uno sea muchos, felicitándose de declarar que no es lícito decir *hombre bueno*, sino que lo bueno es bueno y el hombre es hombre. Sin duda, Teetetes, habrás encontrado más de una vez á estos hombres apegados á tan bellas cosas, y casi siempre viejos: tal es su indigencia de espíritu y de ideas que se extasían ante estas miserias é imaginan haber hallado aquí la última palabra de la sabiduría.

TEE.—Ciertamente.

EXT.—A fin, pues, de que nuestra discusion se dirija á todos los que jamás se han ocupado del sér, entiéndase que todo lo que vamos á decir bajo forma interrogativa, es tanto contra estos últimos como contra los que hemos combatido ya.

TEE.—Pero ¿qué vamos á decir?

EXT.—Escucha; ¿decidiremos que no

debe atribuirse la existencia al movimiento y al reposo, ni cosa alguna á otra cosa, sino que toda mezcla es imposible, y que los séres no pueden participar unos de otros? ¿ó bien les colocaremos juntos como susceptibles de comunicarse entre sí? ¿ó bien uniremos á unos y separaremos á otros? de estos tres partidos, querido Teetetes ¿cuál debemos creer que escogerán?

TEE.—Por mi parte, no puedo colocarme en su lugar y contestar á estas preguntas. Pero ¿por qué no las contestas tú mismo, á fin de examinar las consecuencias de cada suposición?

EXT.—Muy bien. Supongamos, pues, si te parece, que declaran en primer lugar que ninguna cosa tiene poder de comunicarse con otra. ¿No se sigue que el reposo y el movimiento no participan en modo alguno del sér?

TEE.—Sin duda.

EXT.—¿Pero podrá existir alguna de las dos cosas nada teniendo de comun con el sér?

TEE.—No existirá.

EXT.—El efecto inmediato de esta concesión, es trastornar, tanto el sistema de los que hacen moverse al universo, como el de los que le condenan á la inmovilidad, porque es uno (Elea) como el de los que admitiendo ideas, sostienen que los séres permanecen inva-

riablemente semejantes á sí mismos (Megara). Todos estos filósofos, en efecto, unen en el sér al universo, diciendo unos que está verdaderamente en movimiento, y otros que está en reposo.

TEE.—Es claro.

EXT.—Y los filósofos que alternativamente unen y separan todas las cosas, ya haciendo salir el infinito del uno y haciéndole volver á entrar en el (Heráclito), ya descomponiendo el universo en un número limitado de elementos que despues combinan (Empedocles), tengan ó no estas alternativas lugar durante un cierto tiempo, nada dirian racional, si no fuere posible mezcla alguna.

TEE.—Bien.

EXT.—Además, desautorizan su propio lenguaje del modo más lastimoso los que no permiten que una cosa sea dicha de otra con la cual comunica.

TEE.—¿Cómo?

EXT.—Se ven obligados, en todas ocasiones, á servirse de las expresiones *sér separadamente, otra, la misma* y mil análogas. Ahora bien; puesto que no pueden pasarse sin ellas y las emplean en todos sus discursos, no necesitan absolutamente que otros les refuten; colocan, como se dice vulgarmente, el enemigo en su misma tienda, y se ven una vez advertidos como el adivino vagabundo Euricles.

TEE.—Cuanto dices es cierto y tu comparacion es justa.

EXT.—Pero ¿qué sucederá si concedemos á todas las cosas el poder de comunicarse entre sí?

TEE.—Yo mismo me siento capaz de explicarlo.

EXT.—Veamos.

TEE.—El movimiento mismo estaria en reposo, y á su vez el reposo mismo estaria en movimiento, de referirse uno á otro.

EXT.—Pero es imposible de toda imposibilidad que esto suceda.

TEE.—Sin duda.

EXT.—Nos queda solamente la tercera suposicion.

TEE.—Sí.

EXT.—Es preciso que una de las tres sea verdadera; ó todas las cosas pueden combinarse, ó ninguna, ó algunas determinadas.

TEE.—Sin duda.

EXT.—Nos ha parecido imposible admitir las dos primeras.

TEE.—Sí.

EXT.—Debe, pues, aceptarse la tercera.

TEE.—Evidentemente.

EXT.—Puesto que entre las cosas, unas se prestan á ser combinadas y otras no, son en esto, poco más ó menos, como las letras. En efecto, entre

unas hay acuerdo, y entre otras des-acuerdo.

TEE.—Es verdad.

EXT.—Las vocales tienen esta ventaja sobre todas las demás letras; la de interponerse entre todas para servirles de lazo de union. Sin vocales, puede decirse que no hay relacion entre las demás letras.

TEE.—Muy bien.

EXT.—¿El primer advenedizo sabe qué letras son susceptibles de unirse, ó necesita para esto el que ha de unir las de un cierto arte?

TEE.—Necesita de cierto arte.

EXT.—¿De cuál?

TEE.—Del arte gramatical.

EXT.—Y ¿no sucede lo mismo con los sonidos graves y agudos? Aquel que posee el arte de discernir los sonidos acordes y los no acordes, es músico, y no es músico quien no posee este arte.

TEE.—Esto es.

EXT.—Lo mismo puede decirse de todas las demás cosas en que se muestra el arte y de las en que no se muestra.

TEE.—Sin duda.

EXT.—Pero, puesto que hemos admitido que tambien los géneros son susceptibles de combinacion, ¿no es necesario que sea dirigido por alguna ciencia en sus razonamientos aquel que

emprenda la tarea de explicar con exactitud qué géneros se acuerdan entre sí y cuáles no, cuáles sirven de encadenamiento á otros y cuáles combinarse pueden, y por lo que concierne á la separacion de los géneros, cuáles son sus causas?

TEO.—Ciertamente necesita de una ciencia y acaso de la más grande de todas.

EXT.—¿Cómo, pues, Teetetes, llamaremos á esta ciencia; ¿Acaso, por Júpiter habremos encontrado la ciencia de los hombres libres, y en tanto que buscamos al sofista, habremos llegado á descubrir al filósofo?

TEE.—¿Qué quieres decir?

EXT.—Dividir por géneros, no tomar una especie por otra, ¿no diremos que es propio de la ciencia dialéctica?

TEO.—Sí.

EXT.—Aquel que está en estado de hacer esto, extrae pura la idea única esparcida en una multitud de individuos que existen aisladamente; despues una multitud de ideas diferentes unas de otras y que están envueltas en la idea única; despues ve una idea única recogida en la universalidad de los seres relacionados entre sí; despues una multitud de ideas, absolutamente distintas unas de otras. Hé aquí lo que se llama saber discernir, entre los géneros, los

que son capaces de aliarse y los que no lo son.

TEE.—Perfectamente.

EXT.—Pero el talento de la dialéctica creo que no le concederás sino al verdaderamente filósofo.

TEE.—¿Cómo podría hacer otra cosa?

EXT.—Parece, pues, en cierto modo, que hallaremos al filósofo, pronto ó tarde, si le buscamos. No es tampoco fácil de ver, pero la dificultad no es respecto de él la misma que respecto del sofista.

TEE.—¿Cómo?

EXT.—El uno se refugia en la oscuridad del no-sér, con la cual acaba por familiarizarse. Por la oscuridad del lugar que habita se hace difícil su conocimiento. ¿No es así?

TEE.—Probablemente.

EXT.—Pero el filósofo, que se liga en todos sus razonamientos á la idea del sér, no es fácilmente reconocido por el excesivo resplandor de esta region; porque en el vulgo, los ojos del alma son demasiado débiles para poder considerar largo tiempo las cosas divinas.

TEE.—Esta explicacion no me parece ménos satisfactoria que la primera.

EXT.—Podremos, desde luego, intentar á formarnos del filósofo una idea más clara aún. Pero guardémonos de

abandonar la idea del sofista sin examinarla muy detenidamente.

TEE.—Bien dicho.

EXT.—Hemos convenido, con motivo de los géneros, en que unos se asocian entre sí y otros no; que unos se asocian á algunos solamente, otros á muchos y otros á todos y de todas maneras, sin que nada sea para ello obstáculo. Ahora continuemos nuestra discusion, no examinando todas las ideas, temerosos de confundirnos en su multitud, sino escogiendo algunas de las que se consideran más grandes. Preguntémonos, ante todo, lo que cada una es en sí misma y luego hasta qué punto tiene el poder de asociarse con las demás; de esta manera, si no concebimos el sér y el no-sér con toda la claridad posible, al ménos no seremos incapaces de darnos de ellos cuenta en los límites de nuestra indagacion y podremos hablar impunemente del no-sér que carece absolutamente de existencia.

TEE.—Esto es lo que debe hacerse.

EXT.—Los más grandes, entre los géneros de que hemos ya hablado, los más capitales son el sér mismo, el reposo y el movimiento.

TEE.—Estos son.

EXT.—Los dos últimos hemos dicho que no pueden estar juntos.

TEE.—En modo alguno.

EXT.—Pero el sér puede combinarse con ambos.

TEE.—Sin duda.

EXT.—Esto constituye tres géneros.

TEE.—Seguramente.

EXT.—Cada uno de ellos es diferente del otro é igual á sí mismo.

TEE.—Sí.

EXT.—Pero ¿qué decimos aquí el mismo y diferente? ¿Son estos aún dos géneros distintos de los tres precedentes necesariamente unidos siempre á ellos? ¿O bien hemos dado estos nombres de mismo y de diferente á uno de los tres géneros?

TEE.—Acaso.

EXT.—Y, sin embargo, ni el reposo ni el movimiento puede ser el mismo ni diferente.

TEE.—¿Cómo?

EXT.—Lo que aplicamos en comun al movimiento y al reposo, lo diferente no puede ser uno ni otro.

TEE.—¿Por qué?

EXT.—Porque en este caso el movimiento estaria en reposo, y el reposo en movimiento. Porque si uno de los dos, no importa mal, se aplicase á los dos á la vez, el otro se cambiaría necesariamente en el contrario de su naturaleza, puesto que participaba de su contrario.

TEE.—Es evidente.

EXT.—Ahora bien; ¿participan ambos

del mismo y de lo diferente? ¿Es aplicable á ambos?

TEE.—Sí.

EXT.—No decimos, pues, que el movimiento es el mismo, ni diferente ni tampoco el reposo.

TEE.—No.

EXT.—¿Pero no debe considerarse el sér mismo como *uno*?

TEE.—Tal vez.

EXT.—Pero si el sér y el mismo en nada difieren, diciendo que el movimiento y el reposo son ambos, declaramos que ambos son el mismo, puesto que son.

TEE.—Pero esto es imposible.

EXT.—Luego es imposible que el sér y el mismo sean uno.

TEE.—Aparentemente.

EXT.—Pero ¿debemos ver en lo diferente un quinto género? ¿ó bien el otro y el sér deben ser considerados como dos nombres de un mismo objeto?

TEE.—Puede ser.

EXT.—Me concederás que, entre las cosas, algunas se toman en sí mismas y algunas en relacion á otras.

TEE.—Sin duda.

EXT.—Ahora bien; la otra se refiere necesariamente á alguna otra. ¿No es esto?

TEE.—Sí.

EXT.—Pero esto sería imposible si el

sér y el otro diferente no fuesen absolutamente distintos. Porque si lo diferente pudiese presentárenos bajo las dos mismas formas que el sér, entre las otras cosas, habría alguna que sería otra sin referirse á otra alguna: ahora bien; hemos dicho que lo que es verdaderamente otro diferente, lo es con relacion á otra cosa.

TEE.—Estoy conforme.

EXT.—La naturaleza del *otro* debe, pues, ser considerada como una quinta idea y puesta en el número de las que habíamos escogido.

TEE.—Sí.

EXT.—Y diremos que está esparcida en todas las demás. Cada una en particular es *otra* que las que no son ella, no por su propia naturaleza, sino porque participa de la idea de otra.

TEE.—Incontestablemente.

EXT.—Digamos de nuestras cinco ideas una por una, en primer lugar que el movimiento es absolutamente *otro* que el reposo. ¿No es esto lo que decimos?

TEE.—Sin duda.

EXT.—No es, pues, el reposo.

TEE.—No.

EXT.—Pero es, porque participa del sér.

TEE.—Es.

EXT.—Pero, por otra parte, el movimiento es otro que el *mismo*.

TEE.—Sí.

EXT.—No es, pues, el mismo.

TEE.—No, sin duda.

EXT.—Y, sin embargo, es el mismo en el sentido de que participa del mismo.

TEE.—Ciertamente.

EXT.—Debe, pues, reconocerse que el movimiento es y no es el mismo. En efecto, cuando decimos que es y que no es el mismo, es bajo dos diferentes puntos de vista. Es el mismo, porque considerado en sí, participa del *mismo*; no es el mismo, porque se asocia al otro, lo que hace que difiera del mismo y que sea otro que el mismo; de suerte, que es igualmente exacto decir que no es el mismo.

TEE.—Muy bien.

EXT.—Por consiguiente, si el movimiento pudiese en alguna manera participar del reposo, nada habría de absurdo en llamarle reposado.

TEE.—Esto sería bueno si estuviésemos convencidos de que entre los géneros unos pueden y otros no combinarse.

EXT.—Esto es, en efecto, lo que hemos demostrado antes de llegar á este punto y hemos hecho ver que se funda en la naturaleza á las cosas.

TEE.—Sin duda.

EXT.—Volvamos á tomar el hilo de nuestra discusión. El movimiento es

otro que el *otro*, y difiere del *mismo* y del reposo.

TEE.—Necesariamente.

EXT.—No es, pues, otro y es otro, según nuestro razonamiento.

TEE.—Es verdad.

EXT.—¿Podemos, pues, decir, que el movimiento es otro que nuestras tres primeras ideas, pero que no es otro que la cuarta después de haber acordado que las ideas escogidas son cinco?

TEE.—¿Qué medio habría? Nos es imposible reducir ahora el número, que antes hemos hecho constar.

EXT.—Sin temor podemos, por tanto, asegurar que el movimiento es otro que el *sér*.

TEE.—Sin el menor recelo.

EXT.—Es claro, por tanto, que el movimiento no existe y también que existe, puesto que participa del *sér*.

TEE.—Esto no puede ser más claro.

EXT.—El no-*sér*, por consiguiente, se halla en el movimiento y en todos los géneros. Porque la naturaleza del otro, presente en todos ellos, hace que cada cual sea otro que el *sér* y se haga no-*sér*. De modo, que bajo este punto de vista, se puede decir con justicia que todo es no-*sér*; así como participando todo del *sér*, puede decirse que todo es *sér*.

TEE.—Creo lo mismo.

EXT.—Así en todas las ideas, el *sér*

como el no-sér, tienen espacio y lugar.

TEE.—Es claro.

EXT.—Y ¿no puede decirse que el sér mismo es otro que todo lo demás?

TEE.—Necesariamente.

EXT.—Y por consiguiente, tantas cosas hay diferentes del sér, otras tantas veces el sér no es; porque el sér, que es uno, no es todas las cosas y hay, por tanto, un número infinito de ellas diferentes de él.

TEE.—Muy bien.

EXT.—Y esto no debe asombrarnos, puesto que la naturaleza de los géneros permite que unos con otros se asocien; para demostrarnos que actualmente erramos preciso es demostrar que antes lo hicimos igualmente.

TEE.—¿Y el no-sér?

EXT.—Lo que llamamos no-sér no es lo contrario del sér, sino otra cosa distinta.

TEE.—¿Cómo?

EXT.—Por ejemplo; cuando hablamos de alguna cosa que no es grande, ¿crees que con esto expresamos que sea pequeña y no mediana?

TEE.—No.

EXT.—No concederemos, pues, que la negacion significa lo contrario del término positivo; la partícula *no*, expresa solamente alguna cosa que difiere de los nombres que la siguen, ó más

bien de las cosas á que se refieren los nombres colocados despues de la negacion.

TEE.—Perfectamente.

EXT.—La naturaleza del sér parece dividirse en mil partes como la ciencia.

TEE.—¿Cómo?

EXT.—La ciencia tambien es una en cierto modo, pero cada una de sus partes, al referirse á un objeto determinado, se halla determinada y recibe una denominacion particular; y de aquí procede la diversidad de las artes y las ciencias.

TEE.—Muy bien.

EXT.—Lo mismo sucede con la naturaleza del otro que tiene partes, siendo en realidad uno.

TEE.—Está bien, pero ¿cómo tiene esto lugar?

EXT.—¿No hay una parte del otro opuesto á lo bello?

TEE.—Sí.

EXT.—¿Tiene nombre ó carece de él?

TEE.—Tiene uno, lo que llamamos á cada instante feo ó no bello, ¿qué es sino lo distinto, lo que es otro de lo bello y de su naturaleza?

EXT.—Veamos. Contéstame.

TEE.—¿A qué?

EXT.—Lo no-bello, ¿es una cosa que se determina en un cierto género de los séres y que se coloca en oposicion con algun otro ser?

TEE.—Eso es.

EXT.—Lo no-bello, es, pues, la oposición á un sér.

TEE.—Perfectamente.

EXT.—Pero ¿es que lo bello está más que lo no bello en el número de los séres?

TEE.—No.

EXT.—¿Debe, pues, decirse lo mismo de lo no-grande ó pequeño y de lo grande?

TEE.—Lo mismo.

EXT.—¿Debe pensarse igualmente respecto á lo justo y lo injusto?

TEE.—En efecto.

EXT.—Diremos otro tanto de todo lo demás, desde el instante que la naturaleza de lo otro nos ha parecido que es del número de los séres, si lo otro existe, es necesario que existan también sus partes.

TEE.—No hay duda.

EXT.—Así, pues, á lo que parece, la oposición de una parte de la naturaleza de lo otro con el sér, no deja de ser una esencia, y lo que representa no es lo contrario del sér, sino solamente otra cosa.

TEE.—Es claro, como el día.

EXT.—Ahora bien; ¿cómo llamaremos á esta oposición?

TEE.—Evidentemente no-sér.

EXT.—¿No tiene, pues, tanta realidad

y esencia como todos los demás géneros? ¿no debe declararse francamente que el no-sér posee una naturaleza sólida, y que le es propia? Como lo grande es grande y lo bello bello, como lo pequeño es pequeño y lo feo feo, ¿no hemos dicho, y no decimos que el no-sér es no-sér, que tiene su puesto entre los séres, una de cuyas especies es y representa? ó bien, Teetes, ¿se nos presenta aún aquí alguna duda?

TEE.—Ninguna.

EXT.—¿Sabes que hemos olvidado la defensa de Parménides, y que estamos bien léjos de este punto?

TEE.—¿Cómo?

EXT.—Nuestras indagaciones han traspasado con mucho los límites que nos habia fijado.

TEE.—Expílicate.

EXT.—¿No nos ha dicho

Jamás comprenderás que el no-sér sea;
Aparta tu razon de tal camino?

TEE.—Así nos habla, en efecto.

EXT.—En cuanto á nosotros, no solamente hemos establecido que el no-sér es, sino que hemos procurado esclarecer la idea misma del no-sér. En efecto, hemos demostrado que la naturaleza de lo otro, existe verdaderamente, y que está como dividido entre todos

los séres comparados entre sí, y no hemos vacilado en declarar que cada una de sus partes precisamente, en tanto que se opone al sér, constituye el no-sér.

TEE.—Creo, extranjero, que este modo de ver es la verdad misma.

EXT.—No se diga, pues, que despues de haber demostrado que el no-sér es contrario al sér, nos atrevemos á afirmar, sin embargo, que existe. Porque, respecto de un contrario del sér, hace ya tiempo que hemos declarado que no nos cuidábamos de saber si existia ó no, si era conforme á la razon ó si la repugnaba. En cuanto á nuestra proposicion que afirma que el no-sér existe, precisó es que se nos pruebe que estamos en un error refutándonos, ó si esto no es posible, que se diga con nosotros que los géneros pueden combinarse; que el sér y lo diferente penetran en todos y se penetran recíprocamente que lo diferente, participando del sér, existe en virtud de esta participacion; sin llegar á ser aquello á que participa y que, en fin, siendo distinto del sér, es claro como el día que es necesariamente el no-sér. A su vez el sér, comunicando con lo diferente, es distinto de todos los demás géneros; siéndolo, ni es igual á cada uno de ellos ni á todos á la vez; de suerte, que hay mil cosas que el sér no es bajo mil aspectos; y

todos los demás géneros parecidamente, ya se les considere en particular, ya en conjunto, son de muchas maneras, y de muchas maneras no son.

TEE.—Es cierto.

EXT.—Si alguno duda de estas oposiciones, reflexione en sí mismo y propónganos una solucion mejor que la nuestra. Si por el contrario, imaginando haber inventado algo más difícil procura aplicar el razonamiento, ora en un sentido, ora en otro, se tomará demasiado trabajo por una cosa que no lo merece, como lo precedente lo demuestra. Esto no exige tanto cuidado ni es tan difícil de encontrar; pero hé aquí lo que es difícil y hermoso á la vez.

TEE.—¿Qué?

EXT.—Lo que ya hemos dicho: dejar esas bagatelas y hacerse lo más capaz posible de refutar, combatiendo cada una de sus palabras, á los que pretenden que lo diferente es tambien lo mismo en cierto modo, que lo mismo es tambien lo diferente de la misma manera y bajo el mismo punto de vista. En cuanto á demostrar de un modo cualquiera que lo mismo es lo diferente y lo diferente lo mismo, lo grande pequeño, lo semejante desemejante, complaciéndose en poner en contradiccion los razonamientos contrarios, no constituye un método sério y denuncia á un novicio que entra

por primera vez en comercio con los séres.

TEE.—Perfectamente.

EXT.—Porque, querer separar todo de todo, es una loca empresa propia solo de un hombre completamente extraño á las musas y á la filosofía.

TEE.—¿Por qué?

EXT.—Porque no hay medio más seguro de destruir toda clase de discursos que dividir todas las cosas, separándolas, una vez que el discurso nace del enlace y consorcio de unas ideas con otras.

TEE.—Es verdad.

EXT.—Vé, pues, como teníamos razon al combatir á nuestros adversarios y al obligarles á reconocer que las cosas se combinan.

TEE.—¿Por qué?

EXT.—Porque el lenguaje es para nosotros uno de los géneros de los séres. Si nos viésemos de él privados, cosa extremadamente grave, nos veríamos privados de la filosofía: preciso es comprender que si se nos quitase el lenguaje absolutamente, no podríamos decir la menor cosa y nos sería quitado si concediésemos que no puede combinarse cosa alguna con otra.

TEE.—Pero no me explico por qué debemos ahora extendernos acerca de la naturaleza del lenguaje.

EXT.—Acaso te lo expliques siguiéndome por este camino.

TEE.—¿Por cuál?

EXT.—El no-sér se nos aparece como un género entre todos los demás y exparcido entre todos los séres.

TEE.—Sí.

EXT.—Debemos, pues, examinar si toma parte en la opinion y en los discursos.

TEE.—¿Por qué?

EXT.—Si no se mezcla con ellos, debe todo sér necesariamente verdadero; si se mezcla, la opinion se hace falsa y el discurso tambien, porque juzgar ó decir lo que no es, es lo verdaderamente falso en el pensamiento y en el lenguaje.

TEE.—En efecto.

EXT.—Pero si hay algo en él de falso, habrá error.

TEE.—Sí.

EXT.—Y si hay error, estará lleno de simulacros, de imágenes y de fantasmas.

TEE.—Sin duda.

EXT.—Ahora bien; hemos dicho que el sofista se habia refugiado en este punto, pero negando en absoluto que hubiese nada falso. Pretendia, en efecto, que el no sér no podia concebirse ni expresarse, porque no podia en modo alguno participar de la existencia.

TEE.—Es cierto.

EXT.—Pero hemos hallado que el no-sér participa del sér, de modo que el sofista no luchaba acaso en este terreno. Pero puede ser que quisiera decir que entre las especies unas participan del no-sér, y otras no participan, y que el discurso y la opinion son de las que no participan. Su táctica consistiría entonces en demostrar que el arte de hacer simulacros y el de la fantasmagoría, que hemos recordado, no existen absolutamente, puesto que la opinion y el discurso nada tienen de comun con el no-sér. Hé aquí por qué nos es preciso ahora estudiar la naturaleza del discurso, de la opinion y de la imaginación, á fin de que conociéndolas mejor, podamos ver lo que hay de comun entre estas cosas y el no-sér, y viéndolo, demostraremos que lo falso existe, y habiéndolo demostrado, encadenemos al sofista, si entra, en efecto, en el género de lo falso, ó si no, le dejemos ir para buscarle en otro género.

TEE.—Ciertamente, extranjero, parece que no nos hemos equivocado, al decir al principio del sofista que es una especie cuya caza es difícil. Parece tener en su mano mil obras de defensa que nos opondrá sucesivamente de modo que jamás se llega á él sin combate. Y ahora, apenas hemos deshecho la pro-

posicion de que el no-sér no es ó existe, en que se refugiaba, cuando construye una nueva y nos obliga á demostrar que lo falso existe en el discurso y en la opinion. Despues de esta dificultad, suscitará otra, luego otra y ¿acabaremos alguna vez?

EXT.—Es preciso tener valor, querido Teetetes, siempre que se avanza, por lentamente que sea. Si se desesperase entonces, ¿qué sucederia, pues, en ocasiones más difíciles, cuando no se avanza y hasta se retrocede? No es este un asunto haladí, pero ahora, querido amigo, cuando hayamos vencido la dificultad que señalas, seremos dueños de la más fuerte fortaleza del sofista, y nada habrá luego que nos detenga.

TEE.—Hablas perfectamente.

EXT.—Consideremos, pues, ante todo, como acabamos de decir, el discurso y la opinion, y sabremos si pueden relacionarse con el no-sér, ó si son absolutamente verdaderos y nada hay en ellos de falso.

TEE.—Es justo.

EXT.—Y bien; el exámen que hemos hecho para las especies y para las letras, hagámosle tambien de la misma manera para las palabras. Creo que llegaremos al fin de nuestra indagacion por este camino.

TEE.—¿Qué quieres, pues, que apren-

damos relativamente á las palabras?

EXT.—Si concuerdan todas ó no, si todas son susceptibles de combinarse.

TEE.—Evidentemente, unas son susceptibles y otras no.

EXT.—Adivino lo que quieres decir: las que pronunciadas unas detrás de otras tienen una significacion, son susceptibles de combinarse, y las que se encadenan sin formar sentido, no lo son.

TEE.—¿Qué entiendes por esto?

EXT.—Lo que imaginaba ser tu pensamiento cuando me has contestado conforme á mi propia opinion. Hay, en efecto, dos especies de signos para representar por la voz lo que existe.

TEE.—¿Cómo?

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

TEE.—Explicame esto.

EXT.—El signo que se aplica á los actos, es llamado verbo.

TEE.—Sí.

EXT.—Y el signo que se aplica á los que lo realizan, es llamado nombre.

TEE.—Muy bien.

EXT.—Ahora bien; los nombres pronunciados seguidos, no forman oracion, así como tampoco los verbos pronunciados sin mezcla de nombres.

TEE.—No sabia esto.

EXT.—Es, pues, claro que tenias

otro pensamiento; porque yo queria decir que los nombres ó los verbos pronunciados uno tras otro, no forman un discurso.

TEE.—¿Cómo?

EXT.—Por ejemplo: *marchar, correr, dormir* y todos los demás verbos, representan acciones, pero si fuesen todos pronunciados en fila, jamás formarían un discurso.

TEE.—En efecto.

EXT.—Y así mismo, áun cuando se diga *leon, ciervo, caballo* y todos los demás nombres uno tras de otro, nunca resultará un discurso. Ni en un caso ni en otro, las palabras expresan acción ó inacción alguna, existencia del sér ó del no-sér, en tanto que no se mezclen los verbos á los nombres. Si se mezclan, se combinan y hay discurso, es decir, una primera combinacion, el primero y más pequeño de los discursos.

TEE.—¿Cómo dices?

EXT.—*El hombre ama*: ¿no reconoces que es esta la oracion más sencilla posible y la primera?

TEE.—Sí, ciertamente.

EXT.—Expresa, en efecto, alguna de las cosas que son, que han sido, ó que serán; no la nombra solamente, sino que la determina en algun modo, y esto combinando los verbos con los nombres. Por esto no decimos de aquel que habla

así que nombra, sino que se expresa y dá forma á un discurso, y por esta palabra designamos esta combinacion.

TEE.—Bien.

EXT.—Y como entre las cosas, entre los signos vocales los hay que se combinan y los hay que no, y los que se combinan forman el discurso. Pero vamos á otra cosa. Desde el momento en que el discurso tiene lugar, es preciso que sea sobre alguna cosa, é imposible que no lo sea de alguna.

TEE.—En efecto.

EXT.—Es preciso tambien que sea de cierta naturaleza.

TEE.—Sin duda.

EXT.—Prestémonos á ser objeto de observacion.

TEE.—De acuerdo.

EXT.—Voy á citarte una oracion que formaré uniendo un asunto á una accion, por medio de un nombre y un verbo, y tú me dirás á qué se refiere.

TEE.—Lo haré en tanto me sea posible.

EXT.—*Teetetes está sujeto*: hé aquí un discurso que no es largo.

TEE.—No, sino muy corto, y habla únicamente de mí.

EXT.—*¿Y este: Teetetes, con quien hablo vuela por los aires?*

TEE.—Hé aquí un discurso en que no se habla sino de mí.

EXT.—Hemos dicho que cada discurso debe necesariamente ser de cierta naturaleza.

TEE.—Sí.

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

TEE.—Uno es verdadero, otro falso.

EXT.—El verdadero dice de tí las cosas tales como son.

TEE.—Sin duda.

EXT.—El falso dice otra cosa distinta.

TEE.—Sí.

EXT.—Dice, pues, lo que no es, como si lo fuera.

TEE.—Lo concedo.

EXT.—Lo que dice de tí es distinto de lo que es, porque hemos dicho que relativamente á cada cosa, hay en ella mucho del sér y mucho del no-sér.

TEE.—Ciertamente.

EXT.—En cuanto al segundo discurso que he citado, observo ante todo que despues de nuestra definicion del discurso, es uno de los más breves que puede haber.

TEE.—Es cosa convenida.

EXT.—En segundo lugar habla de alguna cosa.

TEE.—En efecto.

EXT.—De nadie es sino de tí.

TEE.—Sin duda.

EXT.—Pero si de nadie fuese y de

nada, no habria discurso, porque hemos hecho ver que es imposible que el discurso no se refiera á algo.

TEE.—Es muy justo.

EXT.—Pero cuando se dicen de tí cosas *diferentes* siendo *las mismas*, cosas que no son como si fuesen, ¿no parece que una combinacion de verbos y de nombres así formada, forma real y verdaderamente un falso discurso?

TEE.—Es completamente cierto.

EXT.—Pero ¿no es evidente que el pensamiento, la opinion, la imaginacion y todos estos géneros, nacen en nuestras almas, ya verdaderos, ya falsos?

TEE.—¿Cómo?

EXT.—El medio más seguro de comprenderlo, es examinar la naturaleza de cada una de estas cosas y la diferencia que entre ellas pueda haber.

TEE.—Sírvenme, pues, de guia.

EXT.—Digo, pues, que el pensamiento y el discurso hacen uno. Hé aquí toda la diferencia. El diálogo interior del alma consigo misma, sin el auxilio de la voz, es lo que se llama pensamiento.

TEE.—Muy bien.

EXT.—El sonido que emite el alma por la boca, articulándole, es lo que se llama discurso.

TEE.—Seguramente.

EXT.—Sabemos además que en nues-

tros discursos se encuentran la afirmacion y la negacion.

TEE.—Lo sabemos.

EXT.—Y cuando la afirmacion ó la negacion se producen en el alma, mediante el pensamiento, ¿qué es esto sino la opinion?

TEE.—Bien.

EXT.—Si esta manera de sér se produce aún, no mediante el pensamiento, sino mediante la sensacion, ¿habrá nombre que mejor la convenga que el de imaginacion?

TEE.—Ninguno.

EXT.—Por consiguiente, una vez que el discurso es verdadero y falso, y una vez que el pensamiento es como un diálogo del alma consigo misma, la opinion, límite del pensamiento, y la imaginacion, mezcla de opinion y de sensacion, deben también ser algunas veces falsas por su afinidad y relacion con el discurso.

TEE.—Nada más cierto.

EXT.—¿Ves ahora cómo hemos descubierto la falsa opinion y el falso discurso, con más celeridad de la que suponíamos en el temor que abrigábamos de traspasar el límite de nuestras fuerzas suspendiendo esta indagacion?

TEE.—Lo veo.

EXT.—Acabemos, pues, con valor lo que por hacer nos queda. Y despues de

esta aclaracion, recordemos nuestras precedentes divisiones por especies.

TEE.—¿Cuáles?

EXT.—Hemos distinguido en el arte de los simulacros, el arte de copiar y el arte de la fantasmagoría.

TEE.—Sí.

EXT.—Y no sabíamos en cuál de estas divisiones comprender al sofista; en esta incertidumbre, las tinieblas se hicieron en derredor nuestro, al hallar la máxima tan discutida por los filósofos todos, de que no existen absolutamente imágenes, simulacros ni fantasmas, porque jamás ha existido especie alguna de falsedad.

TEE.—Lo recuerdo.

EXT.—Pero ahora, que viendo claro en el discurso, vemos claramente que la opinion puede ser falsa, decimos que es posible imitar á los séres, y que de estas imitaciones nace un arte de enganar.

TEE.—Es posible.

EXT.—Hemos estado de acuerdo en que el sofista pertenece á una de las dos especies que antes examinamos. Dedicémonos, pues, de nuevo á dividir en dos el género establecido antes, sigamos en línea recta, fijándonos en las especies con que tiene afinidades el sofista, hasta que, despojándole de todo lo que le es comun con los demás séres, y

dejándole en su propia naturaleza, nos la podamos representar.

TEE.—Es justo.

EXT.—¿No habíamos empezado por distinguir el arte de adquirir del de hacer?

TEE.—Sí.

EXT.—En el arte de adquirir, el sofista hemos dicho que pertenecía sucesivamente á la caza, al combate, al negocio y á otras especies semejantes.

TEE.—Perfectamente.

EXT.—Pero ahora que el sofista es por nosotros comprendido en el arte de imitar, claro es que es el arte de hacer el que debemos dividir en dos. Porque imitar es hacer simulacros y no las cosas mismas, ¿es esta tu opinion?

TEE.—Esta misma.

EXT.—El arte de hacer se divide en dos partes.

TEE.—¿Cuáles?

EXT.—Una divina y otra humana.

TEE.—No comprendo aún.

EXT.—La facultad de hacer, si recordamos bien lo que al principio hemos establecido, es el poder mediante el cual existe lo que antes no existía.

TEE.—Recuerdo que digimos esto.

EXT.—Ahora bien; todos los séres vivos, todas las plantas que provienen de semillas ó de raíces, todos los cuerpos inanimados encerrados en las en-

trañas de la tierra, ¿existen por otro poder, por otra acción que la de un Dios que ha hecho que, no existiendo antes, todas las cosas comiencen á existir? ¿ó bien adoptaremos la creencia y el lenguaje del vulgo?

TEE.—¿Qué lenguaje y qué creencia?

EXT.—Que es la naturaleza quien engendra todo esto por una causa mecánica no dirigida por el pensamiento. ¿Diremos esto, ó bien que la causa universal está dotada de razon y de una ciencia divina, cuyo principio es Dios?

TEE.—Sin duda, por mi edad, he pasado con frecuencia de una de estas opiniones á otra. Pero hoy que te considero y supongo que en tus opiniones todas las cosas son obra de Dios, me inclino á creerlo así.

EXT.—Muy bien, Teetetes. Si te creyésemos capaz como á muchos otros de no mudar jamás de opinion, emplearíamos en todo nuestros esfuerzos en atraerte á nuestro partido por el razonamiento y el poder de la persuasion. Pero sé que tu natural te inclina, sin nuestro auxilio, á esas creencias, hácia las cuales te sientes arrastrado; paso, por tanto, á otra cosa. Afirмо que todas las cosas que se refieren á la naturaleza, son producto de un arte divino, y las que los hombres forman con las primeras, producto de un arte humano.

De donde se sigue que hay dos géneros en el arte de hacer: uno humano, y otro divino.

TEE.—Es justo.

EXT.—Divide aún en dos cada uno de estos dos géneros, y el arte de hacer comprenderá en total cuatro partes; dos que se refieren á nosotros y que son artes humanas; dos que se refieren á los dioses, y que son artes divinas.

TEE.—Bien.

EXT.—Pero dividiendo ya en otro punto de vista, cada una de estas dos primeras partes comprende dos: arte de hacer las cosas mismas, y lo que se puede llamar arte de hacer simulacros. Hé aquí, que el arte de hacer se divide aún en dos.

TEE.—Explicame el objeto de estas dos últimas divisiones.

EXT.—Nosotros mismos, todos los animales, los elementos de las cosas, el fuego, el agua, todo esto, ¿no sabemos que es obra de un Dios?

TEE.—Sin duda.

EXT.—Pero todas estas cosas están acompañadas de sus simulacros, que no son ellas, y estos simulacros son tambien resultado del arte divino.

TEE.—¿Qué simulacros?

EXT.—Los fantasmas de nuestros sueños, los que se ofrecen naturalmente á nuestras miradas durante el día, la

sombra que oscila en el fuego, y este doble fenómeno de la luz propia del ojo y de la luz exterior, encontrándose sobre una superficie brillante y pulimentada, y produciendo como los espejos, una imagen tal, que la sensación experimentada por la vista es la contraria de la sensación ordinaria.

TEE.—Estos son, pues, los dos productos de la parte divina del arte de hacer: la cosa misma y el simulacro que la sigue.

EXT.—¿Y el arte de hacer humano? ¿no decimos que la arquitectura puede construir una verdadera casa, y otra la pintura, que es como un sueño de creación humana?

TEE.—Ciertamente.

EXT.—Todas nuestras obras pueden referirse á estas dos producciones de nuestro arte de hacer; si se trata de la cosa misma, al arte de hacer las cosas; si de una imitación, al arte de hacer simulacros.

TEE.—Ahora comprendo. Divido el arte de hacer en dos especies, bajo dos puntos de vista. Bajo el uno, es el arte divino y el arte humano; bajo el otro, está el arte de producir seres y el de producir solamente sus imitaciones.

EXT.—Ahora, recordemos lo que hemos dicho del arte de hacer simulacros: debe comprender dos especies, el

arte de copiar y el arte de la fantasmagoría; si lo falso es realmente falso y pertenece naturalmente á la categoría de los seres.

TEE.—Muy bien.

EXT.—Esto es lo que hemos establecido, y por tanto, debemos sin dificultad contar estas dos especies.

TEE.—Sí.

EXT.—A su vez dividimos en dos el arte de la fantasmagoría.

TEE.—¿Cómo?

EXT.—En una parte se recurre á instrumentos extraños; en la otra, el autor de la representación se sirve él mismo de instrumento.

TEE.—¿Cómo?

EXT.—Cuando alguno representa tu manera de sér por la postura de su cuerpo, ó tu voz por las inflexiones de su voz, esta parte de la fantasmagoría se llama propiamente mímica.

TEE.—Sí.

EXT.—Démosla, pues, el nombre de arte mímica. En cuanto á la otra parte, para mayor comodidad, la dejaremos á un lado y abandonaremos á otro el cuidado de formar con ella un todo y de darle la denominación que la convenga.

TEE.—Admitamos estas divisiones y dejemos la segunda.

EXT.—Pero la primera merece aún ser dividida en dos. Hé aquí por qué.

TEE.—Habla.

EXT.—Entre los que imitan, unos lo hacen sabiendo lo que imitan, otros sin saberlo. ¿Hay una diferencia más profunda que la de la ignorancia y el conocimiento?

TEE.—No.

EXT.—Pero la imitación de que se trata es la imitación de los que saben. En efecto; ¿cómo imitar tu actitud y tu figura sin conocerte?

TEE.—Imposible.

EXT.—Pero ¿qué diremos del exterior de la justicia, y en general de la virtud? ¿No existe una porción de gentes que sin conocerla y teniendo de ella una simple opinión, se afanan por representar su imagen, tal como se la figuran, imitándola lo mejor posible en sus palabras y en sus acciones?

TEE.—Existe una infinidad.

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

TEE.—Sí.

EXT.—¿Dónde encontrar para cada uno de ellos un nombre conveniente? evidentemente nada hay más difícil. Parece que nuestros antepasados experimentaban cierta aversión, de que no se daban cuenta, á la división de los géneros en especies; de suerte que nin-

guno de ellos emprendió la tarea de dividir. Resulta que estamos en una completa indigencia de nombres. No obstante, á riesgo de pasar por temerarios, nos sacrificaremos en ara de la claridad y llamaremos á la imitación que se funda en una simple opinión, imitación inconsciente (*δοροπειτυχιαν*); y á la que se funda en la ciencia, imitación racional (*ωροουχιαν*).

TEE.—Sea.

EXT.—Esta es la primera de que debemos ocuparnos. Porque el sofista no es del número de los que saben, sino de los inconscientes.

TEE.—En efecto.

EXT.—Examinemos, pues, al imitador según la opinión, como si fuese un pedazo de hierro, para asegurarnos de si está íntegro, ó tiene, por decirlo así, alguna soldadura.

TEE.—Examinémosle.

EXT.—Veo una y muy considerable. Algunos, entre los imitadores, son gentes sencillas que creen de buena fé saber las cosas, acerca de las que no tienen sino ideas muy superficiales. Pero hay otros que demuestran bastante claramente, por la versatilidad de sus discursos, que tienen conciencia plena de que ignoran las cosas que parecen saber ante el público.

TEE.—Ciertamente, existen las dos

clases de imitadores de que hablas.

EXT.—¿Por qué no llamar á los imitadores de la primera especie inocentes, y á los de la segunda irónicos?

TEE.—Nada lo impide.

EXT.—¿Pero este último género, es doble?

TEE.—Veamos.

EXT.—Examino y apercibo dos especies. Este es hábil en ejercer su ironía ante el público en largos discursos, ante la insensata asamblea; aquel, en particular en discursos entrecortados, obliga á su interlocutor á contradecirse.

TEE.—No se puede hablar con más precision.

EXT.—¿Cómo designaremos al imitador con largos discursos? ¿le llamaremos político ú orador popular?

TEE.—Orador popular.

EXT.—Y al otro, ¿cómo le llamaremos, sábio ó sofista?

TEE.—Sábio no puede ser, porque hemos dicho que no sabe. Pero puesto que imita al sábio, debe evidentemente tomarle su nombre. Creo que á este es al que debemos llamar verdadero sofista.

EXT.—Encadenemos, pues, como precedentemente hemos hecho, las cualidades del sofista, remontándonos del fin al comienzo.

TEE.—Nada mejor.

EXT.—Así, la imitacion en esta clase de contradiccion que es irónica y segun la opinion; la imitacion fantasmagórica, que es una parte del arte de hacer simulacros, no la divina, sino la humana; la imitacion que está precisamente en el discurso, el arte de producir prestigios: tal es la raza, tal es la sangre del verdadero sofista, y al afirmarlo nada se asegura que no sea en todo y por todo evidente.

TEE.—Muy bien.

FIN DE EL SOFISTA.

BIBLIOTECA DE LA UNIVERSIDAD DE NÚMERO 1000
 ALFONSO REYES
 MICH. 1925 MONTENEGRO, EDITOR



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

EUTIDEMO

6

EL DISPUTADOR (1)

INTERLOCUTORES

CRIFÓN, SÓCRATES

LUEGO SÓCRATES, EUTIDEMO, DIONISÓDORO, CLINIAS,
CTESIPO

CRIF.—Sócrates, ¿quién era aquel hombre con quien disputabas ayer en el liceo? Me acerqué tanto que pude oírlos, pero era la muchedumbre que os rodeaba, que no pude entender lo que oía vagamente; me levanté entonces sobre la punta de los pies y me pareció que aquel con quien hablabas era un polemista; ¿quién es?

Sóc.—¿De quién quieres hablar, Cri-

(1) La ironía con que Platón combate en este diálogo a los sofistas que pretendían saberlo todo y sus resortes dramáticos, hacen que sea uno de los que le han valido el dictado de primer polemista del mundo.

ton? Porque no estaba conmigo un extranjero, sino dos.

CRI.—Aquel cuyo nombre te preguntó estaba sentado el tercero á la derecha. El hijo de Axioco estaba entre vosotros dos. Le encontré muy crecido y poco más ó menos de la edad de mi hijo Critóbulo; pero Critóbulo tiene un aspecto más delicado y él era más fuerte, hermoso y de buena presencia.

Sóc.—Aquel cuyo nombre me preguntas se llama Eutidemo; su hermano, que se llama Dionisódoro, estaba á mi izquierda y tomaba tambien parte en la conversacion.

CRI.—No conozco á uno ni á otro, Sócrates.

Sóc.—Son nuevos sofistas, segun parece.

CRI.—¿De qué país son y qué ciencia cultivan?

Sóc.—Sonde la isla de Chios, é iban á establecerse á Turium, pero han huido de ella y han llegado aquí, despues de algunos años. Por lo que respecta á su ciencia, te aseguro, Criton, que es maravillosa, porque lo saben todo. No habia visto perfectos, sino atletas; pero hé aquí gentes que conocen toda clase de luchas, no como los hermanos Acarnanienses, que sólo se dedicaban á los ejercicios del cuerpo; éstos sobresalen desde luego en este género, y com-

baten de modo que vencen á todos sus adversarios; pero además saben servirse de toda clase de armas, y enseñan por dinero á manejarlas á todo el mundo; además son invencibles en materia judicial, y enseñan á pleitear y á componer informes y defensas. Hasta ahora eran solo hábiles en esto; pero hoy tienen el secreto de todas las luchas, y hasta han inventado una nueva en que no hay quien les resista; dígase lo que se diga, verdadero ó falso, lo saben refutar igualmente. Así, Criton, he resuelto ponerme en sus manos, porque prometen hacer á cualquiera, sea quien sea, tan sábio como ellos mismos en su arte, y en poco tiempo.

CRI.—Pero, Sócrates, ¿no te detiene tu edad?

Sóc.—En modo alguno, Criton; y lo que más me anima es que los mismos extranjeros no eran mucho más jóvenes que ahora cuando se dedicaron á esa ciencia de la disputa, porque aún no hace un año que ambos la ignoraban. Todo cuanto temo es que no les dé vergüenza tener un discípulo de mi edad, como le sucede al maestro de Cítara, Conos, hijo de Metrobio, que me dá aún lecciones de música, lo que dá lugar á que todos los chicos, mis compañeros, se burlen de mí, llamando á Co-

nos el pedagogo de los viejos. Temo, pues, que estos extranjeros no me quieran enseñar por recelo de que les suceda lo mismo. Así, Criton, despues de haber decidido á algunos viejos como yo á frecuentar la escuela de música, trato de persuadir á otros á colocarse bajo esta nueva disciplina, y si quieres creerme, vendrás á tu vez. Acaso lleguemos en su día á enseñar á tus hijos y á otros, porque la esperanza de instruir á la juventud, nos proporcionará lecciones.

CRI.—Consiento, Sócrates; pero dime antes lo que enseñan esos extranjeros, á fin de que sepamos lo que hemos de aprender.

Sóc.—No defraudaré tu curiosidad con el pretexto de no poder contestarte por no haberlos oido ó entendido; les he prestado, por el contrario, suma atencion, y no he olvidado nada de cuanto han dicho; voy, pues, á hacerte un relato fiel desde el comienzo hasta el fin.

Estaba, por casualidad, sentado solo en donde me viste, y me disponia á marchar, cuando el signo divino ordinario se manifestó de pronto. Volví á sentarme, pues, y á poco entraron Eutidemo y Dionisódoro, seguidos de muchos jóvenes que tomé por sus discípulos. Se pasearon un poco bajo el pórti-

co, y apenas habian dado dos ó tres vueltas, cuando entró Clinias, ese joven que encuentras, y con razon, demasiado crecido; venia acompañado de un gran número de jóvenes, y entre otros de Ctesipo, joven de buen fondo, aunque un poco extraviado, como sucede frecuentemente á la juventud. Habiéndome visto al entrar, Clinias se acercó á mí y vino á sentarse á mi derecha. Dionisódoro y Eutidemo, que lo vieron, se detuvieron y celebraron entre sí una especie de consejo; de cuándo en cuándo nos miraban, porque yo les observaba cuidadosamente, y por último, se acercaron á nosotros y se sentaron, Eutidemo al lado de Clinias, y Dionisódoro á mi izquierda. Los demás se colocaron como pudieron. Les saludé amigablemente como á gentes á quienes no se ha visto despues de largo tiempo, y volviéndome á Clinias: mira, querido Clinias, le dije, dos hombres, Eutidemo y Dionisódoro, que no se ocupan de bagatelas; tienen un perfecto conocimiento del arte militar, de lo que debe hacerse para guiar un ejército en batalla y mandarle hacer el ejercicio. Enseñan, asimismo, el modo de defenderse en justicia cuando se es atacado. Eutidemo y Dionisódoro experimentaron hácia mí lástima al oirme hablar así, y mirándose uno á otro se echaron

poco por las cosas divinas, pretende la muchedumbre curarle de su locura, y no ve que está inspirado.

A este punto me proponía llegar con mi discurso sobre la cuarta especie de delirio. Cuando un hombre ve las bellezas terrestres, y se acuerda de la verdadera belleza, su alma recobra sus alas y desea volar; pero, conociendo su impotencia, levanta como el ave sus miradas al cielo; y como descuida los quehaceres mundanos, se ve tratar de insensato. Este es, de todos los entusiasmos, el más magnífico en sus causas y efectos para el que le ha recibido en su corazón y para aquel á quien se comunica; y el hombre que abriga tal deseo y que se apasiona por la belleza recibe el nombre de amante. En efecto, como dejamos dicho, todo espíritu humano debió contemplar necesariamente las esencias; si no, no hubiera podido entrar en el cuerpo humano. Pero los recuerdos de esta contemplación no se despiertan con igual facilidad en todos los espíritus: uno no ha hecho más que entrever las esencias; otro tuvo la desgracia, después de caer á la tierra, de verse arrastrado á la injusticia por sociedades funestas y olvidar los sacrosantos misterios que antes había contemplado. Solamente un pequeño número de almas conserva un recuerdo casi distinto. Cuando estos espíritus ven alguna

imagen de las cosas del cielo, se turban en extremo y no pueden contenerse; pero no saben qué es lo que experimentan, porque sus percepciones no son bastante claras. Porque, en efecto, la justicia, la sabiduría y todos los bienes del alma ya no brillan en sus imágenes terrestres con el antiguo esplendor; la debilidad de nuestros órganos apenas permite á un escaso número de nosotros reconocer ante esas imágenes el modelo que representan. Pudimos contemplar la hermosura radiante cuando, mezclados al coro de los bienaventurados, marchábamos en pos de Júpiter, y las demás almas en pos de los otros dioses; entonces gozábamos del más admirable espectáculo; iniciados en misterios que debemos llamar divinos, los celebrábamos libres de la imperfección y de los males que nos esperaban; se nos admitía á la contemplación de las esencias perfectas, simples, llenas de calma y beatitud, y las visiones irradiaban en el seno de la más pura luz; y entonces también vivíamos puros y libres de esta tumba que llamamos cuerpo, y que llevamos con nosotros como la tortuga lleva su prisión.

Perdóname estos circunloquios ante el recuerdo y al sentimiento de las pasadas grandezas. Entonces la belleza brillaba entre las demás esencias, y en nuestra morada terrestre, donde con su brillo lo oscurece todo, la hemos reconocido por

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

"ALFONSO REYES"

164. 1623 MONTESOPOLI 1888

cas á las suyas. Ahora bien; hay muchas cosas que serian muy largas de explicar, pero decidme; ¿os es tan fácil hacer virtuoso á un hombre que duda que pueda enseñarse la virtud y que vosotros seais capaces de enseñarla, como á uno que está persuadido de lo uno y lo otro? Veamos, ¿vuestro arte es capaz de persuadir á un hombre así dispuesto de que la virtud puede ser enseñada y de que vosotros sois para ello los mejores maestros?—Todo esto puede hacerse con nuestro arte, Sócrates, replicó Dionisódoro.—¿Nadie hay, pues, que pueda mejor que vosotros exhortar á los hombres á la filosofía y á la virtud?—Lo creemos al ménos, Sócrates.—Nos hareis ver el resto con el tiempo, pero ahora, ved aquí lo que deseamos: persuadid á este jóven para que se entregue á la filosofía y á la virtud, y nos complacereis, porque todos nos tomamos por él sumo interés, y deseamos que sea lo más honrado posible. Es hijo de Axioco, nieto del viejo Alcibiades y primo de Alcibiades, nuestro contemporáneo, se llama Clinias. Como aún es jóven, tememos que se apodere cualquiera de su ánimo y le haga emprender una ruta peligrosa; de modo que no podíais haber llegado más oportunamente, y si no teneis en ello obstáculo, podeis probar en Clinias y entretenerle

en nuestra presencia. Cuando hube hablado, poco más ó ménos en estos términos, Eutidemo, con ademan altivo y seguro de sí mismo:—Consiento, dijo, una vez que este jóven quiere contestar.—Está ya, dije, acostumbrado; sus compañeros y él se interrogan y discuten con frecuencia, y Clinias no tendrá inconveniente en contestarte.

Pero ¿cómo podré, Criton, referirte lo que sigue? porque no es tarea fácil hacerte un relato fiel de la prodigiosa sabiduría de esos extranjeros; por esto, antes de proseguir mi narracion, preciso es que, á ejemplo de los poetas, invoque á las Musas y á la diosa Mnemósina.—Eutidemo comenzó, pues, así, si mal no recuerdo: los que instruyen, Clinias, ¿son sábios ó ignorantes? El jóven, como si esta pregunta fuera muy difícil, se puso encarnado y me miró lleno de embarazo. Viendo la turbacion que experimentaba, le dije: valor, Clinias, contesta francamente lo que te parezca, que acaso será sólo para tu bien. Entonces Dionisódoro, inclinándose hácia mí y riendo, me dijo muy por lo bajo al oído: Sócrates, conteste lo que conteste, está cogido. Entre tanto Clinias respondió, y no tuve tiempo de advertirle que lo pensase; contestó que eran los sábios los que instruian.—¿Crees que hay maestros, le preguntó

Eutidemo, ó que no los hay?—Confesó que los habia.—¿Los maestros, no son los que instruyen? El gramático, el tocador de laúd, ¿no son tus maestros, y tú y tus compañeros no sois sus discípulos?—Clinias dijo estar de acuerdo.—Pero cuando os instruis, ¿no sabeis aún las cosas en que os instruis?—No, sin duda.—¿No sois, pues, sábios, puesto que ignorais todas estas cosas?—Es claro.—Vosotros, pues, que os instruis en las cosas que no sabeis, ¿os instruis siendo ignorantes?—Es verdad.—Son, pues, los ignorantes los que instruyen y no los sábios, como antes decias. Entonces, todos los partidarios de Eutidemo y Dionisódoro, como movidos por un resorte, prorrumpieron en carcajadas mezcladas con aplausos. Dionisódoro, sin dar á Clinias tiempo de respirar, siguió el discurso de su hermano.—Pero, Clinias, le dijo, cuando vuestro maestro recita alguna cosa, ¿quiénes instruyen, los sábios ó los ignorantes?—Los sábios.—Son, pues, los sábios los que instruyen, y no los ignorantes. Así, no has contestado bien á Eutidemo.

Nuevas carcajadas y nuevos aplausos de los admiradores de la sabiduría de Eutidemo y Dionisódoro. Nosotros, asustados, permanecíamos en silencio. Eutidemo, viendo nuestro asombro, para darnos aún mayor idea de su sa-

biduría, atacó de nuevo al jóven y le preguntó, dando á la misma cosa otro giro, como un hábil bailarín que sabe girar en el mismo sitio: ¿los que aprenden, aprenden lo que saben ó lo que no saben? En seguida Dionisódoro me dijo otra vez al oído: vá á ser cogido como la primera vez.—¿Por Júpiter, le respondí, esta primera interrogacion me ha parecido maravillosa!—Todas las muestras son de la misma naturaleza, añadió.—Hé aquí, le dije, lo que os dá tanta autoridad entre vuestros discípulos. Clinias habia ya respondido á Eutidemo que los que aprendian, aprendian lo que no sabian. Eutidemo dirigió á Clinias sus preguntas ordinarias: ¿sabes las letras? le dijo.—Sí.—Pero ¿las sabes todas?—Todas.—Cuando alguno recita alguna cosa, ¿no recita letras?—Seguramente.—¿Recita, pues, lo que sabes, puesto que sabes todas las letras?—Clinias afirmó.—Y bien, ¿no aprendes lo que te recita, ó bien él no sabe las letras que aprende?—Soy yo quien aprendo.—¿Aprendes, pues, lo que sabes, puesto que sabes todas las letras?—Lo confesó.—No has contestado, pues, bien, añadió Eutidemo.

Apenas habia acabado de hablar, cuando Dionisódoro, tomando la palabra, la emprendió con el pobre muchacho. ¡Ah, Clinias, dijo, Eutidemo, no ha

usado de buena fé contigo. Pero dime, ¿aprender, no es adquirir el conocimiento de la cosa que se aprende?—Sí.—Y saber, ¿no es haber adquirido el conocimiento de esta cosa?—Tambien.—Ignorar una cosa, ¿es no haber adquirido aún su conocimiento?—Sí.—¿Quiénes son los que adquieren una cosa, los que la tienen ó los que no la tienen?—Los que no la tienen.—¿No has dicho que los ignorantes son los que no tienen el conocimiento?—Es verdad.—Los que aprenden, pues, son del número de los que le adquieren y no de los que lo tienen.—Sin duda.—Entonces los que aprenden, Clinias, son los ignorantes y no los sábios.

Eutidemo se preparaba á interrogar nuevamente á Clinias y á proseguir la lucha, pero viéndole anonadado por estos discursos, tuvo piedad de él, y para consolarle, le dije:—No te asombre, Clinias, esta manera de discurrir, á que no estás acostumbrado. Tal vez no comprendas el intento de estos extranjeros: quieren hacer contigo lo que los Corybantes cuando inician á alguno en sus misterios: si has sido admitido, sabrás que comienzan por juegos y danzas. Del mismo modo estos extranjeros danzan y juegan en derredor tuyo, para iniciarte despues. Imagínate, pues, que son estos los preludios de los misterios

de los sofistas, porque, primeramente, como lo ha ordenado Pródico, es preciso saber la propiedad de los nombres. Tú ignoras que *instruir* no es lo mismo que *instruirse*, por más que parezca este un mismo verbo empleado ya como activo, ya como recíproco, no sabias cómo estos extranjeros te han hecho ver que un mismo nombre se atribuye á cosas contrarias, al sábio y al ignorante, asimismo en la segunda cuestion que te han propuesto, te han preguntado si se aprende lo que se sabe ó lo que no se sabe; estos son juegos, y por eso he dicho que jugaban contigo; llamo á esto un juego, porque aún cuando se supiese un gran número de cosas parecidas, aún cuando se supieran todas, no se podría ser más hábil en su conocimiento. A la verdad, podría sorprenderse á la gente con estos equívocos, como hacen los que extienden la pierna para hacer caer á otro ó le separan el asiento cuando vá á sentarse, y se rien con toda su alma cuando le ven por tierra. Todo, pues, cuanto estos extranjeros han dicho hasta aquí, pase como juego. Lo sério vendrá despues, y yo seré entonces el primero en suplicarles que me cumplan su promesa. Porque me han hecho confiar en que me enseñarian el medio de excitar á los hombres á la virtud; pero han

creído oportuno empezar con una tontería. En hora buena, Eutidemo y Dionisodoro, pero no pase de aquí. Venid ahora á la cuestion y llenad el corazón de este jóven del amor á la virtud y á la sabiduría. Permitidme, de todos modos, explicaros ántes mi intencion y las cosas sobre que deseo oiros. No os burleis de mis maneras groseras y ridículas; el deseo que tengo de aprovechar vuestras enseñanzas, basta á embarzarme ante vosotros. Tened y tengan vuestros discípulos la paciencia de escucharme sin reír, y tú, hijo de Axioco, respóndeme.

¿Existe alguno que no desee ser dichoso? pero esta pregunta es casi ridícula, porque ¿quién no desea serlo?—Nadie, respondió Clinias.—Y bien, le dije, puesto que todos quieren ser dichosos, ¿cómo podrán serlo? ¿No será poseyendo muchos bienes? ¿no es preciso carecer de sentido comun para negar una cosa tan evidente?—Estoy conforme.—Puesto que esto es así, ¿qué es lo que los hombres llaman bien? ¿es tan difícil de adivinar? Por ejemplo: ¿se dirá que no es un bien el ser rico?—No, seguramente.—La belleza, la salud y otras semejantes perfecciones del cuerpo, ¿no son bienes?—¿Quién lo duda?—¿Qué diremos de la nobleza, del crédito, de los honores en la república? ¿no

los colocaremos tambien en el número de los bienes?—Sin duda.—Además de estos, ¿no hay otros bienes, por ejemplo, la prudencia, la justicia, el valor?—Bienes son.—¿Y la sabiduría, no es un bien?—Seguramente lo es.—Ten cuidado de que no se nos escape bien alguno que sea digno de consideracion.—Me parece que ninguno hemos olvidado.—¡Por Júpiter! exclamé, ¿no hemos olvidado el más grande de todos?—¿Cuál es? preguntó Clinias.—Es, le dije, el acierto en todas las cosas que hasta los más ignorantes reconocen como el soberano bien.—Dices verdad, repuso Clinias.—Reflexionemos sobre lo que acabo de decir. Fácil es que hayamos provocado ya la risa de estos extranjeros.—¿Cómo?—Porque hemos hablado ya de este dón, y hablamos ahora de nuevo.—¿Qué importa?—¿No es ridículo decir dos veces la misma cosa?—¿Por qué dices esto? dijo Clinias.—Porque el dón de acertar y la sabiduría, son la misma cosa, y un niño lo comprendería. El jóven Clinias, por su poca experiencia, ya estaba sorprendido; lo noté y añadí: ¿no es cierto que los flautistas aciertan mejor que nadie á tocar la flauta?—Sí.—¿No lo es asimismo respecto de los gramáticos en la gramática y en la escritura?—Sí.—Y en la mar, los pilotos más experimentados,

¿no son los que mejor previenen los peligros?—Sin dificultad.—Si quisieras ir á la guerra, ¿no preferirías en el peligro fiarte de un buen capitán á fiarte de uno malo?—¿Quién lo duda?—Y si estuvieras enfermo, ¿llamarías á un médico hábil ó á uno ignorante?—Hábil seguramente.—Es decir, que esperarías mejor éxito de un buen médico, que de un médico que no supiera su oficio?—Sí.—Es, pues, la sabiduría la que hace que los hombres sean dichosos, porque la sabiduría llega siempre á su fin; de otro modo no sería sabiduría. En fin, estamos de acuerdo en que allí donde está la sabiduría, allí está el éxito. Pero ¿hemos dicho que cuando se poseen muchos bienes se vive felizmente?—Lo hemos dicho.—Para vivir felizmente, ¿deben servirnos los bienes de algo ó no servirnos?—Deben servirnos de algo.—Pero ¿nos servirán de algo si nos contentamos con poseerlos y no hacemos de ellos uso alguno? Por ejemplo: ¿de qué serviría poseer una gran cantidad de buenas viandas y de excelente vino á aquel que no pudiera comer ni beber?—Sería para él una provision inútil.—Supongamos que un artesano tiene todas las herramientas necesarias para ejercer su oficio y no las emplea; ¿qué ventaja y bienestar le producen? Pregunto de qué le servirá la simple pose-

sion. Por ejemplo: un carpintero que posea todas las herramientas y la madera necesaria á su trabajo, sin trabajar, ¿en qué le aprovechan?—En nada.—Si un hombre posee grandes riquezas y todos los bienes de que hemos hablado y no osa aprovecharse de ellos, la posesion sola de todos estos bienes, ¿le hará dichoso?—No lo creo así, Sócrates.—Parece, pues, que para ser dichoso no es bastante ser señor de múltiples bienes, sino que es necesario usar de ellos. ¿Para qué poseer sin esto?—Es verdad.—Pero crees que la posesion y el uso de los bienes bastan para ser feliz?—Sí.—¿Sea bueno ó malo el uso que de ellos se haga?—Es preciso hacer de ellos buen uso, dijo Clinias.—Has contestado prudentemente, porque es preferible no usar de un bien, á hacer de él mal uso; lo último es un mal, lo primero ni es mal ni bien. ¿No es esta tu opinion?—Sí, dijo.—Para trabajar bien la madera, ¿se necesita de otro arte que del que tiene el carpintero?—No.—¿No hay tambien un arte que enseña á modelar los metales?—Seguramente.—¿No diremos asimismo que es la ciencia quien enseña á usar bien de los bienes, de la belleza, de la salud, de las riquezas? ¿ó bien es algo que no es la ciencia?—Es la ciencia.—Es, pues, la ciencia, y no el dón de acertar, la que

enseña á los hombres á usar bien de las cosas.—Desde luego.—Pero ¡por Júpiter! ¿se puede poseer útilmente una cosa sin la prudencia y la sabiduría? ¿Quién será más feliz, un hombre que posea mucho pero que no sepa conducirse, ó un hombre que nada tenga ni pueda sino un buen entendimiento? ¿No es cierto que quien obra ménos comete ménos faltas? ¿que el que ménos faltas comete ménos mal experimenta? ¿que el que ménos mal experimenta es ménos desdichado?—Concedido.—Pero ¿quién obra ménos, el rico ó el pobre?—El pobre.—¿El fuerte ó el débil?—El débil.—¿El que disfruta honores ó el que carece de ellos?—El que carece.—¿El hombre instruido y animoso ó el tímido?—El tímido.—Y el negligente, ¿no obra ménos que el activo?—Sí.—Y el hombre pesado ménos que el ágil, y el que ve y oye bien ménos que el que ve y oye mal?—Despues que convinimos en todo esto, añadí: de todo este discurso, Clinias, concluimos que todos los bienes que hemos nombrado no son bienes en sí mismos; que, por el contrario, si van unidos á la ignorancia, son peores que los males, sus opuestos, porque suministran más ámplia materia para el mal á aquel que los posee; que si todas estas ventajas van acompañadas de la prudencia y de la sabiduría,

son preferibles á sus males contrarios, pero que en sí misma no deben pasar por malas ni por buenas.—Me parece que tienes razon, dijo Clinias.—¿Qué concluiremos, pues, de todo esto? Que excepto dos cosas, todo lo demás ni es bueno ni malo; que la sabiduría es un bien, y la ignorancia es un mal.—Clinias lo concedió.—Ahora, dije, pasemos á lo demás. Puesto que todo hombre quiere ser dichoso y para serlo es necesario usar bien de las cosas, consiguiéndose esto con la ciencia, ¿debemos ó no esforzarnos en adquirirla y en ser lo más sábios posible?—Está fuera de duda, dijo.—Debemos, pues, creer que nuestros padres, nuestros tutores, nuestros amigos, todos los que bien nos quieren, los que se dicen amigos nuestros, extranjeros ó conciudadanos, no pueden hacernos más rico presente que la sabiduría, que debemos obtener de ellos á fuerza de súplicas é instancias, y que no es vergonzoso comprar un bien tan inapreciable con toda especie de servicios y complacencias honestas. ¿No es esta tu opinion?—Sí, dijo, me parece que tienes razon.—Solo falta examinar si la sabiduría puede enseñarse ó si es un dón fortuito, porque aún no hemos aclarado este punto.—Por mi parte, Sócrates, opino que la sabiduría puede enseñarse.—¡Oh, el más

excelente de los hombres, exclamé encantado, cuánto placer no me proporcionarías al resolver tan prontamente la dificultad por mí tan largo tiempo experimentada de si la sabiduría puede enseñarse ó no! Pero, puesto que me aseguras que puede enseñarse y que es la única cosa que hace á los hombres dichosos, ¿no eres de opinion de que debemos aplicarnos por completo á buscarla? ¿No experimentas en tí mismo el deseo de aplicarte á esta empresa?—Sí, dijo, y lo haré tanto cuanto me sea posible.

Satisfecho de esta respuesta, exclamé: Ved aquí, Eutidemo y Dionisódoro, un modelo grosero y difuso de la exhortación á la virtud que me he tomado el trabajo de trazaros. Pero tened uno de vosotros la bondad de reproducirle de un modo más ordenado. Si no quereis tomaros esa pena, suplid, al ménos, lo que falta á mi discurso en provecho de este jóven y enseñadle, si es preciso, que aprenda toda clase de ciencias, ó si sólo de una necesita para ser dichoso y hombre de bien, decidle cuál es esta ciencia; porque, segun ya os he dicho, todos deseamos íntimamente que sea sábio y bueno.

Despues de haber hablado de este modo, Criton, yo esperaba con impaciencia los medios y razonamientos de

que habian de servirse para excitar á Clinias al estudio de la virtud y de la sabiduría. Dionisódoro, el de más años de los dos, tomó el primero la palabra; fijamos todos nuestros ojos en él, persuadidos de que le íbamos á escuchar un discurso maravilloso, en lo que no nos equivocamos. Porque, en verdad, Criton nos dijo cosas admirables y que bien merecen ser contadas; despues de esto, ¿puede no amarse la virtud?

Díme, Sócrates, y vosotros todos los que deseais que este jóven sea virtuoso ¿lo deseais verdaderamente ó lo finjís?—Se me ocurrió entonces que estos extranjeros bien podrian haber creido, cuando les habíamos suplicado que interrogasen á Clinias, que no lo decíamos de todo corazon y que por esto no habian hecho sino pasar el tiempo bromeando. Por esto contesté vivamente á Dionisódoro: Seguramente, de todas veras.—Ten cuidado, Sócrates, replicó Dionisódoro, de no negar pronto lo que al presente afirmas.—Sé lo que digo, contesté, y estoy bien seguro de que no lo he de negar.—¿Qué dices, pues? ¿No deseas que este jóven se haga sábio?—Eso mismo.—Y ahora, ¿Clinias es sábio ó no lo es?—El dice que no lo es aún, porque es un muchacho sin vanidad.—¿Quereis, pues, que Clinias sea sábio y no ignorante?—Sí.—¿Quereis,

pues, que sea lo que no es?—Habiéndome dejado suspenso este razonamiento se apercibió de ello Dionisódoro y se aprovechó para añalir: Puesto que quereis que Clinias no sea lo que es, ¿quereis que no sea vivo? ¡Amigos sois bien extraños, puesto que deseais la muerte de aquel á quien dedicais vuestra amistad!

Aquí Ctesipo, herido en su afecto, dijo: Extranjero de Turium, no sé qué me dice en mi interior que mientes y que nos imputas falsamente el desear lo que es criminal hasta de decir, la muerte de Clinias.—Eutidemo, deteniéndole: ¿Crees, le dijo, que es posible mentir?—Sí, por Júpiter, si no estoy loco.—Pero el que miente, ¿dice la cosa de que se trata ó no la dice?—La dice.—Si dice la cosa, no dice otra cosa de la que dice.—Es claro.—Lo que dice ¿no es una cosa que difiere de todas las demás?—Es cierto.—El que la dice, ¿dice una cosa que es?—Sí.—Pero el que dice lo que es, dice la verdad; así, puesto que Dionisódoro os ha dicho lo que es, ha dicho verdad, y no os ha mentido.—Lo confieso, pero Dionisódoro, hablando como lo hace, no dice lo que es.—Entonces, dijo Dionisódoro, las cosas que no son ¿nada son?—De acuerdo.—Las cosas que nada son ¿no son en modo alguno?—En modo al-

guno.—Pero, ¿es posible que un hombre haga lo que no es de ninguna manera?—No lo creo, dijo Ctesipo.—Cuando los oradores arengan al pueblo, ¿hacen algo?—Hacen alguna cosa.—Si, pues, hacen alguna cosa, obran.—Sí.—Arengar, ¿es, pues, hacer y obrar?—Sin duda.—Nadie dice, pues, lo que no es, porque haría alguna cosa y me acabas de confesar que nada puede hacerse de lo que no es. Así, según tu propio aserto, nadie puede decir falsedades, y si Dionisódoro ha hablado, ha dicho cosas verdaderas y que son efectivamente.—¡Por Júpiter! respondió Ctesipo; Dionisódoro ha dicho lo que es, pero no lo ha dicho como es.—¿Qué dices, Ctesipo? repitió Dionisódoro, ¿hay gentes que dicen las cosas como son?—Las hay, respondió Ctesipo, y son buenas gentes, gentes verídicas.—Pero, ¿el bien no es bien y el mal no es mal?—Concedido.—¿No dices que las gentes honradas dicen las cosas como son?—Lo digo.—Las gentes honradas dicen, pues, mal el mal, puesto que dicen las cosas tales como son.—Sí, por Júpiter, contestó Ctesipo, y hablan mal de las gentes villanas; por esto, créeme, ten cuidado de no ser de ese número, para que no digan mal de tí. Sabe, en efecto, que los buenos hablan mal de los malos.—Pero, interrumpió Eutidemo, los grandes hombres

hablan grandemente; y los bruscos, bruscamente. — Sí, y los ridículos, ridiculamente, replicó Ctesipo; así se dice que sus discursos son ridículos. — ¡Oh, oh! Ctesipo, dijo Dionisódoro, esas ya son injurias. — No, me guardaré bien de inferirlas; te considero, pero te advierto amistosamente que te guardes á tu vez de decir en mi presencia que deseas la muerte de las personas que me son queridas.

Como ví que se acaloraban, dije riendo á Ctesipo: Haz caso omiso, como es tu deber, de lo que estos extranjeros nos dicen, y no disputes con ellos sobre cuestiones de nombre, una vez que quieren hacernos partícipes de su ciencia; ya que saben cambiar á los hombres de modo que de un malvado y de un loco hacen un hombre de bien y un sábio, poco importa que sean ó no autores de esta ciencia admirable. Pasemos, pues, por todo cuanto quieran; que pierdan á Clinias si de este modo han de hacer de él un hombre de bien, y que nos pierdan á nosotros mismos á ese precio. Si vosotros, jóvenes, rehusais prestaros á esta experiencia, que la hagan en mí; un viejo tiene siempre ménos que perder que un jóven; me abandono, pues, á Dionisódoro, como á otra Medea de Colchos. Máteme, hágame cocer, si es preciso, siempre que me haga hombre

de bien. — Otro tanto digo, Sócrates, repuso Ctesipo, me abandono á estos extranjeros; que me degüellen si les acomoda, con tal de que llenen mi piel, no de viento, como la de Marsias, sino de virtud. Dionisódoro cree que estoy encolerizado contra él, y no hay semejante cosa; no he hecho sino responder á lo que me ha imputado. Pero, por esto, no creo, Dionisódoro, haberte injuriado; hay mucha diferencia entre injuriar y contradecir. — Aquí Dionisódoro tomó la palabra, y dijo: Pero, ¿crees que contradecir es alguna cosa? — ¡Ya lo creo! Pero, ¿no lo afirmas tú así? — Te desafío á que me demuestres que has visto alguna vez contradecirse á dos personas. — Conformes. — Pero, veamos si no te lo demuestro yo, Ctesipo, contradiciendo á Dionisódoro. — ¿Me prometes demostrarme esto, contestándome? — Seguramente. — ¿Se puede hablar de todas las cosas? — Sí. — ¿Como son, ó como no son? — Como son. — Porque, si te fijas, recordarás que hemos demostrado que nadie dice lo que no es. — ¿Cómo decir nada? — Y bien, dijo Ctesipo, ¿esto impide que podamos contradecirnos? — ¿Nos contradiríamos si dijésemos los dos la misma cosa, ó bien la diríamos ambos? — Seguramente. — Pero, ¿nos contradecimos cuando ni uno ni otro decimos la cosa como es, ó más

bien, no es esto ignorar ambos lo que decimos?—Concedido.—Pero, cuando digo lo que una cosa es y tú dices otra cosa, ¿nos contradecimos? ó más bien, ¿puede decirse que yo hablo de esta cosa mientras tú no hablas de ella? Quien nada dice, ¿puede contradecir al que dice algo?—Ctesipo permaneció silencioso. Por mi parte, asombrado de lo que oía, ¿qué dices, Dionisódoro? prorumpí; no es esta la primera vez que escucho y admiro un razonamiento semejante. Los discípulos de Protágoras, y áun otros más antiguos que él, se servían de él ordinariamente; es, á lo que parece, maravilloso para destruir todo y destruirse á sí propio. Espero que me enseñarás hoy, mejor que nadie, el secreto. ¿No es tu intencion demostrar que es imposible decir cosas falsas, y que el que habla, si algo dice, tiene que ser verdad?—Dionisódoro lo confesó. Yo añadí: ¿Es decir, que no se pueden decir cosas falsas y sólo si pensarlas?—Ni pensarlas siquiera, dijo.—¿No existe, pues, falsa opinion?—No existe, contestó.—¿Es decir, que no hay ignorancia ni ignorantes? Porque, si uno pudiera equivocarse, esto sería ignorancia.—Seguramente.—Pero esto no es posible.—No, ciertamente.—Por favor, Dionisódoro, dime si hablas así por burla, para asombrarnos, ó si efec-

tivamente crees que no hay ignorantes en el mundo.—Demuéstrame que me engaño.—¿Cómo refutarte, puesto que dices que nadie se puede equivocar?—No, dijo Eutidemo, nadie.—Por esto, siguió Dionisódoro, no te he dicho que refutases mi error; porque, ¿cómo decir lo que no es?—¡Oh, Eutidemo, respondí, todas estas cosas se me escapan ahora y no las puedo rétener, pero comienzo á asirlas! Acaso te haré una súplica exigente, pero dispénsamela: si nadie se puede equivocar, ni tener una falsa opinion; si no hay ignorantes, necesariamente nadie podrá, al obrar, llevar á cabo falta alguna; porque, el que obra, no puede equivocarse en sus acciones. ¿No es esto lo que decís?—Esto mismo.—Ved aquí la cuestion que os voy á proponer: si nadie puede equivocarse, ni en sus acciones, ni en sus palabras, ni en sus pensamientos, ¿qué venís, pues, por Júpiter, á enseñarnos aquí? ¿No os vanagloriábais, hace poco, de saber enseñar la virtud mejor que nadie á todos los que quisieran aprenderla?—Pierdes el juicio, Sócrates, replicó Dionisódoro, quieres objetarnos á lo que hemos dicho hace un año, sin responder á lo que decimos ahora.—No es sin razon; porque son cosas difíciles y dichas por gentes hábiles. Sobre todo, encuentro que no es fácil contestar

á tus últimas objeciones; porque, cuando me reprochas, Dionisódoro, el no tener en cuenta lo que dices, ¿qué pretendes? ¿No es que nada tengo que oponer á ellas? ¿Quieren tus palabras decir otra cosa que no tengo que contestar á tus argumentos?—Pero, tú mismo, ¿qué quieres que se oponga á los tuyos? Responde, Sócrates.—Pero Dionisódoro, exclamé.—¿Cómo no quieres contestar?—¿El primero? No es justo, repliqué.—Muy justo, por el contrario.—¿Por qué razon? Sin duda porque, siendo un hombre maravilloso en el arte de hablar, sabes perfectamente cuándo debe responderse y cuándo no. Así, no me respondes, porque encuentras que no es oportuno hacerlo ahora.—Eso es tonrear y no responder, dijo; pero, créeme, haz lo que te digo, y, puesto que estás conforme en que soy más hábil que tú, contéstame.—Preciso será obedecer; es necesario, puesto que eres el maestro. Interroga cuanto te plazca.—Las cosas que quieren decir algo, ¿son animadas ó no?—Son animadas.—¿Conoces palabras animadas?—No, por Júpiter.—¿Por qué, pues, preguntabas antes lo que mis palabras querían decir?—¿Qué sé yo? Porque soy un ignorante. Acaso no estaré engañado al atribuir cierta inteligencia á las palabras; ¿qué te parece? ¿He dicho bien ó mal? Porque, si

no estoy equivocado, nada puedes decir de mis palabras; y, si lo estoy, te has engañado al decir que es imposible equivocarse; no te recuerdo ahora opiniones de hace un año; pero todo esto se reduce á lo mismo: á discursos que, siempre, destruyendo á los demás, se destruyen ellos mismos; y contra esto es contra lo que me parece que no estais prevenidos, por mucha sutilidad que se admire en vuestras palabras. En este momento, exclamó Ctesipo: Buenos amigos de Turium, de Chios, ó de la ciudad que os plazca, todo esto es muy bonito; pero, parece que os divertís en soñar despiertos. Temeroso de que volvieran á las injurias, traté entonces de apaciguarle, y le dije: Te repetiré, Ctesipo, lo que he dicho á Clinias: no conoces la maravillosa ciencia de estos extranjeros; antes de enseñarnosla con seriedad, nos la ocultan como Proteo, el sofista egipcio de Homero. Pero, á nuestra vez, no nos enfademos, imitemos á Menelao, y no les demos punto de reposo hasta que nos descubran formalmente su secreto; porque, si quieren, no dudo que pueden enseñarnos cosas admirables. Empleemos, pues, las súplicas y los conjuros para obtener de ellos este beneficio. Pero antes quiero explicarles lo que de ellos deseo; y para esto voy á proseguir el discurso en que fuí

interrumpido. Tal vez así consiga que de mí se apiaden y me instruyan de buena fé, así como de buena fé deseo ser instruido.

¿En qué estábamos, Clinias? le dije, ¿no era en el punto en que habíamos confesado nuestro mútuo acuerdo en que es necesario dedicarse á la filosofía?

—En el mismo.—La filosofía ¿no es la adquisicion de una ciencia?—Seguramente.—Pero ¿qué ciencia debemos adquirir? ¿No es la que nos es provechosa?—La misma.—Si sabemos encontrar, buscándole sobre la tierra, el país en que se encuentra el oro, este conocimiento ¿nos será útil?—Es posible, dijo.—Pero ¿no recuerdas que hemos convenido en que todo el oro del universo, áun cuando le poseyéramos sin necesidad de cavar la tierra, y el arte mismo de trocar las piedras en oro, nos serian inútiles si no sabíamos usar bien de él?—Lo recuerdo.—Parece tambien cierto que ninguna ciencia, ni el arte de enriquecerse, ni la medicina, ni otra alguna, es útil si antes no se aprende á servirse de ella.—Clinias lo confesó.

—Por ejemplo, la que nos hiciera inmortales de nada nos serviría si no nos enseñaba á servirnos de la inmortalidad, en virtud de lo que hemos dicho.—De nada.—Necesitamos, pues, Clinias, de una ciencia que sepa hacer y usar de lo

que hace.—Lo confieso, dijo.—No es, pues, necesario que aprendamos la ciencia del fabricante de liras. Porque hay mucha diferencia entre un fabricante y un tocador de lira; el modo de hacer una lira y el de servirse de ella, no es el mismo ¿no es verdad?—Sin duda.—

¿Qué necesidad tenemos del arte de hacer flautas, si no nos enseñan á tocarlas?

—Ninguna.—Pero en nombre de los dioses, para ser felices ¿deberemos aprender á hacer arengas y discursos?

—No lo creo.—¿Por qué?—Porque he visto á los oradores servirse tan mal de sus arengas como á los fabricantes de instrumentos de sus liras; las hacen para los demás que saben emplearlas y no hacerlas; el arte de componer y el de utilizar lo compuesto no son uno mismo.—Hé aquí, le dije, lo que demuestra suficientemente que el arte de arengar no es capaz de hacer la felicidad de los hombres. Imaginaba yo, Clinias, que esta era la ciencia tanto tiempo buscada; porque, si he de decirte verdad, siempre que hablo con los oradores los encuentro admirables y su arte me parece divino; áun le considero como una especie de encantamiento; porque lo mismo que mediante la virtud del encantamiento se endulza y suaviza el furor de las víboras, de las arañas, de los escorpiones y de los demás ani-

males venenosos y de las enfermedades; las arengas tienen también el poder de calmar el corazón de los jueces, de los auditorios, de las asambleas y de las muchedumbres. ¿No opinas así?—Desde luego.—¿A dónde nos dirigiremos, pues? ¿Qué ciencia debemos buscar?—Aún vacilo, dijo Clinias.—Creo haberla descubierto, exclamé.—¿Cuál?—El arte militar es, en mi opinión, dije, el que debe adquirirse para ser dichoso.—Me parece que te equivocas.—¿Por qué?—Porque es solo una caza de hombres.—¿Y bien?—El cazador, dijo, no hace sino descubrir y perseguir su presa; la coje, pero no sabe qué hacer de ella y la coloca, como el pescador, en manos del cocinero. Los geómetras, los astrónomos, los aritméticos, son también cazadores; no hacen las figuras y los números, los encuentran hechos y no saben cómo utilizarlos; los más prudentes los dan á los dialécticos, á fin de que hagan de ellos uso.—¿Es esto verdad, Clinias?—Sin duda; y asimismo los generales de los ejércitos, una vez que se apoderan de una plaza fuerte ó de un territorio, le abandonan á los políticos; porque ellos, como los cazadores de paparillos, despues de haberlos visto en las mallas de sus redes, los entregan á otros que los alimentan. Si, pues, para hacernos dichosos, necesitamos de un

arte que sepa usar de lo que hace y produce, busquémosle en otro que no sea el arte militar.

CRI.—¿Te burlas, Sócrates? ¿Será posible que Clinias haya dicho todo cuanto acabo de oír?

Sóc.—¿Lo dudas?

CRI.—Sí, por Júpiter, lo dudo; porque si ha hablado de esta suerte, no ha hecho sino de Eutidemo ó de cualquier otro que por maestro se tenga.

Sóc.—¿Por los dioses! ¿habrá sido Ctesipo quien habrá dicho todas estas cosas? Porque no lo recuerdo bien.

CRI.—¿Ctesipo dices?

Sóc.—Por lo ménos, aseguro que ni Eutidemo ni Dionisódoro las han dicho. A ménos que no hayan sido pronunciadas, Criton querido, por algun espíritu superior. Pero de haberlas oído estoy seguro.

CRI.—Sí, por vida mia, cualquiera que haya sido su autor, es un espíritu superior; pero, en fin, ¿hallásteis ó no esa ciencia que buscábais?

Sóc.—¿Cómo si la hallamos? Fue una cosa triste; nos sucedió como á los niños que corren tras las mariposas; cuando pensábamos cojer una, se nos escapaba, y para no contarte todas las ciencias que examinamos, llegamos al arte de reinar y nos preguntamos si era capaz de hacer á los hombres dichosos.

Pero como si hubiéramos caído en un laberinto, creyendo estar al fin, nos encontramos en el comienzo, poco más ó ménos que antes.

CRI.—¿Cómo fué esto, Sócrates?

Sóc.—Te lo diré: la política y el arte de gobernar nos parecieron la misma cosa.

CRI.—¿Y bien?

Sóc.—Viendo que el arte militar y todos los demás someten sus obras á la política, como á la única ciencia que de ellas sabe hacer buen uso, creímos que era esta la ciencia que buscábamos, que ella era la causa del bienestar público, y que, en fin, como dice Esquilo, que ella sola gobernaba y regulaba todo en el interés comun.

CRI.—¿Os engañásteis, sin embargo?

Sóc.—Tú mismo juzgarás, Criton, ten solamente paciencia para escuchar el resto. Continuamos nuestra indagacion del modo siguiente: este arte de gobernar, á que todos los demás están sometidos, ¿hace algo ó no? Ambos confesamos que hacia algo, y sospecho que esta tambien será tu opinion.

CRI.—Sin dificultad.

Sóc.—¿Cuál es, pues, su obra? Si yo te preguntase ¿qué produce la medicina? me contestarias: la salud.

CRI.—Sí.

Sóc.—Y la agricultura á que te de-

dicas ¿qué hace? Me contestarias que extrae los alimentos de la tierra.

CRI.—Es cierto.

Sóc.—Y la ciencia de gobernar, por su parte, ¿qué produce? Tal vez me pedirias tiempo para pensar en ello.

CRI.—Lo confieso, Sócrates.

Sóc.—Nosotros lo mismo; pero tú sabes, al ménos, que si es la ciencia que buscamos, debe ser provechosa.

CRI.—Ya lo creo.

Sóc.—¿Es decir, que debe reportarnos bien?

CRI.—Necesariamente, Sócrates.

Sóc.—Convinimos, pues, Clinias y yo, en que el bien era una ciencia.

CRI.—Lo has dicho, en efecto.

Sóc.—Ahora bien: lo que parece ser la principal obra de la política, es la riqueza, la libertad, la union de los ciudadanos; sin embargo, hemos hallado que todas estas cosas no eran ni bienes ni males; es, pues, necesario que la política, para ser una ciencia útil á los hombres y que los haga dichosos, los haga asimismo instruidos.

CRI.—Has dicho que habiais convenido en ello.

Sóc.—Pero, ¿la ciencia de gobernar, hace á los hombres buenos y sabios?

CRI.—¿Qué lo impide, Sócrates?

Sóc.—Pero ¿hace á todos buenos y en todas las cosas y les dá una ciencia universal?

CRI.—No, seguramente.

Sóc.—Pero ¿qué ciencia nos proporciona, y de qué nos aprovecha? Preciso es, pues, que no sepa hacer sino cosas que no son buenas ni malas; no debe, por otra parte, enseñarnos otra ciencia que ella misma; digamos cuál es y para qué es buena: ¿Diremos, Criton, que es una ciencia con la cual podemos hacer virtuosos á los hombres?

CRI.—Este es mi parecer.

Sóc.—Pero ¿para qué serán buenas y útiles las gentes virtuosas? ¿Diremos que harán tales á otras y aquellas á otras á su vez? Pero ¿cómo decir en qué son buenas, si no sabemos todo lo que debe pasar por obra de la política? Así, no hacemos si no repetirnos sin cesar, y como te decía, cada vez alejarnos más y más de esa ciencia que hace á los hombres virtuosos.

CRI.—Por Júpiter, Sócrates, me veo en grave apuro.

Sóc.—Así, viéndonos sumidos en estas dificultades, extendí las manos á Eutidemo y á Dionisódoro y les pedí humildemente, como Castor y Polux, tuviesen, en fin, piedad de Clinias y de mí, apaciguando esta tempestad y nos enseñasen seriamente esta ciencia de que necesi-

tábamos para pasar felizmente el resto de nuestra vida.

CRI.—Y bien, ¿Eutidemo os la enseñó?

Sóc.—¿Cómo si nos la enseñó? Sí, verdaderamente, y de un modo admirable. Mira cómo comenzó á hablar.

¿Quieres, Sócrates, me dijo, que te enseñe esta ciencia cuya indagacion os causa tanto trabajo ó que te demuestre que la posees ya?—¡Oh, divino Eutidemo! exclamé, ¿depende esto de tí?—Absolutamente, contestó.—¡Por Júpiter, hazme, pues, ver que la poseo, esto me será más cómodo que aprenderla á mi edad!—Pues bien, contéstame, dijo: ¿Sabes alguna cosa?—Sí, sé muchas cosas, pero de poca importancia.—Esto basta, ¿Crees que, entre las cosas que son, hay alguna que no sea lo que es?—¡Por Júpiter! esto no es posible.—¿No dices que sabes alguna cosa?—Sí.—¿No eres sábio si sabes?—Soy sábio ó sabedor de lo que sé.—No importa, dijo; para ser sábio no es necesario que lo sepas todo?—Es necesario, puesto que ignoro mucho más de lo que sé.—Pero, si ignoras alguna cosa ¿eres ignorante?—Sí, de lo que ignoro, querido.—Pero, sin embargo, eres ignorante y ántes nos asegurabas que eras sábio; así tú eres lo que eres y al mismo tiempo, no lo eres.—Bueno, Eutidemo,

hablas como un libro; pero ¿cómo demuestras que poseo esta ciencia que buscamos? ¿no es imposible que una cosa sea y no sea? De modo que, si sé una cosa, debo saberlo todo, porque no puedo ser sábio é ignorante á la vez y si lo sé todo, debo poseer tambien esta ciencia. ¿No es esto? ¿No es así como raciocináis? ¿No es esto lo que llamas ciencia verdadera?—Te refutas tú mismo, Sócrates.—Dime, ¿hay cosas que sabeis y otras que no sabeis?—No, me contestó Dionisódoro.—¿Cómo, repuse, nada sabeis?—Sí sabemos.—¿Si algo sabeis, lo sabeis todo?—Sí, lo sabemos todo, y tú tambien lo sabes todo, si algo sabes.—¡Júpiter, qué maravilla! Pero los demás hombres ¿lo saben tambien todo, ó no lo saben?—No puede ser que ignoren unas cosas y sepan otras, que sean sábios é ignorantes á la vez.—¿Qué diremos, pues? pregunté.—Diremos que todos los hombres lo saben todo, si algo saben.—¡Dioses! Ahora conozco, Dionisódoro, que habeis atendido mi súplica y que, por fin, habláis en sério; pero ¿es cierto que lo sabeis todo? ¿Sois carpinteros y curtidores?—Sí.—¿Sois tambien zapateros?—Sí, por Júpiter, zapateros y remendones tambien.—¿No ignorais pues, el número de los astros ni de los granos de arena?—Todo esto es de

nuestro conocimiento ¿crees que no lo afirmamos?

Ctesipo tomó entonces la palabra. ¡Oh, Dionisódoro! dijo: hazme ver por medio de alguna experiencia que decís la verdad.—¿Qué experiencia exijes?—¿Sabes cuántos dientes tiene Eutidemo y sabe él cuántos tienes tú?—Bástete saber que lo sabemos todo.—No es bastante, respondió al ménos una vez, para demostrarnos que decís verdad; pero si decís precisamente uno y otro cuántos dientes teneis y el número es exacto, porque los quiero contar, no dudaremos de vuestra palabra y os creemos en adelante.—Ellos, suponiendo que Ctesipo se burlaba, no le contestaron sino que generalmente sabian todas las cosas. Ctesipo, por su parte, les hacia preguntas cada vez más grotescas. A las que persistian en contestar que lo sabian todo, como el jabalí que él mismo se clava en el venablo. Esto hizo que me decidiese tambien á preguntar á Eutidemo si Dionisódoro sabia bailar.—Eutidemo me asegura que si.—Pero, ¿bailará sobre espadas desnudas cabeza abajo? ¿rodará? Encuentro el ejercicio un poco fuerte para un hombre de su edad.—Nada hay que ignore, respondió.—Pero, ¿hace poco que lo sabeis todo ó lo habeis sabido siempre?—Siempre.—¿Qué, desde vuestra

más tierna infancia, desde que habeis nacido, lo sabeis todo?—Sí, todo; contestaron simultáneamente ambos.

Esto nos pareció increíble; entonces Eutidemo dirigiéndose á mí: ¿No nos crees, Sócrates? me dijo.—Me parecéis demasiado hábiles.—Si quieres contestarme, te haré á tí mismo confesar todas estas admirables cosas.—Te quedaré en extremo obligado si llegas á convencerme; porque, habiendo ignorado hasta aquí mi ciencia, ¿qué mejor servicio me podrias prestar que hacerme conocer que nada ignoro y que siempre he sabido todas las cosas?—Contéstame, pues.—Consiento en ello; pregunta.—Díme, Sócrates, ¿sabes algo ó nada sabes?—Sé algo.—¿Eres sábio mediante la cosa que hace que sepas ó por alguna otra cosa?—Soy por medio de lo que hace que sepa, quieres decir de mi alma, ¿no es esto?—¿Dónde has aprendido á interrogar, Sócrates, cuando se te pregunta?—¿Qué debo hacer? manda y obedeceré, aunque no sepa completamente sobre qué me preguntas y no me sea lícito interrogarte.—¿Comprendes algo de lo que te pregunto?—Sí.—Contesta, pues, á lo que comprendes.—Pero, dije, si al preguntarme tienes una cosa en el pensamiento y yo tengo otra, al contestarte, ¿estarás satisfecho?—Es bastante para mí, pero no

para tí á lo que parece.—Nada responderé, pues, sin saber qué es lo que se me pregunta.—No cuidas, pues, de responder segun tu pensamiento, porque no dices sino niñerías.—Conocí por estas palabras que no encontraba bien que yo hubiera adivinado la ambigüedad de sus palabras, en que me pretendía envolver como en una red. Me acordé entonces de Counos, que se enfada todos los días conmigo, cuando no hago lo que quiere y me deja como ignorante é imbécil. Pero, en fin, como había resuelto ligarme con estos extrajeros, creí que debía obedecerles, por temor de que me rechazasen como á un mentecato. Dije, pues, á Eutidemo: Sea lo que te plazca, tú conoces mucho mejor que yo las leyes de la polémica, porque eres mi maestro y yo no soy sino un discípulo. Vuelve á tus preguntas desde el principio.—Contesta, pues: lo que sabes, ¿lo sabes por medio de alguna cosa ó de nada?—Lo sé por medio de mi alma.—Hé aquí un hombre que contesta más aún de lo que debe; no te pregunto por qué lo sabes, sino si lo sabes por alguna cosa.—Mi ignorancia me ha hecho contestar más de lo que me preguntabas; pero perdóname, voy á contestar exactamente: lo que sé, lo sé siempre por medio de alguna cosa.—¿Lo sabes

siempre por el mismo medio, ó bien por un medio unas veces y otras por otro distinto?—Cuando se es siempre por medio de la misma cosa.—¿No podrás contestar sin añadir palabra? exclamó.—Pero, respondí, es por temor de que ese *siempre* nos engañe.—No digas *nos*, sino *me*. Contesta: ¿Sabes siempre por el mismo medio?—Siempre, puesto que debo quitar el *cuándo*.—Sabes, pues, siempre por este medio. Y, ¿cómo sabes siempre? ¿Hay alguna cosa que sabes por este medio y otras que no, ó bien por este medio sabes todas las cosas?—Por este medio sé todo lo que sé.—¡Hé aquí que has incurrido en la misma falta!—Pues bien; quitemos además el *lo que sé*.—No quites nada, no es esto lo que exijo. ¿Podrías saber siempre si no supieras todas las cosas?—Es imposible.—Dí ahora cuanto te agrade, pero ya me has confesado que lo sabes todo.—En efecto, sé todo si prescindes del *cuándo* y del *lo que sé*.—¿No has confesado que sabías siempre por medio de lo que hace que sepas? Has concedido, pues, que sabes siempre y que lo sabes todo. Es claro, por consiguiente, que cuando naciste, y antes de nacer y aún antes de venir al mundo, sabías todo, puesto que sabes siempre; y por Júpiter, que si yo lo quiero, sabrás.—Incomparable Eu-

tidemo, te suplico tengas á bien querer, si eso es cierto; pero temo que no tengas para ello el poder suficiente, á ménos que tu hermano Dionisódoro acceda. Sin embargo, hacedme la merced de aclararme una duda. Me guardaré de combatir vuestras opiniones, puesto que al asegurarme que lo sé todo, casi me lo haceis creer, por decirlo vosotros, que poseeis una sabiduría capaz de asombrar al universo. Pero dime Eutidemo: ¿cómo es posible que yo sostenga que sé que las gentes honradas son injustas? ¿Sé yo esto ó no lo sé?—Lo sabes.—¿Qué?—Que las gentes honradas no son injustas.—Hace mucho tiempo que estoy de ello persuadido; no es esto lo que te pregunto, sino dónde he aprendido que las gentes honradas son injustas.—No lo has aprendido, contestó Dionisódoro.—No lo sé, pues.—Entonces prorumpió Eutidemo: Dionisódoro, tú nos engañas, ¿no ves que le haces ahora sábio á la vez que ignorante?—Dionisódoro se puso encarnado. Y yo, dirigiéndome á Eutidemo: ¿Qué dices? exclamé. ¿Cómo ha podido contestar mal tu hermano sabiéndolo todo? Aquí Dionisódoro replicó vivamente: ¿Yo, dices, hermano de Eutidemo?—Un poco de paciencia, Dionisódoro, le dije, hasta que Eutidemo me demuestre que sé que las gentes honra-

das son injustas; no seas celoso de que me enseña esta curiosa verdad.—Huyes, Sócrates, y no quieres contestar, replicó.—¿No tengo para ello razon siendo el más débil? ¿Cómo he de poder defenderme contra ambos? Yo no soy tan fuerte como Hércules, que no hubiera podido resistir á la vez á la *lídra*, aquella sofista de tantas cabezas, y á Cáncer, otro sofista marítimo, y creo que Hércules, estrechado cada vez más, no hubiera vencido sin el auxilio de su sobrino Iolas, que llegó en su ayuda muy á tiempo. Pero, en cuanto á mí, si Patroclo, mi Iolas, viniese tambien en mi ayuda, las cosas no irían mejor.—Contéstame, dijo Dionisódoro, puesto que hablas así, ¿Iolas era solo sobrino de Hércules ó lo era tambien tuyo?—Preciso es contestarte, porque no me dejarias en paz con tus preguntas, impidiendo que el sábio Eutidemo me enseñe lo que de él quiero aprender.—Contéstame, pues, dijo.—Sí, te contesto que Iolas era sobrino de Hércules y que me parece que no era del todo el mio, porque mi hermano Patroclo no era su padre, sino Ifieles, que era hermano de Hércules.—¿Patroclo, es, pues, tu hermano?—Sí, hermano de madre y no de padre.—¿Es, pues, tu hermano, y no lo es?—Es cierto, no es hermano de padre, porque su padre se

llamaba Cheredemes, y el mio Sofronisco.—Pero ¿Cheredemes era padre y Sofronisco tambien?—Sin duda; Cheredemes era padre de Patroclo, y Sofronisco lo era mio.—Cheredemes, ¿era otra cosa que padre?—Sí, otra cosa que mi padre.—¿Era padre, siendo otra cosa que padre? ¿O eres tú mismo una piedra?—Temo parecerte tal, y me parece, por lo tanto, que no lo soy.—¿Tú eres, pues, otra cosa que una piedra?—Sí.—Puesto que eres otra cosa que una piedra, no eres una piedra y sí eres otra cosa que el oro no eres oro.—Seguramente.—Asimismo, puesto que Cheredemes era otra cosa que padre, no era padre.—Diríase, respondí.—Eutidemo añadió: si Cheredemes no es padre y Sofronisco es otra cosa que padre, no es padre. Así, Sócrates, tú no has tenido padre.

Ctesipo entonces, tomando parte en la discusion, preguntó: ¿Pero vuestro padre, asimismo, no era otro que mi padre?—¡Bueno seria! exclamó Eutidemo.—¿Era el mismo?—El mismo.—No pasaré por esto; pero ¿era solamente mi padre ó era padre tambien de todos los hombres?—De todos los hombres. ¿Querías qué un hombre fuese padre y no lo fuese?—Por mi parte lo hubiera creído, dijo Ctesipo.—¿Que el oro no fuese oro y un hombre no fuese hom-

bre?—Ten cuidado, Eutidemo, no sigas un camino escabroso.—Verdaderamente, me enseñas una cosa admirable, que tu padre es padre de todos los hombres.—Lo es siempre.—¿Pero es solo padre de todos los hombres ó lo es también de los caballos y de los demás animales?—Lo es también de todos los animales.—¿Y tu madre es también la madre de todos los animales?—Lo es también.—¿Tu madre, es, pues, madre de todos los cangrejos marinos?—Y la tuya también.—Los peces, los perros y los cochinos, ¿son, pues, tus hermanos?—Y también los tuyos.—¡Qué! ¿Será un perro tu padre?—Lo será, y el tuyo otro. Al llegar aquí: si quieres contestarme, dijo Dionisódoro, te lo haré contestar. Dime, ¿tienes un perro?—Sí, y muy travieso.—¿Tiene otros pequeños?—Sí, más traviosos que él.—¿No es el perro su padre?—Sí, yo mismo le he visto cubrir á la perrita.—Este perro, ¿es tuyo?—Sí.—El perro es tuyo y es padre: luego es tu padre.—Dionisódoro, siguiendo su plan, temeroso de ser interrumpido por Ctesipo, le dijo, contéstame aún dos palabras: ¿Pegas al perro?—Ctesipo le contestó riendo: sí, por los dioses, le pego, y podría también pegarte á tí.—¿Pegas, pues, á tu padre?—Los palos que le doy estarian mejor empleados en el vuestro, por ha-

ber puesto en el mundo hijos tan sábios. Pero Eutidemo, vuestro padre, que es padre también de todos los perros de la tierra, ¿saca muchas ventajas de vuestra maravillosa sabiduría?—Ni él ni tú, Ctesipo, necesitais muchos bienes.—¿Y tú, Eutidemo?—Como todos los demás hombres, ¿crees que es un bien ó que no lo es, para un enfermo, tomar una pócima para restablecer su salud? Y un hombre que vá al combate, ¿debe llevar armas ó no llevarlas?—Lo creo, pero ya advierto que vas á deducir de aquí una bonita consecuencia.—Juzga tú mismo, pero ahora contéstame: puesto que confiesas que es bueno á un enfermo tomar una pócima cuando la necesita, será bueno que tome la mayor cantidad posible y todo el jugo que pueda extraerse de un carro de hierbas le hará mayor bien.—Siempre, Eutidemo, que el enfermo sea tan grande como la estatua de Delfos.—Y, puesto que es bueno armarse, continuó Eutidemo, ¿cuando se vá á la guerra, deberá llevarse la mayor cantidad posible de venablos y de escudos?—De ello estoy persuadido, dijo Ctesipo; pero tú, Eutidemo, no lo crees así, puesto que te contentas con llevar un solo escudo y un solo venablo.—Sí, dijo.—Si ahora fuéseis á combatir á Geryon ó Briareo, ¿no os harian más falta? Verdade-

ramente, Eutidemo, os creia más hábiles como maestros de armas, á tu hermano y á tí.

Enmudeció Eutidemo; pero Dionisódoro, replicó: ¿te parece que es un bien tener oro?—Sí, dijo Ctesipo, y mejor mucho que poco.—Y ¿no lo es tener siempre y en todas partes buenas cosas?—Sí, las más posibles.—¿Confiesas, pues, que el oro es un bien?—Ya lo creo.—¿Lo será, pues, tener mucho oro en todas partes? Así sería muy feliz quien tuviera tres talentos de oro en el cuerpo, uno en la cabeza y dos en los ojos.—Se dice, en efecto, Eutidemo, contestó Ctesipo, que entre los seitas eran considerados como más ricos y aún honrados, los que tenían más oro en sus cráneos (en los que quitaban á sus enemigos y hacian suyos), para hablar como tú, que decia que un perro era mi padre; lo más maravilloso era que bebían en sus cabezas doradas y tenían las frentes en las manos, sin dejar por eso de ver.—Eutidemo, preguntó: ¿un seita ó un hombre cualquiera, ve lo que puede ver ó lo que no puede ver?—Ve lo que puede ver.—¿Y tú, Ctesipo?—Lo mismo.—¿No ves nuestros vestidos?—Los veo.—Son, pues, susceptibles de vista, pueden ver.—¡Valor! exclamó Ctesipo.—¿Qué es eso? preguntó Eutidemo.—Nada; pienso que

tú mismo no crees que tus vestidos ven. Pero, á la verdad, Eutidemo, diríase que sueñas despierto; parece que á la vez hablas y nada dices.

Aquí Dionisódoro entró en liza: ¿no es imposible, dijo, hablar, y á la vez no decir nada?—Completamente imposible.—¿Y callar y hablar al mismo tiempo?—Ménos posible aún.—¿Cuando dices una piedra, dices algo que se calla, lo mismo que cuando dices madera ó hierro?—No, respecto del hierro, porque cuando se le golpea en la fragua produce ruido; así, esta vez no has buscado bien tus ejemplos; pero pruébame lo demás que puede hablarse y callar á la vez.—Ctesipo, en este momento parecia esforzarse por agradar á su amigo. Eutidemo comenzó así: ¿cuando callas, no callas todas las cosas?—Sin duda.—Callas, pues, las cosas que hablan, porque las cosas que hablan son del número de todas las cosas.—Pero, replicó Ctesipo, ¿todas las cosas se callan?—No, ciertamente, dijo Eutidemo.—¿Todas las cosas, hablan, pues?—Las que hablan.—No es esto lo que te preguntó, dijo Ctesipo, sino si todas las cosas callan ó hablan.—Ni lo uno ni lo otro, y las dos cosas juntas, dijo Dionisódoro precipitándose en la disputa; y nada tendrás que oponer á esta respuesta.—Ctesipo, segun su costumbre,

prorrumpió en grandes carcajadas.—
 ¡Oh, Eutidemo, exclamó, tu hermano
 no sabe en dónde se halla; está derro-
 tado en toda regla!—Clinias sonrió, y
 Ctesipo, no cabiendo en sí de alegría,
 parecía aún más alto de lo que es.—Por
 mi parte, noté que, bromeando, Ctesi-
 po había aprendido escuchándolos, y
 volvía contra ellos sus propios artifi-
 cios; porque, por lo demás, preciso es
 confesar que la sabiduría de Eutidemo
 y de Dionisódoro no tiene igual en el
 mundo. Entonces me dirigí á Clinias y
 le dije.—¡Te ries de cosas tan bellas y
 serias!...—Dionisódoro entonces: ¿Has
 visto, Sócrates, me dijo, alguna cosa
 bella?—Sí, le contesté, y áun muchas.
 —¿Son diferentes de lo bello ó la mis-
 ma cosa?—Esta pregunta me sorpren-
 dió, y me creí justamente castigado por
 mi inoportunidad en hablar. Al azar,
 por lo tanto, respondí: son diferentes
 de lo bello por más que cada una re-
 tenga y encierre en sí alguna belleza.—
 Pero ¿si un buey estuviese contigo, se-
 rias un buey? ahora que estoy contigo,
 ¿eres tú Dionisódoro?—¡No digas blas-
 femias!—Pero ¿cómo, insistió, lo que
 es distinto de otra cosa puede ser como
 ella estando con ella?—¿Lo dudas? dije.
 Porque pareciéndome infinita la sabidu-
 ría de estos extranjeros, traté también
 de imitarla.—¿Cómo no dudar de una

cosa que no es?—¿Qué dices, Dionisó-
 doro, le increpé? ¿Lo bello no es lo be-
 llo, y lo feo no es lo feo?—Sí.—¿Lo
 mismo no es lo mismo, y lo diferente lo
 diferente? porque no es posible que lo
 diferente sea lo mismo. Por mi parte,
 no hubiera supuesto en un niño que du-
 dase que lo que no es lo mismo no es lo
 mismo. Pero Dionisódoro, esto lo has de-
 jado escapar premeditadamente, porque
 nada habeis descuidado de lo que es
 necesario para hacer buenos discursos,
 semejantes á los artesanos que nada
 descuidan de lo que es propio á su ofi-
 cio.—¿Sabes lo que conviene hacer á
 cada artesano? ¿Sabes lo que debe ha-
 cer el forjador?—Sí, forjar.—¿A quién
 corresponde trabajar el barro?—Al ca-
 charrero.—¿A quién extrangular, dego-
 llar y hacer cocer y asar la carne en
 pedazos?—Al cocinero.—El que hace lo
 que le es propio, ¿hace bien?—Muy
 bien.—Conviene matar y degollar al co-
 cinero, ¿no lo has dicho?—¡Ay! sí, per-
 dóname.—Aquél, pues, que degüelle al
 cocinero hará lo que conviene.—¡Oh,
 Neptuno, exclamé, qué sabiduría! ¿No
 podreis hacerme partícipe de ella?—
 Aun cuando la tuvieras, Sócrates, ¿la
 conocerías?—Si no te molesta, creeré
 que sí.—¿Piensas, pues, conocer lo que
 es tuyo?—Seguramente, en tanto que no
 me hagais ver lo contrario, porque esto

depende de vosotros, empezando por tí y acabando por Eutidemó.—¿Crees que las cosas de que eres dueño te pertenecen, que puedes usar de ellas como te plazca, venderlas, sacrificarlas á los dioses, como los bueyes y los carneros, y que aquellas de que no puedes disponer así no te pertenecen?—Yo, que esperaba la continuación magnífica de este bello preámbulo, contesté que creía que las primeras de que podía disponer, me pertenecían.—¿No llamas animal á lo que tiene un alma?—Sí, contesté.—¿Confiesas que los animales con que puedes hacer todo cuanto he dicho son tuyos?—Lo confieso.—Dionisódoro se detuvo aquí é hizo una pausa en que pareció meditar un razonamiento profundo. Despues dijo de pronto: dime, ¿no tienes un Júpiter paternal?—Vacilando, por mi parte, en si vendria á parar á donde efectivamente vino, busqué una salida para evitar la red en que pretendia envolverme, y le dije: No le tengo, Dionisódoro.—Ciertamente es preciso que seas bien miserable. ¿Y eres ateniense? ¿Y no tienes dioses, ni sacrificios paternales, ni todas estas cosas tan hermosas?—Habla con un poco más de suavidad y no me reprendas tan rudamente. Tengo altares, tengo paternales sacrificios; nada me falta, en fin, en este punto, de

lo que poseen los demás atenienses.—Y bien, replicó, los demás atenienses tienen un Júpiter paternal.—Ni los de Ionia, le dije, ni todos los que toman su origen de Atenas, conocen este nombre. Tenemos tambien un Apolo paternal, padre de Ion, pero no le llamamos Júpiter padre, le llamamos protector de Atenas, guardian de nuestras tribus, como lo es tambien Minerva.—No he de preguntarte más; ¿tienes, pues, un Apolo, un Júpiter y una Minerva?—Es verdad.—¿No son *tus* dioses?—Son nuestros padres, nuestros amos.—Pero son tus dioses, ¿no lo acabas de confesar?—Y bien, sí, lo confieso, ¿qué consecuencia sacas?—¿Los dioses no son animales? Tienen un alma seguramente y has convenido en que todo lo que tiene un alma es un animal.—Tienen un alma.—¿Son, pues, animales?—Sea, animales.—Ahora bien; decias que eras dueño de tus animales y que podrias venderlos y sacrificarlos.—No puedo negar lo que antes he dicho.—Entonces, Dionisódoro, puesto que dices que Júpiter y todos los demás dioses son tuyos, ¿te es permitido darlos, venderlos, segun tu capricho, como los demás animales que te pertenecen?—Anonadado con el peso de este discurso, Criton, enmudecí. Ctesipo quiso acudir en mi ayuda.—¡Buen Hércule sí exclamó; ¡admirable razonamien-

to!—Al punto dijo Dionisódoro: ¡Bueno! ¿Cómo, Hércules es buen Dios y buen Dios Hércules?—¡Oh, Neptuno! exclamó Ctesipo, á este golpe abandono la partida; estas gentes son invencibles!

No hubo allí, amigo Criton, uno solo de los asistentes que no admirase estos razonamientos; y Dionisódoro y Eutidemo comenzaron á reir con tal fuerza, que llegué á temer les hiciera la risa daño. A la verdad, sus discípulos aplaudieron antes mucho cuanto decia; pero ahora, las mismas columnas del liceo parecian aplaudir. Por mi parte, confesé ingénuamente que no habia visto jamás hombres tan hábiles como estos, y, en cualidad de admirador de su sabiduría, les prodigué todo género de alabanzas.—Hombres afortunados, dije, ¡con cuánta facilidad, con qué prontitud, habeis acabado una empresa tan difícil! En vuestros discursos, Eutidemo y Dionisódoro, hay muchas cosas notables; pero, entre otras, la primera es la de que no os cuidais del pueblo, ni aún de las gentes serias; no considerais sino á los que se os parecen; porque sé ciertamente que sólo los que se os parecen aprecian vuestra ciencia y aún podría asegurar que el resto de los hombres la menosprecian, á tal extremo, que experimentarían ménos ver-

güenza de refutar á los demás con estos artificios, que de ser ellos mismos refutados. Encuentro aún algo dulce, y es, que cuando decís que nada hay bueno, ni bello, ni blanco, ni negro; que ninguna cosa difiere de otra, es cierto, de lo que os gloriais; que sellais los labios de los demás; pero, por un exceso de bondad, os los sellais vosotros mismos, y esto consuena, en cierto modo, á aquellos á quienes vuestros razonamientos reducen al silencio. Pero, lo que en más estimo, es que habeis inventado cosas tan sutiles, que, en ménos de nada, se puede ser en ellas instruido; porque he notado que, en un instante, Ctesipo os ha sabido imitar. Es bella cosa que podais enseñar en tan poco tiempo el misterio de vuestro arte; sin embargo, no os aconsejo que le comuniquéis á muchas personas; y aún, si quereis crearme, no habeis ante las grandes asambleas, porque os robarán vuestro secreto y no se os quedarán obligadas. No habeis de él sino entre vosotros y vuestros amigos, y no le enseñeis sino por dinero; y, si quereis acertar, advertid á vuestros discípulos que no hablen de él sino entre ellos ó con vosotros; porque ya sabeis que la rareza dá precio á las cosas: el agua, como dice Píndaro, es excelente; pero, por ser muy comun, no es esti-

mada. Por lo demás, hacenos la gracia, á Clinias y á mí, de admitirnos en el número de vuestros discípulos.

Después de estas palabras y de algunos razonamientos semejantes, amigo Criton, nos separamos. Vé, pues, si quieres tomar, juntamente con nosotros, lección de esos extranjeros. Ellos, por su parte, se vanaglorian de ser capaces de enseñar su arte, por el dinero, á todas las gentes, sea cualesquiera su entendimiento y su edad. Y hasta, bueno es que lo sepas, aseguran que su sabiduría es perfectamente compatible con el deseo de dedicarse á los negocios.

CRI.—En verdad, Sócrates, no tengo aversión á la ciencia y haría en ella voluntariamente algun progreso; pero temo ser del número de los que no se parecen á Eutidemo y experimentarían ménos vergüenza de caer en ellos á los demás. No será fuera de propósito relatarte lo que he oído decir á alguno que venia de vuestra asamblea. Me estaba paseando, cuando me encontré á uno de los que pasan por grandes hombres de negocios: ¡Oh, Criton! me dijo, ¿has oído á esos filósofos?—No, por Júpiter, le contesté; la multitud no me ha permitido aproximarme á ellos.—Valen la pena de ser escuchados, añadió.—¿Por qué? le dije.—Son los primeros

hombres del mundo en su género.—Pero, ¿qué te parece? le interrogué.—Lo que me parece, contestó, es que jamás se les oye decir otra cosa que vanidades y que emplean todo su entendimiento en bagatelas; estas fueron sus propias palabras.—De todos modos, exclamé, la filosofía es muy estimable.—¿Por qué estimable? No proporciona provecho alguno. Y si hubieses estado en esta conferencia, te avergonzarías de tu amigo, que es lo bastante ridículo para querer tomar á esos sofistas por maestros. Todo su saber estriba en juegos de palabras, pero en cuanto al sentido comun, han renunciado á él por completo. Si he de decirte verdad, Criton, la filosofía y los que á ella se dedican son bien triviales.—Nunca me ha parecido, Sócrates, que él ni nadie tenga razon para despreciar este estudio; pero, acaso no se engaña al reprender á los que disputan en la plaza pública con esos extranjeros.

Sóc.—Te aseguro, sin embargo, Criton, que esas gentes son asombrosas; pero, ¿quién es el hombre que has encontrado y que tan mal quiere á la filosofía? ¿Es alguno de esos que se dedican al foro é informan con brillantez, ó de los que componen arengas que otros pronuncian?

CRI.—No, por Júpiter, no es un ora-

dor, y no creo que haya jamás informado; pero dicese que conoce á fondo el derecho y que compone excelentes informes para los demás.

Sóc.—Ahora comprendo; es uno de esos que Pródico colocaba entre la política y la filosofía; se consideran como gentes muy hábiles, y creen pasar por tales en el entendimiento de la mayor parte de los hombres; pero se imaginan que los filósofos impiden que su reputación sea universal. Están persuadidos de que si pudiesen desacreditarles y atraer sobre ellos el general menosprecio, disfrutarían incontestablemente de una gloria espléndida y completa. No dudan de la superioridad de su mérito, pero cuando Eutidemo y sus partidarios se han presentado, esto no ha podido ménos de ponerles en aprension. Se tienen por los más sábios porque tienen una ligera tintura de la política y de la filosofía y creen saber con esto todo cuanto saber les es necesario; y sin correr los riesgos de las discusiones saborean plácidamente los frutos de su sabiduría.

CRI.—Pero, ¿no apruebas lo que dicen? Sus discursos tienen, pues, un viso de verdad.

Sóc.—Es cierto, tienen la apariencia, pero carecen de solidez; no hay medio de convencerles de que todo lo que se

encuentra entre el bien y el mal y que participa de los dos, es peor á causa del mal y mejor á causa del bien; que dos bienes unidos que no tienden al mismo fin, se impiden mutuamente alcanzar el fin que se propone cada uno; que, por la misma razon, la mezcla de dos males contrarios, corrige en ellos la malignidad: de suerte, que si la filosofía es una cosa buena y la política también, y las dos tienen fines diferentes, los que participan de una y otra y están entre las dos, no son tan buenos como los filósofos, ni tan buenos como los políticos; que si la filosofía es un bien y la política es un mal, serán peores que los primeros y mejores que los segundos; que, si son dos males, entonces tendrán razon y no de otro modo. Pero no creo que pretendan que la filosofía y la política son sean males, ni que una sea un mal y la otra un bien. Estos semi-políticos y semi-filósofos, no pueden colocarse sino entre los políticos y los filósofos; y, sin embargo, se colocan sobre todos. Debemos, sin duda, ser indulgentes con su vanidad sin concederles más rango que el que merecen; porque debe amarse á todos los que se esfuerzan en cultivar lo que es racional y á ello se aplican.

CRI.—Aparte de esto, Sócrates, como te he dicho muchas veces, estoy preocu-

pado con la educacion de mis hijos; el más jóven aún no tiene suficiente edad; pero Crístóbulo, el mayor, necesita ya de un preceptor que forme su entendimiento. Siempre que te hablo de este asunto, lo hago persuadido de que es una gran locura descuidar su educacion y no pensar sino en prepararles un buen matrimonio con una rica heredera. Pero por otra parte, cuando considero á los que hacen profesion de educar á la juventud, si he de decirte verdad, me asustan, tanto es lo que las encuentro indignos de ellos é incapaces. Así, no veo por qué debería dedicar á mi hijo al estudio de la filosofia.

Sóc.—¡Oh, querido Criton! ¿no sabes que el mundo está lleno de gentes que ignoran el oficio que cultivan, que hay pocos que lo sepan y que merezcan que se les haga caso? ¿No estimas en mucho la economía, la retórica, el arte militar?

CRI.—Seguramente, estimo mucho estas artes.

Sóc.—Sin embargo, ¿cuántos de los que las enseñan no te parecerán ridículos?

CRI.—Por Júpiter, dices la verdad.

Sóc.—Y bien; ¿harás abandonar, por esto, á tus hijos todas estas ocupaciones?

CRI.—Me parece que haria mal en hacerlo.

Sóc.—No lo hagas, pues, Criton. No examines si los que hacen profesion de filósofos son buenos ó malos; considera la filosofia en sí misma. Si la juzgas mala, separa de ella, no solamente á tus hijos, sino al resto de los hombres; si la encuentras tal como á mí siempre me ha parecido aplicaos á ella tú y tus hijos con todas vuestras fuerzas.

FIN DE EUTIDEMO.

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
"ALFONSO REYES"
Año. 1625 MONTERREY



BIBLIOTECA

ECONOMICA FILOSOFICA

VOLUMEN XXIII

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

BIBLIOTECA ECONÓMICA FILOSÓFICA

2 REALES VOLUMEN

EXTRACTO DEL CATÁLOGO

Volúmenes.

Filosofía española contemporánea

IX. SANZ DEL RÍO. *El idealismo absoluto.*
Seguido del célebre discurso pronunciado en la Universidad Central, y precedido de una noticia biográfica, por Antonio Zozaya.

XXVI. F. GINER. *Estudios sobre educación.*

XLII. U. GONZÁLEZ SERRANO. *Critica y filosofía.*

LV. G. DE AZCÁRATE. *La República Norte Americana. Los partidos políticos.*

LVII. A. POSADA. *Estudios sobre el regimen parlamentario en España.*

EN PREPARACIÓN

A. BUYLLA. *El socialismo.*

N. SALMERÓN. *Miscelánea.*

BIBLIOTECA ECONÓMICA FILOSÓFICA

VOL. XXIII

POLÍTICA

DE

ARISTOTELES

VERSION CASTELLANA DE

ANTONIO ZOZAYA

(Segunda edición.)

TOMO I

MADRID

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

PLAZA DEL PROGRESO, 3, 2.º

1892



Queda hecho el depósito que marca la ley

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DIRECCIÓN GENERAL DE

IMP. DE JOSÉ RODRIGUEZ, ATOCHA, 100, PRAL.

LIBRO PRIMERO

De la sociedad civil.—De la esclavitud.—
De la propiedad.—Del poder doméstico.

CAPÍTULO PRIMERO

Todo Estado es una asociación, y sólo en vista de algún bien las asociaciones se forman, puesto que lo único que á los hombres mueve es la esperanza de algo que les parece bueno. Todas las asociaciones tienden sin duda á un bien determinado, y el más importante de todos los bienes debe ser objeto de la más importante asociación, de la que comprende á todas las demás, y puede llamarse asociación política, ciudad, ó, más propiamente, Estado.

No sin error han dicho algunos escritores que se confunden los caracteres del rey, del magistrado, del amo y del padre de familia, suponiendo que estos poderes difieren menos en su esencia que en el número de los gobernados; que un amo manda á pocos individuos; un padre de familia á un mayor número; un magistrado ó un monarca, á una sociedad más extensa. Suponen estos autores que es lo mismo un pequeño Estado que una gran familia, y añaden que el poder del magistrado es temporal, debiendo obedecer



Queda hecho el depósito que marca la ley

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DIRECCIÓN GENERAL DE

IMP. DE JOSÉ RODRIGUEZ, ATOCHA, 100, PRAL.

LIBRO PRIMERO

De la sociedad civil.—De la esclavitud.—
De la propiedad.—Del poder doméstico.

CAPÍTULO PRIMERO

Todo Estado es una asociación, y sólo en vista de algún bien las asociaciones se forman, puesto que lo único que á los hombres mueve es la esperanza de algo que les parece bueno. Todas las asociaciones tienden sin duda á un bien determinado, y el más importante de todos los bienes debe ser objeto de la más importante asociación, de la que comprende á todas las demás, y puede llamarse asociación política, ciudad, ó, más propiamente, Estado.

No sin error han dicho algunos escritores que se confunden los caracteres del rey, del magistrado, del amo y del padre de familia, suponiendo que estos poderes difieren menos en su esencia que en el número de los gobernados; que un amo manda á pocos individuos; un padre de familia á un mayor número; un magistrado ó un monarca, á una sociedad más extensa. Suponen estos autores que es lo mismo un pequeño Estado que una gran familia, y añaden que el poder del magistrado es temporal, debiendo obedecer

á su vez, y que en el rey es personal é independiente.

Para demostrar la falsedad de esta afirmación, basta, siguiendo nuestro acostumbrado método, descomponer, mediante el análisis, el todo en sus elementos primitivos; es decir, en sus partes más pequeñas. Indagando así cuáles son los elementos constitutivos del Estado, hallaremos más fácilmente sus diferencias, y procuraremos reunir científicamente los conocimientos aislados. El mejor método es siempre el que, remontándose al origen de las cosas, examina cuidadosamente su desarrollo.

La primer sociedad nace con la aproximación de dos seres que no pueden existir uno sin otro: el hombre y la mujer. El deseo de la reproducción los une, como une á los demás animales y á las plantas. Puede decirse que este deseo de dejar tras sí otro ser formado á la propia imagen es instintivo en la naturaleza.

La misma naturaleza ha creado ciertos seres para mandar y otros para obedecer; ambos se reúnen por el instinto de la conservación. Ha querido que el sér dotado de razón y de prudencia mande, y que el que por sus condiciones corporales puede ejecutar los mandatos, obedezca. En esta segunda sociedad buscan el amo y el esclavo su común interés.

La naturaleza ha establecido, pues, una

diferencia esencial entre la mujer y el esclavo. No ha hecho lo que los fabricantes de Delfos con sus cuchillos, que sirven para muchos usos; ha dado á cada sér su destino particular, porque los instrumentos son tanto más perfectos cuanto sirven, no para muchos usos, sino para uno solo. Los bárbaros no distinguen, en verdad, la mujer del esclavo; pero la naturaleza no los ha hecho para mandar. Entre ellos no hay sino esclavos y esclavas. Los griegos, dicen nuestros poetas, tienen derecho á mandar á los bárbaros, puesto que bárbaro y esclavo son sinónimos.

Esta doble reunión del hombre y la mujer, del amo y del esclavo, constituye la familia; por esto ha dicho muy bien Hesiodo:

«La casa, la mujer y el buey robusto,»
porque el pobre no tiene más esclavo que el buey. Así, pues, la asociación natural más constante es la familia. «Allí, dice Carondas, todos comen en la misma mesa.» «Allí, dice Epiménides de Creta, todos se calientan en el mismo hogar.»

La reunión de muchas familias tiene lugar bien pronto por la necesidad de servicios recíprocos, que no son de todos los momentos; entonces se forma la aldea, que podría denominarse justamente colonia natural de la familia. Es, en efecto, la generación de los hijos y la de los hijos de los hijos; que todos, como generalmente se dice, se han alimen-

tado con la misma leche. Si los primeros Estados han sido sometidos á los reyes, y si las grandes naciones lo están aún, es porque todos se han formado de elementos habitados á la autoridad real, puesto que, en la familia, el más anciano es un verdadero rey, y las colonias de las familias han seguido el mismo ejemplo. A esto alu le Homero cuando dice: «Uno solo gobierna la familia.»

En un principio, en efecto, todas las familias aisladas se gobernaban así. De aquí la opinión común que supone á los dioses sometidos á un rey; porque todos los pueblos han reconocido la autoridad real, y los hombres han querido atribuir sus costumbres á los dioses, después de haberles atribuido su figura.

La reunión de muchas aldeas constituye un Estado, que llega á bastarse absolutamente á sí mismo, nacido ante las necesidades de la vida, que satisface. Así el Estado tiene siempre su origen en la naturaleza, lo mismo que las primeras sociedades; porque la naturaleza de toda cosa es precisamente su fin; y así decimos que un ser es conforme á su naturaleza, sea hombre, caballo ó familia, cuando alcanza su completo desarrollo. Este fin y destino de los seres es, además, el primer bien para ellos, y bastarse á sí mismos es su mayor felicidad.

De aquí puede concluirse que el Estado es un hecho natural; que el hombre es un

ser sociable, y que aquel que permanece salvaje por organización y no por acaso es, ó un ser superior á la especie humana, ó un monstruo á quien puede dirigirse el reproche de Homero: «Huid del hombre que sin leyes vive, sin familia ni hogar, sin afecciones...» El individuo así degradado es indomable como los pájaros salvajes, y puede decirse que está en guerra con su propia naturaleza.

Si, el hombre es el ser sociable por excelencia; lo es más que la abeja y que todos los demás animales que viven reunidos. La naturaleza nada ha hecho en vano. El hombre solo, entre los animales, tiene el don de la palabra; otros tienen, como él, voz para manifestar el dolor y el placer; la naturaleza, al darles sensaciones agradables ó penosas, les ha provisto de un órgano á propósito para comunicarlas á los individuos de su especie; ha limitado á éstos su lenguaje; pero ha dado al hombre la palabra para expresar el bien y el mal moral, y, por consiguiente, lo justo y lo injusto; á él solo ha hecho este hermoso presente, porque él tiene exclusivamente el sentimiento del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de otros análogos sentimientos morales que, al asociarse, constituyen el Estado y la familia.

Es indudable que el Estado es antes que la familia y que los individuos, porque el todo es antes que su parte. Así un hombre

es un todo: si muere, no puede decirse que su pié ó su mano existe aún. Podrá llamarse pié ó mano á un miembro inanimado, pero por analogía, como se llama mano á la mano de una estatua. Todos los seres tienen sus funciones y sus propiedades determinadas. Si pierden los caracteres que les son propios, no puede decirse que son los mismos. Según estos principios, el Estado es, por su naturaleza, superior al individuo; porque si cada individuo aislado no puede bastarse á sí mismo, todos estarán, separadamente, en el mismo caso. Si se hallase un hombre que no pudiese vivir en sociedad ó que pretendiese no necesitar cuidado alguno, no sería propiamente un hombre, sería una fiera salvaje ó un dios.

La vida social es un imperioso mandato de la naturaleza. El primero que instituyó una asociación política hizo á la humanidad el mayor de los beneficios; porque si el hombre, perfeccionado por la sociedad, es el primero de los animales, es también el último cuando vive sin leyes y sin justicia. Nada hay más monstruoso que la injusticia armada. Pero el hombre ha recibido de la naturaleza las armas de la sabiduría y de la virtud, que debe emplear principalmente contra sus malas pasiones. Sin virtud no es sino un ser feróz é impuro dominado por los brutales arrebatos del amor y el hambre. Justicia: tal es la base de la sociedad; dere-

cho: tal es el principio de la asociación política.

CAPÍTULO II

Ahora que conocemos positivamente las diversas partes que constituyen el Estado, debemos ocuparnos ante todo del modo de administrar las familias, puesto que el Estado está siempre compuesto de familias. Una familia bien organizada se compone de individuos libres y de esclavos; pero hay que descomponer más aún para llegar á los elementos primitivos de la familia. Estos elementos son el amo y el esclavo, el marido y la mujer, el padre y el hijo. Debe, pues, considerarse de una parte la autoridad del amo, después la autoridad conyugal, y luego la paternal. A estos tres elementos que acabamos de enumerar podría añadirse otro que algunos confunden con la administración doméstica y que otros sostienen que es sólo su parte más esencial. Este cuarto elemento, que también estudiaremos, es la especulación ó industria que provee al bienestar de los individuos que componen el hogar doméstico. ®

Ocupémonos ante todo del amo y del esclavo, á fin de conocer á fondo las relaciones necesarias que les unen, y veamos si conseguimos hallar un fundamento más sólido que el que se ha encontrado hasta el día á

es un todo: si muere, no puede decirse que su pié ó su mano existe aún. Podrá llamarse pié ó mano á un miembro inanimado, pero por analogía, como se llama mano á la mano de una estatua. Todos los seres tienen sus funciones y sus propiedades determinadas. Si pierden los caracteres que les son propios, no puede decirse que son los mismos. Según estos principios, el Estado es, por su naturaleza, superior al individuo; porque si cada individuo aislado no puede bastarse á sí mismo, todos estarán, separadamente, en el mismo caso. Si se hallase un hombre que no pudiese vivir en sociedad ó que pretendiese no necesitar cuidado alguno, no sería propiamente un hombre, sería una fiera salvaje ó un dios.

La vida social es un imperioso mandato de la naturaleza. El primero que instituyó una asociación política hizo á la humanidad el mayor de los beneficios; porque si el hombre, perfeccionado por la sociedad, es el primero de los animales, es también el último cuando vive sin leyes y sin justicia. Nada hay más monstruoso que la injusticia armada. Pero el hombre ha recibido de la naturaleza las armas de la sabiduría y de la virtud, que debe emplear principalmente contra sus malas pasiones. Sin virtud no es sino un ser feróz é impuro dominado por los brutales arrebatos del amor y el hambre. Justicia: tal es la base de la sociedad; dere-

cho: tal es el principio de la asociación política.

CAPÍTULO II

Ahora que conocemos positivamente las diversas partes que constituyen el Estado, debemos ocuparnos ante todo del modo de administrar las familias, puesto que el Estado está siempre compuesto de familias. Una familia bien organizada se compone de individuos libres y de esclavos; pero hay que descomponer más aún para llegar á los elementos primitivos de la familia. Estos elementos son el amo y el esclavo, el marido y la mujer, el padre y el hijo. Debe, pues, considerarse de una parte la autoridad del amo, después la autoridad conyugal, y luego la paternal. A estos tres elementos que acabamos de enumerar podría añadirse otro que algunos confunden con la administración doméstica y que otros sostienen que es sólo su parte más esencial. Este cuarto elemento, que también estudiaremos, es la especulación ó industria que provee al bienestar de los individuos que componen el hogar doméstico.

Ocupémonos ante todo del amo y del esclavo, á fin de conocer á fondo las relaciones necesarias que les unen, y veamos si conseguimos hallar un fundamento más sólido que el que se ha encontrado hasta el día á

la teoría de la esclavitud. Unos pretenden que el poder del amo, el del padre de familia, el del magistrado y el del monarca son todos de la misma naturaleza. Nos hemos ocupado ya de esta opinión al comenzar la presente obra. Otros sostienen que el poder del amo sobre el esclavo es contra naturaleza. La ley, dicen, es la única que establece diferencia entre el esclavo y el hombre libre; pero la naturaleza hace á los hombres iguales, y así, pues, la esclavitud es una injusticia, puesto que es resultado de la violencia.

Por otra parte, la propiedad es una parte integrante de la familia, y el modo de adquirirla forma parte también de la ciencia doméstica, puesto que sin las cosas de primera necesidad, los hombres no podrían vivir felices, ni aun vivir. Así como en las demás artes se necesitan para trabajar instrumentos especiales, la ciencia doméstica necesita de los suyos. Pero, entre los instrumentos, unos son inanimados y otros vivos; por ejemplo: para el patrón de un barco, el timón es un instrumento inanimado, y otro animado el timonel, porque el obrero es un verdadero instrumento en las artes. Asimismo puede decirse que la propiedad es un instrumento de la existencia, la riqueza una multiplicidad de instrumentos, y el esclavo una propiedad viva; sólamete que, en cuanto instrumento, el obrero es el más perfecto de todos. Las estatuas de Dédalo tenían un

principio de acción; los trípodes de Vulcano, dice Homero que corrían por sí mismos á los divinos combates. Si un útil pudiese cumplir el mandato del artista y ejecutarle, si la lanzadera tejiese por sí sola, si el arco sacase espontáneamente sonidos de la cítara, ni el arte necesitaría obreros, ni el amo esclavos. Además, como la producción y el uso difieren esencialmente, y estas dos cosas tienen instrumentos que les son propios, es preciso que estos instrumentos difieran análogamente entre sí. La vida es el uso y no la producción de las cosas, y el esclavo sirve sólo para facilitar este uso. Propiedad es una palabra que debe entenderse como la palabra parte que, al serlo del todo, pertenece en absoluto á otra cosa que ella misma. El amo es señor del esclavo y es otro que él; el esclavo, por el contrario, no sólomente es esclavo del amo, sino que le pertenece todo entero. Esto demuestra lo que el esclavo es en sí y lo que puede ser. Aquel que por una ley de la naturaleza no se pertenece, sino que, sin dejar de ser hombre, pertenece á otro, es naturalmente esclavo. Así el esclavo es propiedad ajena, y la propiedad es un instrumento necesario á la existencia.

Ahora nos falta saber si la naturaleza misma ha creado ó no la esclavitud; si es útil y justo que haya esclavos, ó bien si toda clase de servidumbre es contra naturaleza. Fácil-

mente llegaremos al descubrimiento de la verdad. La razón y la experiencia pueden servirnos de guías. La autoridad y la obediencia son cosas no solamente necesarias, sino eminentemente útiles. Algunos seres, desde el punto en que nacen, son destinados á obedecer y otros á mandar, aunque unos y otros con diversos grados y categorías. La autoridad es tanto más noble cuanto los seres que obedecen son más perfectos; así es más hermoso mandar á hombres que á animales. La obra es tanto más noble cuanto sus agentes son más perfectos; y hay obra allí donde hay de una parte mandato y de otra ejecución. Considérese la marcha de la naturaleza en la creación de los seres; ya constituyan su organización diversos elementos, ya las partes se armonicen para formar un cuerpo, se combina constantemente la autoridad con la obediencia. Esta dependencia coordinada existe en todos los seres animados, y aun en los seres insensibles. Citaría como ejemplo la música, si no creyese separarme demasiado de mi propósito.

Todo animal está, ante todo, compuesto de cuerpo y alma, cuyo fin es obedecer y mandar respectivamente. Tal es la ley que rige á los seres vivos, cuando no están viciados y cuando su organización ha experimentado un natural desarrollo, sin que el cuerpo y el alma pierdan su armonía; porque no hablo de esos seres degradados, en

los cuales el cuerpo esclaviza al alma y quebranta todas las leyes naturales. El hombre mismo encuentra en su organización una doble autoridad: la del amo y la del magistrado. El alma manda al cuerpo como un amo á su esclavo. El entendimiento manda á los deseos como un magistrado á sus ciudadanos y un monarca á sus súbditos. Así, la naturaleza quiere y el interés recíproco exige que el cuerpo obedezca al alma y la parte sensible á la parte inteligente. La igualdad ó el derecho de mandar sucesivamente sería á todos igualmente funesto. La misma relación existe entre el hombre y los animales. La naturaleza ha sido más liberal y pródiga con el animal que vive en sociedad, con el hombre, que con las fieras salvajes; pero á todos es ventajoso obedecer al hombre, y todos encuentran su bienestar en esta obediencia. Además, los animales se dividen en machos y hembras. El macho es más perfecto, y manda; la hembra, más débil, obedece. Esta es la ley general, que debe también aplicarse al hombre.

Hay en la especie humana individuos tan inferiores á los demás como el cuerpo al alma ó la fiera al hombre. Estos seres son á propósito para los trabajos del cuerpo, y son incapaces de hacer cosa alguna más perfecta. Partiendo de los principios que acabamos de establecer, estos individuos son destinados por la naturaleza á la esclavitud, porque

nada hay mejor para ellos que obedecer. Un hombre es esclavo por naturaleza cuando, por la medida de sus facultades, puede pertenecer á otro; y lo que precisamente le hace pertenecer á otro es el no participar de la razón sino por un sentimiento vago. Los demás animales, desprovistos de razón, obedecen á un ciego instinto. No es grande, por otra parte, la diferencia que existe entre el esclavo y la fiera; ambos son útiles tan sólo por su cuerpo.

Así la naturaleza, consecuente consigo misma, ha dado cuerpos diferentes al esclavo y al hombre libre; ha dado á aquél miembros robustos para los trabajos groseros, mientras que el hombre libre tiene el cuerpo recto y poco á propósito para los trabajos corporales: está constituido para la vida política, para las ocupaciones de la guerra y de la paz. Es cierto que esta regla no es general; que muchos tienen de hombres libres sólo el cuerpo y otros sólo el alma. Pero es seguro que, si los hombres fuesen siempre entre sí tan diferentes por su apariencia corporal como lo son de las imágenes de los dioses, se convendría unánimemente en que los menos bellos deberían ser esclavos de los demás; y si esto es verdad hablando del cuerpo, con más razón lo será hablando del alma; pero la belleza del alma es menos fácil de reconocer. Sea como quiera, es evidente que unos son naturalmente libres y

otros naturalmente esclavos, y, que, por tanto, exigen que el esclavo obedezca la autoridad y la justicia.

Los partidarios de los opuestos sistemas se ven obligados á admitir, hasta cierto punto, la verdad de nuestro principio: admiten una esclavitud diferente de la nuestra, que llaman esclavitud legal, entendiendo por tal el derecho de gentes, en cuya virtud todo lo que se conquista en la guerra se hace propiedad del vencedor. Pero muchos legistas acusan á este derecho de ilegalidad, porque es horrible, en su opinión, que el más fuerte, sólo por serlo y por poder emplear la violencia, haga de su víctima su esclavo.

En medio de la divergencia y de la incertidumbre de estas opiniones, puede asegurarse que la violencia es, en cierto modo, resultado necesario de la virtud; que la victoria es premio natural de cualidades brillantes y de la superioridad, y que así, bajo cierto aspecto, no puede haber violencia sin virtud. Resta sólo por discutir la legitimidad del derecho positivo que establece la esclavitud; pero unos pretenden que el derecho resulta de la sumisión y el asentimiento, y otros que está fundado sobre la fuerza, que á la obediencia obliga. En tantos razonamientos se halla falsedad; porque hacen creer que el derecho de mandar no corresponde al mérito.

Hay algunos que, pretendiendo que la esclavitud tiene su origen en el derecho posi-

vo, aseguran que es justa cuando resulta de la guerra. Pero esto es contradictorio, porque la causa de la guerra puede ser injusta, y jamás podrá llamarse esclavo al que no merece serlo. De otro modo, los hombres que parecen mejor nacidos podrían llegar á ser esclavos, porque podrían ser vendidos como prisioneros de guerra. Para evitar la dificultad, los partidarios de esta opinión cuidan de aplicar el nombre de esclavo sólomente á los bárbaros, y esto les lleva á afirmar la esclavitud natural, porque se ven obligados á convenir, como nosotros, que ciertos individuos son esclavos doquiera y que otros no lo son en parte alguna. El mismo principio aplican á la nobleza, que suponen que es la misma, no sólomente en Grecia, sino en todo el universo; los bárbaros, por el contrario, sólo pueden ser nobles en su patria, como si hubiese una nobleza y libertad absoluta y otra relativa. Esta es la idea de la Helena de Teodectes cuando exclama: *¡Esclava yo, siendo hija de los dioses!* Esta opinión viene á probar, como nosotros, que la virtud y la degradación moral constituyen toda la diferencia entre la nobleza y la villanía, la esclavitud y la libertad. Esto es creer que de padres nobles nacen hijos nobles, así como un hombre produce un hombre y un animal un animal. Tal es verdaderamente la intención de la naturaleza, si bien no siempre consigue su propósito.

Está, pues, demostrado que nuestro principio está fundado racionalmente y que hay hombres libres y esclavos por naturaleza. Se ha visto que es útil que ciertos seres estén sometidos á otros; que es justo y aun indispensable que exista autoridad y obediencia en el orden de los poderes por la naturaleza establecidos. Así, pues, es conforme á ella que haya amos y esclavos. Este principio es tan verdadero, que la aproximación contra naturaleza del amo y del esclavo es dañosa á los dos. En efecto, lo que es útil al todo lo es á la parte; lo que es ventajoso al alma lo es asimismo al cuerpo. Pero el esclavo forma parte del amo, ó, por decirlo así, es un miembro suyo, aunque existe separadamente. Existen, pues, entre el amo y el esclavo relaciones naturales de ventajas reciprocas, puesto que la naturaleza ha hecho de los dos un todo; otra cosa sería si el origen de la esclavitud fuese la fuerza.

Se sigue de estos principios que el poder del amo y el del magistrado son muy diferentes, y que, en general, la naturaleza de los poderes no es la misma, aunque se haya dicho lo contrario por algunos escritores: una concierne á los hombres libres, otra á los esclavos por naturaleza; aquélla es la autoridad doméstica que ejerce uno solo sobre libres y esclavos; ésta, la del magistrado, sólo se ejerce sobre hombres independientes é iguales. Se es amo, no porque se sepa man-

dar, sino por naturaleza; pero el magistrado necesita de la ciencia política. Quizá sería posible educar á los amos en la ciencia que deben practicar, lo mismo que á los esclavos; y aún ha existido una ciencia tal en Siracusa; allí por dinero se instruía á los niños de los esclavos en todos los detalles del servicio doméstico. Podriase también ampliar sus conocimientos y enseñarles determinadas artes, como la de preparar los platos, puesto que tales servicios son más estimados que otros, y puesto que, según el proverbio, hay *esclavos de esclavos y amos de amos*. En cuanto á la ciencia del amo, se reduce á saber usar de su esclavo. Es amo, no en cuanto tiene esclavos, sino en cuanto sabe usar de ellos. Esta ciencia no es, ciertamente, ni muy extensa ni muy profunda; consiste solamente en saber mandar lo que los esclavos deben saber hacer: así los amos que pueden dispensarse de estos cuidados enojosos encargan á un mayordomo este trabajo para dedicarse á los negocios públicos ó á la filosofía.

Por lo demás, no debe confundirse esta especie de ciencia del amo y del esclavo con el arte de adquirir (*κτητική*.) Este es un arte verdadero que tiene sus principios, como la caza y la guerra. No diremos más del amo y del esclavo.

CAPÍTULO III

Hemos visto que el esclavo forma parte de la riqueza de la familia. Vamos á tratar de la riqueza en general y de la adquisición de los bienes, siguiendo nuestro ordinario método.

Lo primero es saber si la ciencia de la adquisición es el mismo arte que la economía doméstica, ó si la está subordinada como la parte del todo. Si es su auxiliar, ¿en qué consiste esta relación? ¿Es la que existe entre el arte de hacer lanzaderas y el de tejer? ¿O bien entre el de fundir los metales y la estatuaria? La relación es muy diferente: aquel suministra el instrumento, éste la materia. Entiendo por materia la substancia que sirve para confeccionar un objeto; por ejemplo, la lana para el tejedor, la piedra para el estatuario. Esto supuesto, digo que la adquisición de los bienes difiere de la administración doméstica, puesto que una emplea lo que otra suministra. ¿A qué ciencia corresponde, en efecto, disponer los bienes de la familia si no es á la administración doméstica?

Pero la adquisición de las cosas, ¿es una rama de esta administración, ó bien una ciencia aparte? Ante todo, si aquel que posee esta ciencia debe conocer las fuentes de la riqueza y de la propiedad, debe convenir-

se en que la propiedad y la riqueza comprenden objetos muy diversos. En primer lugar, puede preguntarse si la agricultura, y en general la adquisición de los elementos, se comprende en la de los bienes, ó si forma un modo especial de adquirir. La naturaleza diversifica hasta el infinito las substancias nutritivas; de ahí la prodigiosa variedad en el modo de ser de los hombres y de los animales, todos los cuales necesitan de los alimentos. La diferencia de alimentación basta á modificar su vida y su modo de ser. Los animales se reúnen en sociedad ó viven errantes ó solos, según lo exige el interés de su subsistencia, pues que unos son carnívoros, otros herbívoros y los demás omnívoros; todos han recibido de la naturaleza un instinto análogo al género de su alimentación, al modo de procurársela. Pero no tienen todos los mismos gustos: los alimentos que á unos placen á otros desagradan, y por esto tienen diversos hábitos. Puede decirse otro tanto de los hombres. Sus modos de existencia no son menos diversos. Unos, en el ocio más absoluto, son nómadas; sin pena y sin trabajo, se alimentan de la carne de los animales que roban. Sólomente, como sus rebaños se ven obligados para encontrar pastos, á cambiar constantemente de sitio, se ven ellos también obligados á seguirles, cultivando así como un campo vivo. Otros subsisten del apresamiento, que no es igual en

unos que en otros. Para unos es el robo; para aquéllos la pesca cuando habitan las orillas de los estanques ó lagunas y las riberas de los ríos ó de la mar; otros cazan los pájaros y las bestias salvajes. Pero la mayor parte del género humano vive del cultivo de la tierra.

Hé aquí, pues, casi todos los modos de existencia á que el hombre puede acudir con su solo trabajo personal, sin auxilio del comercio: nómada, agricultor, bandido, pescador ó cazador. Los pueblos viven cómodamente combinando estas existencias diversas y tomando de una lo bastante para llenar los vacíos de otra. Son á la vez nómadas y bandidos, agricultores y cazadores, y así abrazan el género de vida que les impone su necesidad. La naturaleza misma asegura estos medios de subsistencia á todo lo que respira, lo mismo al animal adulto que al feto en que acaba de infundir el soplo de la vida. Unos animales depositan con el feto el alimento que le conviene hasta que puede buscárselo él mismo, como los ovíparos y los vermíparos. Los vivíparos llevan durante cierto tiempo en sí mismos la leche que ha de alimentar á sus pequeñuelos. La naturaleza, con este orden invariable, ha provisto también á las necesidades del animal adulto; ha hecho vegetar las plantas para los animales, y crecer á los animales para el hombre. En efecto, unos viven con nosotros, nos ayu-

dan y nos alimentan; otros son salvajes; todos, ó casi todos, nos suministran alimentos, vestidos y otros objetos de utilidad. La naturaleza nada ha hecho en vano; y puesto que su obra es perfecta, es forzoso que todo lo haya creado para el hombre.

Así la guerra es un medio de adquisición natural, puesto que comprende esta caza de las bestias salvajes y de los hombres que, nacidos para obedecer, se niegan á la esclavitud; es una guerra que la naturaleza ha hecho legítima. Hé aquí un modo de adquisición natural que forma parte de la economía doméstica. Por ella, el sabio administrador debe hallar ó procurarse sin trabajo los medios de existencia, sin los cuales la familia y el Estado serían imposibles. A esto es á lo que debe llamarse verdadera riqueza que, una vez bien determinada, no excita ese deseo insaciable que Solón pinta en sus versos cuando dice: «*Aumentar los tesoros sin descanso.*»

Por el contrario, hay aquí un límite, como en todas las artes, porque todas tienen instrumentos limitados en número y extensión, y la riqueza no es sino la abundancia de instrumentos domésticos y sociales. Existe, pues, evidentemente un modo de adquisición natural común á los jefes de la familia y á los de los Estados. Ya hemos visto cuáles son sus fuentes.

Resta ahora ese otro género de adquisición

que se llama más particularmente, y con justo título, adquisición de bienes, y por esto podría creerse que la riqueza y la propiedad pueden aumentarse indefinidamente. Se confunden á veces estos dos modos de adquisición por su afinidad. Hay ciertamente entre ellos semejanzas, pero sus caracteres no son los mismos. El primero se funda en la naturaleza; el otro es resultado de la destreza y de la industria. De éste trataremos primeramente.

Toda propiedad tiene dos usos, ambos inherentes al objeto, con un destino particular. Uno natural y otro artificial. Así el uso natural del calzado es servir para andar. Su uso industrial es el de servir de objeto de cambio. Un hombre necesita zapatos; el zapatero se los facilita á cambio de dinero ó mercancías; emplea los zapatos como tales zapatos; pero no con su utilidad propia, porque no habian sido hechos para el cambio. Otro tanto puede decirse de las demás propiedades; el cambio, en efecto, puede aplicarse á todas, puesto que ha nacido primitivamente de los hombres, de la abundancia ó escasez de los géneros necesarios para la vida. Es evidente que, en este sentido, la venta no forma parte de la adquisición natural. El cambio, en su origen, se limita á las más estrictas necesidades, y es ciertamente inútil en la primera asociación, la de la familia. Para que se produzca es preciso que

la esfera de la asociación sea más amplia, siendo todo común. En el seno de la familia, entre los miembros que se separan, una comunidad nueva se establece, y se hace preciso el cambio de los objetos necesarios: tal es aun hoy el estado del comercio en muchos pueblos bárbaros, que cambian objetos útiles por objetos útiles, sin llevar más lejos sus especulaciones. Este género de comercio no es contrario á la naturaleza, puesto que no traspasa el círculo de las necesidades naturales, ni es un modo de adquisición, por más que en él pueda buscarse el origen de la riqueza. A medida que estas relaciones de socorros mútuos se transformaron, desarrollándose por la importación de objetos de que antes se carecía y la exportación de otros, siendo los artículos de primera necesidad de transporte difícil, la necesidad de la moneda se hizo sentir.

Se convino en dar y en recibir en las transacciones una materia útil y de circulación fácil. Se adoptó para este uso el hierro, la plata y otros metales, determinando ante todo la dimensión y el peso; y, por fin, para evitar las continuas comprobaciones y pesos, se marcó con un sello particular, signo de su valor. Con la moneda nació la venta, forma de adquisición muy sencilla en su origen, pero pronto perfeccionada por la experiencia, para sacar de los cambios el mayor beneficio posible. De aquí nació el

error de creer que la adquisición y su ciencia tenían á la moneda por único objeto, y de pensar que su función única consistía en atesorar metales preciosos, porque el resultado definitivo de sus operaciones era procurarse oro y riquezas; y, sin embargo, la moneda no es sino un valor imaginario. Su valor está en la ley y no en la naturaleza, y su valor real desaparece en el punto en que cambia la opinión que en la circulación le admite. Entre montones de oro puede carecerse de los más indispensables alimentos. ¡Qué locura llamar riqueza á una abundancia en cuyo seno se muere de hambre! La fábula de Midas nos le presenta lleno de dolor al ver convertirse en oro todos los manjares á que se acerca.

Con razón, pues, las gentes sensatas buscan la opulencia y el manantial de la riqueza en otra parte; y ciertamente la riqueza y la adquisición naturales, objeto de la ciencia doméstica, son otra cosa. El comercio produce bienes, no de un modo absoluto, sino por la circulación de objetos preciosos ya en sí mismos. Pero es el dinero lo que parece preocupar al comercio, porque es el elemento y el fin de sus cambios; y la fortuna que nace de esta nueva rama de adquisición parece no tener realmente límite alguno. La Medicina quiere curar hasta el infinito; como ella, todas las artes colocan en lo infinito el objeto que persiguen. Pero estas

artes son limitadas en los medios de que disponen, y su fin mismo es un nuevo límite; la adquisición comercial no tiene por fin el objeto que persigue, puesto que consiste en amontonar riquezas á riquezas. Pero la ciencia política tiene límites, porque su objeto es totalmente distinto. Parece, pues, que tiene sus límites toda riqueza. Pero lo que vemos todos los días se opone á este principio, y así miramos á los negociantes amontonar riquezas sin medida; porque los dos modos de adquisición se confunden y se emplea uno por otro irracionalmente. Así, amontonar dinero no es objeto del arte militar ni de la Medicina, y, sin embargo, se hace de estas profesiones un negocio, como si el dinero fuese su fin único. Hé aquí, pues, lo que tenía que decir acerca de los diversos medios de adquirir lo supérfluo; he mostrado lo que son esos medios y bajo qué respecto nos son útiles. Hay también una verdadera y necesaria riqueza, que no es sino la economía natural, que se ocupa únicamente de la satisfacción de las necesidades. La especulación contra naturaleza no tiene, como ésta, fin determinado; carece, por el contrario, de medida y de objeto fijo.

Acabamos de resolver la cuestión que habíamos propuesto. Se trataba de saber si la adquisición de los bienes era ó no asunto propio del jefe de familia y del jefe del Estado. Es cierto que es preciso siempre supo-

ner la preexistencia de los bienes. Así la política misma no hace los hombres, sino que, tomándolos tales como son por naturaleza, su arte consiste en saberlos emplear. Asimismo á la naturaleza toca suministrar los primeros alimentos, que proceden de la tierra, ó del mar, ó de allí donde colocarlos ha querido; el jefe de familia los emplea del modo más conveniente. Así el fabricante no hace la lana. Su arte consiste en servirse de ella, en conocer si es de buena ó mala calidad y si es conveniente ó no la fabricación.

Una cuestión se presenta aquí: la de si mientras la adquisición de los bienes forma parte del régimen y administración domésticos, la Medicina les es extraña; porque es evidente que los individuos de la familia necesitan tanto de salud como de alimentos, ó de cualquier otro objeto de primera necesidad. La razón es obvia: si bien el jefe de la familia y el del Estado deben ocuparse de la salud de sus administrados, este cuidado es más propio del médico que de ellos. Asimismo la adquisición de los bienes necesarios á la familia concierne, hasta cierto punto á su jefe y hasta otro á la naturaleza, que los debe suministrar; porque corresponde á la naturaleza proveer al sostenimiento de todo aquello que ella ha creado, y su costumbre es colocar los alimentos de los diferentes seres en el seno mismo que los engendra. Hé aquí por qué los frutos y los ani-

males pueden ser explotados por los hombres sin contrariar la naturaleza.

Siendo dos los modos de adquisición de bienes, como hemos dicho, uno natural, que forma parte de la economía doméstica, y otro comercial ó derivado, y consistente en las operaciones de un vil tráfico, puede decirse que el primero es esencial á nuestras necesidades y un arte noble y honesto, y el segundo es justamente menospreciado, porque no está en la naturaleza y no existe sino por la avaricia de los hombres. Una de las ramas de esta especie de especulación merece, sobre todo, la execración general: hablo del tráfico del dinero que saca provecho de la moneda y altera así su fin propio. El signo monetario ha sido inventado para facilitar los cambios; la usura le hace productivo por sí mismo, y de esto ha tomado su nombre, que en griego quiere decir, parto; porque así como un ser pare otro semejante, así la usura es moneda que pare moneda. Con razón se considera esta especulación la más artificial y odiosa.

CAPÍTULO IV

Una vez expuestos y desarrollados los anteriores principios, pasemos á su aplicación; que si la teoría es siempre de primera importancia, la práctica tiene sus exigencias.

La ciencia de la riqueza en sus ramas prácticas consiste en conocer á fondo el género, el lugar y el uso de los productos. Es preciso entender el arte de criar caballos, bueyes, corderos, rebaños de todas clases; saber qué razas son las más productoras y en qué lugar se encuentran; porque el clima influye en la perfección de los animales. La ciencia agrícola es igualmente necesaria. Abraza el grande y el pequeño cultivo, la cría de abejas, de aves, de pescados y de todos los animales que pueden ser útiles. Estos conocimientos son la base de la ciencia de la riqueza.

En cuanto á la riqueza que produce el cambio, su elemento principal es el comercio, que se hace por agua, por tierra y por venta en tiendas y mercados, y que puede ser más ó menos seguro y lucrativo. Viene luego el préstamo á interés y el salario, por último, que puede aplicarse á obras mecánicas ó bien á trabajos meramente corporales.

Existe, además, un género intermedio de riqueza, que participa de la natural y de la mercantil, porque se compone de los productos de la naturaleza y de las operaciones del tráfico. Consiste en la explotación de los montes y de las minas, cuyas divisiones son tan numerosas como los metales que se extraen del seno de la tierra. No entraremos en más detalles, útiles tan sólo á los res-

males pueden ser explotados por los hombres sin contrariar la naturaleza.

Siendo dos los modos de adquisición de bienes, como hemos dicho, uno natural, que forma parte de la economía doméstica, y otro comercial ó derivado, y consistente en las operaciones de un vil tráfico, puede decirse que el primero es esencial á nuestras necesidades y un arte noble y honesto, y el segundo es justamente menospreciado, porque no está en la naturaleza y no existe sino por la avaricia de los hombres. Una de las ramas de esta especie de especulación merece, sobre todo, la execración general: hablo del tráfico del dinero que saca provecho de la moneda y altera así su fin propio. El signo monetario ha sido inventado para facilitar los cambios; la usura le hace productivo por sí mismo, y de esto ha tomado su nombre, que en griego quiere decir, parto; porque así como un ser pare otro semejante, así la usura es moneda que pare moneda. Con razón se considera esta especulación la más artificial y odiosa.

CAPÍTULO IV

Una vez expuestos y desarrollados los anteriores principios, pasemos á su aplicación; que si la teoría es siempre de primera importancia, la práctica tiene sus exigencias.

La ciencia de la riqueza en sus ramas prácticas consiste en conocer á fondo el género, el lugar y el uso de los productos. Es preciso entender el arte de criar caballos, bueyes, corderos, rebaños de todas clases; saber qué razas son las más productoras y en qué lugar se encuentran; porque el clima influye en la perfección de los animales. La ciencia agrícola es igualmente necesaria. Abraza el grande y el pequeño cultivo, la cría de abejas, de aves, de pescados y de todos los animales que pueden ser útiles. Estos conocimientos son la base de la ciencia de la riqueza.

En cuanto á la riqueza que produce el cambio, su elemento principal es el comercio, que se hace por agua, por tierra y por venta en tiendas y mercados, y que puede ser más ó menos seguro y lucrativo. Viene luego el préstamo á interés y el salario, por último, que puede aplicarse á obras mecánicas ó bien á trabajos meramente corporales.

Existe, además, un género intermedio de riqueza, que participa de la natural y de la mercantil, porque se compone de los productos de la naturaleza y de las operaciones del tráfico. Consiste en la explotación de los montes y de las minas, cuyas divisiones son tan numerosas como los metales que se extraen del seno de la tierra. No entraremos en más detalles, útiles tan sólo á los res-

pectivos oficios. Entre ellos son más nobles los que menos dejan á la casualidad; más mecánicos los que más deforman el cuerpo; más serviles los que más le ocupan, y, en fin, más degradados los que exigen menos inteligencia y mérito. Por lo demás, tenemos escritores que han profundizado estas materias: Chares de Paros y Apolodoro de Lemnos se han ocupado del grande y pequeño cultivo. Todas las artes y oficios han sido profundizados por otros autores. Los que quieran adquirir conocimientos más amplios acudirán con provecho á sus obras. Los especuladores diestros deben acudir asimismo á ellas en interés propio.

Citaré únicamente á Tales de Mileto; hizo una especulación lucrativa, cuyo éxito se atribuyó á sus raros conocimientos, por más que otro menos sabio hubiera sido de ella capaz. Sus conocimientos astronómicos le habían hecho sospechar que la recolección próxima de aceituna sería abundante, y á fin de evitar nuevos reproches acerca de su pobreza, que la filosofía no había bastado á vencer, empleó el poco dinero que poseía en pagar fianzas para alquilar todos los lagares de Mileto y de Chios; pudo alquilarlos en un precio moderado, por no haber más competidores. En el momento de la recolección hubo muchos labradores que los necesitaron, y que se los pagaron al precio que quiso. El provecho fué considerable, y Tales

demonstró con esta especulación hábil que los filósofos, cuando quieren, saben fácilmente enriquecerse, aunque éste no sea el objeto de sus desvelos.

Se cita esto como ejemplo de habilidad por parte de Tales; pero repito que su operación no exigía una ciencia tan profunda, y que está al alcance de todo el que pueda hacer grandes acaparamientos. Así los gobiernos emplean algunas veces el monopolio en la penuria de sus créditos, y se sirven para ello de la venta exclusiva. Un siciliano tenía una suma considerable de dinero, y la empleó en comprar todo el hierro que había en las fraguas. Pronto los mercaderes, al no encontrar hierro sino en su casa, hubieron de pagárselo á doble precio. Dionisio tuvo noticia de esta especulación, y no despojó al diestro especulador de su ganancia; pero le ordenó salir de Siracusa, en vista de que tal sistema de comercio era perjudicial al Estado. Este siciliano había hecho igual cálculo que Tales: ambos se habían enriquecido con el monopolio. Los expedientes de este género son buenos de conocer, aun por los jefes de los Estados. Muchos gobiernos necesitan, como las familias, de estos medios para enriquecerse. Y aun puede decirse que sola esta parte de la ciencia política debería ocupar á muchos gobernantes.

CAPÍTULO V

Hemos dicho que la administración de la familia descansa sobre tres poderes: el del amo, el paternal y el marital. En efecto; el padre de familia está investido de una autoridad natural sobre su mujer y sobre sus hijos; pero les manda como á seres libres, y el poder que sobre ellos ejerce no es el mismo. Tiene sobre su mujer autoridad de magistrado constituido en el sistema de igualdad. Reina sobre sus hijos como monarca. El macho debe mandar á la hembra; es este un orden natural que no puede quebrantarse. El padre, en la madurez de la edad y de la razón, debe dirigir al hijo, más joven é imperfecto. Tal es la ley de la naturaleza. Es cierto que en el orden político, fundado sobre principios de igualdad, el magistrado manda para obedecer á su vez, porque entre seres iguales no hay prerrogativas. Pero hay distinciones reales de respeto y de consideración entre el que manda y el que obedece. Así pensaba Amasis cuando contaba la historia de su lebrillo. Tal es la relación que existe entre marido y mujer. La autoridad del padre sobre sus hijos tiene, por el contrario, un carácter real. El cariño y la edad dan á los padres el mismo poder que á los reyes; y cuando Homero llama á Júpiter: *Padre inmortal de los hombres y de los dioses,*

añade con razón que es también un rey; porque un rey debe á la vez ser superior á sus súbditos por sus facultades naturales, y, sin embargo, ser de su misma raza. Tal es precisamente la relación entre el más viejo y el más joven y entre el hijo y el padre.

Se sigue de aquí que aquel que está investido de autoridad en la familia debe ocuparse más de los hombres que de la adquisición de las cosas; de la virtud de los individuos que de la cualidad de los bienes; de los seres libres que de los esclavos. La primera cuestión, en cuanto al esclavo, es saber si puede esperarse de él, además de su cualidad de instrumento ó servidor, alguna virtud, como la sabiduría, el valor, la justicia, ó bien si no es susceptible sino de prestar servicios corporales. Ambas opiniones son dudosas; porque si el esclavo es susceptible de virtudes morales, ¿en qué se diferencia del hombre libre? Y si se le niegan, ¿se le negará absurdamente la razón, siendo, como es, hombre? La cuestión es casi la misma respecto de la mujer y del niño. ¿Cuáles son sus virtudes especiales? ¿Puede la mujer ser sabia, valerosa y justa como el hombre? ¿Puede ó no el niño domar sus pasiones? Y, en general, el sér destinado á mandar por naturaleza y el destinado á la obediencia, ¿tienen iguales virtudes? Si todos son susceptibles de las mismas virtudes, ¿por qué unos mandan y otros obedecen? No hay aquí

diferencia posible del más al menos, porque la autoridad y la obediencia difieren específicamente. Exigir virtudes á uno y no á otro sería aún más extraño. Si el que debe mandar no es prudente ni justo, ¿cuál será la razón de sus mandatos? Si el que obedece es vicioso, ¿cómo discernirá al ejecutar? Desobediente y perezoso, faltará á todos sus deberes. Son, pues, en ambos necesarias ciertas virtudes, pero tan diversas como son las especies de seres destinados por la naturaleza á la sumisión. La composición de nuestra alma demuestra este principio. Tiene dos partes: una dispuesta para mandar, otra para obedecer, y las cualidades del entendimiento son distintas de las del apetito. Esta armonía coordinada existe en todas las obras de la naturaleza. Así el hombre libre manda al esclavo de un modo completamente distinto que el marido á la mujer y que el padre al hijo; y, por tanto, los elementos esenciales del alma existen en todos los seres, pero en muy diversos grados. El esclavo está absolutamente privado de voluntad; la mujer la tiene, pero sometida; el niño la tiene muy incompleta. Lo mismo sucede con las virtudes morales. Deben suponerse en todos los seres, pero en la proporción indispensable al destino de cada uno. El ser que manda debe tener la virtud moral en toda su perfección, y su tarea es ordenar con arreglo á la razón. En cuanto á

los demás, no deben tener más virtudes que las que requieren las funciones que desempeñan. Reconozcamos, pues, que todos los seres de que acabamos de hablar tienen su parte de virtud moral; que la prudencia, la fuerza y la justicia del hombre no son las de la mujer, como Sócrates ha creído. En el hombre tendrán siempre el sello del mando; en la mujer, el de la obediencia. Digo otro tanto de todas las demás virtudes; y su análisis hará esta verdad más notoria. Inútil es decir en general que la virtud es una buena disposición del alma, y la práctica de la sabiduría, ó definirla con otra idea vaga equivalente. A tales definiciones prefiero el método de los que, como Gorgias, han enumerado las virtudes. Es indispensable señalar individualmente el carácter de todas. Un poeta ha dicho de la mujer que *su mejor virtud es un modesto silencio*; y forzoso es confesar que no lo sería en un hombre.

Siendo el niño un ser incompleto, su virtud no consiste en apoyarse únicamente sobre sí mismo, sino más bien sobre una virtud más perfecta que dirigirle debe. Asimismo la virtud del esclavo no le es necesaria sino en proporción muy corta, puesto que basta que no descuide sus trabajos por desobediencia ó pereza. Pero, sentado este principio, podrá decirse que los obreros deberán también ser virtuosos, puesto que la intemperancia puede separarles de sus tra-

bajos. Pero hay una gran diferencia entre el esclavo y el obrero. Aquél siempre está á la vista de su amo; éste es más independiente, y su servidumbre se limita á desempeñar ciertos trabajos viles. La naturaleza ha hecho el esclavo, pero no el albañil ni el zapatero. Concluiremos de estos principios que el esclavo tiene virtudes cuya causa necesaria es el amo, aunque no tenga, en cuanto amo, que comunicarle el aprendizaje de sus trabajos. Así, pues, se engañan los que rehusan la razón á los esclavos y creen que obedecen por instinto. Por el contrario, se les debe reprimir con más indulgencia y cuidado que á los hijos. Nos falta tratar de la mujer y del marido, del padre y de los hijos; de las virtudes que les son propias, de sus relaciones en el comercio de la vida, de los deberes que deben cumplir y de los actos que deben evitar. Estos conocimientos son anejos á los estudios políticos. En efecto: una familia es parte integrante del Estado. Las mujeres y los hijos son parte de la familia, y la virtud de la parte debe estar en relación con la del todo. Es preciso, pues, que la educación de los hijos y la de las mujeres esté en armonía con la organización política, si realmente importa que la familia esté bien gobernada, para que lo esté á su vez el Estado. No es este asunto de pequeña importancia, porque las mujeres componen la mitad de las personas libres, y los hijos se-

rán un día los ciudadanos de la república. Pero en otro lugar hemos de ocuparnos de estas cuestiones importantes. Creemos haber tratado suficientemente esta cuestión, y pasamos á otra no menos importante: á examinar las opiniones emitidas acerca de la mejor forma de gobierno.

LIBRO SEGUNDO

**Examen crítico de las teorías anteriores
y de las principales Constituciones.**

CAPÍTULO PRIMERO

Buscar entre todas las asociaciones políticas la que debe procurar á los hombres mayor bienestar: hé aquí el problema que debemos resolver. Necesario es comenzar por examinar las Constituciones actuales más alabadas por sus disposiciones sabias y las imaginadas por los filósofos, deteniendonos sólo en las más notables. Procuremos descubrir en cada una lo que de aplicable y bueno tiene, y demostrar que no es por orgullo ni por presunción por lo que buscamos un sistema de gobierno diferente de todos los conocidos, sino por creer á todas las conocidas instituciones viciosas.

bajos. Pero hay una gran diferencia entre el esclavo y el obrero. Aquél siempre está á la vista de su amo; éste es más independiente, y su servidumbre se limita á desempeñar ciertos trabajos viles. La naturaleza ha hecho el esclavo, pero no el albañil ni el zapatero. Concluiremos de estos principios que el esclavo tiene virtudes cuya causa necesaria es el amo, aunque no tenga, en cuanto amo, que comunicarle el aprendizaje de sus trabajos. Así, pues, se engañan los que rehusan la razón á los esclavos y creen que obedecen por instinto. Por el contrario, se les debe reprimir con más indulgencia y cuidado que á los hijos. Nos falta tratar de la mujer y del marido, del padre y de los hijos; de las virtudes que les son propias, de sus relaciones en el comercio de la vida, de los deberes que deben cumplir y de los actos que deben evitar. Estos conocimientos son anejos á los estudios políticos. En efecto: una familia es parte integrante del Estado. Las mujeres y los hijos son parte de la familia, y la virtud de la parte debe estar en relación con la del todo. Es preciso, pues, que la educación de los hijos y la de las mujeres esté en armonía con la organización política, si realmente importa que la familia esté bien gobernada, para que lo esté á su vez el Estado. No es este asunto de pequeña importancia, porque las mujeres componen la mitad de las personas libres, y los hijos se-

rán un día los ciudadanos de la república. Pero en otro lugar hemos de ocuparnos de estas cuestiones importantes. Creemos haber tratado suficientemente esta cuestión, y pasamos á otra no menos importante: á examinar las opiniones emitidas acerca de la mejor forma de gobierno.

LIBRO SEGUNDO

**Examen crítico de las teorías anteriores
y de las principales Constituciones.**

CAPÍTULO PRIMERO

Buscar entre todas las asociaciones políticas la que debe procurar á los hombres mayor bienestar: hé aquí el problema que debemos resolver. Necesario es comenzar por examinar las Constituciones actuales más alabadas por sus disposiciones sabias y las imaginadas por los filósofos, deteniendonos sólomente en las más notables. Procuremos descubrir en cada una lo que de aplicable y bueno tiene, y demostrar que no es por orgullo ni por presunción por lo que buscamos un sistema de gobierno diferente de todos los conocidos, sino por creer á todas las conocidas instituciones viciosas.

Estableceremos ante todo un principio, que es la base de toda indagación acerca del organismo social. Es preciso que todo sea común entre los miembros de toda sociedad política, ó que nada lo sea, ó que unas cosas lo sean y otras no. En primer lugar, es imposible que no haya algo que no sea común á todos. En efecto: una organización política es, en cierto modo, propiedad de todos; esta organización exige ante todo un suelo común; porque quien dice Estado, dice unidad de lugar. Pero, ahora bien: respecto de las cosas en que la comunidad es potestativa, ¿es conveniente que se extienda, en el Estado organizado que buscamos, á todos los objetos sin excepción, ó que se limite á algunos? Así la comunidad puede extenderse á los hijos, á las mujeres, á los bienes, como Platón propone en su República; porque Sócrates sostiene en ella que los hijos, las mujeres y los bienes deben ser comunes á todos los ciudadanos. ¿Adoptaremos, pues, una institución análoga, ú otra semejante á la que hoy tenemos?

La comunidad de los bienes tiene más inconvenientes de los que Platón cree, y las razones de Sócrates, ni son concluyentes, ni mucho menos. Esta institución, tal como Sócrates la propone, lejos de alcanzar el fin á que aspira, como fin del Estado, es con él incompatible. Quiere Sócrates que el Estado tenga la mayor unidad posible, pero le des-

truye en fuerza de tanto centralizar. Un Estado ó ciudad no es sino una muchedumbre compuesta de elementos diversos; si la unidad se exagera, desaparece para convertirse en familia; y si la unidad es mayor, se hace individuo. Así, aun cuando este sistema fuera realizable, tendría que ser rechazado, so pena de destruir la asociación política. La ciudad no se compone sólo de individuos en cierto número, sino diferentes en especie, y los elementos que la constituyen son desemejantes. No es á modo de una alianza militar, á que da valor el número de individuos congregados para prestarse mutuo apoyo, todos de especie idéntica; una alianza es como una balanza que se inclina al lado en que más pesa el número. Sociedad militar y ciudad difieren entre sí, como ciudad y nación cuando los individuos viven aislados, como los habitantes de Arcadia. Un todo político debe formarse de elementos heterogéneos, cuya amalgama en oposición, pero en equilibrio, conserve el Estado, como hemos demostrado en la Moral; es la relación necesaria de los individuos libres é iguales entre sí; porque si todos los ciudadanos no pueden estar en el poder á la vez, todos deben pasar por él periódicamente. No de otro modo harían los artesanos que alternasen en sus oficios. De todos modos, la permanencia de cada uno en su profesión es siempre preferible, y en la asociación polí-

tica, la perpetuidad del poder no lo sería menos, si posible fuese; pero allí donde es incompleta, con la igualdad natural de todos los ciudadanos, y allí donde al par es equitativo que el poder, ventaja ó cargo, esté repartido entre todos, debe imitarse al menos esta perpetuidad con la alternativa de un poder cedido por unos ciudadanos á otros iguales. Entonces cada cual manda y obedece á su vez, como si se hiciese realmente otro hombre, y puede llevarse esta variedad á las funciones mismas.

Puede concluirse de aquí que no es natural en la asociación política la unidad extrema que algunos quieren atribuirle, y que este principio, que consideran sólido, tiende á destruirla, mientras que lo bueno jamás destruye. Otra razón demuestra además la falsedad del principio de unidad concentrada en el cuerpo político. Una familia tiene más abundancia y bienestar que un individuo. El Estado reúne todos estos medios más eminentemente que la familia, puesto que se entiende por Estado una reunión numerosa que dispone de medios de existencia. Si, pues, la más completa suficiencia es la más apetecible, una unidad menos estrecha será necesariamente preferible á una unidad más compacta.

Pero aun suponiendo que la unidad absoluta sea la perfección en el orden social, la existencia de esta unidad no se demuestra

con que todos digan: esto es mío, y no es mío; prueba infalible, según Sócrates, de la perfecta unidad en el Estado. La palabra todos tiene aquí dos acepciones. Si se aplica á cada individuo separadamente, entonces cada cual dirá: este niño, esta mujer, son míos, y el resultado sobrepujará las esperanzas de Sócrates. Pero en un pueblo en que las mujeres y los hijos sean comunes no se dará á la palabra todos esta significación; significará, no los individuos, sino la reunión de individuos. *Todos* es, pues, aquí un equívoco evidente, y significa, en su doble acepción, tanto uno como otro. Esta conformidad de todos los ciudadanos en decir una misma cosa es de un lado muy hermosa, pero imposible, y de otro no demuestra unanimidad.

Ofrece aún otro inconveniente este sistema, y es el poco cuidado que á los particulares inspirarían las propiedades comunes; todos cuidan mucho de lo que les atañe personalmente; pero respecto de lo que á todos es común, confían demasiado en la solicitud y previsión ajenas. No otra cosa sucede en el servicio doméstico, que se hace peor cuantos más criados se reúnen. Desde el momento en que todos los hijos, sean de quien sean, pertenezcan á todos, nadie se cuidará de ellos. Además, cada uno llamará hijo suyo á todos los individuos virtuosos ó perversos. Mil dudas surgirán acerca de ca-

da uno, puesto que no se sabe si el verdadero hijo ha muerto ó vive.

¿Es preferible llamar hijos á diez mil seres, ó seguir el sistema actual? Hoy llamamos hijos, hermanos y parientes á los que la naturaleza ha querido que lo sean. Damos otros nombres á los que con nosotros están ligados por la sangre, y aun distinguimos á los compañeros de cantón ó de tribu. Vale mil veces más ser entre nosotros pariente lejano que hijo en la República de Platón.

Pero, hágase lo que se quiera, no se podrá evitar que muchos hijos, hermanos y padres se reconozcan por indicios y semejanzas, tan frecuentes entre individuos de la misma familia. Viajeros que han dado la vuelta al mundo nos refieren casos análogos. En algunos pueblos de la alta Libia, en que existe la comunidad de las mujeres, el padre reconoce por hijo suyo al niño que se le parece. Las hembras de algunos cuadrúpedos, como las vacas y los jumentos, dan ordinariamente chotos y pollinos que se parecen á sus madres; testigo es el jumento que fué denominado *el Justo*, en Farsalia.

Hay otros inconvenientes en esta comunidad no menos difíciles de evitar, tales como los ultrajes, los asesinatos y las injurias, que siempre son más graves cuando la víctima es un padre, una madre ó un pariente, que cuando es un extraño; delitos que, sin embargo, son más frecuentes entre gentes que

ignoran el lazo que las une. Cuando estos lazos se conocen, si no se evita el crimen, se impone al menos el castigo.

Es aún más inmoral que la ley separe á los amantes de sus queridas y les permita toda clase de vergonzosas familiaridades con sus madres ó sus hermanas. Agréguese que hubiera sido menos dañoso permitir la comunidad de mujeres entre los labradores que entre los guerreros guardianes del Estado. No es bueno arrojar motivos de discordia entre aquellos cuya misión es la obediencia.

En general, esta comunidad de las mujeres y de los hijos daría un resultado contrario al que Sócrates se proponía. Se considera la amistad como el bien más precioso. ¿No es la base de esa unidad política que Platón recomienda? El mismo, en sus diálogos críticos, dice por boca de Aristófanes que dos amantes en el transporte de la voluptuosidad aspiran á identificarse y á formar sólo uno. Por el contrario, la amistad, en su República, es como un licor arrojado en una gran masa de agua, cuyo sabor es apenas perceptible. Así los nombres más dulces no despiertan en ella sino sentimientos débiles y vagos, puesto que es inútil que la madre busque al hijo ni el hermano al hermano. El hombre tiene dos grandes móviles de solicitud y de amor: la propiedad y la familia. Ambas desaparecen en la República platónica. Platón quiere, además, ha-

cer pasar á los hijos de los obreros y labradores á la casta de los guardianes, y reciprocamente, y esto es difícil de realizar. ¿Cómo impedir que los que hagan los cambios conozcan los hijos y los señalen? Estos hijos, no contenidos por lazo alguno, podrían muy bien convertirse en verdaderos bandoleros y asesinos.

Pero creo conveniente dejar ya la cuestión de la comunidad de las mujeres y de los hijos.

CAPÍTULO II

Después de hablar de la comunidad de las mujeres y de los hijos, la primera cuestión que aquí se presenta, en un todo independiente, pero traída por un orden lógico, es la de si debe admitirse ó rechazarse.

Primeramente se nos ocurren tres dudas. Estando divididos los fundos en propiedades particulares como lo están hoy, ¿sería conveniente que fuese común su usufructo, como sucede en algunas naciones, en que, poseyéndose las tierras individualmente, son los frutos de todos? Ó, por el contrario, ¿convendría que, siendo comunes la propiedad y el cultivo, se repartiesen los frutos individualmente, como en algunos pueblos bárbaros sucede? Ó, por fin, ¿deberán ser comunes los usufructos y las propiedades? Si el cultivo estuviese á cargo de otros que

no fuesen los ciudadanos, la división quizá sería posible; pero siendo ellos mismos los que trabajan personalmente, es mucho más difícil. No estando igualmente repartidos el trabajo y el disfrute, entre los que mucho trabajan se elevarán pronto quejas contra los que, trabajando poco, disfrutan mucho. Son muy difíciles entre hombres las relaciones de vida y de comunidad; pero en este caso lo serian mucho más. Basta ver lo que sucede en las reuniones de viajeros. La cosa más insignificante basta á promover entre ellos la discordia. Los esclavos que diariamente nos sirven sufren con frecuencia nuestra irritación. En general, toda propiedad común, sea cualquiera el modo de usufructuarla, presenta graves inconvenientes.

Creo preferible el actual sistema, apoyado y completado por las leyes y las costumbres; reúne las ventajas de la comunidad y de la posesión individual. Organicense las leyes de modo que los bienes pertenezcan á los individuos y los productos sean en cierto modo comunes. Entonces, separadas las explotaciones, no habrá motivo de querrela; prosperarán más, porque todos tendrán interés personal en ello, y la virtud dispensará estos bienes siguiendo la hermosa máxima de que todo es común entre amigos. Se encuentran hoy mismo huellas de este sistema en algunas ciudades, en que su planteamiento no es imposible, y, sobre todo,

en los Estados bien organizados en que existe en parte, y en que podría completarse fácilmente. Cada ciudadano tiene su propiedad, que divide con sus amigos, y disfruta en cambio de muchas otras. Así, en Esparta, cada cual se sirve del esclavo ajeno como del suyo. Si un ciudadano se encuentra en medio del campo necesitado, entra en la casa más próxima y allí toma caballo y provisiones. Es, pues, evidente que la más sabia de las leyes sería aquella que, consagrando el principio de la propiedad individual llevase á los ciudadanos á mirar sus bienes como comunes. Pero este prodigio sólo puede realizarle el legislador. Por lo demás, ¿qué placer no se experimenta al poder decir esto *es mío*? El amor propio que todos tenemos, lejos de ser reprehensible, es un sentimiento muy natural; el egoísmo no es este mismo sentimiento, sino una pasión desordenada de sí mismo, que arrastra á los avaros hacia sus tesoros y á todos los hombres hacia el objeto de sus deseos. Placer más puro aún es socorrer y auxiliar al amigo, al compañero, al huésped, y esta dicha no nos la asegura sino la propiedad individual. Es imposible cuando se pretende establecer la unidad excesiva en el Estado, que quite al hombre el ejercicio de otras dos virtudes: la continencia, porque es una virtud respetar la mujer del prójimo; la generosidad, porque sin propiedad no puede mos-

trarse liberal el ciudadano, ya que esta virtud no puede ejercitarse sin dar á lo que se posee buen empleo.

Confieso que el sistema platónico presenta á primera vista una apariencia seductora de filantropía, que encanta por la maravillosa benevolencia recíproca que parece inspirar á los hombres, principalmente cuando atribuye á la propiedad individual todos los vicios de las actuales Constituciones; por ejemplo: los procesos á que los contratos dan lugar, los falsos testimonios, la adulación para con los ricos; pero males son estos cuya causa no es sino la perversidad de los hombres y no la posesión individual. Así, son más frecuentes los litigios entre los propietarios comunes que entre los poseedores de bienes personales. Y aunque se diga que son más numerosas las querellas entre éstos, no es justo enumerar sólo los males, sino también las ventajas que destruye la comunidad, que realmente es quimérica. Sócrates parte de un principio falso. El Estado y la familia, sin duda, necesitan unidad, pero no absoluta, con la cual el Estado no existe ó llega á una situación tristísima en que su desaparición es próxima. Tanto valdría pretender formar un acorde con un sólo sonido, ó un ritmo con un pié solo. Una ciudad se compone, como hemos dicho, de muchos hombres que se dedican á diversas profesiones. Sólo las instituciones sabias pueden

darla la unidad que necesita. Pero establecer la comunidad de los bienes como medio universal para hacer una ciudad virtuosa es ridiculo, porque un Estado no se regula sino por las costumbres, la filosofia y las leyes. Así en Lacedemonia y en Creta, la comunidad de bienes se ha fundado en el establecimiento de las comidas públicas.

¿Es creíble, además, que en tantos años como el mundo lleva de existencia no se haya descubierto este sistema, siendo tan bueno? Todo cuanto puede decirse se ha dicho en esta materia; pero tal teoría es falsa, y la experiencia la ha rechazado. Si fuese posible ver establecido el gobierno que Platón explica en su República, se mediría la extensión de sus defectos. Ante todo, no podría establecerse sino á condición de dividir é individualizar la propiedad, de organizar asambleas de banquetes, secciones y tribus. Todo el resultado de esta legislación sería crear guerreros que recogiesen sin sembrar, abuso introducido hoy en Lacedemonia. En cuanto al gobierno general de esta comunidad, nada dice Sócrates, y á nosotros nos sería imposible decir algo. Los habitantes no guerreros forman la casi totalidad de la república. ¿Tendrán los labradores bienes comunes ó propiedades individuales? ¿Existirá ó no para ellos la comunidad de las mujeres y de los hijos? Si las reglas de las comunidades son iguales para todos, ¿qué diferencia

habrá entre los guerreros y los labradores? ¿Qué compensará para éstos la obediencia que á los primeros deben? ¿Qué les enseñará á obedecer? A menos que no se haga lo que en Creta, cuyos habitantes sólo dos cosas prohiben á sus esclavos: hacer gimnasia y llevar armas. Si todos estos puntos se regulasen aquí como en los demás Estados, ¿qué quedaría de la comunidad? Se habrían constituido en esta República dos Estados distintos con intereses opuestos; porque los labradores y los artesanos serian ciudadanos solamente, y la clase privilegiada de los guerreros estaria encargada perpétuamente de su custodia.

Pero en esta sociedad se hallarán necesariamente todas las disensiones, querellas y vicios que á las demás echa en cara. Afirma Sócrates que, mediante una buena educación, su República necesitará muy pocas leyes y que serán inútiles los Reglamentos de policía; pero no da educación sino á los guerreros. Quiere que los labradores sean propietarios de las tierras pagando un cánon; pero es muy de temer que estos propietarios fueran tan indóciles como los ilotas de Lacedemonia ó los penestas de Tesalia. No habla Sócrates de los derechos políticos de los labradores, de su educación y de sus leyes particulares, y, sin embargo, es importantísimo saber cómo ha de subsistir entre ellos y los guerreros la comunidad universal.

Sean ó no los labradores propietarios individuales, posean ó no en común, si hay comunidad de mujeres en esta clase, ¿quién cuidará del interior de las casas mientras los hombres estén ocupados en el cultivo de los campos? La afirmación de Platón de que las mujeres deben desempeñar funciones idénticas es absurda, y lo es más si se tiene en cuenta que para demostrarla acude á un ejemplo tomado de los animales.

El nombramiento de magistrados, tal como Sócrates le propone, presenta graves inconvenientes: quiere que sean perpétuos. Esto sólo bastaría para producir trastornos y guerras aun entre los hombres menos celosos de su dignidad, cuanto más entre gentes belicosas. Pero esta perpetuidad es inevitable, según Sócrates, puesto que pretende que Dios, al nacer los hombres, vierte en un alma el oro, en otra la plata, y en la de los que deben ser artesanos y labradores, la arena y el hierro.

Prohíbe todos los placeres á sus guerreros, y al mismo tiempo dice que es deber del legislador hacer feliz á todo el Estado, sin ver que el Estado entero no puede ser dichoso si una parte de él no es feliz, aun siendo la más pequeña. No se calcula la felicidad como los números. Una suma puede ser par aun siendo impares los sumandos; pero respecto de la felicidad no sucede lo mismo. Y si, por otra parte, los guardianes

de una ciudad no son en ella felices, ¿quién en ella podrá serlo? No será el obrero, ni el artesano, ni el esclavo.

Muchos otros defectos podría señalar á la República de Platón, pero éstos bastan á destruirla.

CAPÍTULO III

En el tratado de las Leyes compuesto posteriormente por Platón se encuentran los mismos principios. Me limitaré, pues, á hacer un corto número de observaciones acerca de esta nueva obra. En el tratado de la República, Sócrates profundiza pocas cuestiones, y entre ellas la comunidad de los hijos y las mujeres, la propiedad y las bases de gobierno. Divide á los habitantes en dos clases: labradores y guerreros, y con algunos de éstos forma una tercera, que ejerce el poder soberano. No dice si los artesanos y labradores son elegibles para algunas magistraturas, ó si están de todas excluidos, si pueden tomar parte en la guerra; y esto es tanto más extraño, cuanto que dice que las mujeres deben acompañar al combate á los guerreros y ser educadas en sus mismos ejercicios, de los que habla detenidamente. El resto del tratado contiene sólo digresiones.

El segundo tratado, por el contrario, está cuajado de disposiciones legislativas. Habla en él poco Sócrates de la Constitución poli-

Sean ó no los labradores propietarios individuales, posean ó no en común, si hay comunidad de mujeres en esta clase, ¿quién cuidará del interior de las casas mientras los hombres estén ocupados en el cultivo de los campos? La afirmación de Platón de que las mujeres deben desempeñar funciones idénticas es absurda, y lo es más si se tiene en cuenta que para demostrarla acude á un ejemplo tomado de los animales.

El nombramiento de magistrados, tal como Sócrates le propone, presenta graves inconvenientes: quiere que sean perpétuos. Esto sólo bastaría para producir trastornos y guerras aun entre los hombres menos celosos de su dignidad, cuanto más entre gentes belicosas. Pero esta perpetuidad es inevitable, según Sócrates, puesto que pretende que Dios, al nacer los hombres, vierte en un alma el oro, en otra la plata, y en la de los que deben ser artesanos y labradores, la arena y el hierro.

Prohíbe todos los placeres á sus guerreros, y al mismo tiempo dice que es deber del legislador hacer feliz á todo el Estado, sin ver que el Estado entero no puede ser dichoso si una parte de él no es feliz, aun siendo la más pequeña. No se calcula la felicidad como los números. Una suma puede ser par aun siendo impares los sumandos; pero respecto de la felicidad no sucede lo mismo. Y si, por otra parte, los guardianes

de una ciudad no son en ella felices, ¿quién en ella podrá serlo? No será el obrero, ni el artesano, ni el esclavo.

Muchos otros defectos podría señalar á la República de Platón, pero éstos bastan á destruirla.

CAPÍTULO III

En el tratado de las Leyes compuesto posteriormente por Platón se encuentran los mismos principios. Me limitaré, pues, á hacer un corto número de observaciones acerca de esta nueva obra. En el tratado de la República, Sócrates profundiza pocas cuestiones, y entre ellas la comunidad de los hijos y las mujeres, la propiedad y las bases de gobierno. Divide á los habitantes en dos clases: labradores y guerreros, y con algunos de éstos forma una tercera, que ejerce el poder soberano. No dice si los artesanos y labradores son elegibles para algunas magistraturas, ó si están de todas excluidos, si pueden tomar parte en la guerra; y esto es tanto más extraño, cuanto que dice que las mujeres deben acompañar al combate á los guerreros y ser educadas en sus mismos ejercicios, de los que habla detenidamente. El resto del tratado contiene sólo digresiones.

El segundo tratado, por el contrario, está cuajado de disposiciones legislativas. Habla en él poco Sócrates de la Constitución poli-

tica; pero, sin embargo, queriendo hacer lo que propone aplicable á los diferentes Estados, vuelve á su primer proyecto. Si se exceptúa la comunidad de las mujeres y de los bienes, todo se parece en sus dos repúblicas: educación, prohibición á los guerreros de dedicarse á las artes mecánicas y comidas comunes. Sólomente extiende en las segundas estas á las mujeres, y eleva el número de guerreros hasta 5.000.

Los diálogos de Sócrates llenos están, sin duda alguna, de elevación y de nobleza. Encierran cuestiones nuevas é indagaciones profundas, pero no está todo en ellos sabiamente combinado. Así, por ejemplo, serían precisas todas las praderas de Babilonia ú otro territorio inmenso semejante para alimentar 5.000 ociosos, y con ellos un pueblo más numeroso aún de mujeres y artesanos. Las hipótesis buenas son en tanto que su ejecución no es imposible.

Afirma el autor que jamás debe perder el legislador de vista dos cosas: el suelo y los hombres. Debió añadir: los Estados vecinos, á menos de negar al Estado toda existencia política exterior. No basta un ejército organizado para defender el país; es preciso que sirva para el exterior. No haría bien, sin duda, un legislador que convirtiera á la ciudad en fortaleza y á cada ciudadano en soldado; pero es necesario hacerse temible, tanto del enemigo que ataca como del que huye.

Debió Platón señalar otros límites á la propiedad, sobre todo, más claros y precisos. Dice que la propiedad debe llegar hasta satisfacer las necesidades de una vida sobria, queriendo, sin duda, dar á entender una vida cómoda. Esta definición es muy vaga, porque puede vivirse sobriamente y hallarse en la miseria. Debió decir: vivir sobria y liberalmente; porque la liberalidad sólo procede de la opulencia, y de la miseria la sobriedad, y la reunión de ambas puede determinar la justa medida de nuestros placeres lícitos. El uso de la propiedad no lleva consigo otras cualidades; no puede á él unirse valor ni ternura, pero sí liberalidad y moderación.

Es también una inconsecuencia, cuando se llega á dividir los bienes en iguales partes, nada estatuir acerca del número de los ciudadanos y del aumento progresivo de la población, suponiendo que la esterilidad compensará el número de los nacimientos, bajo pretexto de que actualmente existe este desequilibrio. En nuestras ciudades actuales, nadie está reducido á la miseria absoluta, porque los bienes se reparten entre los hijos, sea cualquiera su número; pero, en la República de Platón, las propiedades son indivisibles, y el número de hijos que exceda al de las propiedades carecerá de todo. Lo más prudente sería limitar la población y no la propiedad, y permitir ó restringir los na-

cimientos en atención á la esterilidad y al número de los muertos. La imprevisión de los gobiernos en este punto tan esencial ha hecho aparecer en las ciudades la miseria, causa de los crímenes y de las guerras civiles. Un legislador de los más antiguos, Fidón de Corinto, para prevenir estos males, quería que el número de familias y de ciudadanos fuese inmutable, aun siendo desiguales los lotes primitivos. En las leyes se sigue el sistema opuesto. No tardaremos en decir lo que pensamos á este propósito.

Se ha omitido en este tratado, además, determinar la diferencia de gobernantes á gobernados. Se dice solamente que la relación de unos á otros es la de la cuerda á la trama, y esto no es bastante. Por otra parte, ya que permite el acrecimiento de los bienes muebles hasta su quintuplo, debió ser más lato en los bienes raíces. Quiere que cada ciudadano tenga dos habitaciones, y aparte de que es difícil alimentar dos hogares, esto no es, en modo alguno, favorable á la economía doméstica.

El sistema político de Sócrates no es, en conjunto, ni una democracia, ni una oligarquía, sino un gobierno mixto que se llama República; porque la autoridad reside en manos de muchos, que son los guardianes de las leyes. Si presenta esta Constitución como la más común en la mayor parte de los Estados actuales, quizá no se engaña.

Pero se equivoca si cree que después de su primera república, es el más perfecto de los gobiernos. Preferible es la Constitución de Lacedemonia, y aun la de cualquier otro gobierno aristocrático. Hábiles políticos pretenden que la Constitución perfecta debe reunir los elementos de todas las demás, y alaban por esto la de Lacedemonia, que miran como una combinación de la oligarquía, de la monarquía y de la democracia, representada una por los reyes, otra por el Senado y otra por los éforos, que salen siempre de las clases populares. Otros, es cierto, ven en estos magistrados el elemento tiránico, y el democrático en las comidas comunes y en la igualdad de los ejercicios.

En el tratado de las Leyes se pretende que la Constitución perfecta participa de demagogia y de tiranía, resultado extraño de dos sistemas políticos que, ó se niegan ó se consideran los peores de todos. Creemos que la mejor Constitución es la que reúne más elementos diversos en una combinación más lata. Nada tiene de monárquico el sistema de Sócrates. Es más bien un gobierno oligárquico-democrático, con una tendencia marcada á la oligarquía. Estos caracteres se muestran en la elección de los magistrados, que se hace, parte por suerte, parte por escrutinio, método adoptado en la combinación de la oligarquía y de la democracia; pero obligar á los ricos á asistir á las asam-

bleas, á nombrar las autoridades y á llenar todos los deberes políticos, eximiendo á los demás ciudadanos de estos deberes; llamar al poder á los ricos con preferencia, reservándoles las más altas funciones, instituciones son oligárquicas. El nombramiento del Senado tiene igual carácter. Cuando se eligen los senadores de la primera clase, todos los ciudadanos están obligados á votar; lo mismo sucede al elegir los de la segunda. En las elecciones de la tercera los de la cuarta pueden excusarse. En fin, en las elecciones para la cuarta clase, el voto es sólo obligatorio para los ciudadanos de las dos primeras. Sócrates quiere luégo que se repartan todos los elegidos por igual entre todos los censos. Es evidente que los electores más ricos gozarán de la principal influencia, porque no estando obligados á votar los pobres, usarán de su derecho pocas veces.

Es claro que tal Constitución no es una combinación de la monarquía y de la democracia; lo demostraremos aún más evidentemente cuando tratemos de la república; diré sólomente aquí que hay peligro en escoger los magistrados en una lista de candidatos elegidos, puesto que basta el concierto de unos cuantos intrigantes para disponer de las elecciones constantemente.

Tales son los defectos que he observado en el tratado de las Leyes y en el sistema que en él se desarrolla.

CAPÍTULO IV

Filósofos, políticos, y aun simples ciudadanos, han imaginado otras Constituciones. No hay una que no se acerque más que las de Sócrates á las que hoy tenemos ó á las que hemos recibido de nuestros antepasados. Ninguno de estos legisladores admite la comunidad de las mujeres y de los hijos, ni los banquetes públicos de las mujeres. En lugar de estas innovaciones quiméricas fijan más sólidas bases, y, persuadidos de que el interés es fecundo manantial de revoluciones, casi todos han procurado dictar leyes acerca de la propiedad. Fáleas de Calcedonia ha sido el primero que ha partido de este principio. Cree posible establecer la igualdad de riquezas cuando se organiza una sociedad política; y aunque menos fácil de introducir en los Estados antiguos, encuentra, sin embargo, un medio de colocar en ellos las fortunas al mismo nivel, obligando á los ricos á dotar á sus hijas y á no recibir dote de sus mujeres, y á los pobres á lo contrario. Platón, en el tratado de las Leyes, permite que las fortunas aumenten hasta cierto límite, es decir, hasta el quintuplo de una cantidad determinada; pero no debe olvidarse, al fijar leyes semejantes, un punto olvidado por Platón y Fáleas: la determinación del número de hijos; porque si hay más herederos que

herencias, habrá que cambiar la ley ó sufrir consecuencias graves. Hijos educados en la opulencia, al verse en la miseria, quizás servirán á las revoluciones de instrumento.

No se ocultó á algunos antiguos legisladores que la nivelación de las fortunas influía en la asociación política; las leyes de Solón y la adquisición ilimitada de fundos lo demuestran. En Locres y en otros puntos prohíben las leyes enajenar el patrimonio, sin previa información de necesidad. Por haber abrogado una ley semejante en Leucade, dejaron de exigirse ciertas condiciones para llegar á la magistratura, y pronto la Constitución degeneró en democrática. Sin embargo, el legislador que quiera nivelar las fortunas debe evitar, tanto la muy grande extensión de las propiedades, que traería consigo el lujo, como los patrimonios exiguos, que engendrarians la miseria. No basta fijar los patrimonios, sino nivelar las pasiones; empresa sublime, cuyo éxito depende de la sabiduría de las instituciones y de las leyes.

Pudiera alegar Fáleas que al decir que la base de todo Estado es la igualdad de fortuna y de educación, había ya dicho lo que ahora decimos; pero ¿cuál será esa educación? Puede ser perfectamente una y la misma para todos los ciudadanos; pero esta uniformidad, ¿dejará de producir la codicia de honores y de riqueza? Es sabido que la desigualdad de los honores indigna tanto á los

hombres como la de la fortuna, y que si la muchedumbre ve airada la desigualdad de las fortunas, las clases elevadas se irritan contra la igualdad de los honores. *¡El cobarde y el héroe ser iguales!*, ha dicho el poeta; y en verdad no lleva solamente los hombres al crimen la carencia de lo necesario, que pretende apaciguar Fáleas con la igualdad de los bienes, sino también la necesidad de extender sus deseos y aumentar sus placeres. Si estos deseos son desordenados, los hombres recurrirán al crimen para sofocarlos. ¿Cuál será el remedio de estos males? Procúrese que el pobre tenga un pequeño patrimonio y ocupaciones útiles. Que la ambición se cure con la templanza. En cuanto al verdadero placer, el hombre que quiera encontrarle en sí mismo, búsquele en el seno de la sabiduría, y no tendrá que recurrir á medios extraños. Lo superfluo y no lo necesario es causa de los grandes crímenes. No es para defenderse de la miseria para lo que un ambicioso ejerce la tiranía; y por el mismo motivo, las grandes recompensas se guardan, no para el que mata á un ladrón, sino para el que mata á un tirano. La Constitución de Fáleas no evita, pues, sino las menores injusticias.

Además, todas las instituciones de Fáleas se limitan á asegurar el bienestar interior del Estado, descuidando el sistema de relaciones con los pueblos vecinos. Un Esta-

do necesita fuerza militar y hacienda pública que, no sólo provean á las necesidades del interior, sino también á los exteriores peligros. Así no habría que temer que su abundancia excitase la ambición de vecinos poderosos, ni que su pobreza impidiese sostener la guerra contra un enemigo igual en fuerza y número. Nada dice de esto Fáleas, y, sin embargo, es un axioma político que todo gobierno necesita recursos poderosos. Su verdadero límite es quizá que el vencedor no se haga con la guerra más rico ni más pobre. Cuando Autofradates sitió á Aterneo, Eubulo le aconsejó que calculase el tiempo y el dinero que era preciso gastar en la conquista, y le hizo observar que sería más prudente dejar la fortaleza, que le costaría más de lo que valía. Autofradates, convencido, levantó el sitio. Confieso que, para prevenir las disensiones civiles, es útil la igualdad de fortuna entre los ciudadanos; pero no creo que esto baste ni que los hombres superiores dejen de irritarse ante una igualdad que les coloca al nivel de los que no reúnen sus condiciones. Además, es insaciable la codicia humana. En un principio se contenta con dos óbolos; luego quiere tres, y, por fin, un tesoro. La naturaleza de esta pasión no reconoce límites, y la mayoría de los hombres vive sólo para satisfacerla. Así, lo esencial no es nivelar las fortunas, sino hacer leyes tales, que el virtuoso

no quiera ser injusto y el malvado no pueda serlo; para esto, conveniente es colocar á éstos en minoría, sin dejar de ser para ellos justo.

Se limita, por otra parte, Fáleas á reparar las tierras; pero la riqueza consiste aún en esclavos, rebaños, numerario, créditos y muebles. La igualdad debe extenderse á toda la riqueza, y estatuir ó no es necesario de toda ella y no de una parte. Por lo demás, esta legislación no sirve sino para un Estado pequeño; porque no da á los artesanos el derecho de ciudadanía y les reduce á la condición de obreros públicos; pero si están obligados á trabajar para el Estado, es preciso al menos que sea en las mismas condiciones que los obreros de Epideamnes y Diofante.

Basta lo dicho para apreciar en su valor el sistema de Fáleas.

CAPÍTULO V

Hipodamus de Mileto, hijo de Eurifón, inventó la división en calles de las ciudades y aplicó esta distribución nueva al Pireo. Hombre ambicioso y vano, cuyo lujo se ha criticado con razón, llevaba su larga cabellera rizada con arte y vestía en todas las estaciones una soberbia túnica. Pretendía conocer la ciencia universal, y así no dejó, sin ser hombre de Estado, de tratar de la república perfecta. Se formaba su Estado

con 10.000 ciudadanos, separados en tres clases: artesanos, labradores y defensores de la ciudad. Dividía el territorio en tres partes: sagrado, público é individual. La primera parte debía servir al culto de los dioses, la segunda á la alimentación de los guerreros, la tercera pertenecía á los labradores. Creía que las leyes no podían ser sino de tres clases, porque las acciones judiciales no podían tener sino tres objetos: la injuria, el perjuicio graduable y el asesinato. Establecía un tribunal supremo y único, que debía conocer de todas las apelaciones; le componían ancianos nombrados por escrutinio, y quería que, al juzgar, se desechase el sistema de bolas blancas y negras, y se adoptase el de tablas en que se escribiese el fallo. Creía que la afirmación ó negación absoluta podía llevar á veces á los jueces al perjurio. Quería que se honrase al ciudadano que hiciese descubrimientos políticos de utilidad general, y que los hijos de los soldados muertos en campaña fuesen alimentados por la república, institución muy semejante á la que hoy existe en varios Estados, como Atenas. Debían ser elegidos los magistrados por el pueblo, es decir, por las tres clases, y sus funciones serían la de la administración interior, la de los negocios internacionales y la tutela de los huérfanos. A esto se reducía su sistema.

En primer lugar, la división de los ciuda-

danos en el sistema de Hipodamus no me parece bien. Los artesanos, los labradores y los guerreros toman parte igual en los negocios públicos; pero los primeros sin armas, y los segundos sin armas y sin tierras, vienen á ser esclavos de los terceros. Además, es imposible que todos puedan participar de la gestión de los negocios. Los generales, los guardias de la ciudad, y casi todos los primeros magistrados, se buscarán entre los militares, y el amor á la patria se extinguirá en el corazón de todos los demás, que no podrán aspirar al gobierno. Es evidente que los ciudadanos armados tendrán preponderancia sobre las otras dos clases; pero no la conservarán no siendo los más numerosos. Y si se mantienen en posesión del gobierno, ¿para qué llamar á los demás á tomar parte en los negocios públicos y darles con la elección de los magistrados la principal influencia? En segundo lugar, la utilidad de los labradores en la república de Hipodamus es nula. Se comprende que los artesanos sean en ella indispensables, como en cualquiera otra parte, y que puedan, como en los demás Estados, vivir de su oficio. Pero los labradores, si estuviesen obligados á cultivar la tierra para alimentar á los guerreros, se comprendería que fuesen parte integrante de la ciudad; pero no son sino propietarios de tierras que cultivan únicamente en provecho propio.

El legislador separa á los guerreros de los labradores, y, sin embargo, si cultivasen las propiedades nacionales destinadas á alimentar la fuerza pública, se confundirían con ellos. No hay que pensar en que los campos se cultiven por otros que no sean labradores ó soldados, porque entonces se introduciría en el Estado una cuarta clase extraña á la Constitución y privada de derechos políticos. Ni en encargar á los labradores de cuidar las tierras públicas y las suyas particulares, porque entonces en estos fondos no se podría determinar lo que cada cual debería cultivar para las necesidades de las dos familias. ¿No sería más sencillo señalar desde luego á los labradores un solo patrimonio, bastante á satisfacer las necesidades de sus familias y las de los guerreros? Semejante legislación, lejos de ser científica, es más bien embarazosa.

Hallo el mismo defecto en la ley que determina el modo de emisión en el voto de los tribunales. Hipodamus quiere que el juez dé su opinión dividida acerca de una cuestión que no puede ser compleja. El fallo entonces se convierte en sentencia de árbitros, que pueden modificar más ó menos su opinión, porque deliberan entre sí para formar la sentencia. Pero entre jueces no hay comunicación; la mayor parte de los legisladores la prohíben expresamente. Además, ¿qué confusión no se introduciría en los jui-

cios, si el juez declarase que se debía pagar una suma menor de la que el demandante reclamase? Exige, por ejemplo, el demandante veinte minas. Uno de los jueces le adjudica diéz; otro más ó menos; éste cinco; aquél cuatro. ¿Cómo conciliar estos votos? Por lo menos en el fallo, que se reduce á un sí ó un no, no hay riesgo de perjurio, puesto que la acción ha sido siempre intentada de una manera absoluta. Así, en el presente caso, el juez no dice que nada se debe, sino que no se deben veinte minas; pero sería perjurio si condenase á pagar las veinte convencido de que no se debían en conciencia.

Dañosa ley, que no tiene de seductora sino la apariencia, es la de las recompensas concedidas á aquellos que llevan á cabo algún descubrimiento útil al Estado; y aun afirmo que pudiera ser manantial de intrigas y revoluciones. Esta cuestión lleva á otra importantísima. ¿Es útil ó perjudicial cambiar las instituciones antiguas, aun cuando sea para sustituirlas con otras mejores? Hé aquí un gran problema político. Siempre las innovaciones son peligrosas. Pudiera suceder que se propusiese como útil la abrogación de ciertas leyes, y que esta abrogación llevase consigo un cambio de Constitución. No debe, pues, adoptarse con entusiasmo la teoría de Hipodamus. Puesto que hemos tocado este punto tan delicado, vamos á discutirle brevemente.

Se dice que, en general, todo cambio es un bien. Mediante felices innovaciones, la medicina, la gimnasia y todas la ciencias han arrojado el yugo de la rutina y hecho tan rápidos progresos; y puesto que la política es una ciencia, este principio le es aplicable. Los hechos parecen apoyar las teorías. Las antiguas leyes eran groseras y bárbaras. Siempre en armas nuestros antepasados, traficaban con sus mujeres. En Cumas, la ley acerca del asesinato declaraba al acusado culpable, siempre que el acusador presentase como testigos cierto número de parientes de la víctima.

La humanidad debe buscar, en general, no lo que es antiguo, sino lo que es bueno. Nuestros primeros padres, hayan salido del seno de la tierra ó hayan sobrevivido á alguna catástrofe, se asemejarían probablemente al vulgo y á los ignorantes de nuestros días. ¿Sería prudente conservar hoy sus salvajes costumbres? Además, la razón nos dice que las leyes escritas no deben ser invariablemente conservadas. Es imposible en legislación, como en cualquier otro conocimiento, agotar la ciencia entera. La ley debe ser general, aunque los actos humanos sean otros tantos hechos particulares. Se sigue de aquí que cada época debe tener sus leyes propias. Consideran otros la cuestión bajo distinto punto de vista, y creen que sólo con gran parsimonia puede tocarse á

las leyes. Si el mejoramiento deseado es poco importante, vale más soportar alguna imperfección en la legislación que acostumbrar á los hombres á su inconstancia. Hay menos provecho en innovar que peligro en acostumbrar á los hombres á la versatilidad de la obediencia. Se ha dicho que la legislación se perfecciona por las innovaciones, como las demás artes. La comparación no es exacta: la ley, para hacerse obedecer, no tiene otro poder que el de la costumbre, y la costumbre no se forma sino por el tiempo y por los años; así, cuanto más se cambien las leyes, más se enervará el imperio de las instituciones. Admitiendo además la utilidad de la innovación, puede preguntarse si, en todo Estado, la iniciativa en este punto debe dejarse á todos los ciudadanos indistintamente ó reservarse á algunos. Estos dos sistemas darían bien diferentes resultados, pero esta cuestión nos llevaría demasiado lejos.

CAPÍTULO VI

Vamos á tratar de las Constituciones de Lacedemonia y de Creta.

Examinemos la cuestión bajo dos puntos de vista: ante todo sepamos si estas Constituciones se acercan ó no al tipo de Constitución perfecta, y examinemos luégo la armonía que existir debe entre todas sus partes y el principio y naturaleza de su constitución propia.

Se dice que, en general, todo cambio es un bien. Mediante felices innovaciones, la medicina, la gimnasia y todas la ciencias han arrojado el yugo de la rutina y hecho tan rápidos progresos; y puesto que la política es una ciencia, este principio le es aplicable. Los hechos parecen apoyar las teorías. Las antiguas leyes eran groseras y bárbaras. Siempre en armas nuestros antepasados, traficaban con sus mujeres. En Cumas, la ley acerca del asesinato declaraba al acusado culpable, siempre que el acusador presentase como testigos cierto número de parientes de la víctima.

La humanidad debe buscar, en general, no lo que es antiguo, sino lo que es bueno. Nuestros primeros padres, hayan salido del seno de la tierra ó hayan sobrevivido á alguna catástrofe, se asemejarían probablemente al vulgo y á los ignorantes de nuestros días. ¿Sería prudente conservar hoy sus salvajes costumbres? Además, la razón nos dice que las leyes escritas no deben ser invariablemente conservadas. Es imposible en legislación, como en cualquier otro conocimiento, agotar la ciencia entera. La ley debe ser general, aunque los actos humanos sean otros tantos hechos particulares. Se sigue de aquí que cada época debe tener sus leyes propias. Consideran otros la cuestión bajo distinto punto de vista, y creen que sólo con gran parsimonia puede tocarse á

las leyes. Si el mejoramiento deseado es poco importante, vale más soportar alguna imperfección en la legislación que acostumbrar á los hombres á su inconstancia. Hay menos provecho en innovar que peligro en acostumbrar á los hombres á la versatilidad de la obediencia. Se ha dicho que la legislación se perfecciona por las innovaciones, como las demás artes. La comparación no es exacta: la ley, para hacerse obedecer, no tiene otro poder que el de la costumbre, y la costumbre no se forma sino por el tiempo y por los años; así, cuanto más se cambien las leyes, más se enervará el imperio de las instituciones. Admitiendo además la utilidad de la innovación, puede preguntarse si, en todo Estado, la iniciativa en este punto debe dejarse á todos los ciudadanos indistintamente ó reservarse á algunos. Estos dos sistemas darían bien diferentes resultados, pero esta cuestión nos llevaría demasiado lejos.

CAPÍTULO VI

Vamos á tratar de las Constituciones de Lacedemonia y de Creta.

Examinemos la cuestión bajo dos puntos de vista: ante todo sepamos si estas Constituciones se acercan ó no al tipo de Constitución perfecta, y examinemos luégo la armonía que existir debe entre todas sus partes y el principio y naturaleza de su constitución propia.

Es principio reconocido universalmente que, en un Estado bien organizado, los ciudadanos ocupados en la cosa pública no deben cuidar de proveer á sus primeras necesidades. Lo difícil es encontrar el modo de ejecución.

La Constitución lacedemonia no ha resuelto esta dificultad con la institución de los ilotas. Estos, como los penestas de Tesalia, han sido siempre los peores enemigos de estos Estados, y no han hecho sino aprovecharse de las calamidades mayores. No ha sucedido así en Creta, en que los esclavos jamás han pensado en revueltas, porque los diversos Estados que la componen no han prestado á los disturbios un apoyo que podía volverse contra ellos mismos, por poseer todos siervos. Pero los lacedemonios han estado rodeados siempre de enemigos: la Mesenia, la Arcadia y la Argólida. La primera insurrección de los esclavos en Tesalia estalló precisamente con motivo de sus guerras con los aqueanos, magnesianos y perebianos, que no tenían penestas. En general, la organización de la esclavitud exige gran prudencia. La demasiada dulzura hace al esclavo insolente y le inspira el deseo de igualar á su amo; pero un trato brutal, como en Lacedemonia, hace de los esclavos enemigos y conspiradores. Es, pues, evidente que respecto de los ilotas son viejas las leyes de Esparta.

El relajamiento de las leyes de Lacedemonia respecto de las mujeres es aún un vicio en la Constitución y un obstáculo á la felicidad pública. El hombre y la mujer son dos partes de la familia, y forman, por decirlo así, las dos primeras del Estado. Por consiguiente, si existiese un gobierno en que las mujeres no estuviesen sujetas por alguna institución, medio Estado carecería de leyes. Tal es la situación de Lacedemonia. El legislador ha querido que la ciudad entera fuese un modelo, y lo ha conseguido por lo que respecta á los hombres; pero las mujeres viven en la licencia y se abandonan á todos los excesos del lujo y del desenfreno. Por consecuencia natural, el dinero está en gran estima, sobre todo cuando los hombres se ven inclinados al amor. Pero esta inclinación hacia las mujeres es muy ordinaria en los pueblos guerreros, excepto en los celtas y en otros pueblos que prefieren el amor andrógino. No anduvo desacertada la Mitología al imaginar la unión de Marte y Venus, porque todos los guerreros son inclinados al amor por naturaleza.

Los lacedemonios no han podido evadir el cumplimiento de esta ley, y han dejado á las mujeres gran influencia. ¿Qué diferencia puede haber entre gobernar y mandar al que gobierna? Así, las mujeres de Lacedemonia, con una audacia inútil siempre, excepto en tiempo de guerra, han sido perju-

diciales á sus maridos en los momentos de angustia. La invasión tebana lo ha demostrado: inútiles, como siempre, causaron á sus esposos más embarazo que los enemigos mismos.

La causa de haberse descuidado á tal extremo la educación de las mujeres en Lacedemonia, á nadie se oculta. Los ciudadanos dejaron á sus mujeres durante las guerras de la Argólida, de la Arcadia y de la Mesenia, que duraron tanto tiempo. Cuando la paz se restableció, los maridos, acostumbrados á la disciplina del campamento, que es, bajo cierto aspecto, una escuela de virtud, se sometieron fácilmente al yugo de las nuevas leyes. Pero las mujeres opusieron tan tenáz resistencia, que Licurgo abandonó, según se dice, respecto á ellas, sus proyectos de reforma. Así, cualquiera que haya sido su influencia ulterior, á ellas debe atribuirse únicamente esta laguna de la Constitución. Por lo demás, el objeto de nuestras indagaciones no es el elogio ni la censura, sino el examen de las ventajas y defectos de las instituciones.

Repito, pues, que la falta de leyes respecto de las mujeres, además de ser por sí una deficiencia, hace nacer en los ciudadanos la más desenfrenada avaricia.

Añádase á estos vicios de la Constitución de Lacedemonia la desigualdad de las riquezas. La tierra está en poder de algunos indi-

viduos, porque unos disfrutaban bienes inmensos mientras otros casi nada poseen. Las leyes son culpables de este desorden. Consideran deshonorado al ciudadano que compra ó vende un patrimonio, pero le permiten disponer de su fortuna por testamento ó por donación inter-vivos. Además, las mujeres poseen las dos quintas partes de las tierras, ya por haber quedado herederas únicas, ó por haber recibido considerables dotes. Hubiera sido mejor suprimir las dotes ó fijarlas un *máximum moderado*.

En Esparta, lejos de esto, puede darse á la única heredera cuanto se quiere; y si el padre muere sin disponer otra cosa, el tutor puede casar libremente á su pupila. Resulta de esta imprevisión de la ley que el territorio de Esparta, que podía mantener mil quinientos jinetes y treinta mil infantes, cuenta apenas hoy mil guerreros.

La experiencia ha demostrado lo vicioso de estas instituciones. Esparta no ha podido resistir al primer trastorno. Se dice que los antiguos reyes, para evitar el grave inconveniente de la escasez de hombres, producida por largas guerras, concedieron á los extranjeros el derecho de ciudadanía, y que reunieron así 40.000 ciudadanos. Sea ó no cierto, sostengo que es medio más seguro para aumentar la población guerrera la nivelación de las fortunas. Pero la ley misma relativa al número de los hijos es contraria

á este propósito. El legislador ha procurado premiar á los padres de familia por su fecundidad. El que tiene tres hijos está dispensado de hacer guardias. El que tiene cuatro está exento de toda carga pública. Pero después de haber repartido las propiedades malamente, dar al Estado más hijos, no es sino dar á la miseria más víctimas.

Defectuosa es también la institución de los éforos. Aunque estos magistrados están investidos de los cargos más importantes, son escogidos en las clases populares, y así sucede con frecuencia que, viéndose elevados, hombres sin recursos, á esta eminente magistratura, la inteligencia les hace asequibles á todas las seducciones. Se les ha reprochado con frecuencia su venalidad, y en estos últimos tiempos han justificado este reproche en la cuestión de los banquetes. La corrupción de algunos ha contribuido no poco á la ruina de su país. En segundo lugar, los poderes de esta magistratura son demasiado extensos y próximos á la tiranía. Los reyes mismos se han visto obligados á adular á los éforos. De aquí una alteración en el espíritu de la Constitución, que era aristocrática, y se inclina hacia la democracia. Sin embargo, forzoso es conceder que esta magistratura puede dar estabilidad al gobierno, porque el pueblo permanece tranquilo cuando participa de la suprema magistratura. La primera garantía de duración

de un gobierno es la conformidad de los ciudadanos en querer su existencia. Ahora bien: los reyes de Lacedemonia están contentos con sus prerrogativas; la clase distinguida, con la esperanza de conseguir, como recompensa otorgada á su virtud, un lugar en el Senado; el pueblo, con la magistratura de los éforos, á que todos pueden llegar. Esta hábil combinación, ya se deba á la sabiduría del legislador, ya á la fortuna, no deja de producir por eso los mejores resultados. Convendría únicamente que, conservando todos su derecho de sufragio para la elección de los éforos, se adoptase otra forma de votar, pues la que está en uso es demasiado pueril.

Observo aún que los éforos, aunque salidos de la clase menos instruida, deciden en apelación de los negocios más importantes. Debiera ser este un nuevo motivo de no abandonar las decisiones á su arbitrio y de darles por guía leyes escritas y derecho positivo. En fin, las costumbres mismas de los éforos no se armonizan con el espíritu de la constitución, porque son muy relajadas, y el resto de la ciudad está sometido á un régimen quizá tan excesivamente severo, que hace á los éforos eludir la ley y entregarse secretamente á todos los excesos.

La organización del Senado es también por más de un concepto defectuosa: es sin duda un bien para el Estado colocar al fren-

te de los negocios públicos á hombres recomendables por su experiencia y virtud; pero abandonarles la decisión de las causas más importantes durante su vida entera, institución es cuya utilidad es muy discutible; porque la inteligencia, como el cuerpo, tiene su decrepitud, y el peligro es tanto más grande cuanto la educación de los senadores no ha impedido desconfiar de su virtud al legislador mismo. Se ha visto á algunos senadores ser asequibles á la corrupción y á otros dilapidar la hacienda pública. Así, hubiera sido más seguro hacerles responsables, como en Esparta.

Es cierto que, en Lacedemonia, todas las autoridades están sometidas á la vigilancia é inspección de los éforos; pero hubiera sido menester para el Senado una responsabilidad más precisa. No hablaré de la elección de los senadores, cuya forma es tan pueril como la de los éforos, ni aprobaré que el ciudadano digno de ser llamado á un cargo público venga en persona á solicitarle. Sí, el más digno debe ser nombrado, sin tener para nada en cuenta su repugnancia ó su consentimiento. Pero aquí el legislador se ha guiado por el principio que informa toda su Constitución. Excitando la ambición procede á la elección de los senadores, porque sólo la ambición solicita la magistratura; y, sin embargo, los mayores crímenes nacen de la sed de honores y riquezas.

Por lo que respecta á la monarquía, en otro lugar examinaré si es ventajosa ó funesta á los Estados. Diré sólomente aquí que en Lacedemonia es hereditaria, y que sería más prudente no elevar al trono sino á aquel ciudadano que de él fuese digno por sus acciones y por su virtud. No se ha ocultado al legislador esta verdad; se ve que desconfió de la virtud de los reyes. Así, los lacedemonios les han hecho siempre acompañar en las expediciones militares por enemigos personales, y han creído que el Estado tenía en la discordia de los dos reyes, su mejor salvaguardia.

No carece de vicios esenciales la organización de las comidas públicas, vicios de que adolece desde su origen. Hubiera sido mejor que todos los gastos de estas comidas estuviesen á cargo del Estado, como en Creta. Pero en Lacedemonia, cada cual debe contribuir con la parte prescrita por la ley; y muchos son tan pobres, que no pueden hacerlo en la debida proporción. De aquí un orden de cosas opuesto á la intención del legislador, que quería hacer de estas comidas comunes una institución democrática. Pero es difícil que el ciudadano indigente pueda contribuir al gasto común, y así es difícil de alcanzar para los pobres el derecho político de ciudadanía.

No sin razón censuran algunos políticos la ley referente á los cargos militares, porque

amenaza á la seguridad del Estado. Conferir á los reyes el mando absoluto de los ejércitos de mar y tierra es conferirles una nueva majestad tan firme como peligrosa.

Platón, en sus Leyes, ha dirigido un justo reproche al sistema entero del legislador, que parece no haber tenido en cuenta sino el desarrollo de las virtudes militares. No puede negarse la utilidad del valor para llegar á la dominación; pero Lacedemonia se ha sostenido en tanto que ha hecho la guerra, y el triunfo la ha perdido; porque no ha sabido disfrutar de la paz y no se ha entregado á ejercicios más nobles que los de la lucha. No menos grave es su falta: á pesar de reconocer que los bienes que con tanto encono los hombres disputan deben ser el premio de la virtud y no del vicio, han hecho más caso de estos bienes que de la virtud misma.

Por último, todo lo que concierne á la hacienda pública es en Esparta muy defectuoso, y esto la ha expuesto á terribles guerras. No hay allí tesoro público, y los impuestos se pagan tarde y mal. Como los espartanos son propietarios de casi todos los fundos, todos están interesados en no exigir contribuciones muy severas; de aquí resulta un efecto contrario á la intención del legislador: el Estado es pobre, y el particular avaro y rico.

Examinando la Constitución de Lacede-

monia, hemos encontrado, entre otros, estos defectos.

CAPÍTULO VII

La Constitución cretense es muy semejante á la de Esparta, y aún puede decirse que la aventaja en algunos puntos; pero en su conjunto presenta menos sabia combinación. La razón es muy sencilla. Se ha dicho que la Constitución cretense ha servido de modelo á la de Lacedemonia. Es probable, pero es natural que los últimos hayan procurado perfeccionar las instituciones de sus predecesores. Cuando Licurgo hizo sus viajes después de la tutela de Carilao, residió mucho tiempo en Creta, donde encontró un pueblo de la misma raza que el suyo. Este fué Licetes, colonia de Lacedemonia, que había adoptado la Constitución cretense, como hicieron todos los pueblos de la isla, cuyo común legislador parece ser hoy Minos.

La Naturaleza parece haber colocado á la isla de Creta en la posición más favorable para dominar á los demás pueblos griegos. Extendida en la orilla de los mares, llega, por una parte, al Peloponeso, y por otra hasta Asia, hacia la isla de Rodas. Este feliz emplazamiento valió á Minos el imperio de la mar y de todas las demás islas circunvecinas, que conquistó ó colonizó; por último, después de llevar sus armas hasta Sicilia, pereció en el sitio de Camiques.

Las principales analogías de la Constitución cretense y lacedemonica, son éstas: los lacedemonios hacen cultivar sus tierras por esclavos que llaman ilotas, y los cretenses por siervos que llaman periscianos. Los dos pueblos tienen comidas públicas. Las fideicias actuales de Lacedemonia se llamaban antiguamente andrias, como en Creta, prueba evidente de que esta institución tuvo allí su origen. Hay igualmente analogía en la institución de los dos gobiernos. Los éforos de Lacedemonia y los ordenadores de Creta ejercen los mismos poderes, con la diferencia de ser allí cinco y aquí diez. El Senado de Esparta y el Consejo de Creta tienen la misma organización. Los cretenses tuvieron también antiguamente monarquía, que abolió más tarde, confiando el mando de los ejércitos á los cosmes. Los cretenses celebran asambleas generales, en que todos los ciudadanos tienen voz y voto; pero estas asambleas carecen de iniciativa en los negocios públicos, y su derecho se limita á ratificar las resoluciones de los magistrados y del Senado.

Si comparamos las instituciones, hallaremos las comidas de Creta mejor organizadas que las de Lacedemonia. En Esparta, cada cual está obligado á suministrar la cuota fijada por la ley, que de otro modo le priva del ejercicio de los derechos de ciudadanía. La institución de Creta es más popular. De

los frutos que se recogen y de los rebaños que se cuidan, sean del Estado ó provengan de tributos pagados por los siervos, se sacan dos partes, una para el culto de los dioses y para los funcionarios del Estado, y otra para la comida pública; de modo que hombres, mujeres y niños son alimentados por la ciudad.

No hablaremos aquí de la sobriedad de estas comidas, ni de la ley del divorcio, ni del aislamiento de las mujeres como traba del aumento de población, ni de la propaganda del amor ardrógeno. El legislador intenta justificar estas instituciones con bellas máximas. Dejando esto para otra ocasión, nos limitamos á hacer constar que el establecimiento de las comidas públicas es más perfecto en Creta que en Lacedemonia. Pero la institución de los cosmes tiene aún más defectos que la de los éforos; tiene todos sus vicios, puesto que los cosmes no son elegidos en atención al mérito ni á la virtud. Pero no reúne en Creta las ventajas políticas que en Lacedemonia. En Esparta todos los ciudadanos tienen derecho á esta magistratura, y la esperanza de llegar á esta dignidad eminente sujeta al pueblo á la obediencia. En Creta, los cosmes no son elegidos entre el pueblo entero, sino entre ciertas familias que tienen esta prerrogativa; además, es preciso haber sido cosme para entrar en el Senado. Esta última institución presenta los mismos

defectos que en Lacedemonia: la irresponsabilidad de los magistrados vitalicios les da un poder exorbitante, y abandona las decisiones judiciales al arbitrio de los senadores y no al derecho positivo. La tranquilidad del pueblo, excluido de esta magistratura, no demuestra la bondad de la Constitución, porque la magistratura de los cosmes no es lucrativa como la de los éforos, y aquéllos, aislados en Creta, no encuentran quien les quiera comprar.

El remedio adoptado por los cretenses para contrapesar los malos efectos de tales leyes es tan poco sensato como impolítico y digno de la tiranía. Los cosmes son destituidos con frecuencia por sus insubordinados colegas, cuya furia pueden conjurar únicamente abandonando la magistratura. Pero, en este punto, la ley debiera ser antes que el individual capricho; y tal decisión causa un mal incalculable, en cuanto ofrece á los culpables medios de eludir la severidad de las leyes. Merced á estas perturbaciones, la Grecia no tiene un gobierno propiamente dicho, sino sólo una sombra; la violencia reina, y continuamente los facciosos consiguen, unidos á sus amigos, promover sangrientas guerras civiles. No hay realmente diferencia entre tal estado de desorden y la absoluta disolución de todo lazo político. Un Estado así perturbado es presa fácil del primero que atacarle quiere. Felizmente, la po-

sición de la Creta la preserva de este peligro y la pone al abrigo de una invasión extranjera. Sólo por ella mantiene aún á sus siervos en la obediencia, mientras se rebelan tantas veces los ilotas.

Los cretenses no han querido extender fuera de su isla su dominación; pero la guerra ha llamado hoy á sus puertas y les ha hecho conocer lo enfermizo y débil de sus instituciones. Me propongo insistir en este punto más adelante.

CAPÍTULO VIII

Cartago presenta en su Constitución un gran carácter de sabiduría; más completa que la de los demás Estados, se asemeja bastante á la de Lacedemonia. Las tres Constituciones más perfectas que conocemos sobre la tierra son: la de Creta, Esparta y Cartago. La experiencia ha demostrado la superioridad de esta última. A pesar de la participación que al pueblo concede en la gestión de los negocios públicos, jamás sedición alguna ha perturbado el Estado ni tirano amenazado su libertad. Fácil es encontrar las semejanzas y afinidades que tiene con la de Esparta. Esta tiene comidas comunes; Cartago banquetes de corporación. Una tiene sus éforos; otra sus centunviro, cuya institución es muy sabia. Los éforos de Lacedemonia se eligen entre el pueblo; los centunvi-

ros de Cartago son escogidos en las clases más distinguidas. Ambas tienen su Senado y sus leyes; pero Cartago es más prudente, y no pide sus reyes á una familia única, ni tampoco á todas las familias indistintamente. La edad no indica al rey en la línea de la sangre; son los sufragios los que le designan en una clase ilustre. Es prudente, en efecto, no investir á hombres oscuros de un poder demasiado grande: la cruel experiencia de Lacedemonia nos lo enseña.

Las desviaciones de los principios señalados y censurados son comunes á todos los gobiernos que hemos estudiado hasta ahora. La Constitución cartaginesa, como todas aquellas cuya base es á la vez aristocrática y republicana, se inclina tan pronto á la demagogia como á la oligarquía. El Senado y los reyes pueden decidir todas las cuestiones sin la intervención del pueblo, con tal que la resolución se tome por unanimidad; de otro modo, el asunto compete á la asamblea nacional. Entonces el pueblo, no solamente escucha la proposición para decidir en consecuencia, sino que ordena lo que le parece, y cada ciudadano puede tomar la palabra. Esta institución no se encuentra en las demás repúblicas,

Pero los pentarcas ejercen los poderes más extensos. Nombran sus colegas y los centunviros. Su autoridad es además más duradera que la de los demás magistrados, si se tie-

ne en cuenta que desempeñaban cargo antes de llegar á este puesto eminente, y que lo son después de abandonarlo. Esta institución está en el espíritu de la oligarquía. Por otra parte, ningún magistrado es elegido por suerte. Las funciones públicas se ejercen sin retribución. Todos los magistrados juzgan toda clase de procesos, y no tienen, como en Lacedemonia, atribuciones particulares. Estas leyes se conforman á los principios de la aristocracia. Sin embargo, la fuerza de la opinión hace degenerar insensiblemente la aristocracia cartaginesa en oligarquía. Se ha hecho costumbre consultar, no solamente al mérito, sino á la fortuna, en la elección de los magistrados, y se dice que un ciudadano pobre no puede abandonar sus negocios y ocuparse en los del Estado con honradéz.

Escoger teniendo en cuenta la riqueza es un principio oligárquico, y escoger por el mérito es principio aristocrático; el gobierno de Cartago forma, pues, una tercera combinación, puesto que tiene en cuenta á la vez estas dos condiciones, sobre todo en el nombramiento de los reyes, de los generales y de los primeros magistrados. Culpa fué del legislador que esta Constitución se desviase de su institución primitiva, que era aristocrática. Debió, desde un principio, asegurar honesta existencia á la clase distinguida, de manera que todos pudiesen vivir

con dignidad, como magistrados y como ciudadanos. Pero exigir que el magistrado sea tan rico que no necesite trabajar, trae siempre funestas consecuencias, y es colocar el oro en una balanza con el mando de los ejércitos; la monarquía y las funciones más importantes del Estado. Una ley semejante hace al dinero más estimable que al mérito, é inspira la avaricia á toda la república. Sabido es que la opinión de los principales ciudadanos es siempre la de todos los demás que por ellos se guían. La base del gobierno aristocrático es la virtud, y no hay aristocracia en que no sea el primero de los bienes. Es muy natural que los que compran sus cargos se habitúen á indemnizarse por ellos, cuando á fuerza de dinero alcanzan el poder; lo absurdo es suponer que si un hombre pobre, pero honrado, puede querer enriquecerse, un hombre depravado, que ha pagado muy caro su empleo, no lo quiera. Las funciones públicas deben confiarse á la virtud y al talento; pero el legislador de Cartago debió asegurar una indemnización á los magistrados, ya que no procuró el bien-estar de todos los ciudadanos distinguidos.

Es aún digno de censura el afán de acumular empleos y honores, que en Cartago se considera como la mayor distinción, porque un hombre no puede hacer bien al mismo tiempo más de una cosa. El legislador debió prevenir este desorden, y no alentar á un

mismo individuo á ser zapatero y músico. Es más político y más conforme á las instituciones republicanas no acumular los empleos. Aparte de los demás, el individuo que sólo tiene que desempeñar una función determinada, la desempeña mejor y en menos tiempo. Así, en un ejército ó en una flota, cada uno está encargado individualmente, ó de mandar, ó de obedecer.

A pesar de ser el de Cartago un gobierno oligárquico, se salva de los peligros que le son consiguientes enriqueciendo continuamente á una parte del pueblo que envía á las colonias; de este modo remedia los vicios de su gobierno y asegura su tranquilidad. Pero es preferible deber la paz al legislador que debérsela á la fortuna. Si ocurriese, que no es difícil, un trastorno, sería imposible encontrar en las leyes medio alguno para restablecer la tranquilidad y someter al pueblo insubordinado.

Tales son las Constituciones de Esparta, de Cartago y de Creta, que considero justamente célebres.

CAPÍTULO IX

En dos clases pueden dividirse los hombres que han publicado su sistema político: una, la de los que jamás han manejado los negocios públicos y han sido siempre ciudadanos, de cuyas obras hemos hecho deteni-

con dignidad, como magistrados y como ciudadanos. Pero exigir que el magistrado sea tan rico que no necesite trabajar, trae siempre funestas consecuencias, y es colocar el oro en una balanza con el mando de los ejércitos; la monarquía y las funciones más importantes del Estado. Una ley semejante hace al dinero más estimable que al mérito, é inspira la avaricia á toda la república. Sabido es que la opinión de los principales ciudadanos es siempre la de todos los demás que por ellos se guían. La base del gobierno aristocrático es la virtud, y no hay aristocracia en que no sea el primero de los bienes. Es muy natural que los que compran sus cargos se habitúen á indemnizarse por ellos, cuando á fuerza de dinero alcanzan el poder; lo absurdo es suponer que si un hombre pobre, pero honrado, puede querer enriquecerse, un hombre depravado, que ha pagado muy caro su empleo, no lo quiera. Las funciones públicas deben confiarse á la virtud y al talento; pero el legislador de Cartago debió asegurar una indemnización á los magistrados, ya que no procuró el bien-estar de todos los ciudadanos distinguidos.

Es aún digno de censura el afán de acumular empleos y honores, que en Cartago se considera como la mayor distinción, porque un hombre no puede hacer bien al mismo tiempo más de una cosa. El legislador debió prevenir este desorden, y no alentar á un

mismo individuo á ser zapatero y músico. Es más político y más conforme á las instituciones republicanas no acumular los empleos. Aparte de los demás, el individuo que sólo tiene que desempeñar una función determinada, la desempeña mejor y en menos tiempo. Así, en un ejército ó en una flota, cada uno está encargado individualmente, ó de mandar, ó de obedecer.

A pesar de ser el de Cartago un gobierno oligárquico, se salva de los peligros que le son consiguientes enriqueciendo continuamente á una parte del pueblo que envía á las colonias; de este modo remedia los vicios de su gobierno y asegura su tranquilidad. Pero es preferible deber la paz al legislador que debérsela á la fortuna. Si ocurriese, que no es difícil, un trastorno, sería imposible encontrar en las leyes medio alguno para restablecer la tranquilidad y someter al pueblo insubordinado.

Tales son las Constituciones de Esparta, de Cartago y de Creta, que considero justamente célebres.

CAPÍTULO IX

En dos clases pueden dividirse los hombres que han publicado su sistema político: una, la de los que jamás han manejado los negocios públicos y han sido siempre ciudadanos, de cuyas obras hemos hecho deteni-

do examen. Otra, la de los legisladores que han dado, ora leyes civiles, ora Constituciones, como Solón y Licurgo. Hemos hablado de las leyes que este último dió á Lacedemonia.

Por lo que á Solón respecta, puede decirse que no le han faltado admiradores. Liberó al pueblo de la esclavitud, restableció la antigua democracia y contrapesó hábilmente las diversas especies de gobiernos en el establecimiento de su república. En efecto, se halla en Atenas la oligarquía en el Areópago, la aristocracia en el modo de elegir los magistrados, y la democracia en la organización judicial. Parece que la intención política de Solón fué no tocar ni al Areópago ni á la elección de los magistrados, sino solamente llamar al pueblo al gobierno, haciéndole juez de todos los negocios. Por esto se le reprocha haber destruido el equilibrio que él mismo quería establecer en su Constitución, haciendo á la judicatura, designada por la suerte, soberana del Estado. Una vez puesta la ley en vigor, los demagogos adularon al pueblo como á un tirano, y pronto la Constitución se hizo democrática. Efiltes y Pericles abolieron el poder del Areópago. Pericles concedió á los jueces un salario; y, á ejemplo suyo, los demagogos llevaron gradualmente á la democracia al punto en que ahora la vemos. Ciertamente esta alteración en la Constitución no estaba

en el pensamiento de Solón, y fué más bien obra de la fortuna. En las guerras médicas, habiendo ganado el pueblo por su valor la brillante victoria que le dió el imperio de los mares, se hizo activo y soberbio, quitó la dirección de los negocios á los hombres distinguidos, y la puso en manos de hombres oscuros y viles que condescendieron con sus caprichos. Solón se había limitado á dar al pueblo una justa porción de soberanía. Le había hecho dueño de las elecciones y juez de los magistrados; esto era bastante para que no se hiciese esclavo ni enemigo del gobierno. Pero los magistrados no podían ser elegidos sino en las clases distinguidas y ricas. Era preciso tener quinientas medidas de propiedad ó un carro ó un caballo para ser elegible. La cuarta clase, compuesta de mercenarios, no tenia acceso á los cargos públicos.

Entre otros legisladores famosos, se cuentan Zaleuco, que dió leyes á los locrienses, y Carondas de Catania, que legisló para su ciudad natal y para todas las colonias que fundó Calcis en Italia y en Sicilia. A estos dos nombres añaden algunos autores el de Onomácrito, el primero, en su opinión, que estudió la legislación con éxito; el cual, aunque nacido en Locres, se había instruido en Creta, adonde había ido á aprender la geometría. Se añade que había sido amigo de Tales, y que éste tuvo por discípulos á Li-

curgo y á Zaleuco, que fué á su vez maestro de Carondas. Pero estos asertos no pueden sostenerse sin cometer grandes errores cronológicos.

Tebas tuvo por legislador á Filolao de Corinto. Era de la familia de los Baquiades, y fué amante de Dioeles, que alcanzó el premio en los juegos olímpicos. Este, queriendo sustraerse á la incestuosa persecución de Halicona, su madre, abandonó á Corinto y se retiró á Tebas. Filolao le siguió, y ya no salieron más de esta ciudad. Aún se ven cerca de Tebas sus tumbas, enfrente una de otra, de modo que una domina el territorio de Corinto y la otra no puede descubrirle. A lo que parece, ellos mismos dispusieron esta particularidad. Dioeles, quejoso de la desdicha que le llevó al destierro, prohibió que se pudiese ver á Corinto desde lo alto de su sepulcro; Filolao quiso, por el contrario, que su tumba fuese colocada enfrente de su patria. Filolao dió sólo leyes civiles á los tebanos, y, entre otras, reglamentos acerca de los nacimientos. Su ley más notable es la que ordena conservar siempre igual el número de los patrimonios.

La ley más importante de Carondas es la que concierne á los falsos testimonios. Sobrepaja en precisión y claridad á las de los legisladores de nuestros dias en este punto, acerca del cual fué el primero en estatuir. Es digna de mención, entre las leyes de Fá-

leas, la que consagra la desigualdad de las fortunas. Los principios especiales de Platón, son la comunidad de las mujeres y de los hijos, la de los bienes y las comidas comunes de aquéllas; son también especiales su ley contra la embriaguéz, la que designa como presidentes de los banquetes á los hombres sobrios, la que dispone que en los ejercicios militares se habitúen los guerreros á ser ambidextros. Dracón ha dado leyes civiles á su patria, que ya tenía un gobierno constituido; no tienen de memorable sino el rigor excesivo de las leyes y la severidad de las penas. Pitaco ha dado también leyes, pero no fundamentales; entre ellas es notable la que ordena sea considerada la embriaguéz en el delito como una agravación, mirando en este punto más la utilidad general que la indulgencia. Androdamas de Regium ha sido el legislador de Calcis, en Tracia. Sus leyes conciernen al asesinato y á la herencia de las hijas únicas, y carecen de especialidad notable.

Tales son las consideraciones que nos ha sugerido el examen de las Constituciones que nos han presentado los principales escritores en teoría y el de las que nos presentan los diversos pueblos en la práctica. ®

LIBRO TERCERO

Del Estado y del ciudadano.—Teoría de los gobiernos y de la soberanía.—De la monarquía.

CAPITULO PRIMERO

Lo primero que debe hacer el escritor político, al tratar de las diferentes clases de gobierno, de sus especies y de sus diferencias, es determinar claramente el concepto del Estado. Esta palabra es hoy muy equivocada, y actos que para unos emanan del Estado, son para otros los de un tirano ó los de una minoría oligárquica. El Estado: tal es el gran objeto de las meditaciones de los legisladores y de los políticos, porque la Constitución no es sino la regla política de los habitantes de un pueblo. Pero el Estado se compone de partes; es un todo que tiene elementos por esencia. Pero estos elementos son los ciudadanos, cuya agrupación constituye la ciudad. Examinemos, pues, ante todo, á quién corresponde el nombre de ciudadano y lo que quiere decir; cuestión muy controvertida y acerca de la cual los pareceres distan mucho de ser unánimes, y que no siempre se ha considerado de un modo absoluto. Así, el individuo que es ciudadano en una democracia, puede no serlo en una

oligarquía. Descartaremos de la discusión á los ciudadanos que no lo son sino en virtud de un decreto ó de otro título accidental cualquiera. No se es ciudadano por el domicilio, porque éste pertenece también á los extranjeros domiciliados y á los esclavos. No se es por el derecho á comparecer en justicia como demandante ó demandado, porque este derecho puede conferirse por un simple tratado de comercio, y así, el domicilio y la acción jurídica pueden alegarse por gentes que no tengan el derecho de ciudadanía. Los extranjeros tampoco disfrutaban de este beneficio en algunos Estados en que son obligados á presentar un fiador, ó al menos no disfrutaban de él plenamente. Los niños que aún no han llegado á la edad de la inscripción cívica, y los ancianos cuya inscripción ha sido ya borrada, están en situación análoga: unos y otros son realmente ciudadanos, pero no se les puede dar este título de un modo absoluto, porque unos son imperfectos aún y otros inútiles ya. Las expresiones de que nos servimos son empleadas por nosotros, no por ser gráficas, sino para hacernos mejor entender; porque buscamos aquí al ciudadano en el rigor del derecho y sin modificación que atenúe su prerrogativa. Esta observación se aplica, con iguales dificultades, á los desterrados que á los tachados de infamia. Puede decirse que el verdadero carácter que distingue al ciudadano es el de

poder ser nombrado magistrado y juez.

Pero hay dos clases de magistratura. Una temporal, es decir, con funciones limitadas por el tiempo, de modo que no se puede desempeñar un cargo sino una vez, ni volver á él sino después de un tiempo marcado. La perpétua es la prerrogativa en cuya virtud un individuo se constituye indefinidamente en juez y miembro de la asamblea pública. Se negará quizá que sean éstas verdaderas magistraturas, puesto que los poderes no dan el derecho de mandar de hecho. Cuestión es ésta baladí, á la que no damos importancia, porque nos llevaría á negar el nombre de magistrado al soberano mismo. No hay palabra griega que exprese á un tiempo la idea de juez y de miembro de la asamblea pública. Hemos creado la palabra de magistratura perpétua para hacer clara esta idea compleja, y llamamos ciudadano al que goza esta doble prerrogativa. Hé aquí el tipo á que deben asemejarse más ó menos todos aquellos que se llaman ciudadanos, sea cualquiera la forma de gobierno.

No debe, sin embargo, perderse de vista que los súbditos son específicamente semejantes entre sí, y que en todas las cosas puede haber uno que sea primero, otro segundo y así sucesivamente, y que no exista, sin embargo, entre ellos relación alguna de comunidad en la naturaleza esencial de las cosas, ó bien que sea sólo indirecta esta re-

lación. Asimismo las Constituciones se nos muestran diversas específicamente, según se nos presentan puras ó degeneradas y corrompidas. Más adelante explicaremos lo que esto quiere decir.

Las prerrogativas del ciudadano varían, pues, en relación á las formas de gobierno; pero nuestra definición se aplica principalmente al ciudadano de un Estado democrático. No deja por eso de convenir á los ciudadanos de los demás Estados, aunque no en un sentido tan necesario y estricto. Algunas Constituciones no reconocen pueblo; tienen Senado en vez de asamblea pública, y las funciones de juez se atribuyen á cuerpos especiales. Así, en Lacedemonia, los éforos se dividen las atribuciones en materia civil; los jerontes conocen de las causas graves, dejando las demás á varios tribunales, y en Cartago algunos magistrados absorben el conocimiento de todos los asuntos. Debe, pues, modificarse en este sentido nuestra definición del ciudadano. Porque en los gobiernos que no son democráticos, las magistraturas tienen estrechos límites y no se conoce el derecho indefinido de juzgar y de deliberar en la asamblea general. Sin embargo, allí donde la Constitución admite magistrados, perpétuos ó temporales, y llama tales á todos ó algunos, tienen siempre el derecho, ó de administrar y juzgar todos los negocios, ó algunos solamente. De aquí deducirse puede

una regla segura para conocer la ciudadanía. El verdadero ciudadano en todo gobierno es aquel que tiene el derecho de llegar á las magistraturas instituidas en toda asociación política que cuenta con medios para satisfacer las necesidades que han dado lugar á su formación. Es indudable que esta definición aventaja en exactitud á la usual y corriente que llama ciudadano al individuo nacido de padre y madre ciudadanos y no de padre ó madre solamente. No falta quien, más exigente, exige dos ó tres antecesores con derecho de ciudadanía. Pero esta definición, que se cree tan sencilla y conforme al orden político, presenta otra dificultad, la de saber si el tercer ó cuarto abuelo era ciudadano. Gorgias de Leontium es de esta opinión; pero, fuera por embarazo ó por burla, pretendía que los ciudadanos de Larisea habían sido fabricados por obreros que tenían este oficio, como el cacharrero el de hacer cacharros. Para nosotros, la cuestión es muy sencilla: aquel que, independientemente del nacimiento, disfruta las prerrogativas de que hemos hablado, será ciudadano ciertamente. Aparte de que, si fuese preciso para gozar derechos de ciudadanía haber tenido padre y madre ciudadanos, no podría exigirse esta condición á los primeros habitantes de la ciudad.

Más difícilmente podría concederse este derecho á los que le han alcanzado por con-

secuencia de una revolución. ¿Hizo bien ó mal Clístenes al introducir, después de la expulsión de los tiranos en Atenas, á los esclavos domiciliados y á los extranjeros en las tribus? Se resuelve esta cuestión sabiendo, no si fueron nombrados ciudadanos, sino si lo fueron justa ó injustamente. Verdad es que, aun bajo este punto de vista, podría preguntarse si se es ciudadano cuando se es injustamente, porque la injusticia vicia el derecho en su esencia. Pero puede contestarse que vemos todos los días á hombres que ejercen la autoridad y son llamados magistrados, aunque su poder no sea legal. Así, los mismos inscriptos por Clístenes eran realmente ciudadanos, puesto que hemos dicho que hasta cierto poder para tener realmente derecho de ciudadanía.

Por lo que respecta á la justicia y á la injusticia, nos referimos á lo que antes hemos dicho. ¿Qué actos son los que podemos considerar como emanados del Estado? Esto es lo que puede ser muchas veces dudoso; se supone por algunos que, cuando la democracia sucede á la oligarquía ó á la tiranía, no se deben cumplir los compromisos creados por el tirano, por ser él y no el Estado quien los contrajo. Siguiendo este razonamiento, que se funda sobre el principio de que el gobierno sólo ha sido un hecho de violencia, no se tiene en cuenta la utilidad general. Si la democracia, por su parte, ha con-

traído compromisos, sus actos lo son del Estado, tanto como los de los tiranos y los de los oligarcas.

De esta cuestión nace una dificultad que puede decirse es la principal y única: la de conocer en qué casos sostener se debe que el Estado es el mismo, ó si no lo es y si ha sido alterado en su esencia. No basta considerar superficialmente la cuestión y atenerse únicamente al suelo y á los individuos; porque puede suceder que el Estado tenga su territorio principal aislado, y sus miembros diseminados, residiendo en diversos puntos. Poco difícil de resolver sería esta cuestión considerada de tal suerte; porque las acepciones diversas de la palabra ciudad bastarían á resolverla. Pero es más difícil de reconocer la identidad de la ciudad cuando el mismo lugar está ocupado constantemente por los mismos habitantes. No son, ciertamente, las murallas las que constituirán esta unidad; porque el Peloponeso no sería nunca una misma ciudad, aun cuando estuviere encerrado en un solo recinto. Sociedades políticas, y aun naciones enteras, hemos visto encerradas en inmensas circunvalaciones; testigo es Babilonia, en que el enemigo forzó uno de los puntos y le conquistó tres días antes de que los sitiadores del otro extremo de la ciudad tuviesen de ello la menor noticia. En otra parte trataremos esta cuestión. Un legislador debe conocer cuáles

deben ser las justas proporciones del Estado y su extensión, y si es político ó no encerrar en él pueblos enteros.

Pero si suponemos que el mismo territorio permanece habitado por los mismos individuos, ¿podrá sostenerse que el Estado es idéntico á pesar de la alternativa continua de nacimientos y defunciones, á imagen de las fuentes y los rios, que consideramos siempre los mismos aunque se renueven incessantemente sus aguas? ¿O bien debe afirmarse que el Estado cambia, aunque los hombres queden? El Estado, en efecto, es una asociación; si la organización política de la ciudad cambia, es evidente que el Estado no será el mismo. Los coros, en nuestros espectáculos, pasan alternativamente de lo trágico á lo cómico, y decimos que la escena cambia, aunque sean los mismos los actores. Así, toda sociedad que adopta otro modo de ser se modifica en su especie y en su forma. La música se compone de los mismos sonidos; sin embargo, sus combinaciones variadas producen, ó los vivos acordes frigios, ó las graves melodías dóricas. De estos principios puede concluirse que, para decidir acerca de la identidad del Estado, debe atenderse principalmente á su Constitución, y que, con los mismos individuos ó con otros, puede conservar ó cambiar su denominación política.

No nos ocuparemos en la cuestión de si

tras una revolución deben respetarse los anteriores compromisos, por ser á la que nos ocupa completamente ajena.

CAPÍTULO II

Traída lógicamente por las cuestiones que de examinar acabamos, se nos presenta la de saber si la virtud del hombre perfecto, en cuanto particular, es á la del ciudadano idéntica. ¿En qué consiste la virtud del buen ciudadano? Esto es lo primero que necesitamos saber.

El ciudadano, como el marinero, es miembro de una asociación. Todos tienen á bordo un empleo peculiar y propio: uno es contramaestre, otro piloto, éste segundo, aquél está encargado de otra función cualquiera, y, sin embargo, es claro que de la virtud individual de cada uno resulta una virtud general, que es el bien de todos, porque el conjunto de maniobras que tiende á salvar la carga no es sino resultado de voluntades individuales que conservarse quieren.

Del mismo modo, cada ciudadano tiene su función diferente, pero todas tienen por objeto la conservación de la sociedad. La virtud del ciudadano se refiere, pues, exclusivamente al Estado. Pero como el Estado reviste formas diversas, es claro que la vir-

tud del ciudadano no puede ser una. La virtud del hombre de bien, en cuanto particular, es una y absoluta. Así, pues, la virtud del ciudadano es distinta á la del hombre perfecto. La idea de la república perfecta nos ofrece una nueva demostración de esta verdad.

Un Estado cuyos ciudadanos fuesen todos perfectos, no podría existir; porque suponiendo un orden perfecto, sería preciso que cada uno desempeñase su función propia en la perfección de su virtud; pero siendo propio de la esencia de la virtud perfecta ser semejante á sí misma, todos harían la misma cosa. La virtud del hombre perfecto no es, pues, idéntica á la del buen ciudadano. En efecto; si es esencial en el estado perfecto que todos tengan la virtud del buen ciudadano, es también esencial que los ciudadanos no sean perfectos todos. Además, el Estado se forma de elementos desemejantes; y así como el ser vivo se compone de alma y cuerpo, el alma de razón é instinto, la familia de marido y mujer, la propiedad de amo y esclavo, así se encuentran en el Estado todos estos elementos, acompañados de otros no menos heterogéneos; lo que impide que la virtud de todos los ciudadanos pueda ser la misma, ni la del hombre perfecto la del ciudadano, así como la habilidad del cantante no es la del corifeo.

La dificultad está en saber quién podrá re-

unir la doble virtud de buen ciudadano y de hombre honrado. Ya lo he dicho: será el magistrado digno del mando y á la vez virtuoso y hábil; porque la habilidad es tan necesaria al hombre de Estado como la virtud. Por esto se ha dicho que debiera educarse especialmente á los hombres destinados á mandar; y por esto vemos adiestrar á los hijos de los reyes en la equitación y la política. No debió ser otro el pensamiento de Eurípides cuando dijo: *Uno solo es el arte de los reyes*. Pero la virtud del hombre honrado es igual á la del magistrado, y el ciudadano debe, no solamente mandar, sino también obedecer. Así, la virtud del ciudadano en general no puede ser absolutamente idéntica á la del hombre honrado. Será solamente la virtud de un ciudadano determinado, puesto que la virtud de los ciudadanos no es idéntica á la del magistrado que los gobierna. Por esto decía Jasón: que no sabiendo vivir como particular, moriría de miseria el día que dejase el trono. Se nos preguntará si no es bueno saber obedecer y mandar. Sin duda; pero si saber obedecer y saber mandar son cualidades indispensables al ciudadano, no puede decirse ciertamente que son igualmente dignas de alabanza. El ser que obedece y el que manda no deben saber las mismas cosas, mientras que el ciudadano debe saber mandar y obedecer.

Hay una autoridad despótica, que es la del

amo que ordena todas las cosas necesarias á las primeras necesidades. Esta ciencia del amo no consiste en saber hacer, sino en saber usar. Lo restante corresponde al esclavo, entendiendo por lo restante la fuerza necesaria para realizar el servicio doméstico. Pero hay muchas clases de esclavos, y los mismos obreros mecánicos tienden á la servidumbre. Se llaman así, como el nombre lo indica, á todos aquellos que viven con el trabajo de sus manos, sobre todo cuando sus ocupaciones son viles y groseras. Este carácter de esclavitud es tan marcado, que muchos pueblos han excluido á los artesanos de las funciones públicas en tanto que el gobierno no ha degenerado en extrema demagogia. Pero ni el hombre virtuoso, ni el buen ciudadano que participa de la gestión de los negocios públicos, deben degradarse ejerciendo estas profesiones, á no serles estrictamente necesario. En el Estado no hay amos ni esclavos, no hay sino una autoridad que se ejerce respecto de seres libres iguales por el nacimiento: la autoridad política, en que el futuro magistrado debe formarse empezando por obedecer él mismo, así como se aprende á mandar un cuerpo de caballería siendo simple jinete; á conducir una falange y un ejército figurando en él como soldado. En este concepto puede decirse que la obediencia es la única escuela del mando.

No es menos cierto que el mérito de la

autoridad y el de la sumisión son muy distintos, aunque el buen ciudadano debe reunir en sí la ciencia y la fuerza de la obediencia y del mando; y su virtud consiste precisamente en conocer estos dos opuestos aspectos del poder que se aplica á los hombres libres. El hombre honrado necesita también de estas virtudes, con la diferencia de que su templanza y su justicia, hechas para mandar, son de otra especie. En efecto, el hombre que obedece y que es libre no puede tener la misma virtud que el hombre perfecto, virtud que se modifica en sus especies: según se ejerce en el mando ó en la obediencia. Así, la fuerza y la templanza del hombre difieren de estas mismas virtudes en la mujer. Pasaría por tímido el hombre que no tuviese más valor y energía que una mujer fuerte, y, en cambio, una mujer parecería audáz y temeraria si no mostrase más prudencia que un hombre débil. Su economía difiere igualmente: el hombre trabaja para adquirir, la mujer para conservar. Parece, en fin, ser conforme al orden natural que ciertas virtudes sean igualmente propias al que manda y al que obedece; pero la prudencia es virtud exclusiva del que manda. El que obedece no necesita de esta virtud, sino de confianza racional; es como el obrero que construye un instrumento de música, en tanto que el que manda es como el artista que le hace producir sonidos armoniosos.

Hemos, pues, demostrado las diferencias y analogías que existen entre la virtud política y la privada.

CAPÍTULO III

No es la dificultad que hemos resuelto la única que se presenta al tratar del ciudadano. Le hemos definido como el hombre que tiene derecho á llegar á las magistraturas. Pero ¿podrán serlo los obreros? Si se da este nombre á los individuos excluidos del poder público, entonces el ciudadano no tendrá la virtud y el carácter que le hemos asignado, porque el artesano puede llegar á la ciudadanía. Pero si se rehusa este puesto á los artesanos, ¿cuál será su situación en la ciudad? No pertenecerá ciertamente á la clase de los extranjeros, ni á la de los domiciliados. Es cierto que puede decirse que nada tiene esto de particular, puesto que ni los esclavos ni los libertos pertenecen á estas dos clases. Pero aunque el Estado necesite de todos los individuos que le componen, no se sigue de aquí que todos deban ser ciudadanos necesariamente. Así, los niños no son ciudadanos como los hombres. Éstos gozan de tal derecho en toda su plenitud; aquéllos de una manera imperfecta. En más de un

gobierno antiguo, los obreros eran todos extranjeros ó esclavos; esta institución aún en no pocos pueblos se conserva.

Pero á pesar de que una buena Constitución no eleva al artesano á la dignidad de ciudadano, hay, sin embargo, gobiernos en que goza esta prerrogativa. Allí la virtud del ciudadano, tal como la hemos explicado, debe entenderse propia, no de todos los hombres, sino de los hombres libres, es decir, de todos los que no necesitan trabajar para vivir, porque todo el que trabaja en un oficio por cuenta de otro es esclavo. Trabajar para adquirir las cosas indispensables de la vida de un individuo, es ser esclavo; trabajar para el público, es ser obrero y mercenario. Un poco de reflexión basta á demostrar este principio, que aclara y decide la cuestión que nos ocupa. En efecto, los ciudadanos, y, sobre todo, las clases de los que obedecen, son tantas cuantas son las variedades en los gobiernos. Así un sistema de Constitución admite como ciudadanos al artesano y al obrero, otro las excluye por completo del derecho de ciudadanía. Por ejemplo, una de las bases de la aristocracia es no conceder las dignidades sino á la consideración personal y á la virtud. Pero entregarse á las nobles ocupaciones que hacen al hombre virtuoso y ganar el sustento con un trabajo manual son cosas incompatibles. Por el contrario, en una oligarquía, el mercena-

rio, aunque excluido de los derechos de ciudadano, porque la capacidad de ser elegido magistrado está en razón de las riquezas, puede llegar á alcanzar esta prerrogativa, porque acertadas y felices especulaciones pueden conducirle á mejor fortuna. Sin embargo, en Tebas, la ley, abriéndole la carrera de los honores, le exige como condición haber dejado el comercio por lo menos diez años antes. En otras partes, la ley concede á los extranjeros el derecho de ciudadanía; en otras, el hijo de un ciudadano es ciudadano; y algunas democracias admiten como tales á los bastardos. Pero tales medidas sólo han podido dictarse en vista de una gran penuria de ciudadanos. Cuando, por el contrario, la población abunda, se excluye, ante todo, á los hijos de esclavos, luego á los que sólo han tenido madre ciudadana, y, por fin, no se concede este derecho sino á los que han tenido ciudadanos padre y madre.

Hay, pues, muchas especies de ciudadanos; pero el individuo que reúne los verdaderos caracteres de tal es aquel que goza la prerrogativa de ser elegible para las magistraturas. Esto es lo que dice Homero por boca de Aquiles: *¡Yo, cual vil extranjero ser tratado!* Porque á sus ojos es sólo extranjero en la ciudad el que no participa de la gestión de los negocios públicos. Pero hay gobiernos que ocultan hábilmente estas dife-

rencias políticas para contentar á la clase más numerosa.

Hemos, pues, demostrado con toda la discusión precedente, las diferencias y analogías que existen entre la virtud del hombre honrado y la del buen ciudadano. Se ha visto que estas virtudes son las mismas en algunos gobiernos, que difieren en otros, y, en fin, que todo hombre no es ciudadano, sino que este nombre es propio sólomente del hombre político que puede llegar á ocuparse en los negocios públicos sólo ó colectivamente.

CAPÍTULO IV

Una vez definida la prerrogativa del ciudadano, se nos presenta la cuestión de si existen ó no muchos modos de organización política, y la de saber, suponiendo que sean muchos, cuál es su naturaleza y su número y cuáles son las diferencias que les separan entre sí. En todo Estado, la Constitución determina la organización regular de todas las magistraturas, pero, sobre todo, de la magistratura soberana, cuya especie determina la forma de gobierno. Así, la muchedumbre es soberana en una democracia; una minoría es soberana en la oligarquía. Hé aquí dos especies diferentes de organización social. Este principio se aplica á todas las restantes.

Ante todo conviene que recordemos lo que

hemos dicho acerca del fin propio del Estado y de las diferencias que hemos reconocido en los poderes, tanto en los que se aplican al individuo como en los que se aplican á la vida común. Hemos dicho al principio de este tratado, cuando hemos hablado del amo y del padre de familia, que el hombre es sociable por naturaleza. Por consiguiente, aun cuando el hombre pudiese pasar sin el auxilio ajeno, no dejaría de experimentar el deseo irresistible de vivir con sus semejantes. Es muy cierto que las comunes ventajas y la esperanza de mayor suma de felicidad individual son el fin particular y general de la asociación política; pero los hombres se reúnen por el solo placer de vivir reunidos, instinto que es acaso la mayor perfección humana. Aman esta asociación por la asociación misma, y sólo una excesiva desdicha puede romper en ellos tan dulces lazos. La privación de la vida social es para el hombre racional la mayor de las desventuras.

Ahora bien: lo que debemos procurar establecer ante todo, en vista de los principios ya expuestos, son las diferentes especies de poderes que de la vida social resultan. Hallamos, en primer lugar, el del amo. Este y el esclavo encuentran en su reunión una común utilidad. Sin embargo, esta utilidad es esencial en el amo y accidental en el esclavo, porque éste desaparece en cuanto des-

aparece el poder de aquél. En segundo lugar está el poder del padre de familia, que se denomina economía, y que tiene por fin el interés de los administrados, sin excluir al que les manda. Constituido por esencia en provecho de los gobernados, como la gimnasia, la medicina y algunas otras artes, no procura al gobernante beneficio sino de un modo accidental. Así, nada impide á un maestro de gimnasia ejercitarse con sus discípulos, y un piloto no deja de ser un pasajero. Pero el piloto y el gimnasta lo son esencialmente en provecho de sus subordinados; y no participan de las comunes ventajas sino accidentalmente, éste como discípulo y aquél como simple marinero. En los poderes políticos, cuando la base de la Constitución es la perfecta igualdad de los ciudadanos, cada cual puede á su vez ejercer la autoridad. Todos miran esta alternativa como perfectamente legítima, y conceden á otro el derecho de decidir por sí mismo de sus intereses, como ellas han decidido de los ajenos; pero más tarde, las ventajas que procuran el poder y la administración de los intereses generales inspiran á todos los hombres el deseo de perpetuar la propia autoridad. Difiere que es esta una enfermedad cuyas crisis no se aplacan sino con el calmante del poder continuo.

Consecuencia de estos principios es que todo gobierno constituido en vista del inte-

rés general es bueno y rigurosamente justo, y que todo gobierno instituido en vista del interés de los gobernantes es vicioso en su origen, porque no es sino una corrupción de una organización social buena; es el despotismo, y el Estado no debe ser sino una reunión de hombres libres.

Esto dicho, pasemos á ocuparnos en las diversas formas de gobierno, de su naturaleza y de los caracteres por que podremos distinguir un gobierno puro de un gobierno degenerado y vicioso.

CAPÍTULO V

El gobierno es la administración suprema, y el administrador supremo es el soberano; pero este soberano es preciso absolutamente que sea, ó un solo individuo, ó una minoría, ó la masa general de los ciudadanos. Cuando uno solo, ó algunos, ó todos, ejercen el poder supremo en vista del interés común, el gobierno es sabio y bueno. Cuando uno solo, ó algunos, ó todos, mandan por su interés personal, el gobierno es corrompido; porque todo individuo que tiene derecho á la cosa pública, ó no es ciudadano, ó debe participar de los comunes beneficios.

El gobierno de uno solo, basado en el interés general, se llama monarquía. El de algunos, sea cualquiera su número, con tal que

no se reduzca á uno solo, se llama aristocracia, es decir, gobierno de los mejores, que debe tener por objeto el interés general de los asociados. El de todos, cuando está combinado en vista de la común utilidad, toma el nombre genérico de los gobiernos, y se llama república. Esta denominación es muy racional, porque los otros dos gobiernos toman su nombre de las cualidades morales que pueden ser patrimonio de un individuo ó de una minoría; pero la totalidad de los ciudadanos no puede designarse por virtud alguna especial, á no ser por la guerra, que se manifiesta principalmente en las masas; lo demuestra el hecho de que los guerreros ocupan un rango distinguido en la república y el de ser en ella ciudadanos todos los que se emplean en el ejercicio de las armas.

Tres son las desviaciones de estas tres formas de gobierno: la tiranía, la oligarquía y la demagogia, que son respectivamente la degradación de la monarquía, de la aristocracia y de la república. Así, la tiranía es el gobierno de uno solo; que no tiene en cuenta sino su interés personal, la oligarquía es la supremacía de algunos en provecho de la clase á que pertenecen, la aristocrática, y la demagogia es el abuso de la autoridad suprema en beneficio de los pobres. Ninguno de estos tres gobiernos tiene para nada el interés general en cuenta.

Antes de pasar adelante, forzoso es decir algo aquí acerca de las diferentes clases de gobiernos y resolver algunas dificultades que se presentan. Es misión del filósofo no limitarse á examinar los hechos aislados, sino examinarles en todos sus detalles y en la relación que con los demás tienen.

La tiranía, pues, es el despotismo de uno solo que oprime á la sociedad política. La oligarquía es, el poder supremo de los ricos en el Estado. La democracia es la soberanía de los pobres con exclusión de los ricos. Contra esta definición se nos puede objetar que, si por acaso sucediera que los ricos estuvieran en mayoría y ejerciesen el poder soberano, ó si ocurriese que los pobres estuviesen en minoría y ocupasen el poder, habría democracia de ricos ú oligarquía de pobres, y entonces nuestra clasificación resultaría viciosa. Además, la dificultad no se resuelve uniendo á la idea de la riqueza la del corto número, y la de miseria á la de mayoría, y reservando el nombre de oligarquía al gobierno en que, estando en minoría los ricos, ocupen los cargos públicos, y el de demagogia para el Estado en que los pobres, en mayoría, sean los amos; porque ¿cómo clasificar las dos formas de Constitución supuestas, es decir, la oligarquía de los pobres y la democracia de los ricos? Esta objeción carece de importancia, porque esta minoría oligárquica de pobres, y esta demo-

crática mayoría de ricos, son una mera abstracción, excepto en circunstancias accidentales; porque de hecho los ricos constituyen doquiera el menor número, mientras que los pobres forman constantemente la mayoría. Además, lo que distingue esencialmente á la democracia y á la oligarquía es la pobreza y la riqueza. Independientemente de la mayoría ó de la minoría, allí donde el poder se confiere á los ricos, sean muchos ó pocos, hay una oligarquía; allí donde se confiere á los pobres, hay una demagogia. Pero no es menos cierto que el resultado constante sobre la tierra es que los ricos sean menos y los pobres sean más. Acaso sea esta la principal causa de las guerras civiles: la riqueza es de algunos, aunque la libertad es de todos.

Examinemos ahora ante todo cuáles son los límites de la oligarquía y de la democracia, y el fundamento que de su derecho presentan sus partidarios. Todos pretenden tener cierto derecho; pero de hecho su justicia es muy limitada y está lejos de ser un derecho absoluto. Así, la igualdad ó la desigualdad pueden ser justas, pero á condición de que exista aquella entre seres iguales y ésta entre seres diferentes. No se puede, sin riesgo de caer en el error, hacer abstracción de los individuos; pero aquí todos pretenden ser jueces de su propia causa, y este es motivo más que bastante de

ofuscación. El derecho puede aplicarse lo mismo á las cosas que á las personas, como he dicho en la Moral; es fácil estar de acuerdo acerca de la igualdad de las cosas; pero estarlo acerca de las personas á que esta igualdad se aplica, no es tan fácil. Así, en la oligarquía, los ricos, desiguales y preferidos en lo que toca á las riquezas, quieren serlo en todo; y en la democracia, iguales todos los individuos por la libertad, pretenden llevar esta igualdad hasta el último límite. Pero como el verdadero fundamento del Estado y del derecho es la virtud, es claro que no merece este nombre la asociación en que para nada se tiene en cuenta.

De otro modo, la asociación política sería como una alianza militar de pueblos extraños que se distinguieran apenas por la unidad de lugar, y la ley sería una simple garantía de los derechos individuales, sin poder alguno sobre la moralidad y la justicia personal de los ciudadanos, como ha dicho Licofrón, el sofista. Supongamos que pudiesen acortarse las distancias hasta hacer que las murallas de Corinto y las de Megara se uniesen; no se habría conseguido hacer de estas dos ciudades una sola, aun suponiendo que todos sus habitantes contrajesen entre sí matrimonios, con ser éstos lazos los más fuertes de la unidad política. Supongamos aún que habitantes aislados, pero separados á corta distancia para comunicarse fá-

cilmente, celebrasen entre sí tratados acerca de la justicia mútua que debiera observarse en las relaciones del comercio, siendo unos carpinteros, otros zapateros y otros labradores; que, en fin, se aliasen en número de 10.000 para rechazar cualquier peligro exterior: sostengo que no llegarían á formar una ciudad ni un Estado, á pesar de ser los lazos de la asociación bastante estrechos; porque allí donde cada uno no mira como Estado sino su propia casa; allí donde la unión es una simple liga contra la violencia, si se examinan de cerca los elementos de asociación, se verá que no hay verdadera nación ni Estado.

La ciudad no consiste en la comunidad de domicilio, ni en la seguridad personal, ni en las relaciones de comercio. Todo esto, que debe preceder ciertamente al establecimiento de una ciudad, no constituye su organización misma. Reunión de familias y de casas para vivir cómodamente en el seno de la abundancia y de la virtud; tales son los caracteres de la ciudad. Suponen necesariamente unidad de lugar y unión conyugal, y llevan naturalmente consigo el establecimiento de tribus, sacrificios y reuniones fraternales. Sólo la amistad forma estos lazos tan dulces; la amistad, inclinación irresistible que nos lleva á vivir con nuestros semejantes.

Virtud, tal es el fin del Estado, todas las

instituciones deben ser medios para llegar á este fin. Ciudad, reunión de familias y de hogares para buscar una vida perfecta en el seno de la abundancia: á esto puede llamarse felicidad y virtud. El fin de la sociedad política no es, pues, sólomente vivir con sus semejantes, sino realizar el bien. Por consiguiente, el hombre que es más virtuoso en sociedad, tiene más derecho á ser ciudadano que el que es más rico ó más libre, pero que les es superior en virtud.

Puede, pues, asegurarse que los partidarios de los dos gobiernos viciosos que hemos examinado alegan con razón algún derecho, pero que no es el verdadero y único.

CAPÍTULO VI

Saber á quién corresponde la soberanía en el Estado: hé aquí un importante problema. Es indudable que no puede pertenecer sino á la muchedumbre, ó á los ricos, ó á las gentes honradas, ó á uno solo superior por sus virtudes, ó á un tirano. Pero no es muy fácil decidir á favor de unos ú otros la cuestión. Si la muchedumbre tiene la autoridad, sucederá, sin duda, que, estando los pobres en mayoría, se repartirán los bienes de los ricos; pero aunque se diga que el soberano ha decidido aquí lo que ha tenido por conveniente, ¿dejará de ser esto una injusti-

cilmente, celebrasen entre sí tratados acerca de la justicia mútua que debiera observarse en las relaciones del comercio, siendo unos carpinteros, otros zapateros y otros labradores; que, en fin, se aliasen en número de 10.000 para rechazar cualquier peligro exterior: sostengo que no llegarían á formar una ciudad ni un Estado, á pesar de ser los lazos de la asociación bastante estrechos; porque allí donde cada uno no mira como Estado sino su propia casa; allí donde la unión es una simple liga contra la violencia, si se examinan de cerca los elementos de asociación, se verá que no hay verdadera nación ni Estado.

La ciudad no consiste en la comunidad de domicilio, ni en la seguridad personal, ni en las relaciones de comercio. Todo esto, que debe preceder ciertamente al establecimiento de una ciudad, no constituye su organización misma. Reunión de familias y de casas para vivir cómodamente en el seno de la abundancia y de la virtud; tales son los caracteres de la ciudad. Suponen necesariamente unidad de lugar y unión conyugal, y llevan naturalmente consigo el establecimiento de tribus, sacrificios y reuniones fraternales. Sólo la amistad forma estos lazos tan dulces; la amistad, inclinación irresistible que nos lleva á vivir con nuestros semejantes.

Virtud, tal es el fin del Estado, todas las

instituciones deben ser medios para llegar á este fin. Ciudad, reunión de familias y de hogares para buscar una vida perfecta en el seno de la abundancia: á esto puede llamarse felicidad y virtud. El fin de la sociedad política no es, pues, sólomente vivir con sus semejantes, sino realizar el bien. Por consiguiente, el hombre que es más virtuoso en sociedad, tiene más derecho á ser ciudadano que el que es más rico ó más libre, pero que les es superior en virtud.

Puede, pues, asegurarse que los partidarios de los dos gobiernos viciosos que hemos examinado alegan con razón algún derecho, pero que no es el verdadero y único.

CAPÍTULO VI

Saber á quién corresponde la soberanía en el Estado: hé aquí un importante problema. Es indudable que no puede pertenecer sino á la muchedumbre, ó á los ricos, ó á las gentes honradas, ó á uno solo superior por sus virtudes, ó á un tirano. Pero no es muy fácil decidir á favor de unos ú otros la cuestión. Si la muchedumbre tiene la autoridad, sucederá, sin duda, que, estando los pobres en mayoría, se repartirán los bienes de los ricos; pero aunque se diga que el soberano ha decidido aquí lo que ha tenido por conveniente, ¿dejará de ser esto una injusti-

cia? Una vez que todo se haya dividido, puede muy bien suceder que una segunda mayoría haga un nuevo reparto, y que el Estado camine así á su disolución. Pero es indudable que la justicia no puede ser dañosa al Estado; una ley que autorice el reparto de bienes no puede, pues, ser justa. Por el mismo principio, todo lo que haga el tirano será necesariamente justo; empleará la violencia, porque será más fuerte, como los pobres lo habrán sido contra los ricos.

¿Será preferible que los ricos, en corto número, sean investidos de todos los poderes?

Realmente pueden ser tan usurpadores como la muchedumbre; este orden de cosas no tiene más razón de ser que el primero: ambos son igualmente corrompidos é injustos. ¿Serán los hombres distinguidos por su virtud y su saber los llamados á ejercer el poder supremo? Esto sería envilecer á todas las demás clases de ciudadanos, que no podrían llegar á las magistraturas; porque las magistraturas son los honores, y los honores serían odioso privilegio si se vinculasen en una clase determinada. ¿Será preferible dar el poder sólo á un hombre distinguido? Esto sería concentrar aún más la oligarquía y aumentar el número de ciudadanos degradados.

Agréguese que es imperdonable falta substituir á la soberanía de la ley la soberanía de un individuo sujeto siempre á mil pasiones

que agitan toda alma humana. Pues bien, se dirá: sea, pues, soberana la ley. Pero esto no destruye todos los inconvenientes. Oligarquía ó democracia, siempre existirán los mismos peligros.

Parece, sin embargo, que la multitud debe ser soberana más bien que las clases distinguidas y el mayor número; esta opinión, sin ser evidente, parece acercarse más á la verdad. En efecto, es posible que, aun cuando ningún individuo tenga en la muchedumbre virtud política, la reunión de todos sea, sin embargo, mejor que un corto número de hombres distinguidos, si no individualmente, al menos en conjunto, así como un banquete común vale más que el que organiza uno solo. Cada individuo, en la muchedumbre, tiene su porción de virtud y prudencia, y reunidos todos forman un cuerpo organizado, semejante al de un hombre que tiene sus piés, sus manos, sus sentidos, y también su moral, su inteligencia y sus costumbres. Hé aquí por qué la multitud es el juez más seguro de las obras de música y poesía. Uno percibe una belleza, otro un defecto, y estos juicios reunidos forman perfectamente el de toda la obra. El hombre distinguido difiere de la muchedumbre como la belleza difiere de la fealdad, y como la realidad de un mal cuadro, por el conjunto en un solo cuerpo de los rasgos que están esparcidos en un gran número de hombres; lo que no impide que,

si se analizan bien las cosas, se encuentren más bellezas individuales. No afirmaré que suceda en toda muchedumbre y que sea esta la diferencia constante entre la mayoría y un corto número de hombres distinguidos; antes bien, pudiera decirse, sin temor á equivocarse, que en más de un caso esta diferencia es imposible, porque podría llevarse la comparación hasta los animales. Pero restringiendo esta afirmación á una multitud dada, puede ser perfectamente justa.

Estas reflexiones acerca de la cuestión del soberano preparan la solución de otra que está con ella ligada enteramente; la de saber á qué objetos debe extenderse la soberanía de la masa general de los ciudadanos libres, entendiéndolo por tales á todos los hombres de una fortuna y de un mérito ordinarios. Hay peligro en confiarles las primeras magistraturas, porque la multitud es imprudente y no tiene ideas determinadas y fijas acerca de la justicia. Negarla todas las funciones no es más seguro: un Estado en que tantas gentes son pobres y están privadas de toda distinción pública cuenta en su seno muchos enemigos. Pero puede dejárseles el derecho de deliberar acerca de los negocios públicos y el de juzgar á los magistrados. Tales fueron las intenciones políticas de Solón y las de algunos otros legisladores: dieron al cuerpo general del pueblo derecho de elegir las autoridades constituidas y de censu-

rarlas; pero privaron á los individuos del acceso á las primeras magistraturas. Pensaron estos legisladores que la masa común siente siempre las cosas con bastante inteligencia, y que, reunida con hombres distinguidos, sirve al Estado, así como los alimentos poco delicados, unidos á otros más escogidos, forman una cantidad más fuerte y provechosa de vianda. Pero creyeron que el individuo de la clase popular, considerado separadamente, sería incapaz de gobernar bien.

Sin embargo, esta combinación política ha encontrado contradictores que preguntan si, cuando se trata de juzgar el mérito de un tratamiento de medicina, no debe acudir al mismo que sería, en caso necesario, capaz de curar la enfermedad, es decir, al médico; y añaden que este razonamiento puede aplicarse á todas las demás artes. Un médico que da cuenta de sus recetas debe ser juzgado por otros médicos. Ahora bien: la medicina comprende tres partes: operación, prescripción y teoría; división que en todas las artes aparece. Pero en la cuestión presente, el juicio de los magistrados se abandona tanto á los hombres instruidos como á los ignorantes.

La concesión á las masas de la facultad de elegir los magistrados puede atacarse igualmente. Para hacer una buena elección es preciso reunir ciertos conocimientos. Cuan-

do se quiere elegir un geómetra ó un piloto, es preciso que los electores sean pilotos ó geómetras. Los ignorantes pueden dar su opinión en las ciencias como en las demás cosas de la vida; pero no lo harán tan prudentemente como aquellos que reúnen ciertos conocimientos. Así, se dirá que no debe dejarse á la multitud el derecho de elegir los magistrados y de juzgar si son ó no responsables. Pero esta objeción está lejos de ser incontestable, á menos que no se suponga una muchedumbre envilecida. Los individuos aislados juzgarán peor que los sabios; pero todos reunidos juzgarán lo mismo, y quizá mucho mejor. Además, el obrero no es exclusivamente buen juez en su profesión; hay artes que se aprecian perfectamente por sus resultados, sin conocer su teoría. Así, el arquitecto no es el único hombre que puede decidir de la buena ó mala construcción de una casa; quizá decidirá mejor que él el padre de familia que debe habitarla. Un piloto conoce mejor el timón que un carpintero; un parásito es mejor gastrónomo que el cocinero más célebre. Estas observaciones pueden bastar á contestar la primera objeción.

Pero hay otra: se dice que es más que inconsecuente pretender que una multitud sin virtud decida los más importantes negocios con preferencia á los buenos ciudadanos. Pero ¿qué derechos habrá más importantes

que el de elección y el de censura? Sin embargo, el pueblo ejerce, como hemos visto, esta prerrogativa en muchos Estados en la asamblea política; asamblea que es una porción de individuos de todas edades que tienen ingreso en ella mediante un censo módico. Por el contrario, los tesoreros, los generales, los primeros magistrados, son elegidos necesariamente en las clases más ricas.

Esta dificultad puede resolverse según los principios ya establecidos, y quizá es sabio el orden de cosas que se critica.

No es el individuo juez, senador ó miembro de la asamblea pública, quien pronuncia soberanamente; es el tribunal, es el Senado, es el pueblo, de que este individuo no es sino una fracción mínima, en su triple atribución de senador, de juez y de miembro de la asamblea general. Se sigue de aquí que es conforme á los principios de la justicia que el pueblo tenga supremacía sobre la clase distinguida. ¿Qué es el pueblo, el tribunal nacional y la asamblea deliberante? Es la muchedumbre. Pero el gran número posee en conjunto más relevantes condiciones que algunos ó que uno solo.

Esta cuestión parece resuelta. Volviendo á la primera, esto es, á la de quién debe ser el soberano, diremos que las leyes fundadas en la razón; de modo que el poder de un jefe único, ó de un mayor número de magistra-

dos, se limite á suplir la imperfección de la ley, que no puede prever todos los casos particulares. Pero aún no hemos determinado los caracteres por que pueden ser reconocidas las buenas leyes, y la cuestión permanece, pues, en toda su integridad. Sólomente observaré que, en general, las leyes están constantemente en relación con la Constitución del Estado, y que son justas ó injustas, buenas ó malas, según el sistema de gobierno. Por consiguiente, las buenas leyes deben encontrarse en los gobiernos puros, y las viciosas en los gobiernos corrompidos.

CAPÍTULO VII

El fin de todas las artes y de todas las ciencias es el bien. El primero de los bienes es, pues, el fin de la primera de las ciencias; esta ciencia es la política, porque el bien en política es la justicia, es decir, la utilidad general. Es opinión común que la justicia es una especie de igualdad, y esta opinión general es conforme á los principios filosóficos que en nuestra moral hemos expuesto. Todos convienen en que es propio de la naturaleza de la justicia que la igualdad se halle entre iguales. Pero ¿en qué consiste la igualdad y la desigualdad? Problema es este importante á todo filósofo político.

En general, toda superioridad da derechos

á la desigualdad en razón de su preeminencia. Pero no puede de aquí deducirse que los honores políticos deben ser desigualmente repartidos entre aquellos que aventajan en algo á todos los demás que deben quedar en igualdad equilibrada y perfecta. Pero si este principio fuese verdadero, bastaría la frescura de la tez, la estatura esbelta ó cualquiera otra cualidad física para adquirir derecho á alguna prerrogativa política, puesto que estas cualidades no dejan de ser ventajas. Para demostrar lo manifiesto de este error, serán suficientes algunas reflexiones tomadas de las demás ciencias ó ejemplos entresacados de las demás artes. Supongamos que se distribuyen flautas á artistas iguales entre sí, en cuanto todos se ocupan del mismo arte; es claro que no se darán los mejores instrumentos á los individuos más nobles, puesto que su nobleza no les hace más diestros ni más hábiles en tocar la flauta; antes bien, se procurará entregar el instrumento más perfecto á aquel que por sus condiciones especiales pueda servirse de él mejor. Si la comparación no pareciese bastante clara, podría continuarse de este modo: Supongamos que entre todos estos artistas que tocan la flauta haya uno que aventaje en mucho á todos los demás por su habilidad y por su conocimiento de la música, pero que, por el nacimiento y la belleza, les sea inferior en mayor grado que ellos lo sean respecto de él

en cuanto artistas; sostengo que, á pesar de esto, debe obtener el instrumento más perfecto. ¿Por qué? Porque se trata aquí de ejecución musical, y no de nobleza y hermosura, que de nada pueden servir al progreso de esa ejecución.

Obsérvese, además, que, admitiendo este falso principio, las más diversas ventajas vendrían á ser objeto de comparación. Así, por aventajar la estatura de un hombre á la de otro se creería que, por regla general, la estatura podría contrapesar la libertad y la fortuna. Si, por ser uno más distinguido por su estatura que otro por su virtud, se coloca en general la estatura sobre la virtud, no habrá sobre la tierra objetos que no puedan colocarse al mismo nivel; porque si toda grandeza es susceptible de exceder á otra y de sobrepujarla, podrán ambas del mismo modo encontrarse en un punto de igualdad absoluta. Tales suposiciones son simplemente quiméricas. Por lo mismo en política no puede prevalecer toda ventaja ni dar derecho á los honores. Si unos hombres son más ligeros que otros en la carrera, ¿qué importa esta diferencia que les separa, cuando se trata del orden político? Vayan á los juegos gimnásticos, y allí el más ágil será recompensado según su mérito. Aquí no deben aparecer en concurrencia necesaria sino los objetos que contribuir pueden á la formación del Estado. Así se concede con jus-

ticia una distinción particular á la nobleza, á la libertad, á la fortuna, porque los individuos libres y los ciudadanos que poseen el censo legal son los miembros del Estado, y no podría formarse un cuerpo político con una reunión de esclavos y de individuos indigentes. La justicia y el valor guerrero son, además, dos bases igualmente necesarias: aquella asegura la existencia del Estado; éste, su prosperidad y permanencia. Todos estos elementos ó al menos la mayor parte de ellos, pueden con derecho disputarse el honor de constituir la existencia de la ciudad. Por lo demás, su vida moral se constituye, como hemos dicho, por la sabiduría y la virtud, cualidades eminentes á que debe atenderse con preferencia y que deben hacer su felicidad.

Pero si hombres iguales bajo un aspecto usurpan la igualdad bajo todos los restantes, ó si se atribuyen una superioridad absoluta, aunque su desigualdad no tenga razón de ser sino por una sola prerrogativa, los gobiernos que constituir puedan serán corrompidos en su esencia necesariamente. Hemos dicho antes que, si bien todos los ciudadanos pueden atribuirse ciertos derechos, no pueden atribuirse sin error derechos absolutos. La prerrogativa de los ricos consiste en poseer mayor extensión de territorio, porque el suelo es una ventaja política y en gozar de mayor crédito en los negocios y en

las transacciones. La de los hombres libres y la de los nobles, que son entre sí afines, estriba en ser más perfecto ciudadano que el individuo del vulgo. En efecto, la nobleza es honrada en todos los pueblos; se presume que las mejores razas producen en ellos individuos más generosos, y que la nobleza es la virtud de la sangre. La virtud también tiene su preponderancia legítima, porque la justicia es la verdadera virtud social que acompaña necesariamente á todas las demás. Por último, también tiene su prerrogativa la muchedumbre: la de ser, como cuerpo, más poderosa, más rica y mejor que el corto número.

Supongamos ahora que un mismo Estado encierre en su seno hombres buenos, ricos, nobles, en fin, una muchedumbre libre: ¿A quién corresponderá exclusivamente la soberanía? Es inútil considerar la cuestión bajo el aspecto de cada uno de los gobiernos de que hemos hablado. Todos se reducen á dos divisiones, caracterizadas por las naturalezas de los gobernantes: el corto número de ricos y la muchedumbre de hombres libres. Las demás especies son combinaciones intermedias. Supongo, pues, estas dos clases reunidas á un mismo tiempo en la ciudad, y pregunto: ¿cuál tendrá derechos legítimos al mando? Suponiendo que la minoría de gentes honradas sea en extremo débil, no podrá estatuir; y además, ¿se determinará

el número en razón del trabajo, de modo que pueda bastar, por débil que sea, á la administración del Estado? O bien, ¿se exigirá que pueda esta minoría formar por sí sola una ciudad completa? Pero entonces se presenta una objeción, que es igualmente justa, contra todos los pretendientes al poder político, y que parece destruir todos los razonamientos de los que reclaman la autoridad como un hecho de su fortuna, lo mismo que los de los que la reclaman como un derecho de su nacimiento. De adoptar este principio, si se encontrase un hombre que aventajase á todos los demás en nacimiento ú opulencia, habría que erigirle soberano de todos los demás hombres libres. Igual razonamiento puede hacerse contra la aristocracia; porque uno solo que tuviera más virtud que la masa de los gobernantes debería también, partiendo de este principio, ser elegido soberano único. El mismo resultado, en fin, hallaríamos por lo que respecta á la muchedumbre que pretendiese la autoridad fundada en valer más que el corto número. Porque si ocurriese que uno solo, ó algunos, ó una minoría cualquiera, fuesen mejores que la mayoría, la soberanía se les debería de derecho. De todo esto se puede concluir que todos quieren prevalerse injustamente de su preponderancia para esclavizar á los demás.

Sean cualesquiera las pretensiones de los

que reivindican la autoridad por su mérito ó por su fortuna, la muchedumbre puede oponer á ella razonamientos excelentes; porque es muy posible que sea mejor y más poderosa, si no individualmente, como persona política. Esto prepara la solución de una dificultad que algunos políticos han propuesto: la de si, en el caso supuesto por nosotros, el legislador que quiere establecer leyes perfectamente justas debe tener en cuenta el interés de la muchedumbre ó el de los ciudadanos distinguidos. El legislador no debe conocer sino las bases de la imparcial justicia, que debe ser igualmente útil á la masa de los ciudadanos y al Estado mismo. Pero el ciudadano en general es el individuo que puede llegar igualmente á mandar y á obedecer, aunque su condición sea variable; según la Constitución sea mejor ó peor en cada Estado. Bajo un buen gobierno, sólo puede llamarse ciudadano aquel que participa y quiere igualmente participar de la autoridad y de la obediencia, viviendo así conforme á la virtud y cumpliendo sus preceptos.

CAPÍTULO VIII

Si apareciesen en el Estado uno ó muchos hombres superiores á los demás por su virtud, á tal extremo que fuesen demasiado grandes para formar parte de la organización

política; si fuese tal su fuerza y su influencia que uno solo ó algunos pesasen tanto en la opinión pública como el resto de los ciudadanos, se haría preciso reconocer que no podrían formar parte de la ciudad. Sería grave injuria colocar bajo el nivel de la común igualdad á hombres tan distinguidos por su virtud política que tuviesen más de dioses que de simples mortales. ¿Cómo podría colocárseles bajo el yugo de la ley? De ningún modo: las leyes son hechas para hombres iguales por su virtud y por su nacimiento, y tales hombres son á ellas superiores; ellos mismos son su propia ley. Tampoco puede reducirseles por la fuerza á la obediencia sin que repliquen lo que los leones de Antistenes replicaron á las liebres que les notificaron el decreto de igualdad. Las Constituciones democráticas, en la igualdad basadas, han querido precaverse de este exceso de grandeza, y han creado el ostracismo. En cuanto encuentran en su seno un ciudadano que se eleva sobre los demás, por su poder, por sus relaciones ó por otra influencia cualquiera, le imponen el ostracismo, que le obliga á alejarse de la ciudad por un tiempo más ó menos largo. La fábula nos presenta á los Argonautas abandonando á Hércules, temerosos de que su superioridad les fuera fatal, y á Argos negándose á admitirle con los demás viajeros por su peso excesivo. Fácilmente se observa la sinrazón

con que se critica la tiranía y el consejo que Periandro dió á Trasibulo cuando ante su mensajero hizo cortar, por toda respuesta, en un campo todas las espigas que sobresalían de las demás. El emisario dió cuenta de todo lo que había visto, sin entender su significación; pero Trasibulo comprendió fácilmente que Periandro le aconsejaba deshacerse de los hombres que tuvieran demasiada influencia. Por lo demás, no son únicamente los tiranos quienes juzgan esta medida útil.

En las oligarquías y demagogias, el ostracismo se emplea con resultados análogos por la humillación de los hombres superiores y su condenación al destierro. Se citan pueblos que han adoptado esta medida contra sociedades y naciones enteras. Tal fué la política de Atenas con Samos, Chio y Lesbos. Apenas su poder se afirmó, cuidó de debilitar á sus súbditos á despecho de todos los tratados. También los reyes persas han rebajado frecuentemente á los medas, á los babilonios y á otros pueblos, impacientes del yugo que les recordaba sus antiguas hegemonías.

Pero no es sólo en los gobiernos corrompidos, sino también en los que tienen por fundamento la justicia, el ostracismo útil. La única diferencia consiste en que en aquéllos sirve al interés particular y en éstos al general. Una comparación hará esto más

comprensible: un pintor no dejará seguramente en su cuadro un pié cuyo tamaño no esté en proporción con las demás partes de una figura, aun cuando el pié sea mucho más hermoso que las demás partes del cuerpo; un constructor de un barco no admitirá una proa que no sea proporcionada á la nave que construye, ni un director de orquesta recibirá en su coro una voz tan robusta y sonora que apague la de todos los demás corifeos.

Pueden, pues, aplicar el ostracismo lo mismo las monarquías que las repúblicas, con tal de que al hacerlo sólo tengan en cuenta el bien público; porque esta medida no es sino una clase de justicia que impide las excesivas preponderancias. Sin embargo, en una sabia legislación se procurará ante todo combinar las leyes constitucionales de modo que hagan innecesario este violento remedio; pero si el legislador no tiene directamente el timón del Estado, puede recurrir á este medio de reforma para regularizar hábilmente las crisis políticas. No es esto, en verdad, lo que hasta hoy se ha hecho en las diversas naciones, y se ha pensado más en el interés particular que en el de la justicia.

Es igualmente justo el ostracismo, en los gobiernos corrompidos, en cuanto, sirviendo al interés privado, sirve á lo que es su único fundamento; pero no lo es en cuanto no se conforma con los principios de la jus-

ticia absoluta á que debe ante todo mirarse. Suponiendo un gobierno fundado absolutamente en la virtud, la cuestión es de resolución más difícil. Si se eleva en el Estado un hombre superior á todos, no por sus prerrogativas políticas, como la fortuna y el número de secuaces, sino por la preeminencia de su virtud, ¿será el ostracismo lógico y justo? ¿Deberá ser arrojado este hombre del Estado? Aún podrá pretenderse menos que se le reduzca á la obediencia; esto sería pretender que los hombres se impusieran á los dioses. Parece que lo más sabio será elegirle por jefe y obedecerle voluntariamente mientras dure su vida.

CAPÍTULO IX

Llegada es la ocasión de hablar de la monarquía, que hemos dicho que era uno de los tres gobiernos puros. ¿Es ó no la monarquía un gobierno útil á los Estados? ¿Debe ó no ser á los demás preferido? ¿Conviene este gobierno á determinados Estados con preferencia á otros? Tales son las cuestiones que se nos presentan. Pero veamos, ante todo, si hay una ó muchas clases de monarquías. Es evidente que esta forma de gobierno puede ser de varias clases, y que los poderes monárquicos no son los mismos en todos los Estados. Así, en Lacedemonia está legalmente establecida por la Constitución, pero

los reyes no son árbitros de todos los negocios. Deciden soberanamente de solas dos cosas: los negocios militares fuera del territorio nacional y los religiosos. El monarca, comprendido de esta suerte, no es sino un general inamovible, investido de poderes supremos. No tiene el derecho de vida y muerte, á no ser en un solo caso, exceptuado también entre los antiguos: en las expediciones militares y en el furor de la pelea. Así lo dice Homero: cuando delibera Agamenón, se deja insultar con paciencia; pero cuando marcha al combate, su poder llega hasta el derecho de vida ó muerte, y así exclama: *Quien de las filas lejos sea herido, será echado á los perros y á las aves, porque matarle puedo...* Esta primera especie de monarquía, limitada á la prerrogativa de general perpétuo, puede ser electiva ó hereditaria.

Distinta de ésta es la monarquía establecida en algunos pueblos bárbaros, que se acerca mucho á la tiranía por sus atribuciones. No por eso deja de ser legal y de basarse en el consentimiento de los súbditos, porque unos pueblos se prestan á la servidumbre más que otros. Los bárbaros y los asiáticos no se rebelan tan fácilmente contra el poder absoluto como los griegos y los europeos. Tal gobierno es legítimo, á pesar de sus formas tiránicas, porque se apoya en las costumbres y en las leyes. Por esto la

ticia absoluta á que debe ante todo mirarse. Suponiendo un gobierno fundado absolutamente en la virtud, la cuestión es de resolución más difícil. Si se eleva en el Estado un hombre superior á todos, no por sus prerrogativas políticas, como la fortuna y el número de secuaces, sino por la preeminencia de su virtud, ¿será el ostracismo lógico y justo? ¿Deberá ser arrojado este hombre del Estado? Aún podrá pretenderse menos que se le reduzca á la obediencia; esto sería pretender que los hombres se impusieran á los dioses. Parece que lo más sabio será elegirle por jefe y obedecerle voluntariamente mientras dure su vida.

CAPÍTULO IX

Llegada es la ocasión de hablar de la monarquía, que hemos dicho que era uno de los tres gobiernos puros. ¿Es ó no la monarquía un gobierno útil á los Estados? ¿Debe ó no ser á los demás preferido? ¿Conviene este gobierno á determinados Estados con preferencia á otros? Tales son las cuestiones que se nos presentan. Pero veamos, ante todo, si hay una ó muchas clases de monarquías. Es evidente que esta forma de gobierno puede ser de varias clases, y que los poderes monárquicos no son los mismos en todos los Estados. Así, en Lacedemonia está legalmente establecida por la Constitución, pero

los reyes no son árbitros de todos los negocios. Deciden soberanamente de solas dos cosas: los negocios militares fuera del territorio nacional y los religiosos. El monarca, comprendido de esta suerte, no es sino un general inamovible, investido de poderes supremos. No tiene el derecho de vida y muerte, á no ser en un solo caso, exceptuado también entre los antiguos: en las expediciones militares y en el furor de la pelea. Así lo dice Homero: cuando delibera Agamenón, se deja insultar con paciencia; pero cuando marcha al combate, su poder llega hasta el derecho de vida ó muerte, y así exclama: *Quien de las filas lejos sea herido, será echado á los perros y á las aves, porque matarle puedo...* Esta primera especie de monarquía, limitada á la prerrogativa de general perpétuo, puede ser electiva ó hereditaria.

Distinta de ésta es la monarquía establecida en algunos pueblos bárbaros, que se acerca mucho á la tiranía por sus atribuciones. No por eso deja de ser legal y de basarse en el consentimiento de los súbditos, porque unos pueblos se prestan á la servidumbre más que otros. Los bárbaros y los asiáticos no se rebelan tan fácilmente contra el poder absoluto como los griegos y los europeos. Tal gobierno es legítimo, á pesar de sus formas tiránicas, porque se apoya en las costumbres y en las leyes. Por esto la

guardia que rodea á estos monarcas es real, es decir, compuesta de nacionales, mientras que la que vela por la seguridad del tirano es tiránica, es decir, formada de extranjeros. La razón de esta diferencia es que la monarquía legítima obtiene la sumisión voluntaria y la tiranía impone la obediencia. El monarca es guardado por sus súbditos; el tirano contra sus súbditos.

Tras de estas dos clases de monarquía encontramos otra que podemos estudiar en los antiguos pueblos griegos, y que se llaman *asimnetia*; es, en realidad, una tiranía efectiva, que se distingue de la monarquía de los bárbaros, no en no ser legal, sino en no ser hereditaria. Los *asimnetas* recibían sus poderes, ya por toda la vida, ya por un tiempo determinado. Así, Mitilene eligió á Pitaco para rechazar de Lesbía á los desterrados que mandaban Antiménides y Alceo el poeta. Este mismo nos dice en uno de sus versos que Pitaco fué elevado á la tiranía, y reprocha á sus conciudadanos haber elegido á Pitaco, el enemigo de su país, que no siente el peso de sus males ni el de su vergüenza y que no encuentra bastantes alabanzas para su asesino. Este gobierno era antes lo que es hoy: tiránico, porque es absoluto; monárquico, porque está constituido en virtud de una elección y porque la sumisión es voluntaria.

La monarquía de los tiempos heroicos

forma la cuarta especie, constituida por la ley, la costumbre y la voluntad de los pueblos. Los fundadores de estas monarquías, bienhechores de los pueblos por haberles guiado á la victoria ó educado en las artes, fueron nombrados tales por reconocimiento, y transmitieron el poder á sus descendientes. Ejercían el mando supremo en la guerra y hacían todos los sacrificios en que el ministerio de los pontífices no era indispensable. Eran, además, jueces supremos de todos los negocios. El juramento, que no siempre se les exigía, consistía en elevar el cetro en el aire. Estos monarcas antiguos, jefes políticos, jueces en el interior, caudillos en el exterior, reunían todos los poderes; pero, más tarde, ya por renuncia voluntaria de los reyes, ya por exigencia de los pueblos, su monarquía quedó reducida á presidir los sacrificios; y realmente dejó de merecer tal nombre, á no ser cuando ejercía el mando de los ejércitos, que en tiempo de guerra extranjera le estaba reservado.

Cuatro son, pues, las especies de monarquías que hemos encontrado: la de los tiempos heroicos, fundada en la sumisión voluntaria y limitada á la supremacía de la guerra, de la religión y de la justicia. La de los pueblos bárbaros, especie de despotismo hereditario fundada en la ley. La *asimnetia*, tiranía constituida por sufragios libres. Y, por último, la de Esparta, que no es real-

mente sino un generalato vinculado en una raza. Difieren entre si bastante estas monarquías. Independientemente de ellas hay una quinta, en que uno solo tiene el poder supremo, así como en otras partes se reserva al Estado. Este poder es semejante al del padre de familia. El padre es como un rey que gobierna un pequeño imperio; el monarca de que hablamos es al Estado lo que á la familia es el padre.

CAPÍTULO X

En realidad no hay sino dos clases de monarquías: la última de que hemos hablado y la de Esparta. Todas las demás están comprendidas en éstas, y son, ó más restringidas en sus poderes que la monarquía absoluta, ó más extensas que las de Lacedemonia. La cuestión se halla, pues, reducida á resolver dos puntos dudosos: ¿Es útil ó no al Estado tener por jefe á un general perpétuo, electivo ó hereditario? ¿Es ó no al Estado conveniente tener un monarca investido de los poderes todos? Pero observo que, en la monarquía de Lacedemonia, los poderes del jefe se limitan al militar, y que esta institución, más que forma de gobierno, es sólo una ley reglamentaria que puede tener lugar en toda especie de organización política; la descartaremos, pues, de nuestro examen, como monarquía más artificiosa que verdadera.

Nos queda la verdadera monarquía, que forma una especie de Constitución aparte. Voy á ocuparme de ella especialmente y á examinar, siquiera sea brevemente, todas las cuestiones y problemas que suscita. Es el primero saber si es preferible confiar el poder á un individuo de mérito ó á leyes sabias. Los partidaros de la monarquía dicen á este propósito que la ley, como voluntad general, no prevé los casos particulares, y que es absurdo pretender confiar el mando á una obra de arte ó á un libro. Recuerdan la ley de Egipto, que prohibía á los médicos purgar á un enfermo antes del cuarto día, so pena de ser responsables de lo que pudiera ocurrir, y alegan que no hay duda en que un libro y leyes mudas jamás pueden constituir un gobierno perfecto. Pero puede contestárseles que para que un hombre sea soberano necesita estar dotado, como la ley, de un criterio universal, y siempre estará en este concepto en el caso en que se supone á las leyes, con la diferencia de no estar como ellas exento de pasiones. La ley es impasible, en tanto que el alma humana opone á la pasión débil resistencia. Pero se dice: el monarca será más apto que la ley para pronunciar en los casos particulares. Se admite entonces evidentemente que, siendo legislador, necesita de leyes que dejen de ser soberanas cuando se callen, pero que lo sean en tanto que hablen. Se está, pues, de acuerdo

en que la ley debe decidir en los casos generales; pero falta saber si en los casos particulares, que la ley no puede decidir ni bien ni completamente, debe confiarse la decisión á un hombre solo ó á la mayoría. Todos los días vemos al pueblo, reunido en asamblea, juzgar, decretar, elegir, y sus decisiones se aplican á los casos particulares. Quizá el hombre perfecto será mejor que cada individuo de la muchedumbre; pero el Estado se compone precisamente, no de un ciudadano, sino de la mayoría, y el banquete en que cada cual paga su escote es siempre mejor que la comida de un individuo aislado. Esto es lo que hace á la multitud, en la mayor parte de los casos, mejor juez que á un individuo, sea cualquiera. Además, es menos asequible á la seducción, por lo mismo que el agua es más pura cuanto su caudal es más considerable. No es difícil que uno solo pueda ceder á la cólera ó á alguna otra pasión, y que así su decisión sea inicua; pero es casi imposible que, en el mismo caso, una mayoría, ó todo un pueblo, se deje llevar de furor ó se engañe. Nada impide suponer una multitud de hombres libres que no se separen de la ley sino allí donde la ley es defectuosa aunque en una muchedumbre parezca esto difícil, y entonces puede suponer asimismo que su mayoría se compone de hombres honrados como ciudadanos ó como individuos. ¿No será evidente que esa mayoría

numerosa será más incorruptible que un hombre solo? Pero la mayoría, se dirá, puede insubordinarse, mientras que uno solo no lo puede. Se echa entonces en olvido que hemos supuesto en todos los miembros de la mayoría tanta virtud como en este individuo único. Si, pues, se llama aristocracia al gobierno de muchos ciudadanos honrados, y monarquía al gobierno de uno solo, la aristocracia será ciertamente para los Estados muy preferible á la monarquía, sea ó no su poder absoluto, siempre que aquélla se componga de individuos. Si nuestros antepasados se sometieron á los reyes, fué quizá por ser entonces muy difícil encontrar hombres superiores, sobre todo en tan pequeños Estados como los de aquellos tiempos. Quizá fué el reconocimiento quien erigió en monarcas á hombres que habian prestado á su patria extraordinarios servicios. Pero cuando hubo en el Estado muchos ciudadanos iguales en mérito, no se pudo soportar por más tiempo el yugo de la monarquía; se quiso la igualdad, y se constituyó la República. Insensiblemente se dejó corromper. Se pensó en empleos asalariados y lucrativos; se concedieron honores á las riquezas; el gobierno degeneró naturalmente en oligarquía. Otra revolución trajo la tiranía, que dejó su lugar bien pronto á la demagogia. La sed de riquezas y la liviandad llevaron constantemente á los gobernantes á disminuir el

número de los coparticipes. El pueblo adquirió entre tanto fuerzas en la misma proporción, rompió sus cadenas y estableció la democracia. Quizá es difícil que exista otra especie de gobierno cuando alcanza cierto esplendor y desarrollo un Estado. Puede preguntarse á los que consideran la monarquía como el mejor de los gobiernos qué suerte deparan á los hijos de los reyes. ¿Sucederán á su padre? Pero si degeneran de su virtud, su reinado será una calamidad. Es difícil, sin embargo, creer que puede un monarca dejar de transmitir su poder á su raza. El corazón humano no admite siempre este heroísmo.

Podemos preguntar, además, si deberá el rey tener á su disposición un cuerpo armado para reducir á los rebeldes á la obediencia, ó si habrá de contar con otros medios. Aun cuando reinase bajo la garantía de la ley, aun cuando se abstuviera de todo acto arbitrario, aún necesitaría ser poderoso para dar á la ley fuerza. Tratándose de un monarca legítimo, la cuestión no es difícil: debe tener un cuerpo armado á sus órdenes, más poderoso que uno solo ó que muchos reunidos, pero más débil que la masa general de los ciudadanos. Con esta condición, nuestros padres concedieron que se creara la guardia de los æsimnetas; este y no otro fué el pensamiento de aquel siracusano que aconsejó á la asamblea que concediera bajo tal condición la guardia que pedía á Dionisio.

CAPÍTULO XI

Lo anteriormente dicho nos lleva á tratar del monarca absoluto. Se recordará que, en principio, la monarquía, constituida por una ley reglamentaria, no es una especie particular de gobierno, y que un general perpétuo no es incompatible con el sistema de la aristocracia y de la democracia. Se ven, en efecto, ejemplos de administradores únicos en muchos gobiernos republicanos, y hay una magistratura de este género en Epidamnes, y otra, aunque algo más limitada, en Opunto. No trataremos, pues, sino de la monarquía absoluta ó del poder de uno solo que no tenga otro límite que su voluntad.

Siendo el Estado compuesto de seres iguales y libres, no parece conforme á la naturaleza que uno solo mande á todos. Hombres naturalmente iguales deben, según los principios de la justicia, tener iguales derechos. Si es físicamente inconveniente dar igual alimentación é iguales vestidos á hombres de diferente constitución física, no es menos notable la analogía por lo que respecta á los derechos políticos. E, inversamente, la desigualdad entre iguales no es menos irracional. Así es justo que todos participen igualmente del poder y de la obediencia; porque esto es precisamente lo que procura la ley, y la ley es la Constitución.

Parece conforme á estos principios que la ley debe ser soberana antes que el monarca, y que, por consecuencia lógica, los que son investidos de los poderes para bien del Estado no deben ser sino guardianes y ministros de la ley; porque si la existencia de las magistraturas es indispensable, esto no implica que sea justo investir á un solo hombre de una suprema magistratura, excluyendo á todos los demás hombres de igual mérito. Si la ley no puede prever todo, con menos motivo podrá ser un hombre omnisciente. La ley es una regla general que instruye y guía; confía la aplicación de sus principios á los magistrados, y puede esperar de ellos que no sea estéril la instrucción que les dispensa y su justicia y buen sentido para los casos en que ella se calla. Además, les concede el derecho de corregir todos sus defectos, cuando se demuestra que es susceptible de conveniente reforma. Así, querer que la ley mande es reconocer como jefe supremo á la razón y á la ley; preferir á un monarca es reconocer como soberano al hombre y al animal, porque el apetito, carácter esencial del animal, lleva al hombre más perfecto á la degradación; pero la ley es el entendimiento sin el apetito. La objeción que en contra se opone, tomada de las ciencias, es un ejemplo falso. Se dice que la teoría escrita es guía muy infiel para curar á un enfermo, y que vale más llamar al médico.

Pero el médico no tiene en cuenta al dictar sus recetas la amistad ni el favor, sino, á lo más, la recompensa justa á la curación que realiza, mientras que, en política, la corrupción y el favor ejercen ordinariamente influencia funesta. Además, cuando se supone á un médico comprado por los enemigos personales del enfermo para atentar á su vida, puede aún recurrirse á la medicina escrita. Por otra parte, el médico enfermo llama para cuidarle á otros médicos; el gimnasta conoce cuál es su fuerza y agilidad en presencia de otros gimnastas. Ambos parecen desconfiar de su propia opinión, porque se trata de decidir su propia causa, y temen ser sorprendidos por sus afecciones. Es evidente que los que quieren la justicia buscan en la ley el término medio.

Además, existen leyes fundadas en las costumbres y la opinión, cuya autoridad es superior á la de la ley escrita, y cuyas decisiones son de otra importancia; y aunque un monarca pudiese ser regla más segura que la ley escrita, no lo sería seguramente tanto como esas otras leyes que tienen su fundamento en la costumbre y en la opinión.

Es imposible que un hombre solo pueda ver todo con sus propios ojos; será, pues, preciso que delegue su poder en otros magistrados inferiores. ¿Por qué, pues, no establecer estos magistrados inmediatamente, sin necesidad de obtener el mismo resultado

con un intermediario? Y queda siempre en pié la principal objeción. Si un hombre justo y bueno merece el mando, ¿por qué no le han de merecer dos ó más hombres buenos y justos? Porque dos hombres buenos son mejores que uno solo. Por esto dice el proverbio: no hay mal camino con buena compañía, y por esto, todo lo que pedía Agamenón á los dioses era *hallar diez consejeros tan sabios como Néstor*. Pero se dirá que hoy mismo algunos Estados poseen magistrados encargados de pronunciar soberanamente, como lo hace el juez en los casos que la ley no ha previsto, y que esto es prueba de que no se cree que la ley sea el soberano y el juez más perfecto. Pero esto sucede justamente porque la ley no puede abrazar sino ciertos objetos y no preverlo todo; pero dígame si es preferible á su soberanía la de un individuo, porque disponer legislativamente acerca de objetos que exigen deliberación especial es cosa completamente imposible. No es que se quiera por los enemigos de la monarquía discutir la necesidad de constituir poderes para decidir cuando la ley no habla; sólomente no se quiere que un solo hombre sea investido de esta prerrogativa con preferencia á muchos. Porque muchos, penetrados individualmente del espíritu de la ley, parece que deberían ser más capaces de bien gobernar. Uno solo no tiene más que dos ojos, dos oídos, dos piés y dos ma-

nos: decir que cuenta con más medios físicos que muchos dotados de los mismos órganos es un absurdo. Vemos á nuestros monarcas multiplicar sus ojos, oídos, manos y piés asociando á sus amigos á su propia causa. Si estos agentes no son amigos del monarca, no obrarán conforme á sus intereses; y si lo son, obrarán en su interés y en el de su autoridad. Pero nuestro amigo es nuestro igual, otro yo. Desde el momento en que los reyes estimen que sus amigos deben participar de su poder, demostrarán al mismo tiempo que el poder debe ser igual entre seres iguales.

Estas son las principales objeciones que se presentan contra la monarquía, mejor ó peor fundadas. El poder del amo, como la monarquía ó cualquier otro poder político justo y útil, está en la naturaleza, pero la tiranía no; porque, como los demás gobiernos corrompidos, es una aberración de sus leyes. Se demuestra con lo dicho que, en efecto, no es justo ni útil que uno solo sea investido de la autoridad suprema entre sus iguales; poco importa que este hombre sea como la ley viva en ausencia de toda ley, ó aun en presencia de las leyes, ó que mande á súbditos tan virtuosos ó tan depravados como él, ó que sea de hecho superior á ellos por sus méritos. La misma virtud superior no tiene esta prerrogativa sino en una circunstancia que vamos á examinar, y que

hemos ya indicado en el capítulo noveno.

Creo ante todo preciso fijar los caracteres porque puede conocerse si un pueblo es á propósito para la monarquía, la aristocracia ó la república. Un pueblo es monárquico cuando entra en sus costumbres adoptar una familia de virtud superior para confiarla las riendas del gobierno. Es aristocrático cuando, sin dejar de ser libre, se somete á hombres de virtud superior; y es republicano cuando todos los ciudadanos reúnen al instinto guerrero capacidad de mandar y de obedecer, al amparo de una ley que asegure la distribución de los poderes en razón del censo y al mérito de cada cual.

Pero si en una raza entera ó en un individuo resplandece una virtud tan sublime que las virtudes de todos los demás ciudadanos reunidos no puedan ponerse en parangón con ella, justo será entonces que esta raza sea real y este individuo monarca. Los legisladores todos admiten sin discusión, como base de todos los gobiernos puros, que á la virtud corresponden preferentemente todos los honores. En lo único que disienten los pensadores de todas las épocas es en la naturaleza del gobierno. Además, antes hemos dicho que no era justo ni equitativo matar ni proscribir por el ostracismo al hombre virtuoso, ni someterle al nivel común; que no debía sujetársele á obedecer á su vez, porque esto sería trastornar el orden de la

naturaleza, que no quiere que la parte domine al todo, y el todo es aquí esta virtud mayor que todas las demás reunidas. Si se encontrase un hombre de tan rara y extraordinaria virtud, debería ser perpétua su magistratura. Después de haber autorizado la idea de monarquía, de haber estudiado sus diversas clases, sus ventajas y peligros, parecemos conveniente pasar á otro asunto.

· CAPÍTULO XII

Cuando hemos dicho que había tres buenos gobiernos, hemos afirmado ser el mejor el que tiene á los mejores por jefes. Tal será el de un Estado, ya tenga por soberano á un monarca, á una mayoría ó á la masa general de los ciudadanos, que le habitan con tal de que el soberano aparezca el primero por su virtud. Hemos demostrado asimismo precedentemente que la virtud del hombre perfecto es esencialmente la del buen ciudadano, y, por consiguiente, que los mismos medios y virtudes que constituyen al hombre de bien puede constituirse un Estado, sea aristocrático ó real, de donde se sigue que la educación y las virtudes son, con ligeras modificaciones, las mismas en el republicano que en el monarca.

Fijados ya estos principios, vamos á tratar de la verdadera república, de su naturaleza, de su organización y de los medios de establecerla.

LIBRO CUARTO

CAPÍTULO PRIMERO

Quando se quiere estudiar el problema de la república perfecta con toda la atención y cuidado que de suyo exige, es forzoso ante todo determinar qué género de vida juzgamos preferente á los demás. No es posible, sin esto, saber cuál es el gobierno por excelencia; porque es natural que el gobierno perfecto asegure á todos los ciudadanos que administra la mayor felicidad compatible con su condición individual, juntamente con la posesión pacífica de todos sus bienes y derechos. Convengamos, pues, ante todo, en la definición de esta vida perfecta, que debe ser objeto de los deseos de todos los mortales, y examinemos luego si debe ser la misma para el hombre privado que para el hombre público. No entraré aquí á desarrollar principios que ya he expuesto en mis obras exotéricas (1), y me limitaré á exponer sus aplicaciones.

Es cosa generalmente reconocida que hay tres clases de bienes: bienes del alma, bienes del cuerpo y bienes exteriores, y que su reunión es indispensable para hacer al hombre dichoso. No habrá quien pretenda

(1) Ἐξωτερικοὶ λόγοι.

que un mortal puede gozar de felicidad si no tiene valor, templanza, rectitud ó prudencia, si tiembla al zumbido de una mosca; si se abandona á los excesos de la embriaguez y de la glotonería; si se halla dispuesto á sacrificar por un óbolo á sus amigos más queridos; si carece de reflexión como un niño, ó de inteligencia como un loco. Este principio es demasiado verdadero para ser negado. Pero es más discutible la medida y el valor relativo de estos bienes. Todos creen tener virtud bastante para ser dichosos; pero desean siempre más riquezas, más honores, más créditos, más gloria.

Podríamos decir á estos hombres insaciables que podrían convencerse sin trabajo, por los mismos hechos, de que no son los bienes exteriores los que adquieren y conservan las virtudes, sino éstas las que adquieren y conservan aquéllos; de que la felicidad, ya se la considere en el placer, ó en la virtud, ó en ambas á la vez, es siempre patrimonio de los corazones más puros, de las más claras inteligencias, y que se ha hecho para los hombres moderados en el amor de los bienes, no para los hombres pobres en virtudes, aunque opulentos en fortuna.

La misma razón natural nos lo demuestra. Los bienes exteriores son meros instrumentos, y tienen, pues, un límite determinado; porque todo instrumento que es desmesuradamente grande, resulta, ó embarazoso, ó

inútil. Los bienes del alma son, por el contrario, beneficiosos en razón de su abundancia. Es además, evidente que nuestras afecciones en general son como las cosas que las producen: más perfectas cuanto mejor es su objeto. Siendo el alma, pues, más noble que el cuerpo y las riquezas, su perfección debe estar en relación análoga. Por lógico y racional desear los bienes exteriores para el alma, y no el alma para los bienes exteriores. Es, pues, cuestión completamente resuelta que la felicidad está siempre en proporción de la virtud y de la sabiduría, así como de la obediencia á sus leyes; nos lo demuestra el mismo Sér Supremo, cuya felicidad suprema está en sí mismo y en su naturaleza propia y no en los bienes exteriores. Por consiguiente, la diferencia que existe entre la fortuna y la felicidad estriba en que aquella puede nacer del acaso y de los objetos exteriores, en tanto que ésta es independiente de estas causas, porque es hija de la prudencia y de la sabiduría.

Si aplicamos estos principios al Estado, hallaremos: que será feliz si su Constitución es buena y si sus actos se conforman á los principios de la justicia; que actos injustos no pueden dar resultados buenos, y que, por tanto, no puede ser buena acción alguna de los ciudadanos ó de gobierno, si no reconoce por fundamento la virtud. Valor, virtud, justicia en el Estado, producen los

mismos resultados y tienen los mismos caracteres que virtud, justicia y valor en los individuos.

No llevaremos más lejos la exposición de estos principios, exposición que hemos juzgado necesaria. Nos basta, por ahora, establecer en principio que la felicidad de los Estados, como la de los individuos, consiste en la virtud y en procurar que todos los actos se dirijan á ella como único objeto.

El de esta obra no nos permite profundizar más esta cuestión. Dámosla, pues, aquí por terminada, sin perjuicio de suscitarse nuevamente si se presentasen nuevas dudas acerca de la verdad de estos principios, que juzgamos indiscutibles.

CAPÍTULO II

Continuando el examen de la cuestión que acabamos de tratar, nos falta saber si la felicidad del Estado se constituye ó no con elementos idénticos á la de los individuos. Todos los hombres convienen en esta afirmación. Los que hacen consistir la felicidad de los individuos en la fortuna dicen que es feliz una ciudad cuando está en la opulencia. Los partidarios del poder despótico dicen que el Estado es tanto más feliz cuanto mayor es el número de sus siervos. Y, por último, los que alaban la virtud de los indivi-

duos creen que el Estado es sólo feliz cuando busca en la virtud su firme asiento.

Dos cuestiones se nos presentan de gran interés: ¿qué género de vida es más digno de nuestra estimación, el del ciudadano que toma parte activa en la gestión de los negocios públicos, ó el del hombre que, lejos de las públicas tempestades, vive extraño á los asuntos políticos? En segundo lugar: ¿qué género de gobierno es más perfecto, el que llama á la administración del Estado á todos los ciudadanos, ó el que, exceptuando á algunos, llama á una mayoría? Esta última cuestión es interesantísima; cae en la esfera de la política, y está, por consiguiente, dentro del plan de esta obra. Por lo que respecta á la primera, es completamente extraña á nuestro asunto, y pudiéramos prescindir de ella absolutamente.

Contestando, pues, ante todo, á la segunda, afirmo que es perfecto necesariamente aquel Estado en que cada ciudadano, sea quien quiera, puede, gracias á las leyes, practicar mejor la virtud y asegurarse más felicidad. En cuanto á la primera, los mismos que convienen en que la vida deseable consiste en la virtud no están de acuerdo en si la vida activa y política vale más que esa otra aislada del tumulto de los negocios, que puede llamarse contemplativa, única que parece digna del filósofo. Todos los que han hecho de la virtud un culto en nuestros tiem-

pos ó en los de nuestros antepasados han abrazado una ú otra de estas ocupaciones: la política activa ó la filosofía. No es aquí ociosa la indagación de esta verdad, porque todo individuo, como todo Estado, si es prudente, debe adoptar por necesidad el camino que le parezca necesario.

En opinión de algunos, es siempre una justicia irritante la dominación, si el poder se ejerce despóticamente; y cuando el poder es legal y deja de ser justo, llega, dicen, á ser un verdadero obstáculo á la felicidad personal del que le ejerce. Otros sostienen que la vida política y activa es la única digna del hombre; porque al individuo aislado no es tan fácil hallar ocasión de realizar obras virtuosas como al que se ocupa en los negocios públicos y en la gobernación de los pueblos. Los partidarios de esta opinión, adversarios de aquélla, insisten y sostienen que no hay felicidad posible para el Estado fuera de la dominación y del despotismo; y de hecho, en algunos Estados, la Constitución misma y las leyes tienden á la conquista de los pueblos vecinos. Si se compara las instituciones del mayor número de los pueblos, se verá que su intención general es establecer la dominación por la fuerza. Así, en Lacedemonia y en Creta están calculadas para la guerra la mayor parte de las leyes, sin contar el sistema de la educación política. Los escitas, los persas, los tracios, los celtas, y, en fin, todos

los pueblos que cuentan con medios de aumentar su poderío, honran la carrera de las armas.

En otras partes estimulan las leyes el espíritu militar, como en Cartago, en que los guerreros acostumbran á llevar en los dedos tantos anillos como campañas han hecho. Una ley antigua en Macedonia obligaba á llevar puesto un roncal al soldado que no había matado enemigo alguno. Entre los escitas, aquel cuya espada no se había teñido en enemiga sangre, no podía beber en la copa con que en ciertas solemnidades se hacían las comunes libaciones. En fin, los iberos, raza belicosa, colocaban sobre la tumba de un soldado tantas columnas de hierro como enemigos habían hecho perecer. Difícil sería encontrar un pueblo en que el espíritu de dominación no estuviese consagrado por las costumbres ó por las leyes.

A poco que se medite se comprenderá lo difícil que es á un hombre de Estado dar una teoría acerca del despotismo. ¿Cómo el hombre político y el legislador podrán ocuparse de un orden de cosas que se caracteriza por la ausencia de leyes? El despotismo político, siga ó quebrante las reglas de la justicia, es el trastorno de toda ley; y así es absurdo querer legitimar el imperio de la fuerza y de la violencia. Las demás ciencias, diferentes á la política, nada nos presentan análogo. Ni dominar ni persuadir procuran el médico

y el piloto, éste á sus pasajeros y aquél á sus enfermos. Se alegrará la confusión que generalmente parece existir entre el poder político y el despótico del amo, sin sonrojarse de encontrar bueno y equitativo para el prójimo lo que no se considera tal para sí mismo y al pretender, con una inconsecuencia absurda, para sí una autoridad legítima, sin tener para nada el derecho ajeno en cuenta. No hay sino un despotismo legítimo: el derecho natural del amo sobre el esclavo; siendo, como es, verdadero este principio, no debe intentarse mandar á todos como déspota, sino sólomente á los individuos que la naturaleza ha hecho para la esclavitud. La caza de hombres será siempre ilegítima, como toda aquella que no sea la de los animales salvajes que pueden servirnos de alimento.

Pero ciertamente, si un Estado pudiera encontrar la felicidad en su propio seno, aislado de todos los demás, sin más que una buena administración y mejores leyes, no se encaminarían seguramente sus instituciones á los combates ni á las conquistas ó á la victoria. Posible es, sin duda, una ciudad tal, y forzoso es reconocer que, de existir, nada significarían en ella estas palabras, de que no tendrían la menor idea. Concediendo, pues, la utilidad de las instituciones guerreras, niego que deban ser el fin supremo del Estado, sino sólomente medios de alcanzarle. En cuanto al fin, que debe tener presente la

sabiduría del legislador, afirmo que consiste en combinar de tal modo la organización política, que tanto el Estado como los individuos que le componen y los demás miembros de la asociación sean todos felices y virtuosos en el grado posible, dadas las exigencias de las costumbres y de las leyes. Un sabio legislador regulará su carácter y relaciones, y modificará lo que modificar se deba. Por otra parte, cuando hablemos del gobierno perfecto, trataremos esta cuestión con toda la amplitud que por su importancia merece.

CAPÍTULO III

Es ya axiomático que la virtud debe ser objeto exclusivo de la vida; pero aún no se sabe indiscutiblemente qué vida es más conforme á la virtud. Los hombres se dividen al decidir este punto. Sostienen unos que el virtuoso debe huir de todo cargo político, y que la vida del libre que pretende alcanzar la perfección es incompatible con los públicos negocios. Sostienen otros que la vida política es preferible, porque aquel que no obra, no puede realizar actos de virtud, y la felicidad estriba en los actos virtuosos. Estas dos opiniones no pueden aceptarse en absoluto.

Si los primeros quieren decir que la vida del hombre libre es preferible á la del des-

pota, su principio es verdadero; el imperio sobre el esclavo nada tiene de noble, y la autoridad del amo en los detalles de la vida nada tiene de elevada. Pero es un error pretender que toda especie de autoridad es despótica. Hemos demostrado en el comienzo de esta obra que hay tanta distancia entre el poder sobre hombres libres y el que se ejerce sobre esclavos como entre la naturaleza de la libertad y la de la esclavitud. El trabajo es, además, más digno de elogio que la inacción, y la felicidad resulta de actos que deben tener siempre por fin lo bello y lo honesto en los hombres honrados y justos.

Se objetará quizá que, aceptando estos principios, el bien más deseable sería el poder absoluto, porque serviría de medio de realizar el mayor número de acciones justas y magnánimas. Que, por consiguiente, aquel que pudiera apoderarse del poder, nada debería perdonar para conservarle, ni aun despojar de él á sus prójimos; que el padre se haría enemigo de su hijo, el hijo de su padre, y el amigo de su amigo. Se consideraría un bien la usurpación, porque, persiguiendo el bien supremo, se calificaría de tal al éxito. Pudiera aceptarse esta objeción, si la espoliación y la violencia pudieran servir para alcanzar el bien supremo; pero siendo esta hipótesis falsa, tal resultado es imposible. Para que los actos del que dominase á los demás fuesen buenos, sería preciso que

aventajase á todos sus semejantes, tanto como el hombre, el padre y el amo aventajan á la mujer, al niño y al esclavo; de otro modo no podría hacer tanto bien como mal. El mando entre seres iguales no es justo y bueno sino cuando es alternativo y reciproco; pero desigualdad entre iguales, prerrogativa entre semejantes, cosas son contra naturaleza, y nunca lo que á ella no es conforme puede ser bueno. Pero si se encuentra un mortal superior por su mérito y por facultades poderosísimas que le lleven sin cesar al bien, sólo él tendrá derecho á la sumisión de los demás y á su obediencia. De todos modos, la virtud perfecta no basta por sí sola; es aún preciso el poder de practicarla. Si, pues, este principio es verdadero, si la virtud consiste en obrar bien, la vida activa será la mejor, tanto para los Estados como para los individuos.

No es menos erróneo suponer que la vida activa debe referirse necesariamente á los demás hombres. No es esencial en las ideas activas producir siempre actos y resultados. Son más frecuentemente reflexiones y meditaciones personalísimas que no tienen por objeto sino estudiarse á sí mismas; obrar bien es su objeto, y esta voluntad es ya casi una acción; la idea de actividad se aplica eminentemente á la ordenadora que combina y dispone los actos exteriores. Este principio se aplica igualmente á los Estados. No

puede decirse que los que existen aislados, sin relación exterior, no obran; porque las partes diversas se comunican entre sí, y sus relaciones comunes son actos. Cada individuo es para sí mismo un centro de actividad. Si no fuese cierto este principio, Dios y el universo no obrarían, puesto que su acción, concentrada en sí mismos, no se manifiesta al exterior.

Puede, por consiguiente, afirmarse que es la misma la vida perfecta para los individuos que para los Estados.

CAPÍTULO IV

Tras las consideraciones que hemos expuesto creemos útil indicar cuáles deben ser los principios esenciales de toda perfecta república. Como un Estado perfecto no puede existir sin las condiciones indispensables á su perfección misma, es lícito dárselas todas hipotéticamente, tales como se desean, siempre que no se llegue á lo imposible. Ahora bien: las primeras condiciones son el número de los ciudadanos y la extensión del territorio. Si, en las artes, el tejedor, el constructor de barcos y el obrero en general, necesitan de una primera materia, que cuanto mejor sea hará mejor el trabajo que en ellas ejecute, el legislador y el hombre de Estado necesitan asimismo una materia propia á su actividad. Los primeros elementos

que exige la ciencia política son los hombres, bajo el doble aspecto de la especie y del número, y el territorio considerado en calidad y en extensión.

Comúnmente se afirma que para ser feliz un Estado debe ser grande; pero al decir esto, se calcula falsamente por la población la grandeza del cuerpo político, que no se mide por el número, sino por el poder. Todo Estado tiene un fin que cumplir; aquel será más grande que pueda mejor cumplirle. Así, puedo decir de Hipócrates, en cuanto médico, que es más grande que otro cuya estatura sea mayor que la suya. Pero aun cuando se aceptase como criterio de grandeza el número, no podrían confundirse los elementos que le constituyen. Aunque todo Estado encierra una muchedumbre de esclavos, de domiciliados, de extranjeros, no puede en realidad tenerse en cuenta sino á los miembros mismos de la ciudad que la componen esencialmente, y cuyo número puede determinar su grandeza. La ciudad que encierra una muchedumbre de artesanos y pocos guerreros jamás será un gran Estado, aunque llegue á ser un Estado populoso. Además se ha demostrado que es difícil, por no decir imposible, organizar bien una ciudad demasiado populosa. Tampoco se cita una, entre las más célebres, de población excesiva. Aquí la razón se confirma por la experiencia. La ley es el estableci-

miento de un orden determinado. Buenas leyes producen necesariamente buen orden; pero el orden no es posible en una muchedumbre excesiva; al menos no alcanzan á establecerle las fuerzas humanas. La belleza resulta de la feliz armonía de la extensión y del número. El cuerpo político que presente esta doble combinación será el más perfecto. Los Estados han de someterse á las leyes de estas medidas proporcionales, como todo lo demás de la naturaleza: las piedras, los animales y las plantas. Cada cosa, para poseer todas sus propiedades, no debe ser ni desmesuradamente grande ni excesivamente pequeña; porque entonces, ó se pervierte, ó pierde su naturaleza especial. Un barco de una pulgada será tan inútil como otro de quinientas toesas. Lo mismo sucede en la ciudad: muy pequeña, no podrá satisfacer sus necesidades, cosa esencial al cuerpo político. Una muchedumbre inmensa contará con medios suficientes, pero jamás será un cuerpo político, y no podrá organizarse en medio de un caos tumultuoso. ¿Qué caudillo conseguirá hacerse escuchar? ¿Esténtor mismo no podría allí discutir las leyes. La verdadera ciudad es un cuerpo político compuesto de un número de ciudadanos bastante á proporcionar los medios de vivir feliz. Quizá un cuerpo político más numeroso constituirá una ciudad más grande; pero esto no puede aceptarse como progresión.

Puede determinarse la extensión máxima del cuerpo político por su naturaleza misma. Los actos de los ciudadanos, en el orden social, se dividen entre el ejercicio de la soberanía y el de la obediencia. El ciudadano, como miembro del soberano, elige y juzga; pero para juzgar los negocios litigiosos, para distribuir con acierto las magistraturas, es preciso que los ciudadanos se conozcan y aprecien mutuamente. Allí donde estas condiciones no existen, elecciones y sentencias son siempre equivocadas, como han de serlo siempre en una masa muy numerosa. Esto, sin contar con lo fácil que es siempre usurpar el derecho de ciudadanía á los que de él están privados allí donde todos los ciudadanos, por ser muchos, se desconocen. Puede, pues, afirmarse que el cuerpo político estará en una justa proporción cuando se componga del mayor número posible de ciudadanos que, teniendo medios suficientes para vivir reunidos, puedan conocerse. Estos son, en este punto, nuestros principios.

CAPÍTULO V

Los que acabamos de exponer son aplicables, hasta cierto punto, al territorio. El más favorable es, sin disputa, aquel cuyas cualidades aseguran la mayor independencia al Estado, suministrándole todas las producciones que le son necesarias. La extensión y

la fertilidad del territorio deben ser tales que todos los ciudadanos puedan vivir en el ocio sobrio de los hombres libres. Más adelante examinaremos el valor de este principio, cuando tratemos en general de la propiedad, de la abundancia y de la economía doméstica, cuestiones muy controvertidas, porque los hombres caen frecuentemente en la avaricia sordida ó en el desenfrenado lujo, extremos igualmente funestos.

Fácil es determinar, consultando á los tácticos, la posición topográfica. Preciso es que el territorio ofrezca acceso difícil al enemigo y salida fácil al ciudadano. Hemos exigido que el número de los ciudadanos estuviese en tal proporción que todos pudieran conocerse. La misma condición exigimos por lo que respecta al territorio, porque el conocimiento del terreno es un buen medio de defensa. En cuanto á la situación de la ciudad, es conveniente que sea igualmente buena por mar y por tierra, que ofrezca facilidad, como hemos dicho, de defensa y de transporte, y que sus comunicaciones sean cómodas para el transporte de maderas y productos y la defensa mútua.

¿Será conveniente ó funesta al Estado la proximidad del mar? El contacto de los extranjeros educados en leyes diferentes es peligroso para las instituciones nacionales, y la muchedumbre de mercaderes que va y viene por mar es seguramente numerosa,

pero rebelde á toda disciplina política. Haciendo abstracción de estos inconvenientes, no hay duda que una posición marítima favorece la seguridad y la abundancia necesarias al Estado, que puede rechazar mejor una agresión enemiga cuando puede recibir los auxilios de sus aliados por tierra y por mar á la vez. En segundo lugar, el mar facilita la importación de los objetos de que se carece y la exportación del excedente de los propios productos. Pero la ciudad no debe pensar sino en sí misma y jamás en los demás pueblos al hacer su comercio. El mercado comercial de todas las naciones se hace siempre por avaricia, y el Estado no debe proteger semejante tráfico. Pero en algunos países, los puertos y radas han sido colocados por la naturaleza en posición favorable, ni muy lejos ni muy cerca de la ciudad y bien fortificados. Gracias á esta situación aprovecha la ciudad todas estas comunicaciones, y puede evitar que le sean peligrosas con una simple ley que determine los ciudadanos á quienes puede ser lícita la comunicación con los extranjeros.

Por otra parte, si consideramos la cuestión bajo el punto de vista del poderío naval, las ventajas de una marina son indiscutibles. Es útil al país para defenderse de los vecinos y hacerse respetar de los aliados. El desarrollo de las fuerzas marítimas debe regularse proporcionalmente á la existencia de

la ciudad. Si esta existencia es de dominación y de relaciones políticas, la marina de la ciudad habrá de tener proporciones análogas á sus empresas. Debe evitarse, sin embargo, la aglomeración de las gentes de mar en un Estado de que no deben formar parte; no hablo de los guerreros embarcados, sino de los marineros. Allí donde los campesinos y labradores son muchos, hay abundancia de marinos. El gobierno de Heraclio nos lo demuestra, que, aunque pequeño, se nos presenta con una gran marina.

Esto es lo que pensaba decir acerca del territorio, del Estado y de sus fuerzas marítimas.

CAPÍTULO VI

Determinados ya los límites del cuerpo político, vamos á examinar las cualidades físicas que deben encontrarse en los miembros que le constituyen. Si se examinan las ciudades famosas de la Grecia y la posición local de los diferentes pueblos del mundo, se verá cuán grande es la influencia de las causas físicas. Los pueblos que habitan los climas fríos se nos presentan llenos de valor, pero son inferiores en inteligencia y en industria; así conservan su libertad, pero son inhábiles para organizar un buen gobierno y para la conquista. Los asiáticos tienen más imaginación y aptitud para las artes; pero

carecen de energía y sufren con calma un perpétuo despotismo. La raza griega, colocada en una situación topográfica intermedia, reúne las ventajas de los dos climas. Posee á la vez la inteligencia y el valor. Sabe al mismo tiempo conservar su independencia y organizar buenos gobiernos, y sería capaz, si estuviera reunida en un solo Estado, de conquistar el universo. Las mismas diferencias morales se observan en las naciones griegas: unas presentan una sola de estas cualidades, otras ambas, en proporción feliz; en general, los hombres propicios á recibir los beneficios de una virtuosa legislación deben ser á la vez valerosos é inteligentes. Algunos escritores exigen á sus guerreros dulzura para sus amigos y ferocidad para sus enemigos; afectos ambos que nacen del corazón y que se fundan en el valor. Así, éste se irrita más que contra los enemigos, contra los amigos, cuando son éstos los que nos ofenden: ¡Corazón, un amigo es quien te ultraja! dice Arquíloco, cuando quiere quejarse de los suyos. Es igualmente cierto que el valor es en todos los hombres el principio de la libertad y de la dominación, porque el valor quiere naturalmente dominar y no obedecer. Hay, pues, un vicio de principio en el precepto de ser feroces para con los enemigos. Ante todo, jamás es lícito ser feróz. En segundo lugar, las almas magnánimas no son intratables

sino para con el crimen, y se irritan más ante la ofensa de los amigos que ante la de los enemigos. Se comprende que quien espera cariño y sacrificios, y encuentra insultos y desengaños, llegue al último grado de exaltación. De aquí el proverbio: *Cuando los hermanos riñen, es á muerte*, porque el odio se extrema tanto cuanto se ha extremado la amistad.

Hemos determinado suficientemente el número de los ciudadanos, la influencia del clima, las condiciones necesarias de extensión y cualidad del territorio, si bien jamás equivalen los razonamientos metafísicos á la certidumbre de los sentidos y de los hechos.

CAPITULO VII

En todos los seres se observa que sus diferentes partes no son de tal modo necesarias á su esencia que sea precisa su reunión absoluta para constituir un cuerpo organizado. Esta ley general se aplica á la ciudad. Las partes que la componen, aunque útiles á su organización, no son todas elementos constitutivos del cuerpo político; principio igualmente aplicable á toda otra asociación que no debe formarse sino de elementos de una sola especie. Es preciso que entre los asociados haya un punto de unidad común, como los alimentos, el suelo y otros elementos de primera necesidad, en que

todos deben tener parte, bajo todos los sistemas de igualdad ó de desigualdad. Pero independientemente de estos elementos primitivos hay otros que no son secundarios. Dos cosas pueden ser hechas una por otra, ésta como medio, aquélla como fin, sin que entre ellas exista de común otra cosa que la acción que una produce y otra recibe. La relación que existe en un trabajo cualquiera entre el instrumento y el obrero es de este género. La casa nada tiene ciertamente que pueda ser común entre ella y el maestro de obras, y, sin embargo, el arte de éste no tiene otro objeto que la casa. Así, las riquezas son necesarias en una ciudad, pero no son en ella elementos esenciales; y como hay individuos que forman parte de la propiedad, éstos no pueden formar parte de aquélla. La ciudad es una asociación de seres iguales que tiene por fin la vida perfecta; pero la vida perfecta es la bondad. La bondad es la vida activa, en vista de las máximas de la virtud; pero los actos de los hombres se conforman más ó menos á este principio. De aquí tantas especies de gobiernos en los diversos pueblos. Cada cual busca la bondad á su modo, y la diferencia en la vida de los individuos produce las diferencias en la vida del cuerpo político.

Examinemos, pues, los elementos que juzgamos de tal modo esenciales, que sin ellos no comprendemos la ciudad.

Para hacer esto más fácil, empecemos por enumerarlos: son tales, ante todo, las subsistencias; luégo las artes, puesto que hay una porción de objetos indispensables á la vida; las armas, porque una sociedad política necesita someter á los facciosos y rechazar á los enemigos de afuera; la hacienda, porque el dinero es necesario tanto para la administración interior como para las guerras: en quinto lugar, y antes que todo, el sacerdocio ó culto divino; y, por último, el elemento más indispensable, la justicia, para decidir los intereses generales y las relaciones privadas.

Estos son los elementos indispensables para constituir una ciudad. No es una agregación cualquiera la que constituye el cuerpo político, sino una agregación de hombres que puede satisfacer todas las necesidades de subsistencias. Si uno de los elementos enumerados faltase, sería imposible que se bastase á sí misma la asociación.

El Estado exige imperiosamente todas las funciones diversas; exige labradores que aseguren la subsistencia de los ciudadanos; exige artesanos, magistrados, guerreros y pontífices que velen por todas sus necesidades y las satisfagan cumplidamente.

CAPÍTULO VIII

Después de haber sentado tales principios, hemos ahora de examinar si todas estas funciones deben corresponder sin distinción á todos los ciudadanos. Tres cosas son aquí posibles: ó todos ejecutarán simultáneamente todas las funciones del orden social, y serán sucesivamente labradores, obreros y al mismo tiempo miembros del cuerpo deliberante y jueces; ó habrá tantas clases como funciones; ó, en fin, ciertas funciones, se reservarán á algunos ciudadanos y otras serán comunes á todos. Observo que el ejercicio simultáneo de todas las profesiones no es compatible con toda especie de organización política. Ya hemos dicho que los gobiernos difieren, según que todos los ciudadanos tienen derecho á todos los empleos, ó no tienen derecho á todos, de modo que ciertas funciones sean patrimonio de algunos. Así la democracia quiere que todos sean para todo elegibles, y la oligarquía admite el principio contrario.

El gobierno perfecto que buscamos es precisamente aquel que asegura al cuerpo social la mayor suma de bienestar. Pero el bienestar hemos dicho que es inseparable de la virtud; así, en esta república perfecta, en que la virtud de los ciudadanos será real en toda la extensión de la palabra, y no relati-

vamente á un sistema dado, se abstendrán cuidadosamente de toda profesión mecánica, de toda especulación mercantil, trabajos degradados y contrarios á la virtud. Tampoco se dedicarán á la agricultura; preciso es el ocio para adquirir la virtud y ocuparse en la agricultura. Resta aún la clase de los guerreros y la que delibera acerca de los negocios del Estado y juzga los procesos. Estos dos elementos son los que parecen deber constituir el cuerpo político. Pero ¿deberán acumularse las funciones militares á las civiles, ó ejercerse separadamente? La respuesta es fácil: deben separarse hasta cierto punto y hasta cierto punto no. Separarse, porque exigen edades diferentes, por requerir unas sabidurías y otras vigor. No separarse, porque es imposible mantener siempre en una sumisión pasiva al hombre que tiene fuerzas para sacudir el yugo y que puede trastornar á su antojo el gobierno. Lo mejor será confiar á los mismos hombres la dirección de los negocios, pero en épocas diferentes de su vida. Que ejerzan los jóvenes las profesiones que exigen fuerzas, y que las que exigen sabiduría sean patrimonio de la edad madura. Este reparto útil y justo fijará las atribuciones según el mérito.

Pero los hombres que se ocupan en la cosa pública deben siempre tener cubiertas sus necesidades. Tendrán, pues, propiedades que les proporcionarán un cómodo des-

ahogo, condición necesaria al verdadero ciudadano. En cuanto al artesano, no tiene derechos políticos, así como tampoco clase alguna extraña á las nobles ocupaciones de la virtud. Así se desprende de nuestros principios. El bienestar reside exclusivamente en la virtud; y para decir de una ciudad que es feliz, es preciso pensar, no en algunos de sus miembros, sino en todos sus ciudadanos. Así, las propiedades pertenecerán á los ciudadanos, y los labradores serán necesariamente, ó esclavos, ó bárbaros, ó siervos.

Nos falta hablar del sacerdocio, que hemos contado entre los elementos esenciales de la ciudad. Un obrero ó un labrador jamás pueden llegar al pontificado; sólo á los ciudadanos corresponde el culto de los dioses. Necesita la república de sabios que sean su cabeza y de guerreros que sean su brazo; pero siendo necesario el culto de los dioses, debe elegir pontífices á los ancianos, cuyo cuerpo necesita reposar de los trabajos y servicios prestados á su patria.

Hemos expuesto los elementos esenciales y constitutivos de la ciudad, que son los guerreros y los magistrados, por más que pueden considerarse necesarios los labradores, los obreros y los mercenarios. El carácter perpétuo en unas funciones y el alternativo en otras acaba de distinguirlas entre sí.

CAPÍTULO IX

La división de los ciudadanos en clases separadas, de militares y labradores, no es un descubrimiento contemporáneo ni aun reciente; tiene su origen en la más remota antigüedad: Sesostris en Egipto, y Minos en Creta, crearon esta institución, que aún hoy subsiste. El establecimiento de las comidas comunes es igualmente antiguo. Existe en Creta desde Minos, y en Italia desde mucho antes. La tradición nos dice que Italo, rey de Enotria, dió su nombre á esta parte de Europa que limitan los golfos Scilético y Lamético, distantes uno de otro una media jornada de camino, y la hizo tomar el de Italia. Se añade que Italo convirtió á los enotrienses, antes nómadas, en agricultores y les dió leyes, entre las que estableció la de las comidas comunes. Hoy mismo algunos cantones conservan esta costumbre, con otras leyes de Italo. Se conservó también entre los ópicos, que habitaban las riberas del mar Tirreno. Se la halla entre los chonienses que ocupan el país nombrado Syrtis, las orillas del golfo Jónico, lo que no es de admirar, teniendo en cuenta que estos pueblos descienden de los de Enotria. Procede, pues, de Italia la institución de las comidas comunes. Pero la división política del pueblo en diferentes clases es de origen egipcio,

porque Sesostris reinó mucho antes que Minos. Es, por lo demás, licito creer que, en el trascurso de los siglos, los hombres han debido imaginar estas instituciones y muchas otras varias veces, ó, por mejor decir, infinitas. Las mismas necesidades han debido llevar á los mismos medios de satisfacerlas. Una vez satisfechas las primeras, los medios de satisfacer las secundarias han debido desarrollarse en la misma relación. Lo mismo ha sucedido en política. Todo en ella es antiguo, y buena prueba es Egipto. Nadie negará su prodigiosa antigüedad, y siempre ha tenido una organización política. Por esto no se debe procurar innovar sino allí donde lo antiguo es defectuoso ó incompleto.

Las propiedades territoriales hemos dicho antes que pertenecen exclusivamente á la clase de los guerreros, que tiene además derechos políticos; y hemos añadido, al determinar las cualidades y la extensión del territorio, que los labradores debían formar una clase separada de las demás. Ahora hablaremos de la división de las propiedades y del número y especie de los labradores. Hemos rechazado ya la comunidad de las tierras, que algunos autores admiten, prefiriendo á ella una comunidad de efectos. Pero como quiera que debe atenderse á la subsistencia de los ciudadanos todos, se ha acudido á las comidas comunes, que no podemos menos de

elogiar, por motivos que diremos más adelante. Pero es indispensable que todos los ciudadanos sean admitidos á las comidas públicas; y es muy difícil que los pobres puedan aportar su cuota sin dejar de atender á las demás necesidades de su familia. Por otra parte, los dispendios que ocasiona el culto de los dioses es una nueva carga común. Así, pues, el territorio debe dividirse en dos porciones, una pública y otra privada, divididas ambas en otras dos. La porción pública se destinará á los gastos del culto y á las comidas comunes. La porción particular también se dividirá en dos, porque todo ciudadano tendrá un fundo en la ciudad y otro en la frontera, á fin de que esté interesado en defender al Estado de toda agresión interior ó exterior. Lo que ocurre en las ciudades que no han adoptado esta medida demuestra la necesidad de esta división: unos se inquietan demasiado poco por las hostilidades que desolan la frontera, otros la rechazan con vergonzosa pusilanimidad. De aquí ha nacido una ley en algunas ciudades. Cuando se delibera acerca de la guerra contra las naciones vecinas, se excluye de la asamblea á los propietarios de fundos fronterizos, por temor de que el interés particular sea un obstáculo á la prudencia de su decisión. Tales son los motivos que justifican la división del territorio en esta forma.

El cultivo de las tierras debe encomen-

darse principalmente á esclavos de diversas naciones y poco enérgicos; así serán poco peligrosos en el Estado. A estos esclavos deben agregarse algunos bárbaros en estado de servidumbre, que presentarán los mismos caracteres que los esclavos. En las tierras particulares pertenecerán al propietario y al Estado en las públicas.

En otra ocasión diremos cómo se debe disponer de los esclavos, y hasta qué punto es conveniente darles la libertad como recompensa de sus servicios.

CAPÍTULO X

Se recordará que hemos exigido á la ciudad central una posición continental á la vez que marítima, y ahora diremos que en su posición misma debe reunir cuatro condiciones. Salubridad es la primera de todas. El emplazamiento hacia Levante es la más sana; la exposición al Mediodía es ventajosa en segundo lugar para hacer más soportable el frío en el invierno. La elección de sitio debe ser favorable á las operaciones civiles y militares, de tal suerte, que la salida sea fácil para los defensores, las comunicaciones difíciles para el enemigo y la circunvalación casi imposible. Y en segundo lugar, la ciudad debe tener salubres y abundantes aguas; si es posible, en manantiales, y si no, en aljibes y cisternas, para que su falta no pueda

ser jamás un arma enemiga al cortarse las comunicaciones. La primera condición es la salud para los habitantes; y como resulta ante todo de la situación de la ciudad y del uso de aguas salubres, este último punto exige la atención más seria. Nada influye tanto en la salud como aquellas cosas que más frecuentemente están en contacto con el cuerpo, como el aire y el agua. Así, debe procurarse, en toda ciudad bien administrada, la separación de las aguas comunes de las potables.

En tercer lugar, y por lo que respecta á los medios de defensa, la naturaleza y la utilidad del emplazamiento varían según los gobiernos. La posición sobre una altura conviene á la monarquía; un llano, á la democracia; la aristocracia, por su parte, prefiere siempre las alturas y fortificaciones. Por último, las habitaciones particulares serán más agradables y más cómodas edificadas á la moderna, en calles tiradas á cordel; pero el sistema de construcciones antiguas es muy ventajoso en tiempo de guerra: hace difícil el acceso á la ciudad á los que no la conocen, y muy peligrosa la invasión al enemigo. Lo más conveniente será combinar los dos sistemas, y, á semejanza de los que cultivan las viñas, alinear algunas partes de la ciudad y dejar otras en cierto desorden. Adoptando este método, se conseguirá regularidad y esparcimiento. Se pregun-

ta si debe rodearse la ciudad de murallas, y muchos han dicho que la fuerza de las ciudades está en su valor y en sus virtudes; pero las que han adoptado este principio han sufrido lecciones dolorosas. Es cierto que el valor es la mejor muralla contra enemigos iguales en número; mas es temeridad notoria pretender luchar contra enemigos demasiado numerosos cuerpo á cuerpo. Las murallas, pues, son siempre convenientes y aun indispensables después de la invención de las modernas máquinas, cuyo efecto es tan terrible en los sitios. Suponer, prefiriendo á una buena defensa un cómodo emplazamiento, que las murallas fomentan la cobardía, es querer dar más fortaleza á los ciudadanos destruyendo las paredes de sus casas. Por lo demás, queda al arbitrio de los guerreros servirse ó no de las murallas en caso necesario; pero cuando las murallas no existen, no cabe sino sucumbir á la fuerza y al número. Las murallas deben, por tanto, no solamente ser fuertes, sino poder resistir á los ataques de la táctica moderna. Los sistemas de ataque son cada vez más poderosos, y más debe serlo cada vez la defensa. Es más difícil pensar siquiera en atacar á un pueblo bien defendido que invadir uno desprovisto de buenos medios defensivos. La necesidad, por una parte, de dividir las murallas con torres á distancias convenientes para la seguridad de la fortificación, y, por

otra, de dividir á los ciudadanos en grupos para las comidas comunes, hace que sea útil destinar esas torres en tiempo de paz á la celebración de las comidas.

Esto es cuanto pensábamos decir acerca de la posición de la ciudad y de la conveniencia de rodearla de murallas.

CAPÍTULO XI

En la república perfecta, los edificios destinados al culto deben brillar por su esplendidéz y servir á la vez para los banquetes solemnes de los altos magistrados y para los secretos ritos de Pitia. Debe el templo colocarse en una eminencia que pueda fortificarse y distinguirse de todas partes, delante de la cual debe haber un foro ó plaza de la libertad, como se llama en Tesalia. Debe prohibirse en ella su tráfico á los mercaderes y la entrada á los labradores, artesanos y obreros que no sean llamados por los magistrados. En ella deben celebrar los ancianos sus ejercicios gimnásticos, que la harán agradable y que deben separarse de la de los jóvenes. Algunos magistrados deberán asistir á todos los ejercicios, para que su presencia inspire el pudor y el respeto. Lejos de esta plaza debe colocarse el mercado, con cómodo acceso por tierra y por mar.

Los pontífices deberán comer cerca de los

edificios consagrados; los magistrados que han de pronunciar acerca de los contratos, de las acciones criminales y civiles, los inspectores y los ediles, deben comer cerca de la plaza pública y del mercado, que no debe embarazar la plaza de que hemos hablado primeramente.

Todo esto debe observarse asimismo en los cantones rurales, cuyos magistrados deberán velar por las comidas comunes. Los dioses y los héroes tendrán también sus altares en las campiñas. Bastan estos detalles para dar una idea de lo que debe hacerse en todos los casos particulares que la necesidad puede presentar.

Fácil es su pensamiento, aunque difícil su ejecución. No diremos, pues, más acerca de este asunto.

CAPÍTULO XII

El examen de la Constitución en sí misma debe ser lo que ahora nos ocupe, y el de las cualidades que deben poseer los miembros de la ciudad para que el bienestar y el orden del Estado estén asegurados completamente. El bien, en general, se compone de dos elementos: de actos cuyo fin es bueno, y de medios convenientes para llegar á este fin. Aunque con frecuencia no están en armonía, el concurso de ambos es indispensable. Puede el fin ser á veces bueno y los me-

dios no, ó bien los medios ser buenos y el fin malo, ó bien ambos igualmente viciosos; esto sucede en la medicina, que se equivoca con frecuencia, ya en el diagnóstico de las enfermedades, ya en los medios de curación. En todas las artes, en todas las ciencias, es, pues, necesario que el fin y los medios sean buenos de igual modo. Aplicable es esto al orden social: la virtud y el bien es el fin que persiguen todos los hombres; pero unos tienen medios para llegar á este fin, y otros están de ellos privados por la naturaleza ó por la suerte. La virtud no se obtiene sino con ciertas condiciones, fáciles de reunir para unos, más difíciles para otros, y aun es posible, con todas ellas, desviarse del recto camino. Una vez que nuestras indagaciones tienen la mejor Constitución por objeto, como fuente de la administración perfecta del Estado, que ha de asegurar á todos los ciudadanos el mayor bienestar posible, veamos en qué consiste este bienestar. Tenemos la pretensión de creer que la Moral, en que hemos tratado este punto, no ha resultado inútil. Hemos dicho en ella que el bien consiste en la práctica de la virtud absoluta; entendiendo por tal la que tiene por fin lo bello y lo honesto, y por virtud relativa la que se refiere á las cosas necesarias.

Así, la acción que tiene por objeto el castigo del culpable es justa, porque se refiere á la virtud, pero es buena, porque es nece-

saria; por más que sería aún mejor que no lo fuese. Los actos que, por el contrario, no tienen otro objeto que la gloria y la perfección moral, son absolutamente buenos. De todos estos actos, los primeros evitan sólomente el mal; los segundos producen directamente el bien. Se objetará que, según esto, no debe llamarse virtuoso el hombre que soporta con virtuosa paciencia la miseria y las enfermedades; pero el bien es contrario á estos males. Recuérdese que en la Moral hemos definido al hombre virtuoso: aquel que, por su virtud, no toma por bienes sino los bienes absolutos; sin que hayamos necesitado decir que debe hacer buen uso de estos bienes. Desgraciadamente, los hombres han aplicado falsamente este principio. Y porque los bienes exteriores son una parte de la felicidad, la hacen consistir únicamente en ellos. A tanto equivaldría atribuir á la lira las armónicas combinaciones que de ella arranca el genio del músico.

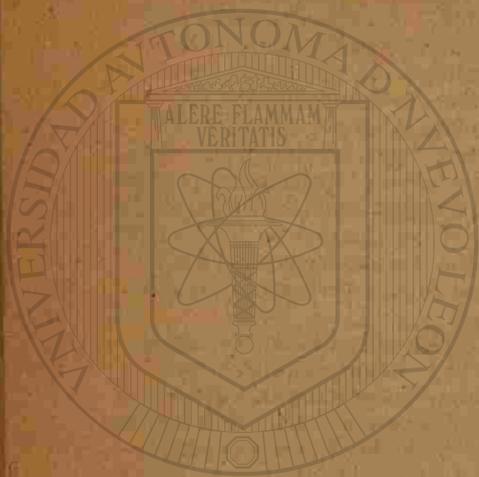
Podemos concluir evidentemente de todo esto que el legislador debe encontrar en su mano, para constituir una ciudad, ciertos bienes, pero que hay otros cuya creación depende de su sabiduría. Por esto debe limitarse á desear los bienes que proporciona el acaso, sin olvidar, respecto de los otros, que no es la fortuna quien los crea, sino la voluntad inteligente humana. En tanto que todos los ciudadanos no sean virtuosos no lo

será el Estado, porque todos deben tomar parte en la gestión de los negocios públicos.

Pero ¿de qué modo se hará á los hombres virtuosos? Preferible á todo sería inspirar á todos la virtud á un mismo tiempo; pero la virtud general no es sino la suma de las virtudes particulares. La naturaleza, la razón y la costumbre son los tres medios que tienen los hombres de adquirir la virtud. Ante todo, es preciso nacer hombre y estar dotado de medios físicos é intelectuales propios á la virtud; después, como los dones de la naturaleza no bastan, es preciso que las cualidades naturales se modifiquen por las costumbres, que pueden perfeccionarlas ó degradarlas.

Pero todos los animales están sometidos al imperio de la naturaleza; algunos tienen además costumbres propias; mas sólo en el hombre resplandece la razón. Este medio debe concurrir con los demás para la adquisición de la virtud, y luchar, si para ello es preciso, contra las costumbres y la naturaleza.

Después de haber determinado las condiciones que deben en los ciudadanos encontrarse para que la obra del legislador no sea estéril, pasamos á hablar de la educación, anticipando que, para hacer buenos á los hombres, no bastan las leyes, sino que es preciso además el ejemplo.



INDICE DEL TOMO PRIMERO

Páginas.

Libro primero.

DE LA SOCIEDAD CIVIL.—DE LA ESCLAVITUD.—DE
LA PROPIEDAD.—DEL PODER DOMÉSTICO.

Cap. I.—Concepto del Estado y de la familia.....	5
Cap. II.—Teoría de la esclavitud...	11
Cap. III.—La propiedad.—Modos de adquisición.....	24
Cap. IV.—Adquisición práctica.....	30
Cap. V.—Poder doméstico.—Relaciones que unen á los individuos que componen la familia.....	34

Libro segundo.

EXAMEN CRÍTICO DE LAS TEORÍAS ANTERIORES
Y DE LAS PRINCIPALES CONSTITUCIONES.

Cap. I.—Refutación de la <i>República</i> de Platón.....	39
Cap. II.—Examen de la <i>República</i> de Platón (Continuación)..	46

	Páginas.
Cap. III.—Refutación del <i>Tratado de las leyes</i>	53
Cap. IV.—Sistema de Fáleas de Calcedonia.....	59
Cap. V.—Constitución de Hipodamus de Mileto.....	63
Cap. VI.—Examen de la Constitución de Lacedemonia.....	69
Cap. VII.—Análisis de la Constitución de Creta.....	79
Cap. VIII.—Constitución cartaginesa.	83
Cap. XI.—Crítica de diversas leyes y sistemas políticos.....	87

Libro tercero.

DEL ESTADO Y DEL CIUDADANO.

TEORÍA DE LOS GOBIERNOS Y DE LA SOBERANÍA.

DE LA MONARQUÍA.

Cap. I.—Del estado y del ciudadano.....	92
Cap. II.—La virtud política y la privada.....	100
Cap. III.—Concepto del ciudadano..	105
Cap. IV.—División de los gobiernos.	108
Cap. V.—Gobiernos puros y gobiernos corrompidos.....	111
Cap. VI.—De la soberanía.....	117
Cap. VII.—Continuación del precedente.....	124

	Páginas.
Cap. VIII.—Continuación.....	130
Cap. IX.—De la monarquía y de sus diversas clases.....	134
Cap. X.—Continuación del anterior.	138
Cap. XI.—Argumentos en contra y en favor de esta forma de gobierno.—Fin del examen de la monarquía.....	143
Cap. XII.—De la aristocracia ó gobierno de los mejores..	149

Libro cuarto.

DE LA REPÚBLICA PERFECTA

Cap. I.—La virtud como fin del individuo y del Estado...	150
Cap. II.—Continuación del precedente.....	153
Cap. III.—La vida política.—La actividad del Estado y la de los ciudadanos.....	158
Cap. IV.—Del territorio en el Estado perfecto.—Su extensión.	161
Cap. V.—Del territorio.—Condiciones generales que debe reunir.....	164
Cap. VI.—De los ciudadanos.—Su número, sus cualidades.	167
Cap. VII.—Elementos esenciales al Estado.....	169

	Páginas.
Cap. VIII.—De los artesanos y de los guerreros.—Culto de los dioses.....	172
Cap. IX.—División en castas.—Comidas comunes.—División de la propiedad...	175
Cap. X.—Posición y emplazamiento de la ciudad perfecta.—Utilidad de las fortificaciones.....	178
Cap. XI.—De los edificios destinados al culto.—Policía y organización de la ciudad perfecta.....	181
Cap. XII.—Cualidades que debe reunir el ciudadano perfecto.—La naturaleza, la costumbre y la razón como condiciones de virtud.—La educación es quien forma los ciudadanos.....	182



JANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS





NUEV
LIOTE