



Platón

Diálogos

**Fedón, o de la inmortalidad del alma; El banquete,
o del amor ; Gorgias, o de la retórica**

Traducción de Luis Roig de Lluís]

Índice

Fedón, o de la inmortalidad del alma
El banquete, o del amor
Gorgias, o de la retórica

Fedón, o de la inmortalidad del alma

Argumento

Fedón no es, como otros diálogos platónicos, un simple cambio de preguntas y respuestas sin más finalidad que poner en evidencia el error de una teoría o la verdad de un principio; es una complicada composición de otra clase, en la que a través de un drama principal se han propuesto, discutido y resuelto problemas complejos que interesan a la vez a la Psicología, la Moral y la Metafísica: obra sabia en la que se han fundido con un profundo propósito tres objetos muy diferentes: la narración, la discusión y el mito.

La narración es la pintura real y sensible del último día y de la muerte de Sócrates, hecha a Echeocrates de Filonte por Fedón, testigo todavía emocionado de aquel fin tan sereno y tan noble, que refiere fielmente en un lenguaje impreso de la sencillez y grandeza antiguas. Es un cuadro de eterna belleza, sobre el cual es imposible posar la mirada sin sentirse poco a poco penetrado de la admiración entusiasta, y por momentos conmovida, que se respira en las palabras de su intérprete. En el momento en que Fedón nos abre la puerta de la prisión, se nos aparece Sócrates sentado familiarmente en el borde de su lecho en medio de sus discípulos, ansiosos desde muy temprano de recoger las últimas palabras del maestro venerado; su aspecto es sonriente y de tranquilidad, y ni una sombra de tristeza o de cansancio altera su rostro, tan sereno y tan animoso como el pensamiento que lo anima. Sin la emoción mal reprimida de sus amigos y las lágrimas que no pueden contener, y sin los lamentos de Xantipa, su consorte, nada hubiera delatado en Sócrates la proximidad de su muerte. Sin el menor esfuerzo conservaba su manera de ser y su lenguaje de siempre. Fedón se enternece y nos emociona refiriéndonos sus recuerdos personales; se complace al acordarse de que su maestro, a cuyos pies acostumbraba a sentarse en un taburete, jugó aquel día con sus cabellos durante la conversación, embromándole cariñosamente porque el luto le obligaría al día siguiente a cortarse tan bello adorno. Resuelto Sócrates a dar a sus amigos el ejemplo de la filosofía, mandó que se retiraran su mujer y sus hijos, impuso reserva al dolor de sus amigos y no tardó en provocar a una discusión a Simmias y a Cebes, discusión que se prolongaría hasta la puesta del sol, el instante señalado por la ley para beber la cicuta. Será, como él mismo dijo, el canto del cisne, no un canto de tristeza, sino de sublime esperanza en una vida inmortal y bienaventurada.

¿No debe desear la muerte el filósofo? ¿Tiene o no derecho a adelantarse a una muerte a su parecer demasiado lenta y a atentar contra su existencia? Éstas son las primeras preguntas que por sí misma hace nacer la situación. La convicción de Sócrates es que la esperanza de encontrar en una vida mejor que la nuestra dioses justicieros, buenos y amigos de los hombres, basta para incitar al sabio a sonreír ante la muerte. Pero ningún hombre debe adelantar el término natural de la vida, y el sabio menos que los demás, porque si existe una razón justa para no temer la muerte, hay dos para esperarla, empezando por el ánimo esforzado de que debe dar pruebas, soportando con paciencia los males de esta vida, en la que se cree guardando un puesto cuyo abandono representaría una cobardía; después por

pensar que su persona y su destino pertenecen a los dioses, sus creadores y dueños, y que no perteneciéndose carece del derecho de disponer de sí mismo. Estas razones son las más poderosas que jamás se hayan invocado contra el suicidio, y no es poco honor para Platón el que en un problema tan importante y tan delicado su espiritualismo pagano nada tenga que envidiar a la moral cristiana y al espiritualismo moderno. ¡Y con qué fuerza pone de relieve la idea tan diferente que de la vida y la muerte se forman el filósofo y el hombre vulgar! Éste se aferra a la vida porque sólo le preocupan su cuerpo y los goces sensuales, no pensando siquiera en que tiene un alma. La muerte le aterra también porque al destruir su cuerpo le priva de cuanto le es caro. Pero ¿dónde están el valor de la vida y el horror a la muerte en quien no concede a su cuerpo la menor importancia? Tal es el filósofo que encuentra la felicidad en el pensamiento único que aspira a bienes invisibles como él mismo, inasequibles aquí abajo, y que gozoso ve llegar al muerte como el fin de período de prueba que le separa de estos bienes, a los que toda la vida dedicó sus meditaciones. Su vida, en realidad, no es más que una mediación de la muerte. Preguntad a Platón cuáles son esos bienes invisibles, y os dirá: «No hablo solamente de lo justo, de lo bueno y de lo bello, sino también de lo grande, de la salud, de la fuerza, en una palabra, de la esencia de todas las cosas, es decir, de lo que son ellas por sí mismas». Éste es el primer rasgo de la teoría de ideas cuyo objetivo va a acusarse muy pronto.

Pero ¿de dónde tiene el filósofo la certidumbre de no perecer por completo cuando muere? Y si no tiene la prueba de que el alma sobrevive al cuerpo, ¿quién le asegura que no es víctima del engaño de una bella ilusión? Platón se decide resueltamente a explicar por boca de Sócrates estos problemas tan pavorosos y toca sucesivamente los puntos siguientes, que basta mencionar para hacer ver su importancia: la supervivencia del alma al cuerpo, la reminiscencia, la preexistencia del alma, la existencia de las ideas por sí mismas, la sencillez, la inmaterialidad, indisolubilidad, la libertad del alma y, en fin, su inmortalidad.

Parte de las ideas pitagóricas de la estancia del alma en los infiernos y de su retorno a la vida para establecer su existencia después de la muerte. Éste es el sentido de la máxima: «los vivos nacen de los muertos», encerrada en esta otra más general, de que todo lo que tiene algo contrario nace de este contrario, lo mismo que lo más grande de lo más pequeño, lo más fuerte de lo más débil, lo más rápido de lo más lento, lo peor de lo mejor, la vigilia del sueño y la vida de la muerte. A este argumento en pro de la supervivencia del alma, tomado de la doctrina de la metempsícosis, se agrega un todo platónico en favor de la preexistencia. Es una consecuencia del principio de que la ciencia no es más que una reminiscencia, principio que presupone la teoría de las ideas, a la cual nos referimos aquí por segunda vez. Saber es recordar y el recuerdo supone un conocimiento anterior. Si el alma se acuerda de cosas que no ha podido conocer en esta vida, es una prueba de que ha existido anteriormente. ¿No es cierto que nuestra alma, a través de la imperfecta igualdad de los objetos sensibles entre sí, tiene la idea de una igualdad perfecta, inteligible e inasequible a los sentidos? ¿No tiene también la idea del bien, de lo justo, de lo santo y de la esencia de todas las cosas? Son

conocimientos que no pudo adquirir después de que nacimos, puesto que no son perceptibles a los sentidos; preciso es, por lo tanto, que los haya adquirido antes: «la consecuencia de todo esto es que el alma existe antes de nuestra aparición en este mundo, lo mismo que las esencias». Estos dos argumentos, justo es decirlo, a pesar del prestigio de los nombres de Pitágoras y Platón, no tienen para nosotros más que un valor histórico. El primero no puede arrostrar una discusión, como tampoco la teoría muerta de la metempsícosis, de la que procede; el segundo tendría toda la fuerza de una demostración si las dos teorías de las ideas y de la reminiscencia, que tanta importancia tienen en la doctrina de Platón, pudieran ser aceptadas sin reservas hoy día.

Mas he aquí, en compensación, una serie de razonamientos capaces de satisfacer a las inteligencias más exigentes. Está fundada en el examen de la naturaleza del alma. ¿Es nuestra alma una de esas cosas que pueden disolverse o es insoluble? ¿Es simple o compuesta, material o inmaterial? ¿Es, en fin, más afín a lo que cambia incesantemente o más bien a lo que es eternamente idéntico a sí mismo? Bastan estas dos últimas preguntas para servir de testimonio de que en el pensamiento de Platón el problema del destino del alma después de la muerte no puede tener solución más que después del de su esencia. La busca en seguida. Distingue dos órdenes de cosas: las unas simples, absolutas, inmutables, eternas, en una palabra, las esencias inteligibles; las otras son mutables, es decir, cuerpos perceptibles a los sentidos. ¿A cuál de estos dos órdenes se une nuestra alma? A las esencias, porque como ellas es invisible, simple y dispuesta además a buscarlas por sí misma como un don propio de su naturaleza. Si nuestra alma es semejante a las esencias, no cambia nunca, como no cambian ellas, y no tiene que temer que la muerte la disuelva como al cuerpo. Es inmortal. Pero Platón tiene especial cuidado en dejar sentado sin pérdida de tiempo que porque el alma por su naturaleza tenga asegurado un distinto futuro, no tiene éste por qué ser igual para todas las almas indistintamente. La del filósofo y la del justo purificadas por la constante meditación de las esencias divinas serán admitidas sin duda a disfrutar de la vida de bienaventuranzas de los dioses, pero las del vulgar y del perverso, contaminadas de impurezas o crímenes, estarán privadas de esta eterna felicidad y sometidas a pruebas cuya pintura extrae Platón de la mitología. Estas creencias de otros tiempos prueban al menos la antigüedad de la fe del género humano en una sanción suprema de la ley moral, y añaden el peso del consentimiento universal a uno de los principios más ciertos de la filosofía.

Pero esta argumentación origina dos objeciones. ¿No se dice de la armonía de una lira que es tan visible e inmaterial como el alma? Y por lo mismo, ¿no podrá temerse para el alma lo que sucede a la armonía, que perezca antes que el cuerpo, como la armonía antes que la lira? La objeción sólo es viciosa. Para reducirla a la nada, basta pensar que el alma no puede compararse seriamente a la armonía por dos buenas razones: la primera es que existe antes que el cuerpo, como se ha demostrado, y que es absurdo decir que la armonía existe antes que la lira. La segunda es que el alma manda al cuerpo y gobierna sus órganos, mientras que es absurdo decir que la armonía manda a las partes de la lira. Se ve cómo la preexistencia y la libertad del alma vienen en parte en socorro de su inmortalidad puesta en

duda.

La otra objeción se deduce de la idea de que no es imposible que el alma, después de haber sobrevivido a varios cuerpos, perezca a la par que el último a que ha animado. Esta objeción, que no parece formalmente desvirtuada como la anterior por la preexistencia y la libertad del alma, está refutada por Platón en nombre del principio al cual retrotrae incesantemente todas las cuestiones capitales, que es el principio de la existencia de las ideas, desenvuelto aquí con más abundancia y acerca del cual es ya preciso explicarse. Por encima de todas las cosas que impresionan a nuestros sentidos, existen en este mundo seres puramente inteligibles que son los tipos perfectos, absolutos, eternos e inmutables de todo lo imperfecto que existe en este mundo; son las ideas, no abstractas, sino realmente existentes, las únicas realidades, de las que todo lo que no sean ellas no es más que una imagen imperfecta son la justicia absoluta, la belleza absoluta, la santidad absoluta, la igualdad absoluta, la unidad absoluta, la paridad absoluta, la grandeza absoluta y la pequeñez absoluta, entre las cuales Platón parece no establecer al principio, ninguna distinción en el sentido de que admite por igual su realidad. Si no repugna, pues, por nada el admitir que la justicia, la belleza y la verdad absolutas existen por sí mismas como otros tantos atributos de Dios, fuerza es convenir que no ocurre lo propio con estas otras ideas platónicas de la igualdad, la grandeza, la fuerza, la pequeñez y otras aún más alejadas de la naturaleza divina, es decir, las ideas tipos de todos los seres sensibles. Todo queda reducido a esta alternativa: o rechazar en absoluto la teoría de las ideas por ser excesiva o suponer que el buen sentido de Platón ha debido establecer distinciones y grados entre las ideas que hagan razonable su teoría. Es el partido que parece mejor, a pesar del silencio de Platón. De esto no se encuentra ni en Fedón ni en ninguna otra parte alguna razón explícita, pero casi parece un argumento su manifiesto afán de insistir de mejor gana, más frecuentemente y con mayor fuerza en ciertas ideas con preferencia a otras. Son aquéllas las de lo bello, lo justo, lo verdadero, lo santo, lo bueno por sí mismo, a las cuales parece asignar por lo mismo una capital importancia. Por esto, y sea lo que quiera lo que se decida acerca del carácter de las otras ideas, el principio de las esencias conserva toda su fuerza contra las dudas propuestas referentes a la inmortalidad del alma. Si ésta, como se ha demostrado, participa de la naturaleza divina de las esencias, no puede admitir, como tampoco pueden las mismas esencias, nada contrario a su naturaleza; no puede perecer nunca con el cuerpo cuando éste se disuelve, porque es inmutable e indisoluble, y porque por esencia se escapa a todas las condiciones de la muerte. Y si tal es su destino, añade Sócrates, ¡cuán grande será en esta vida su interés en hacerse digna de una feliz eternidad!

Aquí cede la discusión que deja el campo al mito. No tenemos por qué someter a un escueto análisis esta pintura poética, y sin embargo, profundamente moral de la diferente estancia de los malvados y de los justos, de las penas que se infligen a los unos y de la felicidad que se concede a los otros. Pero importa señalar de una vez para siempre el sentido filosófico de estos hechos tomados de la mitología, que se encuentran en la mayor parte de los diálogos importantes de Platón. ¿Para

qué recurrir a las creencias religiosas o a las tradiciones populares? ¿Es quizá una prudente concesión al politeísmo ante el cual corrían riesgo de ser sospechosos los progresos de la filosofía, como lo prueban el proceso y la condena a muerte de Sócrates? No es irrazonable el pensarlo. Pero una explicación que parece más digna de ser tenida en cuenta es que Platón, en interés mismo de los progresos de las creencias morales, por cuya propagación tanto hizo, no desdeñaba nada de lo que pudiera hacer fueran aceptadas más pronto por el espíritu de sus contemporáneos. ¿Qué más de acuerdo, pues, con su objetivo que establecer la conformidad de los dogmas religiosos con las cuestiones fundamentales de la moral? ¿Qué más hábil que la presentación de las tradiciones populares como una imagen y una profecía de las nuevas doctrinas? Pero hay que fijarse en la altura de miras que le hacen no tomar de aquellos mitos primitivos más que lo que tienen apropiado para elevar el espíritu al impresionar a la imaginación. Todos los detalles de estas pinturas conspiran a este fin. Con la misma idea nos hace ver a Sócrates cumpliendo con todo rigor los actos que la religión imponía, como los homenajes tributados a la omnipotencia de la divinidad, la libación, la plegaria a los dioses antes de beber la cicuta y el sacrificio de un gallo a Esculapio. Volviendo a la narración que en cierto modo forma el marco de la obra entera, diremos que Fedón termina con los conmovedores detalles de los últimos momentos de Sócrates, de quien sus amigos no se separan sino después de haberle cerrado piadosamente los ojos. Dos palabras resumen la impresión que deja en el espíritu esta grande y noble figura: Sócrates ha sido el más sabio y justo de todos los hombres.

INTERLOCUTORES

ECHECRATES1.

FEDÓN.

SÓCRATES.

APOLODOROS.

CEBES.

SIMMIAS.

CRITÓN.

FEDÓN.

XANTIPA, esposa de Sócrates.

SIRVIENTE DE LOS ONCE.

ECHECRATES.- Dime, Fedón, ¿estuviste tú mismo con Sócrates cuando en la prisión bebió la cicuta, o lo que sabes de sus últimas horas te lo refirió alguien?

FEDÓN.- Estuve yo mismo.

ECHECRATES.- ¿Qué dijo Sócrates antes de morir y cómo murió? Me agradecería saberlo, porque no hay hoy día un fliasio que esté en

relación con Atenas y desde hace mucho tiempo no ha venido nadie de Atenas que nos haya podido dar más informes de este asunto sino que Sócrates murió después de beber la cicuta. Más, no hemos sabido.

FEDÓN.- ¿Entonces ignoras cómo instruyeron su proceso?

ECHECRATES.- Esto sí; alguien nos dijo, y nos extrañamos mucho, que Sócrates no murió hasta mucho tiempo después de pronunciada la sentencia. ¿A qué se debió esto, Fedón?

FEDÓN.- A una casualidad: la víspera del juicio habían coronado la popa de la embarcación que los atenienses envían todos los años a Delos.

ECHECRATES.- ¿Qué barco es ése?

FEDÓN.- Si hay que dar crédito a los atenienses es el mismo en el que Teseo embarcó con los siete mancebos y las siete doncellas que llevó a Creta y que salvó al salvarse a sí mismo. Se cuenta que los atenienses hicieron un voto a Apolo si sus hijos se libraban del peligro de mandar todos los años una teoría² a Delos y lo cumplen siempre desde aquella fecha. En cuanto empieza la teoría, ordena una ley que se purifique la ciudad y se prohíbe dar muerte a ningún condenado mientras el barco no haya llegado a Delos y regresado a Atenas, y algunas veces tarda mucho tiempo en el viaje cuando lo cogen vientos contrarios. La teoría empieza cuando el sacerdote de Apolo corona la popa de la embarcación y, como te digo, esto ocurrió precisamente la víspera del juicio de Sócrates. Por esto permaneció tanto tiempo en la prisión entre su condena y su muerte.

ECHECRATES.- ¿Y qué hizo el día de su muerte? ¿Qué dijo? ¿Quién de sus amigos le acompañaron aquel día? ¿Prohibieron los jueces que fueran a visitarle y murió sin que le asistieran sus amigos?

FEDÓN.- Nada de eso; le acompañaron sus amigos, y por cierto muchos.

ECHECRATES.- Cuéntame todo detalladamente si no tienes algo importante que te lo impida.

FEDÓN.- Precisamente estoy completamente libre y procuraré complacerte. No hay para mí placer mayor que recordar a Sócrates, bien sea hablando de él u oyendo hablar de él a otros³.

ECHECRATES.- Puedes estar persuadido que la misma es la disposición de los que te escuchan. Empieza y procura no olvidarte de nada.

FEDÓN.- Mis impresiones de aquel día me parecieron verdaderamente extrañas, porque lejos de sentirme lleno de compasión por la muerte de un amigo, le encontraba digno de envidia al ver su tranquilidad y escuchar sus discursos; la intrepidez que demostraba ante la muerte me persuadía de que no dejaba esta vida sin la ayuda de alguna divinidad que le llevaría a otra para ponerle en posesión de la mayor dicha que los hombres puedan disfrutar. Estos pensamientos sofocaban en mí la compasión que debería haber sentido ante un espectáculo tan triste y me impidieron también encontrar en nuestras conversaciones acerca de la filosofía, que fue el asunto de ellas aquel día, aquel placer que experimentaba de ordinario. La idea de que un hombre como Sócrates iba a morir me producía una mezcla extraña de pena y placer, lo mismo que a todos los allí presentes.

Lo mismo nos habrías visto sonreír unas veces como prorrumpir en llanto, sobre todo, uno: Apolodoros, cuyo humor conoces.

ECHECRATES.- ¿Cómo no habría de conocerle?

FEDÓN.- En él mejor que en los demás se veía esta diversidad de sentimientos. Yo estaba tan descompuesto como los otros.

ECHECRATES.- ¿Quiénes eran éstos?

FEDÓN.- Atenienses: estaban Apolodoros, como ya te he dicho.

Critóbulo y su padre Critón, Hermógenes, Epígeno, Esquino y Antístenes⁴; también estaban Ctesippo de Peanea, Menexenes y todavía algunos más del país; creo que Platón estaba enfermo.

ECHECRATES.- ¿Había extranjeros?

FEDÓN.- Sí: Simmias de Tebas, Cebos y Fedondes, y de Megara, Euclides⁵ y Terpsión.

ECHECRATES.- ¿Estaban también Aristipo⁶ y Cleombroto?

FEDÓN.- No: se dijo que estaba en Egina⁷.

ECHECRATES.- ¿Quién más había?

FEDÓN.- Creo haber nombrado a casi todos los que estaban.

ECHECRATES.- Entonces cuéntame lo que hablasteis.

FEDÓN.- Procuraré referírtelo sin omitir nada, porque desde el día de su sentencia no transcurrió uno sólo sin ir a ver a Sócrates. Con este objeto nos reuníamos todas las mañanas en la plaza pública donde fue juzgado, muy cerca de su prisión, y allí esperábamos a que la abrieran, lo que nunca fue muy temprano. Apenas la abrían acudíamos a su lado donde ordinariamente pasábamos toda la jornada. Aquel día nos reunimos más temprano que de costumbre porque al separarnos de él la víspera por la noche, supimos que el barco había vuelto de Delos y convinimos que nos encontraríamos al día siguiente en el mismo sitio, lo más de madrugada que pudiéramos. Apenas llegamos salió a nuestro encuentro el calabocero que tenía la costumbre de hacernos entrar en la prisión, para rogarnos que esperásemos un poco y que no entráramos antes de que fuera a buscarnos, porque, dijo, los Once⁸ estaban haciendo quitar los hierros a Sócrates en este momento y anunciándole que ha de morir hoy. Momentos después fue a buscarnos y nos abrió la puerta del calabozo. Al entrar vimos a Sócrates, al que ya habían despojado de los hierros, y a Xantipa, a quien conoces, sentada cerca de él teniendo en brazos a uno de sus hijos. Apenas nos vio, prorrumpió en lamentos y a gritar, como suelen las mujeres en ocasiones semejantes. Sócrates -exclamó:- ¿De manera que tus amigos vienen a hablar contigo por última vez? Pero él volvióse a mirar a Critón, y dijo: Que la lleven a su casa.

Inmediatamente entraron los esclavos de Critón y a la fuerza se llevaron a Xantipa que lanzaba desgarradores gritos y se golpeaba furiosamente el rostro. Al mismo tiempo se sentó Sócrates sobre su lecho, y doblando la pierna de la que acababan de quitarle la cadena y frotándosela con la mano nos dijo: Qué cosa tan extraña es lo que los hombres denominan placer, y que maravillosamente se acuerda con el dolor, aunque se crea lo contrario, porque aunque no puedan encontrarse juntos cuando se experimenta uno de los dos casi siempre hay que esperar al otro, como si estuviesen ligados

inseparablemente. Creo que si Esopo se hubiera detenido a pensar en esta idea, quizá hubiera hecho con ella una fábula. Habría dicho que Dios intentó poner de acuerdo a estos dos enemigos, y que, no lográndolo, se contentó con encadenarlos a una misma cadena, de manera que desde entonces, cuando uno de ellos se presenta, lo sigue el otro de muy cerca. Es lo que yo mismo estoy experimentando ahora, porque al dolor que los hierros me producían en esta pierna parece sucederle ahora una sensación de placer.

¡Por Júpiter!, le interrumpió Cebes; me has hecho recordar que algunos, y entre ellos en último término Eveno⁹, me han preguntado con motivo de las fábulas de Esopo, que has puesto en verso, y de tu himno a Apolo, ¿cómo se te ha ocurrido componer uno en tu vida? Si tienes ganas de que conteste a Eveno, cuando me haga la misma pregunta, que estoy seguro me hará, ¿qué quieres que le diga? No tienes más que decirle la cosa tal como es, respondió Sócrates; que no ha sido por cierto para ser su rival de poesía, porque sabía lo difícil que es hacer versos, sino únicamente buscando la explicación de ciertos sueños para obedecerlos, si por casualidad era la poesía aquel arte bello en el que me ordenaban me ejercitara. Porque toda mi vida he tenido un mismo sueño, que unas veces en una forma y otras en otra me recomendaba siempre lo mismo: Sócrates, ejercítate en las bellas artes¹⁰. Hasta ahora había tenido esta orden por una simple advertencia, como la que por costumbre se hace a los que corren en la liza, en la creencia de que este sueño me ordenaba solamente que continuara viviendo como había vivido prosiguiendo el estudio de la filosofía, que constituía toda mi ocupación y que es la primera de las artes. Pero después de mi sentencia, como la fiesta de Apolo aplazó su ejecución, pensé que aquel sueño me ordenaba ejercitarme en las bellas artes como los otros hombres, y que antes de partir de este mundo estaría más seguro de haber cumplido con mi deber componiendo versos para obedecer al sueño. Empecé por este himno al dios cuya fiesta se celebraba, pero en seguida reflexioné que para ser verdaderamente poeta no basta hacer discursos en verso, sino que es preciso inventar ficciones, y no ocurriéndome ninguna recurrí a las fábulas de Esopo y versifiqué las primeras que me acudieron a la memoria. Ya sabes, pues, mi querido Cebes, lo que tienes que contestar a Eveno; dile también de mi parte que se conduzca bien y que si es sabio me siga, porque todo hace prever que hoy partiré, puesto que los atenienses lo ordenan.

¿Qué consejo, Sócrates, es el que das a Eveno?, exclamó Simmias. Le veo muy a menudo y por lo que sé de él estoy seguro de que no te seguirá por su gusto.

¿Cómo?, replicó Sócrates, ¿acaso no es filósofo Eveno?

Creo que lo es, respondió Simmias.

Entonces querrá seguirme, dijo Sócrates, lo mismo que todo hombre que dignamente haga profesión de serlo. Sé muy bien que no se matará, porque se dice que eso no está permitido. Y al decirlo, levantó las piernas de la cama, puso los pies en el suelo y sentado de esta manera continuó hablando el resto del día.

Cebes le preguntó: ¿Cómo puedes poner de acuerdo, Sócrates, que no es lícito suicidarse y que el filósofo, sin embargo, deba querer seguir a cualquiera que se muera?

¿Será posible, Cebes, replicó Sócrates, que ni tú ni Simmias no hayáis oído hablar nunca de esto a vuestro amigo Filolao?

Nunca se ha explicado con mucha claridad, Sócrates, respondió Cebes.

De mí puedo aseguráros, añadió Sócrates, que no sé más que lo que he oído decir y no os ocultaré nada de lo que he podido saber. No creo que exista ocupación que convenga más a un hombre que muy pronto va a partir de este mundo, que la de examinar bien y procurar conocer a fondo qué es precisamente este viaje y descubrir la opinión que de él tenemos. ¿Qué cosa mejor podríamos hacer mientras esperamos la puesta del sol?

¿En qué puede fundarse uno, Sócrates, dijo Cebes, para asegurarnos que el suicidio no es lícito? A Filolao, cuando estaba con nosotros, y a otros varios, les oí decir que estaba mal hecho. Pero ni él ni nadie nos han dicho nunca nada claro acerca de esta cuestión.

Ármate de valor, dijo Sócrates, porque quizá vas a saber más hoy, pero te sorprenderás al ver que el vivir es para todos los hombres una necesidad invariable, una necesidad absoluta, aun para aquellos para los que la muerte sería mejor que la vida; verás también como algo asombroso, que no está permitido, se procuren el bien por sí mismos aquellos para los que la muerte es preferible a la vida y que estén obligados a esperar a otro libertador.

Y Cebes, sonriendo, contestó a la manera de su país: Dios lo sabe. Esta opinión puede parecer irrazonable, continuó diciendo Sócrates, pero quizá no deja de tener razón. El discurso que se nos dirige en los misterios de que los hombres estamos en este mundo como los centinelas en un puesto que nunca podemos abandonar sin permiso, es quizá demasiado difícil y rebasa nuestra comprensión. Pero nada me parece mejor que esto: Los dioses tienen necesidad de los hombres y éstos pertenecen a los dioses. ¿No te parece que es verdad, Cebes?

Muy verdad, respondió Cebes.

Tú mismo, siguió diciendo Sócrates, ¿no te enfadarías muchísimo si uno de tus esclavos se matara sin orden tuya y no le castigarías con todo rigor si pudieras?

Sí; sin duda.

Por la misma razón, dijo Sócrates, es muy justo sostener que uno no se puede suicidar y que es preciso esperar que Dios nos envíe una orden formal de abandonar la vida, como la que hoy me manda.

Me parece esto verosímil, dijo Cebes, pero lo que dijiste al mismo tiempo, de que el filósofo desea voluntariamente la muerte, me parece extraño, si es cierto que los dioses necesitan de los hombres, como acabas de decir, y que los hombres son una pertenencia de los dioses. Lo que me parece completamente desprovisto de razón es que los filósofos no estén disgustados de salir de la tutela de los dioses y de dejar una vida en la que los mejores gobernantes del mundo quieren tener buen cuidado de ellos. ¿Se figuran acaso que abandonados a sí mismos serán capaces de gobernarse mejor? Comprendo

que a un loco se le pueda ocurrir que sea preciso huir de un amo, cuéstele lo que le cueste, y no comprenda que siempre se debe estar unido a lo que es bueno y no perderlo nunca de vista. Por esto huirá sin motivo. Pero un hombre prudente y sabio desearía siempre estar bajo la dependencia de lo que es mejor para él. De lo que infiero, Sócrates, todo lo contrario de lo que decías y pienso que los sabios se afligen por tener que morir y que los locos se alegran.

A Sócrates pareció agradable la sutilidad de Cebes, y volviéndose de nuestro lado, nos dijo: Cebes encuentra siempre objeciones y no se entrega desde el primer momento a lo que se le dice.

Yo también encuentro que Cebes tiene alguna razón, dijo Simmias. ¿Qué pretenden, en efecto, los sabios, que huyen de dueños mucho mejores que ellos privándose voluntariamente de su apoyo? A ti se refieren las palabras de Cebes, que te reprocha el que te separes tan gustoso de nosotros y que abandones a los dioses, que según tu propia confesión son tan buenos dueños.

Tenéis razón, contestó Sócrates, y veo que queréis obligarme a defenderme como me defendí ante la justicia.

Tú lo has dicho.

Preciso es, pues, satisfaceros, dijo Sócrates, y procurar que esta apología sea más afortunada cerca de vosotros que la primera lo fue cerca de mis jueces. En efecto, Simmias y tú, Cebes, si yo no creyera encontrar en la otra vida dioses tan buenos y tan sabios y hombres mejores que los de aquí abajo, sería muy injusto si no me afligiera tener que morir. Pero sabed que espero reunirme a hombres justos. Quizá pueda lisonjearme de ello al atreverme a asegurarnos todo lo que puede asegurarse en cosas de esta naturaleza, que espero encontrar dioses, dueños muy buenos. He aquí el porqué de que no me aflige tanto la perspectiva de la muerte, confiando en que después de esta vida existe todavía algo para los hombres, y que, según la antigua máxima, los buenos serán allí mejor tratados que los malvados.

Y con estos pensamientos en el alma, dijo Simmias, ¿querías abandonarnos sin participárnoslos? Me parece que son un bien que no es común y si nos persuades será un hecho tu apología.

Quiero intentarlo, nos dijo, pero escuchemos antes lo que Critón quizá tenga que decirnos, porque me parece que hace ya un rato que quiere hablarnos.

No tengo que decirte, le contestó Critón, sino que el hombre que debe darte a beber el veneno no cesa de decirme que es preciso advertirte que hables lo menos posible, porque pretende que hablar demasiado hace entrar en calor al cuerpo, y que nada tan contrario como esto para los efectos del veneno, y que cuando se ha hablado mucho, hay que duplicar y hasta triplicar la dosis.

Déjale que diga lo que quiera, respondió Sócrates; y que prepare la cicuta como si tuviera que tomarla dos veces, y hasta tres, si es necesario.

Sabía que me ibas a dar esta respuesta, dijo Critón, pero sigue insistiendo.

No le hagas caso, volvió a repetirle Sócrates; pero ya es tiempo de

que os explique a vosotros, que sois mis jueces, las razones que me persuaden de que un hombre que se ha consagrado toda la vida a la filosofía, tiene que morir lleno de valor y con la firme esperanza de que al partir de esta vida disfrutará de goces sin fin. Procuraré daros prueba de ello a ti, Simmias, y a ti, Cebes.

Los hombres ignoran que los verdaderos filósofos sólo laboran durante la vida para prepararse a la muerte; siendo así, sería ridículo que después de haber estado persiguiendo sin descanso este único fin comenzaran a retroceder y a tener miedo cuando la muerte se les presenta.

Simmias, al oírle, se echó a reír. ¡Por Júpiter!, exclamó; en verdad, Sócrates, me has hecho reír a pesar de la envidia que siento en este instante, porque estoy persuadido de que si hubiera aquí gentes que te escucharan, la mayor parte de ellas no dejarían de decir que hablas muy bien de los filósofos. Nuestros tebanos, principalmente, consentirían de muy buena gana en que todos los filósofos aprendiesen tan bien a morir que se murieran de verdad, y dirían que saben muy bien que eso es todo lo que merecen.

Y no dirían más que la verdad, Simmias, replicó Sócrates, excepto en un punto que saben muy bien, porque no es cierto que puedan saber por qué razón desean morir los filósofos ni por qué son dignos de ello. Pero dejemos a los tebanos y hablemos entre nosotros. ¿La muerte nos parece algo?

Sin ninguna duda, respondió Simmias.

¿No es la separación del alma y del cuerpo, dijo Sócrates, de manera que el cuerpo permanezca solo y el alma sola también? ¿No es esto lo que denominamos la muerte?

Esto mismo, dijo Simmias.

Mira, querido mío, si pensaras como yo, porque ello nos daría mucha luz para lo que buscamos. ¿Te parece propio de un filósofo buscar lo que se llama el placer, como el comer y beber?

De ninguna manera, Sócrates.

¿Y los goces del amor?

Tampoco.

Y de todos los demás goces que interesan al cuerpo, ¿crees que los busca y hace gran estima de ellos, por ejemplo, de las hermosas vestiduras, del bello calzado y de todos los demás ornamentos del cuerpo? ¿Crees que los tiene en aprecio o que los menosprecia cuando la necesidad no le obliga a servirse de ellos?

Me parece, dijo Simmias, que un verdadero filósofo no podrá más que menospreciarlos.

Entonces ¿te parece, siguió diciendo Sócrates, que todos los cuidados de un filósofo no tienen por objeto el cuerpo, y que al contrario, no trabaja más que para prescindir de éste todo lo posible a fin de no ocuparse más que de su alma?

Así es.

Así resulta de todas estas cosas de que estamos hablando, dijo Sócrates, que desde luego es evidente que lo propio del filósofo es trabajar más particularmente que los demás hombres en la separación de su alma del comercio del cuerpo.

Evidentemente, dijo Simmias.

Y, sin embargo, se figura la mayor parte de la gente que un hombre que no encuentra un placer en esta clase de cosas y no usa de ellas, ignora verdaderamente lo que es la vida y les parece que quien no goza de las voluptuosidades del cuerpo está muy cerca de la muerte. Dices bien, Sócrates.

Pero ¿qué diremos de la adquisición de la ciencia? Cuando no se le asocia a este fin, ¿es el cuerpo o no un obstáculo? Voy a explicarme con un ejemplo. ¿Tienen la vista y el oído algún viso de certeza o tienen razón los poetas de cantarnos sin cesar que en realidad nada vemos ni oímos? Porque si estos dos sentidos no son seguros ni verdaderos, los otros lo serán todavía mucho menos, siendo mucho más débiles. ¿No opinas como yo, Simmias?

Sin duda alguna, dijo Simmias.

¿Cuándo, pues, encuentra el alma la verdad? Porque cuando la busca con el cuerpo vemos claramente que éste la engaña e induce al error.

Es cierto.

¿No te parece que por el razonamiento llega el alma principalmente a conocer la verdad?

Sí.

¿Y no razona mejor que nunca cuando no está influida por la vista ni por el oído, ni por el dolor ni por la voluptuosidad, y encerrada en sí misma prescinde del cuerpo y no tiene con él relación alguna, en tanto que es posible, y se aferra a lo que es para conocerla?

Lo has dicho perfectamente.

¿No es, entonces, sobre todo cuando el alma del filósofo desprecia al cuerpo, huye de él y trata de estar sola consigo misma?

Eso me parece.

¿Qué diremos ahora de ciertas cosas, Simmias? De la justicia, por ejemplo, ¿diremos que es algo o que es nada?

Diremos seguramente que es algo.

¿No diremos también lo mismo de lo bueno y lo bello?

Sin duda.

Pero ¿los has visto alguna vez con tus propios ojos?

Nunca.

¿Existe algún otro sentido corporal por el cual hayas podido comprender alguna de las cosas de que hablo, como la magnitud, la salud, la fuerza, en una palabra, la esencia de todas, es decir, lo que son por sí mismas? ¿Es por medio del cuerpo como se reconoce la realidad? O, ¿es cierto que aquel de nosotros que se disponga a examinar con el pensamiento y lo más atentamente que pueda lo que quiere encontrar se acercará más que los demás al objetivo y llegará a conocerlo mejor?

Seguramente.

Y con más claridad lo hará quien examine cada cosa sólo por el pensamiento sin tratar de facilitar su meditación con la vista ni a sostener su razonamiento recurriendo a otro sentido corporal; quien sirviéndose del pensamiento sin mezcla alguna trate de encontrar la esencia pura y verdadera de las cosas sin el ministerio de los ojos

ni del oído, y separado, por decirlo así, de todo el cuerpo, que no hace más que perturbar el alma e impedirle encontrar la verdad en cuanto tiene con él la menor relación. ¿No es verdad, Simmias, que si alguno llega a conseguir conocer la esencia de las cosas, tiene que ser este de quien estoy hablando?

Tienes razón, Sócrates, y hablas admirablemente.

¿No se deduce necesariamente de este principio, continuó Sócrates, que los verdaderos filósofos deben pensar y decirse entre ellos: para seguir sus investigaciones, la razón sólo tiene una senda: mientras tengamos nuestro cuerpo y nuestra alma esté contaminada de esta corrupción, jamás poseeremos el objeto de nuestros deseos, es decir, la verdad? Porque el cuerpo nos opone mil obstáculos por la necesidad que nos obliga a cuidar de él, y las enfermedades que pueden presentarse turbarán también nuestras investigaciones. Además, nos llena de amores, de deseos, de temores, de mil ilusiones y de toda clase de estupideces, de manera que no hay nada tan cierto como el dicho vulgar de que el cuerpo jamás conduce a la sabiduría. Porque ¿quién es el que provoca las guerras, las sediciones y los combates? El cuerpo con todas sus pasiones. En efecto, todas las guerras no tienen más origen que el afán de amasar riquezas, y nos vemos forzados a amasarlas por el cuerpo, para satisfacer sus caprichos y atender como esclavos a sus necesidades. He aquí la causa de que no nos sobre tiempo para pensar en la filosofía; y el mayor de nuestros males todavía es cuando nos deja algún ocio y nos ponemos a meditar, interviene de repente en nuestros trabajos, nos perturba y nos impide discernir la verdad. Queda, pues, demostrado que si queremos saber verdaderamente alguna cosa es preciso prescindir del cuerpo y que sea el alma sola la que examine los objetos que quiera conocer. Sólo entonces gozaremos de la sabiduría de la que nos decimos enamorados, es decir, después de nuestra muerte y nunca jamás durante esta vida. La misma razón lo dice, porque si es imposible que conozcamos algo puramente mientras que estamos con el cuerpo, es preciso una de dos cosas: o que nunca se conozca la verdad o que se la conozca después de la muerte, porque entonces el alma se pertenecerá a ella misma libre de esta carga, mientras que antes no. Entretanto pertenezcamos a esta vida no nos aproximaremos a la verdad más que cuando nos alejemos del cuerpo y renunciemos a todo comercio con él, como no sea el que la necesidad nos imponga y mientras no le consintamos que nos llene de su corrupción natural y, en cambio, nos conservemos puros de todas sus contaminaciones hasta que Dios mismo venga a redimirnos. Por este medio, libres y rescatados de la locura del cuerpo, hablaremos, como es verosímil, con hombres que disfrutarán de la misma libertad y conoceremos por nosotros mismos la esencia pura de las cosas y quizá sea ésta la verdad; pero al que no sea puro no le será nunca dado alcanzar la pureza. Aquí tienes, mi caro Simmias, lo que parece deben pensar los verdaderos filósofos y el lenguaje que deben emplear entre ellos. ¿No lo crees como yo?

Así lo creo, Sócrates.

Si es así, mi querido Simmias, todo hombre que llegue adonde voy a

ir ahora, tiene gran motivo para esperar que allá, mejor que en ninguna parte, poseerá lo que con tantas fatigas buscamos en esta vida; de manera que el viaje que me ordenan me llena de una dulce esperanza y el mismo efecto producirá en todo el que esté persuadido de que su alma está preparada, es decir, purificada para conocer la verdad. Por consiguiente, purificar el alma, ¿no es como decíamos hace muy poco separarla del cuerpo y acostumbrarla a encerrarse y a reconcentrarse en sí misma renunciando en todo lo posible a dicho comercio, viviendo bien sea en esta vida o en la otra sola y desprendida del cuerpo, como de una cadena?

Es verdad, Sócrates.

¿Y no es esta liberación, ésta separación del alma y del cuerpo lo que se llama la muerte?

Ciertamente.

¿Y no son los verdaderos filósofos los únicos que trabajan verdaderamente a este fin? ¿Esta separación y esta liberación no constituyen toda su ocupación?

Esto me parece, Sócrates.

¿No sería, pues, como antes dije, sumamente ridículo que un hombre que ha estado dedicado durante toda su vida a esperar la muerte, se indigne al verla llegar? ¿No sería risible?

¿Cómo no?

Entonces es cierto, Simmias, que los verdaderos filósofos no trabajan más que para morir y que la muerte no les parezca nada terrible. Mira tú mismo; si desprecian su cuerpo y desean vivir solos con su alma, ¿no sería el mayor absurdo tener miedo cuando llegue ese instante, afligirse y no ir voluntariamente allá donde esperan obtener los bienes por los cuales han suspirado toda su vida? Porque han estado deseando adquirir la sabiduría y verse libres de este cuerpo objeto de su desprecio. ¡Qué! Muchos hombres, por haber perdido a sus amigos, sus mujeres y sus hijos, han descendido voluntariamente a los infiernos conducidos por la sola esperanza de volver a ver a los que habían perdido y vivir con ellos, y un hombre que ama de verdad la sabiduría y tiene la firme esperanza de encontrarla en los infiernos, ¿se disgustará por tener que morir y no irá gozoso a los parajes donde disfrutará de lo que ama? ¡Ah, mi querido Simmias!, es preciso creer que irá con una gran voluptuosidad si verdaderamente es un filósofo, porque estará firmemente convencido de que sólo en los infiernos encontrará la pura sabiduría que busca. Y siendo así, ¿no sería extravagante, como dije, que un hombre tal temiera a la muerte?

¡Por Júpiter!, exclamó Simmias, ¡sería una locura!

Por lo tanto, siempre que veas que un hombre se enoja y retrocede cuando se ve frente a la muerte, será una prueba cierta de que es un hombre que ama, no la sabiduría, sino a su cuerpo, y con éste los honores y las riquezas, o uno solo de ellos o ambos a la vez.

Es como dices, Sócrates.

Por esto, Simmias, lo que se ha denominado la fortaleza, ¿no es peculiar de los filósofos? Y la temperancia, de la que el gran número no conoce más que el nombre, esta virtud que consiste en no

ser esclavo de sus deseos, sino en sobreponerse a ellos y a vivir con moderación, ¿no es propia más bien de aquellos que desprecian sus cuerpos y viven en la filosofía?

Necesariamente.

Si quieres examinar la fortaleza y la temperancia de los hombres, de seguro las encontrarás ridículas.

¿Por qué, Sócrates?

Tú sabes que todos los hombres creen que la muerte es uno de los mayores males.

Es verdad, dijo Simmias.

Por esto cuando uno de estos hombres, a los que se llama fuertes, sufre la muerte con algún valor, no la sufre más que por temor a un mal mayor.

Fuerza es convenir en ello.

Y, por consiguiente, los hombres no son fuertes más que por el miedo, excepto los filósofos. ¿No resulta ridículo, por lo tanto, que un hombre sea valiente por miedo?

Tienes razón, Sócrates.

¿No les ocurre lo mismo a vuestros temperamentos? No lo son más que por intemperancia, y aunque esto parezca imposible, es, sin embargo, lo que pasa con su vana moderación, porque los temperamentos no renuncian a una voluptuosidad más que por temor de verse privados de otras voluptuosidades que desean y a las cuales se han acostumbrado. Llaman tanto como quieren a la intemperancia al ser vencido por sus pasiones, pero al mismo tiempo no dominan ciertas voluptuosidades más que por estar sujetos a otras que se han adueñado de ellos y esto se parece mucho a lo que hace un momento he dicho: que son temperantes por intemperancia.

Me parece una gran verdad.

Que no te engañe esto, mi querido Simmias; no es un camino que conduce a la virtud el cambiar voluptuosidades por voluptuosidades, tristezas por tristezas, temores por temores, como los que cambian una moneda grande por piezas pequeñas. La sabiduría es la única moneda de buena ley por la cual hay que cambiar todas las otras. Con ella se compra todo y se tiene todo, fortaleza, templanza, justicia; en una palabra, la virtud no es verdadera más que unida a la sabiduría, independientemente de las voluptuosidades, tristezas, temores y todas las demás pasiones; tanto, que todas las demás virtudes sin la sabiduría y de las cuales se hace un cambio continuo, no son más que sombras de virtud, una virtud esclava del vicio, que no tiene nada verdadero ni sano. La verdadera virtud es una purificación de toda clase de pasiones. La templanza, la justicia y la misma sabiduría no son más que purificaciones y hay buen motivo para creer que quienes establecieron las purificaciones distaban muy mucho de ser unas personas despreciables, sino grandes genios que ya desde los primeros tiempos¹² quisieron hacernos comprender bajo estos enigmas que aquel que llegara a los infiernos sin estar iniciado ni purificado será precipitado al cieno; y aquel que llegara después de haber cumplido la expiación será recibido entre los dioses, porque, como dicen los que presiden los misterios:

muchos llevan el tirso¹³, pero pocos son los poseídos del dios. Y éstos, a mi modo de ver, sólo son los que filosofaron bien. Nada he omitido para ser de su núcleo y toda mi vida he estado trabajando para conseguirlo. Si todos mis esfuerzos no han sido inútiles y lo he logrado, lo sabré dentro de un momento, si a Dios le place. He aquí, mi querido Cebes, mi apología para sincerarme ante vosotros al abandonaros, y al separarme de los dueños de este mundo no estar triste ni disgustado, en la esperanza de que allí, no menos que aquí, encontraré buenos amigos y buenos señores, que es lo que el pueblo no sabría imaginar. Pero tendría una gran satisfacción si ante vosotros lograra defenderme mejor que ante los jueces atenienses.

Cuando Sócrates terminó de hablar tomó la palabra Cebes y le dijo: Sócrates, todo cuanto acabas de decir me parece una gran verdad. Hay solamente una cosa que los hombres no acaban de creer: es lo que nos has dicho del alma, porque se imaginan que cuando ésta abandona al cuerpo cesa de existir; que el día mismo en que el hombre muere, o ella se escapa del cuerpo, se desvanece como un vapor y no existe en ninguna parte. Porque si subsistiera sola, recogida en sí misma y liberada de todos los males de que nos has hablado, habría una esperanza tan grande y tan bella, Sócrates, que todo lo que has dicho sería verdad; pero que el alma viva después de la muerte del hombre, que actúe y piense, es lo que puede ser necesite alguna explicación y pruebas sólidas.

Tienes razón, Cebes, ¿qué haremos?... ¿Quieres que examinemos en esta conversación si esto es verosímil o si no lo es?

Me darías un gran placer permitiéndome escuchar de tus labios lo que piensas en esta materia.

No creo, dijo Sócrates, que aunque alguno nos oyera, y fuera además un autor de comedias, pudiera reprocharme que no hago más que decir tonterías ni que hablo de cosas que no nos interesan de cerca. Si te parece, examinaremos la cuestión. Preguntémonos ante todo si las almas de los muertos están en los infiernos o si no están. Es una creencia muy antigua¹⁴ que las almas, al dejar este mundo, van a los infiernos y que de allí vuelven al mundo y a la vida después de haber pasado por la muerte. Si es así y los hombres después de la muerte retornan a la vida, se deduce, necesariamente, que durante este intervalo están las almas en los infiernos, porque no volverían al mundo si estuvieran en él, y esto será una prueba suficiente de que existen, si vemos claramente que los vivos no nacen más que de los muertos, porque si no es así necesitaríamos buscar otras pruebas.

Naturalmente, dijo Cebes.

Y Sócrates continuó: Pero para cerciorarse de esta verdad es preciso no contentarse con examinarla con relación a los hombres, sino también con relación a los animales, a las plantas y a todo lo que nace, porque así se verá que todas las cosas nacen de la misma manera, es decir, de sus contrarios, cuando los tienen. Por ejemplo: lo bello es lo contrario de lo feo, lo justo de lo injusto, y lo mismo una infinidad de cosas. Veamos, pues, si es de absoluta

necesidad que las cosas que tienen su contrario no nazcan más que de este contrario, lo mismo que cuando una cosa aumenta es preciso de toda necesidad que antes fuera más pequeña para adquirir después aquel aumento.

Sin duda.

Y cuando disminuye es preciso que antes fuera mayor para poder disminuir más tarde.

Efectivamente.

Lo mismo que lo más fuerte procede de lo más débil y lo más rápido de lo más lento.

Es evidente.

Y cuando una cosa empeora, continuó Sócrates, ¿no es porque antes era mejor, y cuando se vuelve injusta porque antes era justa?

Sin duda, Sócrates.

Entonces, Cebes, creo que está suficientemente probado que las cosas proceden de sus contrarios.

Muy suficientemente, Sócrates.

Pero entre estos dos contrarios existe siempre un cierto medio, dos generaciones de éste a aquél y en seguida de aquél a éste. Entre una cosa mayor y una menor, este medio es el crecimiento y la disminución: al uno le llamamos crecer y al otro disminuir.

Así es.

Lo mismo sucede con lo que se llama mezclarse, separarse, calentarse, enfriarse, y con todo hasta lo infinito.

Y aunque ocurra a veces que carecemos de términos para expresar todos estos cambios, vemos, no obstante, por la experiencia, que es siempre de absoluta necesidad que las cosas nazcan las unas de las otras y que a través de un medio pasen de la una a la otra.

Es indudable.

¿La vida misma, dijo Sócrates, no tiene también su contrario como la vigilia tiene el sueño?

Sin duda, respondió Cebes. ¿Y cuál es ese contrario? La muerte.

¿No nacen estas dos cosas la una de la otra, si son contrarias, y entre dos contrarias no hay dos generaciones?

¿Cómo no ha de haberlas?

Yo, dijo Sócrates, te diré la combinación de las dos contrarias de que acabamos de hablar y el paso recíproco de la una, a la otra; tú me explicarás la otra combinación. Del sueño y de la vigilia te diré que del sueño nace la vigilia y de la vigilia el sueño; que la generación de la vigilia al sueño es la somnolencia y la del sueño a la vigilia el despertar. ¿No está bastante claro?

Clarísimo.

Dinos a tu vez la combinación de la vida y de la muerte. ¿No dijiste que la muerte es lo contrario de la vida?

Sí.

¿Y que nacen la una de la otra?

Sí.

¿Quién nace, pues, de la vida?

La muerte.

¿Y quién nace de la muerte?

Fuerza es confesar que la vida.

¿Entonces, dijo Sócrates, de lo que ha muerto es de donde nace todo lo que tiene vida?

Así me parece.

Y, por consiguiente, nuestras almas están en los infiernos después de nuestra muerte.

Eso me parece.

Y de los intermedios de estos dos contrarios, ¿no es sensible uno de ellos? ¿No sabemos lo que es morir?

Ciertamente.

¿Qué haremos, pues? ¿No reconoceremos también a la muerte la virtud de producir su contrario, o diremos que en este sentido se muestra defectuosa la naturaleza? ¿No es de absoluta necesidad que la muerte tenga su contrario?

Es necesario.

¿Cuál es este contrario?

Revivir.

Revivir, si hay un retorno de la muerte a la vida, dijo Sócrates, es comprender este retorno. Esto nos hace convenir en que los vivos nacen de los muertos lo mismo que los muertos de los vivos, prueba incontestable de que las almas de los muertos existen en alguna parte de donde vuelvan a la vida.

Me parece, dijo Cebes, que no es una consecuencia necesaria de los principios que hemos acordado.

Me parece, Cebes, que no los hemos acordado sin razón; míralo tú mismo. Si todos estos contrarios no se engendraran recíprocamente, girando, por decirlo así, en el círculo, y si no hubiera una producción directa del uno al otro contrario, sin vuelta de este último al primero que lo había producido, verías que al final tendrían todas las cosas la misma figura, serían de la misma hechura y, por último, cesarían de nacer.

¿Cómo has dicho, Sócrates?

No es muy difícil de comprender lo que digo. Si no hubiera más que el sueño y no hubiese un despertar después de él y producido él, verías que todas las cosas al fin nos representarían verdaderamente la fábula de Endimión y no se diferenciarían en nada, porque les sucedería, como a Endimión, que estarían sumergidas en profundo sueño. Si todo estuviera mezclado sin que esta mezcla produjese nunca una separación, llegaría muy pronto a suceder lo que enseñaba Anaxágoras: todas las cosas estarían juntas. Por la misma razón, mi querido Cebes, si todo lo que ha tenido vida muriera y estando muerto permaneciera en el mismo estado sin revivir, ¿no llegaría necesariamente el caso de que todas las cosas tendrían un fin y que no habría ya nada que viviera? Porque si de las cosas muertas no nacen las vivientes y si éstas muriesen a su vez, ¿no sería absolutamente inevitable que todas las cosas fueran finalmente absorbidas por la muerte?

Inevitable, Sócrates, contestó Cebes, y todo lo que acabas de decir me parece irrefutable.

Me parece también, Cebes, que nada puede oponerse a estas verdades y

que no nos engañamos cuando las admitimos; porque es seguro que hay una vuelta a la vida, que los vivos nacen de los muertos, que las almas de los muertos existen y que las almas de los justos son mejores y las de los malvados peores.

Lo que dices, Sócrates, le interrumpió Cebes, es, además, una deducción necesaria de un otro principio que con frecuencia te he oído establecer: que nuestra ciencia no es más que reminiscencia. Si este principio es exacto, es absolutamente indispensable que hayamos aprendido en otro tiempo las cosas de que nos acordamos en éste, lo que es imposible si nuestra alma no existe antes de venir bajo esta forma humana. Es una nueva prueba de la inmortalidad de nuestra alma.

Pero, Cebes, dijo Simmias interrumpiéndole, ¿qué demostración se tiene de este principio? Recuérdamela, porque ahora no me acuerdo de ella.

Hay una demostración muy bella, contestó Cebes: que todos los hombres, si se los interroga bien, encuentran todo por ellos mismos, lo que no harían jamás si no tuvieran en sí las luces de la recta razón.

Si alguno los pone de pronto junto a figuras de geometría y otras cosas de esta naturaleza, ve manifiestamente que así es.

Si no quieres rendirte a esta experiencia, Simmias, dijo Sócrates, mira si por este camino no entrarás en nuestro sentir: ¿te cuesta trabajo creer que aprender es solamente recordar?

No mucho, respondió Simmias, pero quisiera me recordaran lo que estábamos hablando; de lo que Cebes ya me ha dicho casi me acuerdo y comienzo a creerlo, pero esto no impedirá que escuche con gusto las pruebas que quieras darme.

Helas aquí, repuso Sócrates: empezamos por convenir todos que para acordarse es preciso haber sabido antes la cosa que se recuerda.

Naturalmente.

¿Convenimos también en que cuando la ciencia viene de cierta manera es una reminiscencia? Cuando digo de cierta manera es, por ejemplo, cuando un hombre al ver u oír alguna cosa o percibiéndola por otro cualquiera de sus sentidos no solamente conoce esta cosa que ha llamado su atención, sino al mismo tiempo piensa en otra que no depende de la misma manera que conocer, sino de otra, ¿no decimos con razón que este hombre ha vuelto a acordarse de la cosa que ha acudido a su espíritu?

¿Cómo dices?, preguntó Simmias.

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

Efectivamente.

¡Pues bien!, siguió diciendo Sócrates, ¿no sabes lo que le sucede a los amantes cuando ven una lira, un vestido o algo de lo que sus amores tienen la costumbre de servirse? Pues reconociendo esta lira acude en seguida a su pensamiento la imagen de aquel a quien pertenece. He aquí lo que es la reminiscencia, como viendo a Simmias se recuerda a Cebes. Podría citarse un millón más de ejemplos. Aquí tienes lo que es la reminiscencia, sobre todo cuando vuelven a

recordarse cosas olvidadas por remotas o por haberlas perdido de vista.

Es muy cierto, dijo Simmias.

¿Viendo en pintura un caballo o una lira, continuó Sócrates, no puede uno acordarse de un hombre? ¿Y viendo el retrato de Simmias no cabe recordar a Cebes?

¿Quién duda de ello?

Y con mayor razón al ver el retrato de Simmias se recordará a Simmias mismo.

Sin dificultad.

¿No se ve según esto que la reminiscencia se produce tanto por cosas parecidas como por cosas diferentes? Así sucede, en efecto.

Pero cuando el parecido hace recordar alguna cosa, ¿no sucede necesariamente que el espíritu percibe repentinamente si falta algo al retrato para que sea perfecto el parecido con el original que se acuerda o si no le falta algo?

Otra cosa sería imposible, dijo Simmias.

Pues escucha a ver si opinarás como yo. ¿No llamamos igualdad a alguna cosa? No hablo de la igualdad que se encuentra entre un árbol y otro árbol, entre una piedra y otra piedra y entre otras varias cosas parecidas. Hablo de una igualdad muy diferente de todo esto.

¿Decimos que es algo o que es nada?

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

Pero ¿conocemos esta igualdad?

Sin duda.

¿De dónde hemos sacado esta ciencia, este conocimiento? ¿Nos hemos formado idea de esta igualdad por las cosas de que acabamos de hablar, es decir, viendo árboles iguales y piedras iguales a otras varias cosas de esta naturaleza, de esta igualdad que no es ni los árboles ni las piedras, sino otra cosa completamente distinta?

Porque, ¿no te parece distinta? Fíjate bien en esto: las piedras y los árboles, que con frecuencia son los mismos, ¿no nos parecen comparándolos iguales unas veces y diferentes otras?

Seguramente.

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

Nunca, Sócrates.

La igualdad y lo que es igual, ¿no son, pues, la misma cosa?

Ciertamente que no.

Sin embargo, de estas cosas iguales, que son diferentes de la igualdad, es de donde han sacado la idea de la igualdad.

Es verdad, Sócrates, dijo Simmias.

¿Y que esta igualdad sea parecida o diferente de los objetos que te han dado la idea de ella?

Ciertamente.

Por lo demás, no importa cuando viendo una cosa te imagines otra, que ésta sea parecida o no a la primera para que eso sea necesariamente una reminiscencia.

Sin dificultad.

Pero, dijo Sócrates, ¿qué diremos de esto? Cuando vemos árboles que

son iguales u otras cosas iguales, ¿las encontramos iguales como la igualdad misma de las que tenemos idea o es preciso que sean iguales como esta igualdad?

Es muy preciso.

Convenimos, pues, en que cuando alguno, viendo una cosa, piensa que esa cosa, como la que en este instante veo delante de mí, puede ser igual a otra, pero que le falta mucho para ello y que no puede ser como ella y le es inferior, ¿es absolutamente necesario que aquel que tiene ese pensamiento haya visto y conocido antes aquella cosa a la que ésta se parece, aunque asegure que sólo se le parece imperfectamente?

Es de imprescindible necesidad.

¿No nos ocurre también lo mismo con las cosas iguales cuando queremos compararlas con la igualdad?

Ciertamente, Sócrates.

Es, pues, absolutamente necesario que hayamos visto esta igualdad aun antes del tiempo en que viendo por la primera vez cosas iguales pensamos en que todas ellas tienden a ser iguales, como la igualdad misma, pero que no pueden lograrlo.

Es cierto.

Pero convengamos también en lo que hemos deducido de este pensamiento y que es imposible proceda de otra parte que no sea uno de nuestros sentidos, por haber visto o tocado, o, en fin, por haber ejercitado otro cualquiera de nuestros sentidos, porque lo mismo digo de todos.

Es la misma cosa, Sócrates, de que antes hablábamos. Es preciso, pues, que sea de nuestros sentidos mismos de donde derivemos este pensamiento, que todas las cosas iguales, que son el objeto de nuestros sentidos, tiendan a esta igualdad y que, sin embargo, queden por debajo de ella. ¿No es así?

Sin duda alguna, Sócrates.

Entonces, Simmias, ha sido preciso que antes de que hayamos comenzado a ver, oír y hacer uso de nuestros sentidos, hubiésemos tenido conocimiento de esta igualdad inteligible para comparar con ella, como hacemos, las cosas sensibles iguales y para que todas tiendan a ser parecidas a esta igualdad y que le son inferiores.

Es una consecuencia necesaria de cuanto se ha dicho, Sócrates.

Pero ¿no es verdad que antes de nuestro nacimiento hemos visto, hemos oído y hecho uso de todos nuestros otros sentidos?

Muy cierto.

¿Entonces es preciso que antes de ese tiempo hayamos tenido conocimiento de la igualdad?

Sin duda.

¿Y por consecuencia es preciso que lo hayamos tenido antes de haber nacido?

Así me parece.

Si lo hemos tenido antes de nuestro nacimiento, sabemos, pues, antes de nacer, y por lo pronto después de nuestro nacimiento hemos conocido no sólo lo que es igual, lo que es grande y lo que es más pequeño, sino todas las demás cosas de esta naturaleza; porque lo

que decimos aquí se refiere lo mismo a la igualdad que a la belleza misma, a la bondad, a la justicia y a la santidad; en una palabra, a todas las demás cosas de la existencia y de las que hablamos en nuestras preguntas y en nuestras contestaciones. De manera que es absolutamente necesario que hayamos tenido conocimiento de ellas antes de nacer.

Es cierto.

Y si después de haber tenido estos conocimientos no llegáramos a olvidarlos nunca, no solamente naceríamos con ellos, sino además los conservaríamos toda nuestra vida; porque saber no es más que conservar la ciencia que se ha adquirido y no perderla, y olvidar, ¿no es perder la ciencia que antes se tenía?

Sin duda, Sócrates.

Y si después de haber tenido estos conocimientos antes de nacer y de haberlos perdido después de haber nacido, volvemos a poseer esa ciencia anterior gracias al ministerio de nuestros sentidos, que es lo que llamamos aprender, ¿no será eso recuperar la ciencia que tuvimos y no podremos con razón llamarlo recordar?

Tienes mucha razón, Sócrates.

VERSO XXX

Porque hemos convenido en que es muy posible que el que haya sentido una cosa, es decir, que la ha visto, oído o percibido por cualquiera de sus sentidos, piense a propósito de ella en otra que ha olvidado y con la cual la percibida tiene alguna relación aunque no se le parezca. De manera que, de estas dos cosas, una es absolutamente necesaria: o que las conservemos toda nuestra vida o que los que, según nosotros, aprenden, no hagan más que recordarlas y que la ciencia no sea más que una reminiscencia. Es necesariamente preciso, Sócrates.

¿Qué escogerías, pues, Simmias? ¿Nacemos con conocimiento o volvemos a acordarnos de lo que sabíamos y habíamos olvidado?

En verdad te digo, Sócrates, que no se qué escoger.

Y de esto otro, ¿qué pensarás y qué escogerás? Un hombre que sabe una cosa, ¿puede darse cuenta de lo que sabe o no?

Puede darse cuenta, sin duda.

¿Y te parece que todos los hombres pueden dar razón de las cosas de que hemos estado hablando?

Bien lo quisiera, respondió Simmias, pero temo que mañana no encontremos ya un hombre que sea capaz de dar razón de ellas.

¿Entonces no te parece que todos los hombres tienen esta ciencia?

Ciertamente que no.

¿Entonces no hacen más que volver a acordarse de las cosas que supieron otra vez?

Así tiene que ser.

Pero ¿en qué tiempo adquirieron nuestras almas esta ciencia? Porque no ha sido después de que nacimos.

Seguramente no.

¿Entonces antes?

Sin duda.

Y, por consiguiente, Simmias, nuestras almas existían antes de este tiempo, antes de que apareciesen bajo esta forma humana; y mientras carecían de cuerpo sabían.

A menos, Sócrates, que no digamos que hemos adquirido todos estos conocimientos al nacer, porque es el único tiempo que nos queda.

Me parece bien, mi querido Simmias; pero ¿en qué tiempo los perdimos? Porque hemos convenido en que hoy no los tenemos ya. ¿Los perdimos al mismo tiempo que los adquirimos? ¿O puedes señalar otro tiempo?

No, Sócrates, y no me he dado cuenta de que no decía nada.

Hay, pues, que tener por constante, Simmias, que si todas estas cosas que a todas horas tenemos en la boca, quiero decir lo bello,

lo justo y todas las esencias de este género, existen

verdaderamente, si referimos todas las percepciones de nuestros sentidos a estas nociones primitivas, como a su tipo, que empezamos por encontrar en nosotros mismos, es necesariamente preciso, digo, que como todas estas cosas existen, nuestra alma haya existido también antes de que naciéramos: y si todas estas cosas no existen, todos nuestros discursos son inútiles. ¿No es esto así? Y ¿no es también una necesidad igual, si estas cosas existen, que nuestras almas existan también antes de nuestro nacimiento, y que, si estas cosas no son, tampoco sean nuestras almas?

Esta necesidad me parece igualmente segura, Sócrates; y de todo este discurso resulta que nuestra alma existe antes de que nazcamos, lo mismo que las esencias de que acabas de hablar; porque yo al menos no encuentro nada tan evidente como la existencia de todas estas cosas, lo bueno, lo bello y lo justo, y tú, además, me lo has demostrado suficientemente.

¿Y Cebes?, preguntó Sócrates; porque es preciso que también él esté persuadido.

Pienso, dijo Simmias, que también encuentra las pruebas muy suficientes, a pesar de ser de todos los hombres el más rebelde a las pruebas. Sin embargo, le tengo por convencido de que nuestra alma existe antes de nuestro nacimiento, pero que subsista después de nuestra muerte, es lo que a mí mismo no me parece suficientemente probado. Porque esta opinión del pueblo, de la que Cebes te habló hace un momento, perdura todavía con toda su fuerza: es, como recordarás, que después de la muerte del hombre el alma se disipa y cesa de ser. ¿Qué puede impedir, en efecto, que el alma nazca, que exista en alguna parte, que sea antes de venir a animar al cuerpo y que después que haya salido de este cuerpo acabe con él y cese de ser?

Dices muy bien, Simmias, añadió Cebes; me parece que Sócrates no ha probado más que la mitad de lo que necesitaba probar; porque ha demostrado muy bien que nuestra alma existía antes de nuestro nacimiento, pero para acabar su demostración ha debido probar también que nuestra alma existe después de nuestra muerte no menos de lo que existía antes de esta vida.

Pero ya os he demostrado, Simmias y Cebes, replicó Sócrates, y convendréis en ello si unís esta última prueba a la que ya tenéis de que los vivos nacen de los muertos; porque si es verdad que nuestra alma existe antes de nuestro nacimiento y si es preciso de toda necesidad que para venir a la vida salga, por decirlo así, del seno de la muerte, ¿cómo no habría de existir la misma necesidad de su existencia después de la muerte puesto que tiene que retornar a la vida? Así está demostrado lo que pedís. Sin embargo, me parece que estáis deseando los dos profundizar más en esta cuestión y que teméis, como los niños, que cuando el alma salga del cuerpo pueda ser arrebatada por el viento, sobre todo cuando se muere en un día huracanado.

Cebes se echó a reír: Supón, Sócrates, que lo temamos, o más bien que no somos nosotros los que tememos, pero que bien pudiera ser que hubiera entre nosotros un niño que lo temiera; procuremos enseñarle a no tener miedo de la muerte como de un vano fantasma.

Para esto, replicó Sócrates, hay que recurrir diariamente a los conjuros hasta verle curado.

Pero ¿dónde encontramos un buen conjurador puesto que vas a dejarnos?

Grecia es grande, Cebes, respondió Sócrates, y en ella se encuentra un gran número de gente hábil. Además, hay otros países, que habrá que recorrer preguntando en todos para encontrar a este conjurador, sin ahorrar penalidades ni gastos, porque no hay nada mejor en que podáis emplear vuestra fortuna. Preciso es también que le busquéis entre vosotros mismos, porque bien pudiera suceder que no encontréis persona más apta que vosotros mismos para hacer estos exorcismos. Haremos lo que dices, Sócrates, pero si no te desagrada reanudaremos el discurso que dejamos.

Me será muy grato, Cebes, y, ¿por qué no?

Tienes razón, Sócrates, dijo Cebes.

Lo primero que tenemos que preguntarnos a nosotros mismos, siguió diciendo Sócrates, es a qué naturaleza de cosas pertenece el disolverse, por qué clase de cosas debemos temer que se verifique este accidente y a qué cosas no le sucede. Después habrá que examinar a cuál de estas naturalezas pertenece nuestra alma y, por último, temer o esperar para ella.

Es verdad.

¿No te parece que son las cosas compuestas o que son de naturaleza de serlo, a las que corresponde desasociarse en los elementos que han hecho su composición, y que si hay seres que no estén compuestos sean estos los solos a quienes no puede alcanzar este accidente?

Me parece muy cierto, dijo Cebes.

¿No parece que las cosas que son siempre las mismas y de la misma manera no deben ser compuestas?

Y que las que cambian constantemente y nunca son las mismas, ¿no os parece que han de ser compuestas?

Opino como tú, Sócrates.

Ocupémonos sin pérdida de tiempo de las cosas de que ha poco hablábamos y con cuya verdadera existencia hemos estado siempre conformes en nuestras preguntas y respuestas. ¿Estas cosas son siempre las mismas o cambian alguna vez? ¿Admiten o experimentan algún cambio por pequeño que sea, la igualdad, la belleza, la bondad y toda existencia esencial, o cada una de ellas por ser pura y simple permanece así, siempre la misma en sí, sin sufrir nunca la menor alteración ni el menor cambio?

Es absolutamente necesario que permanezcan siempre las mismas, sin cambiar nunca, dijo Cebes.

Y todas estas otras cosas, siguió diciendo Sócrates, hombres, caballos, vestidos, muebles y tantas otras de la misma naturaleza, ¿permanecen siempre las mismas o son enteramente opuestas a las primeras en el sentido de que jamás permanecen en el mismo estado ni con relación a ellas mismas ni tampoco con relación a las otras?

Nunca permanecen las mismas, respondió Cebes.

Entonces son cosas que puedes ver, tocar y percibir por cualquier sentido; en cambio las primeras, las que siempre son las mismas, no pueden ser -percibidas más que por el pensamiento, porque son inmateriales y nunca se las ve.

Es cierto, Sócrates, dijo Cebes.

¿Quieres, pues, prosiguió Sócrates, que admitamos dos clases de cosas?

Con mucho gusto, dijo Cebes.

¿Una visible y la otra inmaterial? ¿Ésta siempre la misma y aquella cambiando continuamente?

Lo quiero también.

Veamos, pues; ¿no estamos compuestos de un cuerpo y un alma? ¿O hay además algo en nosotros?

No; no hay nada más.

¿A cuál de estas dos especies es nuestro cuerpo más afín y más parecido?

No habrá nadie que no convenga en que a la especie visible.

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

Los hombres por lo menos no la ven.

Pero cuando hablamos de las cosas visibles o invisibles, ¿hablamos refiriéndonos sólo a los hombres sin tener en cuenta ninguna otra naturaleza?

Refiriéndonos a la naturaleza humana.

¿Qué diremos, pues, del alma? ¿Puede ser vista o no?

No puede.

¿Entonces es inmaterial?

Sí.

Si es así, nuestra alma se asemejará más que el cuerpo a lo invisible, y éste a lo visible.

Necesariamente.

¿No dijimos antes que cuando el alma se sirve del cuerpo para considerar cualquier objeto, sea por la vista, por el oído o por cualquier otro sentido, puesto que la única función del cuerpo es considerar los objetos por medio de los sentidos, se siente atraída por el cuerpo hacia cosas que nunca son las mismas, y que se extravía, se turba, vacila y tiene vértigos como si se hubiera embriagado por ponerse en relación con ellas?

Sí.

En cambio, cuando examina las cosas por sí misma sin recurrir al cuerpo, tiende hacia lo que es puro, eterno, inmortal e inmutable, y como es de esta misma naturaleza, se une a ello, si es para sí misma y puede. Entonces cesan sus extravíos y sigue siendo siempre la misma, porque se ha unido a lo que jamás varía y de cuya naturaleza participa; este estado del alma es al que se llama sabiduría.

Perfectamente, dijo Sócrates, y es una gran verdad.

¿A cuál de las dos especies de seres te parece que el alma, se asemejará más después de lo dicho antes y ahora?

Me parece, Sócrates, que todos y hasta el más estúpido tendrá que decir después de escuchada tu explicación, que el alma se parecerá y será más afín a lo que siempre es lo mismo que a lo que continuamente cambia.

¿Y el cuerpo?

Se parece más a lo que cambia.

Emprendamos otro camino. Cuando el alma y el cuerpo están juntos, la naturaleza ordena al uno obedecer y ser esclavo y al otro que impere y mande. ¿Cuál, pues, de estos dos es el que te parece asemejarse a lo que es divino y quién a lo que es mortal? ¿No opinas que sólo lo que es divino está capacitado para mandar y que lo que es mortal es apropiado para obedecer y ser esclavo?

Naturalmente.

Entonces, ¿a qué se parece nuestra alma?

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

Mira, pues, querido Cebes, si de todo lo que acabamos de decir no se deduce necesariamente que nuestra alma se asemeja mucho a lo que es divino, inmortal, inteligible, simple e indisoluble, siempre igual y siempre parecido a sí mismo, y que nuestro cuerpo se parece a lo humano, mortal, sensible, compuesto, disoluble, siempre cambiante y jamás semejante a sí mismo. ¿Hay alguna razón que podamos alegar para destruir estas consecuencias y hacer ver que no es así?

Ninguna indudablemente.

Siendo así, ¿no conviene al cuerpo disolverse muy pronto y al alma permanecer siempre indisoluble o en un estado indiferente?

Es otra verdad la que dices.

Ves, pues, que después de morir el hombre, su parte visible, el cuerpo, que permanece expuesto ante nuestros ojos y que llamamos el cadáver, no sufre, sin embargo, al principio ninguno de estos accidentes y hasta permanece intacto durante algún tiempo y se conserva bastante, si el muerto era hermoso y estaba en la flor de

la edad; los cuerpos que se embalsaman, como en Egipto, duran casi enteros un número increíble de años. En los mismos que se corrompen hay siempre partes como los huesos, los nervios y algunas otras de la misma naturaleza, que puede decirse son inmortales. ¿No es cierto?

Ciertísimo.

Y el alma, este ser invisible que va a otro medio semejante a ella, excelente, puro, invisible, es decir, a los infiernos, cerca de un dios emporio de bondad y sabiduría, un paraje al que espero irá mi alma dentro de un momento, si a Dios le place, ¿un alma tal y de esta naturaleza no haría más que abandonar el cuerpo y se desvanecería reduciéndose a la nada como cree la mayoría de los hombres? Para esto falta mucho, mi amigo Simmias y mi amado Cebes; he aquí más bien lo que ocurre: si el alma se retira, pura, sin conservar nada del cuerpo, como la que durante la vida no ha tenido con él comercio alguno voluntario y al contrario huyó siempre de él recogiendo en sí misma, meditando siempre, es decir, filosofando bien y aprendiendo efectivamente a morir, ¿no es esto una preparación para la muerte?

Sí.

Si el alma se retira en este estado, va hacia un ser semejante a ella, divino, inmortal, lleno de sabiduría, cerca del cual, libre de sus errores, de su ignorancia, de sus temores, de sus amores tiránicos y de todos los demás males anexos a la naturaleza humana goza de la felicidad; y, como se dice de los iniciados, pasa verdaderamente con los dioses toda la eternidad. ¿No es esto lo que debemos decir, Cebes?

¡Sí, por Júpiter!, le contestó.

Pero si se retira del cuerpo mancillada, impura, como la que siempre ha estado mezclada con él ocupada en servirlo, poseída de su amor, embriagada de él hasta el punto de creer que lo único real es lo corporal, lo que se puede ver, tocar, comer y beber, o lo que sirve a los placeres del amor, mientras que hábilmente huía de todo lo que es oscuro, invisible, e inteligible, de lo cual sólo la filosofía tiene el sentido, ¿piensas tú que un alma en este estado puede salir pura y libre del cuerpo?

No puede ser.

Sí: no puede ser, porque sale cubierta de las máculas corporales que el comercio continuo y la unión más estrecha que ha tenido con el cuerpo, por no haber estado más que con él y no haberse ocupado más que de él, se le han hecho como naturales.

Así tiene que ser.

Estas máculas, mi querido Cebes, son una pesada envolvente terrestre y visible, y el alma cargada de este peso es arrastrada todavía por él hacia este mundo visible, por el temor que a ella le inspira el mundo invisible, o sea, el infierno, y va errante, como se dice, a los lugares de sepulturas, vagando alrededor de las tumbas, donde se han visto fantasmas tenebrosos, como son los espectros de estas almas, que no han salido del cuerpo purificadas del todo, sino conservando algo de esta materia visible que todavía las hace

visibles.

Es muy verosímil, Sócrates.

Sí, sin duda, Cebes, y verosímil también que no son las almas de los buenos, sino las de los malos las que están obligadas a errar por esos lugares adonde las lleva la pena de su primera vida, que ha sido mala, y donde continuarán errantes hasta que por el amor que han tenido por esa masa corporal, que las sigue perennemente, penetren de nuevo en un cuerpo y vuelvan probablemente a las mismas costumbres que fueron la ocupación de su primera vida.

¿Qué quieres decir, Sócrates?

Digo, por ejemplo, amado Cebes, que los que han hecho del vientre su dios y que sólo han amado la intemperancia sin pudor y sin comedimiento, entrarán verosímilmente en el cuerpo de asnos o de otros animales semejantes. ¿No opinas como yo?

Ciertamente.

Y las almas de los que sólo han amado la justicia, la tiranía y la rapiña animaran cuerpos de lobos, de gavilanes y de halcones.

¿Pueden ir a otra parte las almas como éstas?

Sin duda que no.

Y otras habrán también que se asociarán a cuerpos análogos a sus gustos.

Evidentemente.

¿Cómo podría ser de otra manera? Y los más felices, aquellos cuyas almas van al lugar más agradable, ¿no son los que siempre han practicado las virtudes sociales y civiles que se llaman templanza y justicia, a las cuales se han formado por el hábito y la práctica solamente, sin la ayuda de la filosofía y de la reflexión?

¿Cómo pueden ser los más dichosos?

Porque es verosímil que sus almas entraron en los cuerpos de animales pacíficos y amables, como las abejas y las hormigas, o que volverán a cuerpos humanos para hacer hombres de bien.

Es probable.

Pero acercarse a la naturaleza de los dioses es lo que nunca estará permitido a los que no filosofaron toda su vida y cuyas almas no han salido del cuerpo con toda su pureza; esto sólo se reserva para el verdadero filósofo. Aquí tenéis, mi querido Cebes y mi amado Simmias, el motivo por el cual los verdaderos filósofos renuncian a todos los deseos del cuerpo, se dominan y no se entregan a sus pasiones; y no temen la pobreza ni la ruina de su casa como el pueblo que se afana por las riquezas, ni la ignominia ni el oprobio como los que aman los honores y las dignidades.

No sería propio de ellos, dijo Cebes.

No lo sería, continuó Sócrates; por esto todos los que se preocupan de su alma y que no viven para el cuerpo, rompen con todas las costumbres y no siguen el mismo camino que los otros que no saben adónde van; mas persuadidos de que es preciso no hacer nada que sea contrario a la filosofía, a la liberación y a la purificación que ella procura, se abandonan a su guía yendo adonde los lleva.

¿Cómo, Sócrates?

Voy a explicároslo. Los filósofos que ven su alma unida

verdaderamente y pegada a su cuerpo y forzada a considerar los objetos como a través de una prisión oscura y no por ella misma, comprenden bien que la fuerza de este lazo temporal consiste en las pasiones, que hacen que el alma encadenada a sí misma apriete más la cadena; reconocen que la filosofía, adueñándose de su alma, la consuela dulcemente y trabaja para libertarla haciéndola ver que los ojos están llenos de ilusiones como los oídos y los demás sentidos de su cuerpo, advirtiéndola de que sólo haga uso de ellos cuando la necesidad la obligue, y aconsejándola encerrarse y reconcentrarse en sí misma y a no creer más testimonio que el suyo propio, cuando haya examinado en su interior lo que es la esencia de cada cosa y se haya persuadido bien de que todo lo que examina por cualquier intermediario, cambiando con éste, no tiene nada verdadero. Pero lo que ella examina con los sentidos es lo sensible y visible y lo que ve por sí misma lo visible e inteligible. El alma del verdadero filósofo, persuadida de que no puede oponerse a su libertad, renuncia en todo lo que puede a las voluptuosidades, a los deseos, a las tristezas y a los temores, porque sabe que después de los grandes placeres, grandes temores y extremadas tristezas o deseos se experimentan no sólo los males sensibles que todo el mundo conoce, como las enfermedades o la pérdida de los bienes, sino también el mayor y último de los males, tanto mayor porque no se deja sentir.

¿Qué mal es ése, Sócrates?

El que el alma obligada a regocijarse o afligirse por cualquier causa se persuade de que lo que origina ese placer o esa tristeza es muy real, aunque no lo sea. Tal es el efecto de todas las cosas visibles, ¿no es cierto?

Cierto es.

¿No es en esta clase de afectos, sobre todo, donde el alma está más particularmente unida al cuerpo?

¿Por qué?

Porque cada voluptuosidad y cada tristeza están armadas, por decirlo así, de un clavo con el que fijan el alma al cuerpo y la hacen tan material, que llega a pensar que no hay más objetos reales que los que el cuerpo le dice. Por tener las mismas opiniones que el cuerpo, está por fuerza obligada a tener los mismos hábitos y costumbres, lo que la impide llegar pura a los infiernos; pero saliendo de esta vida, manchada todavía con las máculas del cuerpo del que acaba de separarse, entra muy pronto en otro cuerpo, donde arraiga como si la hubieran sembrado, y esto es lo que hace que esté privada de toda relación con la esencia pura, simple y divina.

Es exacto, dijo Cebes.

Por estas razones trabajan los verdaderos filósofos para adquirir la fortaleza y la templanza y no por las otras razones que el pueblo se imagina. ¿Pensaras tú acaso como ése?

De ninguna manera.

Esto es lo que convendrá siempre al alma de un verdadero filósofo, porque así no creará nunca que la filosofía deba desligarla para que una vez desligada se abandone a las voluptuosidades y a las tristezas y vuelve a encadenarse, lo que sería volver a empezar de

nuevo, como la tela de Penélope. Al contrario, reprimiendo todas las pasiones en una tranquilidad perfecta y teniendo siempre la razón por guía, sin separarse nunca de ella, contempla incesantemente lo que es verdadero, divino e inmutable y está por encima de la opinión. Y alimentada por esta verdad pura, está persuadida de que debe vivir siempre de la misma manera mientras está unida al cuerpo, y que después de la muerte, devuelta a lo que es de la misma naturaleza que ella, estará libre de todos los males que afligen a la naturaleza humana. Con estos principios, mis amados Simmias y Cebes, y después de una vida semejante, ¿podrá temer el alma que en el momento en que se separe del cuerpo se la lleven los vientos y la disipen y que completamente destruida no exista en alguna parte? Calló Sócrates y se produjo un largo silencio. Sócrates parecía ocupado con lo que acababa de decir; nosotros también lo estábamos, y Cebes y Simmias hablaban en voz baja. Observo Sócrates y les preguntó: ¿De qué habláis? ¿Os parece que les falta algo a mis pruebas? Porque me figuro que dan lugar a muchas dudas y objeciones, si se quiere tomar la pena de examinarlas detalladamente. Si habláis de otra cosa, no tengo nada que decir, pero por poca que sea la duda que alberguéis acerca de lo que he dicho, no tengáis el menor reparo en decirme con toda franqueza si os parece que falta algo a mi demostración; asociadme a vuestras pesquisas, si creéis que con ayuda mía saldréis más fácilmente de dudas.

Te voy a decir la verdad, respondió Simmias; hace ya mucho tiempo que Cebes y yo tenemos dudas y uno y otro nos instigamos mutuamente a confiártelas por las ganas que tenemos de que nos saques de ellas. Pero los dos hemos temido serte inoportunos y hacerte preguntas desagradables dada la situación en que te encuentras.

¡Ah mi caro Simmias!, replicó Sócrates sonriendo dulcemente. Qué gran trabajo me costaría persuadir a los otros hombres de que no considero una desgracia la situación en que me encuentro, puesto que no sabría persuadirlos a vosotros mismos, que me creéis más difícil de tratar que nunca he sido. Me juzgáis, pues, muy inferior a los cisnes en lo que se refiere a los presentimientos y a la adivinación, porque cuando sienten que van a morir cantan mejor que nunca cantaron, alegres porque van a encontrar al dios a quien sirven. Pero los hombres, por el temor que les inspira la muerte, calumnian a los cisnes, diciendo que lloran su muerte y cantan de tristeza. Y no reflexionan que no hay pájaro que cante cuando tiene hambre o frío o sufre por cualquier otra causa, ni siquiera el ruiseñor, la golondrina ni la abubilla, de los que se dice que su canto no es más que un efecto del dolor. Pero estos pájaros no cantan de tristeza, y creo que menos aún los cisnes, que perteneciendo a Apolo son adivinos; y como prevén los bienes de que se disfruta en la otra vida, cantan y se regocijan más que nunca ese día. Y yo pienso que sirvo a Apolo tan bien como ellos y que como ellos estoy consagrado a este dios, que no recibo menos que ellos de nuestro común maestro el arte de la adivinación y que no estoy más disgustado que ellos de partir de esta vida. Por esto mismo no os privéis de hablar tanto cuanto os placera ni preguntarme todo el

tiempo que tengan a bien permitir los Once.

Muy bien, Sócrates, respondió Simmias; voy a decirte mis dudas y Cebes te expondrá en seguida las suyas.

Opino, como tú, que de estas materias es imposible o al menos muy difícil saber toda la verdad en esta vida, y estoy persuadido de que no examinar muy atentamente lo que se dice y cansarme antes de haber hecho todos los esfuerzos, es un acto propio sólo de un hombre débil y cobarde. Porque de dos cosas una es precisa: o aprender de otros lo que es o encontrarlo uno mismo. Si una y otra de estas vías son imposibles, se escogerá entre todos los razonamientos humanos el mejor y más consistente, abandonándose a él como a una navicilla para cruzar así a través de las tempestades de esta vida, a menos que se pueda encontrar para este viaje una embarcación más sólida, alguna razón inquebrantable, que nos ponga fuera de peligro. Por esto no me avergonzaré de hacerte preguntas, ya que me lo permites y no me expondré a tenerme un día que echar en cara no haberte dicho lo que ahora estoy pensando. Cuando examino con Cebes lo que has dicho, te confieso, Sócrates, que tus pruebas no me parecen suficientes.

Puede que tengas razón, mi querido Simmias; pero ¿en qué te parecen insuficientes?

En que podría decirse lo mismo de la armonía de una lira, de la lira misma y de sus cuerdas: que la armonía de la lira es algo invisible, inmaterial, bello y divino; que la lira y sus cuerdas son cuerpos, materia, cuerpos compuestos, terrestres y de naturaleza mortal. Y si hiciera pedazos la lira o rompiera sus cuerdas, ¿no habría quizá alguien que con razonamientos parecidos a los tuyos pudiera sostener que es preciso que esta armonía subsista y no perezca? Porque es imposible que una vez rotas sus cuerdas pueda subsistir la lira, y que las cuerdas, que son cosas mortales, subsistan después de la rotura de la lira, y que la armonía, que es de la misma naturaleza que el ser inmortal y divino, perezca antes que lo que es mortal y terrestre; pero es absolutamente necesario, diríase, que la armonía exista en alguna parte y que el cuerpo de la lira y las cuerdas se corrompan y perezcan enteramente antes de que aquélla sufra la menor lesión. Y tú mismo, Sócrates, te habrás dado cuenta seguramente de que pensamos que el alma es algo parecido a lo que te voy a decir: nuestro cuerpo está compuesto y mantenido en equilibrio por el calor, el frío, lo seco y lo húmedo, y nuestra alma no es más que la armonía que resulta de la justa mezcla de estas cualidades cuando están combinadas y muy de acuerdo. Si nuestra alma no es más que una especie de armonía, es evidente que cuando nuestro cuerpo está demasiado agobiado o en tensión por las enfermedades o por otros males, es necesario que nuestra alma, por divina que sea, perezca como las otras armonías que consisten en los sonidos o que son el efecto de los instrumentos, mientras que los restos de cada cuerpo duran todavía bastante tiempo antes de que los quemem o se corrompan. Esto es, Sócrates, lo que podríamos responder a estas razones, si alguno pretendiera que nuestra alma, no siendo más que una mezcla de las cualidades del cuerpo, perece la primera en lo que

llamamos la muerte.

Sócrates nos miró sucesivamente, como solía hacer con frecuencia, y sonriendo contestó: Simmias tiene razón; si alguno de vosotros tiene más facilidad que yo para responder a sus objeciones, ¿por qué no lo hace?, porque me parece que ha atacado bien las dificultades del asunto. Pero antes de contestarle quisiera oír lo que Cebes tiene que objetarme, a fin de que mientras habla tengamos tiempo de pensar en lo que debemos decir. Y después de que hayamos, escuchado a los dos, cederemos si sus razones son buenas y si no; sostendremos nuestro principio con todas nuestras fuerzas. Dinos, Cebes, ¿qué te impide rendirte a lo que he establecido?

Voy a decirlo, respondió Cebes. Es que me parece que la cuestión está en el mismo punto que antes y que origina nuestras anteriores objeciones. Encuentro admirablemente demostrada la existencia de nuestra alma antes de que venga a animar el cuerpo, si mi confesión no te ofende, pero que siga subsistiendo después de nuestra muerte es lo que no está igualmente probado. Sin embargo, no me rindo en manera alguna a la objeción de Simmias, que pretende que nuestra alma no es ni más fuerte ni más duradera que nuestro cuerpo, porque me parece infinitamente superior a todo lo corpóreo. ¿Por qué, pues, me dirás, dudas todavía? Puesto que ves que después de morir el hombre lo que hay más débil en él subsiste todavía, ¿no te parece de absoluta necesidad que lo que es duradero dure todavía más tiempo? Escucha, te lo ruego, a ver si contestaré bien a esta objeción, porque para que se me comprenda tengo necesidad de recurrir, como Simmias, a una comparación. A mi modo de ver, todo cuanto se ha dicho es como si después de la muerte de un anciano tejedor se dijera: este hombre no se ha muerto, porque existe en alguna otra parte, y la prueba de ello es que aquí tenéis el vestido que llevaba y que él mismo se confeccionó; todavía está entero y no ha perecido; y si alguno rehusara rendirse a esta prueba, le preguntaría quién es más durable, si el hombre o el vestido que lleva y del que se sirve. Sería preciso que me respondieran que el hombre, y con esto se pretendería haberle demostrado que, puesto que lo que el hombre tiene menos durable no ha perecido, con mucha mayor razón el hombre mismo subsiste todavía. Pero la cosa no es así, creo, mi querido Simmias, y escucha, te ruego, lo que contesto a esto. No hay nadie que al oír hacer esta objeción no diga que es un absurdo. Porque este tejedor, después de haber usado muchos trajes que se hizo, ha muerto entre ellos, pero antes que el último, lo que no autoriza a decir que el hombre sea una cosa más débil y menos duradera que el traje. Esta comparación conviene lo mismo al alma que al cuerpo, y cualquiera que se los aplique dirá sabiamente, a mi modo de ver, que el alma es un ser muy duradero y el cuerpo un ser más débil y de menor duración. Y añadirá que cada alma usa varios cuerpos, sobre todo si vive un gran número de años; porque si el cuerpo se deshace y se disuelve mientras el hombre vive todavía y el alma renueva incesantemente su perecedera envolvente, es necesario que cuando muera lleve su última envolvente y que ésta sea la única antes de la cual ella muera; y una vez muerta el alma, manifiesta muy pronto el

cuerpo la debilidad de su naturaleza, porque se corrompe y perece rápidamente. Por esto, no se puede conceder todavía tanta fe a tu demostración, para que tengamos esta confianza en que nuestra alma subsista todavía después de nuestra muerte, porque si alguno dijera aún más de lo que tú dices y se le concediera, no sólo que nuestra alma existe en el tiempo que precede a nuestro nacimiento, sino que nada impide que después de nuestra muerte existan las almas de algunos y renazcan varias veces para morir de nuevo, siendo el alma bastante potente para usar sucesivamente varios cuerpos, lo mismo que el hombre usa varios vestidos; si, concediéndole esto, digo, no se niega sin embargo que se desgasta a fuerza de todos estos reiterados nacimientos y que, finalmente, tiene que terminar por perecer verdaderamente en alguna de estas muertes; y si se añadiera que nadie puede discernir cuál de estas muertes es la que herirá al alma, porque a los hombres les es imposible presentir, entonces todo hombre que no teme a la muerte y tenga confianza es un insensato, a menos que no esté en condiciones de demostrar que el alma es enteramente inmortal e imperecedera. De otra manera, es absolutamente necesario que el que va a morir tema por su alma y tiemble ante la idea de que perezca en esta próxima separación del cuerpo.

Cuando hubimos escuchado estas objeciones, nos enfadamos mucho, como en seguida lo confesamos, de que después de haber estado tan bien persuadidos por los razonamientos anteriores, vinieran éstos a perturbarnos con sus dificultades y a sembrar en nosotros la desconfianza, no sólo de todo lo que se había dicho, sino además de todo lo que en el porvenir pudiéramos decir, puesto que creeríamos siempre que no seríamos buenos jueces en estas materias o que estas serían por sí mismas poco susceptibles de ser conocidas.

ECHECRATES.- Por los dioses, Fedón, os lo perdono, porque al oírte me digo yo mismo: ¿qué creemos en adelante puesto que los razonamientos de Sócrates, que me parecían tan capaces de persuadir, resultan dudosos? La objeción de Simmias, en efecto, de que nuestra alma no es más que una armonía, me sorprende maravillosamente y siempre me sorprendió, porque me ha hecho recordar que ya hace tiempo había tenido yo el mismo pensamiento.

Así, pues, tengo que volver a empezar y necesitaré nuevas pruebas para estar convencido de que nuestra alma no muere con el cuerpo.

Dime, pues, ¡por Júpiter!, de qué manera continuó Sócrates la controversia, si pareció tan enfadado como nosotros o si sostuvo su aflicción con dulzura; en fin, si os satisfizo por completo o no.

Cuéntame todo, con todo detalle, te lo ruego, y sin olvidar nada.

FEDÓN.- Te aseguro, Echeocrates, que si toda mi vida había admirado a Sócrates, en aquel momento le admiré más que nunca, porque tuvo muy prontas sus respuestas, lo que en realidad no es sorprendente en un hombre como él; pero lo que me pareció primero más digno de admiración fue el ver con qué dulzura, con qué bondad y con qué aire de aprobación escuchó las objeciones de aquellos jóvenes y, en seguida, con qué sagacidad observó la impresión que nos causaron, y como si fuéramos vencidos que huyeran, nos llamó, nos hizo volver la

cabeza y nos condujo de nuevo a la discusión.

ECHECRATES.- ¿Cómo?

FEDÓN.- Vas a oírlo: yo estaba sentado a su derecha, en un taburete, cerca de su lecho, y él, sentado más alto que yo; pasándome la mano por la cabeza y jugando como tenía costumbre con mis cabellos que me caían sobre los hombros, me dijo: Fedón, ¿no es mañana cuando harás que te corten tu hermosa cabellera¹⁵?

Así me parece, Sócrates.

No será, si me crees.

¿Cómo?

Hoy es cuando yo me debo cortar el cabello y tú el tuyo si es cierto que nuestro razonamiento ha muerto y que no podemos resucitarlo; si yo estuviera en tu lugar y hubiese sido vencido, juraría como los de Argos no dejar que volviera a crecerme el cabello hasta haber logrado a mi vez alcanzar la victoria sobre las razones de Simmias y de Cebes¹⁶.

Pero yo repuse: Has olvidado el proverbio de que el mismo Hércules no basta contra dos.

¿Por qué no me llamas a ti, dijo, como tu Ialos, ahora que todavía es de día?

Te llamo, le respondí, pero no como Hércules llama a su Ialos, sino como Ialos llama a su Hércules.

No importa, repuso; es igual.

Pero tengamos cuidado ante todo de no incurrir en un gran defecto.

¿Cuál?, le pregunté.

De ser misólogos¹⁷, me dijo, lo mismo que hay misántropos; porque la desgracia mayor es el odiar a la razón, y esta misología nace del mismo manantial que la misantropía. ¿De dónde procede la misantropía? De que después de haberse fiado de un hombre sin ningún examen y de creerle sincero, honorable y fiel, acabamos por descubrir que es falso y perverso; después de varias experiencias parecidas, viendo que uno ha sido engañado por los que creía eran sus mejores y más íntimos amigos, hartado de verse tanto tiempo sometido a tal error, llega a odiar a todos los hombres persuadido de que no hay ni uno que sea sincero. ¿No has observado que la misantropía se forma gradualmente?

Sí, le respondí.

¿No es una vergüenza, continuó diciendo, que un hombre semejante, sin el arte de conocer a los hombres, se atreva a frecuentar su trato? Porque si tuviera la menor experiencia habría visto las cosas humanas tal como son y reconocido que es escaso el número de los buenos y los malos y muy numerosos en cambio los que están entre estos dos extremos.

¿Cómo has dicho, Sócrates?

Digo, Fedón, que hay hombres de éstos, como los hay muy altos o muy pequeños. ¿No encuentras que no hay nada tan extraño como un hombre muy alto o uno muy pequeño, y lo mismo digo de los perros y de todas las demás cosas, como de lo que es rápido y de lo que es lento, de lo que es hermoso y de lo que es feo, de lo que es blanco y de lo que es negro? ¿No observas que en todas estas cosas los dos extremos

son raros y lo medio es lo más ordinario y común?

Lo observo muy bien, Sócrates.

¿Y que si se propusiera la concesión de un premio a la perversidad habría muy pocos que pudieran aspirar a él?

Es verosímil.

Seguramente, repuso; mas no es de otra manera como los razonamientos se asemejan a los hombres; pero me he dejado arrastrar por seguirte. El único parecido que existe es que cuando se admite como verdadero un razonamiento sin saber el arte de razonar, sucede más tarde que parece falso, séalo o no, y muy diferente de él mismo. Y cuando se ha adquirido la costumbre de disputar siempre por y contra, se cree uno finalmente muy hábil y se imagina ser el único que ha comprendido que ni en las cosas ni en los razonamientos hay nada verdadero ni seguro, que todo es continuo flujo y reflujo, como el Euripo¹⁸, y que nada permanece un solo instante en el mismo estado. Es verdad.

¿No sería, pues, una verdadera desgracia, Fedón, que cuando hay un razonamiento verdadero, sólido y susceptible de ser comprendido, por haber oído a aquellos otros razonamientos, en que todo parece falso unas veces y verdadero otras, en vez de acusarse a sí mismos de esas dudas o de achacarlas a su falta de arte, se echara la culpa a la razón misma y que se pasara uno la vida odiando y calumniando a la razón, privándose así de la verdad y de la ciencia?

¡Por Júpiter!, exclamé, sí que sería deplorable.

Tengamos entonces cuidado de que no nos suceda esta desgracia y nos dejemos influir por la idea de que nada sano existe en el razonar.

Persuadámonos más bien en que es en nosotros mismos donde no hay nada sano todavía y dirijamos animosamente todos nuestros esfuerzos a la consecución de la salud perdida. Vosotros, que todavía tenéis tiempo que vivir, estáis obligados a ello y yo también, porque voy a morir y temo que al tratar hoy de esta materia, lejos de obrar como verdadero filósofo, me he conducido como un terco disputador, como hacen los ignorantes, que cuando disputan no se ocupan para nada de enseñar la verdad o de aprender, porque su único objeto es ganarse la opinión de todos los que nos escuchan. La única diferencia que existe entre ellos y yo es que yo no busco solamente persuadir de lo que diré a los que están aquí presentes, por más que si esto sucediera me encantaría; pero mi objetivo principal es convencerme a mí mismo. Así es, mi querido amigo, cómo razono, y verás que este razonamiento me interesa muchísimo. Si lo que digo parece bien, se hace bien en creerlo, y si después de la muerte no existe nada, habré tenido la pequeña ventaja de no haberos molestado con mis lamentaciones durante el tiempo que me queda de estar entre vosotros. Pero no estaré mucho tiempo en esta ignorancia que consideraría un mal; felizmente va a disiparse. Fortificado por estos pensamientos, mis queridos Cebes y Simmias, voy a continuar la discusión y si me creéis os rendiréis más a la autoridad de la verdad que a la de Sócrates. Si encontráis que lo que os diré es verdad, admitidlo, y si no, combatidlo con todas vuestras energías, teniendo cuidado de que yo mismo no esté engañado y que os engañe

con la mejor voluntad y que no me separe de vosotros como la abeja que deja su aguijón clavado en la herida. Empecemos, pues, pero fijaos ante todo, os lo ruego, en si me acuerdo bien de vuestras objeciones. Me parece que Simmias teme que el alma, aunque más excelente y divina que el hombre, no perezca antes que él como ha dicho de la armonía; y Cebes, si no me equivoco, ha estado conforme en que el alma es más duradera que el cuerpo, pero que no se puede asegurar si, después de haber usado varios cuerpos, no perece antes de separarse del último, y si esto no es una verdadera muerte del alma, porque el cuerpo no cesa un solo instante de perecer. ¿No son éstos los dos puntos que tenemos que examinar, Cebes y Simmias? Los dos dijeron que sí.

¿Desecháis todo lo que antes os dije, continuó, o admitís parte de ello?

Dijeron que no desechan todo.

Pero, añadió, ¿qué pensáis de lo que os dije que aprender no es más que volver a acordarse? ¿Y que, por consiguiente, es una necesidad que nuestra alma haya existido en alguna parte antes de haber estado ligada al cuerpo?

Yo, dijo Cebes, he reconocido desde el primer instante la evidencia y no sé que haya principio que me parezca más verdadero.

Opino lo mismo, dijo Simmias, y me sorprendería mucho si alguna vez cambiara de manera de pensar.

Pues será necesario que cambies, mi caro tebano, replicó Sócrates, si persistes en la creencia de que la armonía es algo compuesto y que nuestra alma no es más que una armonía que resulta del acuerdo de las cualidades del cuerpo; porque probablemente no te creerías a ti mismo si dijese que la armonía existe antes de las cosas que deben componerla. ¿Lo dirías?

De seguro que no, respondió Simmias.

Pero ¿no ves que es lo que dices, continuó Sócrates, cuando sostienes que el alma existe antes de venir a habitar en el cuerpo y que, por lo tanto, está compuesta de cosas que no existen todavía? Porque el alma no es como la armonía a la cual la comparas, pero es evidente que la lira, las cuerdas y los sonidos discordantes existen antes que la armonía, que resulta de todas estas cosas y perece con ellas. Esta última parte de tu discurso ¿está de acuerdo con la primera?

De ninguna manera, dijo Simmias.

Sin embargo, repuso Sócrates, si un discurso ha de estar acorde alguna vez, es éste, en que se trata de la armonía.

Tienes razón, dijo Simmias.

Y éste, sin embargo, no lo está, dijo Sócrates. Mira, pues, cuál de las dos opiniones prefieres: que la ciencia es una reminiscencia o el alma una armonía.

Opto por la primera, dijo Simmias, porque admití la segunda sin demostración, por su verosímil apariencia que es suficiente al vulgar. Pero ahora estoy convencido de que todos los discursos que no se apoyan más que en las verosimilitudes están hinchados de vanidad, y que si no se tiene mucho cuidado extravían y engañan lo

mismo en geometría que en cualquiera otra ciencia. Pero la doctrina de que la ciencia no es más que una reminiscencia se funda sobre una prueba sólida, y es que, como hemos dicho, nuestra alma, antes de venir a animar el cuerpo, existe como la esencia misma, es decir, como realmente es. He aquí por qué, convencido de que debo rendirme a esta prueba, no deba escucharme a mí mismo y ni tampoco escuchar a quienes quieran decirme que el alma es una armonía.

Y ahora, Simmias, ¿te parece que es propio de la armonía o de cualquier otra composición ser diferente de las mismas cosas de que está compuesta?

De ninguna manera.

¿Ni de hacer ni sufrir nada que no hagan las cosas que la componen? Simmias manifestó su conformidad.

Entonces, ¿no es propio de la armonía el preceder a las cosas que la componen, pero sí seguirlas?

También convino en ello.

Entonces, ¿será preciso que la armonía tenga sonidos, movimientos u otras cosas contrarias a las cosas de que se compone?

Es seguro.

Pero qué, ¿toda armonía no está en el acorde?

No entiendo bien, dijo Simmias.

Pregunto que si, según sus elementos estén más o menos acordes, la armonía no existirá más o menos.

De seguro.

¿Y puede decirse del alma que un alma sea más o menos alma que otra?

De ninguna manera.

Veamos, pues. ¡Por Júpiter! ¿No se dice que tal alma tiene inteligencia y virtud y que es buena, y que tal otra tiene demencia o perversidad, que es mala? ¿Se dice con razón?

Sí, sin ningún género de duda.

Pero los que sostienen que el alma es una armonía, ¿qué dirán que son estas cualidades del alma, este vicio y esta virtud? ¿Dirán que la una es armonía y el otro es una disonancia? ¿Que el alma, siendo armonía por su naturaleza, tiene todavía en ella otra armonía, y que esta última, siendo una disonancia, no produce ninguna armonía?

No te lo sabrán decir, respondió Simmias; pero me parece muy de suponer que los partícipes de esta opinión dirán algo parecido.

Pero hemos quedado de acuerdo, dijo Sócrates, en que un alma no es más ni menos alma que otra, es decir, que hemos admitido que no es más o menos armonía que otra. ¿No es así?

Reconozco que sí, dijo Simmias.

¿Y que no siendo más o menos armonía no está más o menos de acuerdo con sus elementos? ¿Verdad?

Sin duda.

¿Y que no estando más o menos de acuerdo con sus elementos puede haber en ella más armonía o menos armonía? ¿O es preciso que la tenga igualmente?

Igualmente.

Entonces, puesto que un alma no puede ser más o menos alma que otra,

¿no puede ser más o menos un acorde que otro?

Es verdad.

¿De esto se deduce necesariamente que un alma no podrá tener ni más armonía ni más disonancia que otra?

Convengo en ello.

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

De ninguna manera.

¿O quiere más bien la razón que se diga que el vicio no se encontraría nunca en un alma si ésta fuera armonía, porque la armonía, si es perfectamente armonía, no puede admitir disonancia?

Sin dificultad.

El alma, por lo tanto, si es perfectamente alma, no podrá ser susceptible de vicio.

¿Cómo podrá serlo después de los principios en que hemos convenido?

Según estos mismos principios, ¿serán igualmente buenas las almas de todos los seres animados si todas son igualmente almas?

Me parece que sí.

¿Y te parece bien dicho esto y que sea consecuencia de la hipótesis de que el alma es armonía, si la hipótesis es cierta?

No; de ninguna manera.

Pero te pregunto si de todas las cosas que componen al hombre

¿encuentras que hay otra que mande a más del alma, sobre todo cuando ésta es buena?

No hay más que ella sola.

¿Manda ella dejando sueltas las riendas a las pasiones o resistiéndose a éstas? Por ejemplo, cuando el cuerpo tiene sed, ¿no le impide el alma beber o comer cuando tiene hambre y otras mil cosas análogas donde vemos la manera manifiesta que el alma combate las pasiones del cuerpo? ¿No es así?

Sin duda.

Pero ¿no convinimos antes que el alma, siendo una armonía, no puede nunca tener más sonido que el de los elementos que la tensan, la sueltan y la agitan, ni sufrir más modificaciones que las de los elementos que la componen, a los que necesariamente tienen que obedecer sin nunca poderles mandar?

Sí: convinimos en ello, sin duda, dijo Simmias; pero ¿cómo impedirlo?

Y Sócrates contestó: ¿No vemos ahora precisamente que el alma hace todo lo contrario? ¿Que gobierna, y dirige las cosas mismas de que se pretende está compuesta, las resiste durante casi toda su vida reprimiendo a las unas más duramente por los dolores, como la gimnástica y la medicina, tratando a las otras con más dulzura y contentándose con amenazar y reñir los deseos, la cólera, los temores, como cosas de naturaleza distinta a la suya? Es lo que Homero ha expresado tan bien en la Odisea cuando dice que Ulises, «golpeándose el pecho, reprendió con estas palabras a su corazón: soporta esto, corazón mío; cosas más duras soportaste ya»¹⁹. ¿Crees que Homero habría dicho esto si hubiera pensado que el alma es una

armonía que debe estar regida por las pasiones del cuerpo? ¿Y no crees más bien que pensó en que el alma debe guiarlas y dominarlas y que es de naturaleza más divina que la armonía?

¡Sí, por Júpiter, lo creo!

Y, por consiguiente, mi querido Simmias, replicó Sócrates, no podemos decir nunca, con la menor apariencia de razón, que el alma es una especie de armonía, porque no estaríamos nunca de acuerdo, me parece, ni con Homero el divino poeta, ni con nosotros mismos.

Simmias convino en ello.

Me parece, añadió Sócrates, que hemos suavizado bastante bien esta armonía tebana²⁰; pero, Cebes, ¿cómo haríamos para calmar a este Cadmos²¹. ¿De qué discurso nos serviremos?

Tú lo encontrarás, Sócrates, respondió Cebes. Éste que has empleado para combatir la armonía me ha impresionado más de lo que esperaba, porque mientras Simmias te exponía sus dudas consideraba imposible que nadie pudiera refutarlas, y desde el principio me asombré cuando vi que ni siquiera pudo resistir a tu primer ataque; después de esto, no me extrañaría nada que Cadmos corra igual suerte.

No lo ponderes demasiado, mi querido Cebes, dijo Sócrates, no vaya a suceder que la envidia eche por tierra lo que tengo que decir, que es lo que está en las manos de Dios. Y nosotros, uniéndonos más de cerca, como dice Homero²², estudiemos tu argumento. Lo que buscas se reduce a este punto: tú no quieres que se demuestre que el alma es inmortal y que no puede perecer, a fin de que un filósofo que va a morir y muere valientemente, en la esperanza de que será infinitamente más feliz en los infiernos que si hubiera vivido de manera muy distinta a la que ha llevado, no tenga una confianza insensata. Porque el alma sea alguna cosa fuerte y divina y que haya existido antes de nuestro nacimiento no prueba nada, dices, de su inmortalidad. Y todo lo que se puede inferir de ello es que puede durar mucho tiempo y que estaba en alguna parte antes que nosotros, durante siglos casi infinitos; que durante ese tiempo ha podido conocer y hacer muchas cosas sin ser por esto más inmortal; que, al contrario, el primer momento de su venida al cuerpo ha sido quizá el principio de su pérdida y como una enfermedad que se prolonga en las angustias y debilidades de esta vida y que acaba por lo que llamamos la muerte. Añades que importa poco que el alma no venga más que una vez a animar el cuerpo o que venga varias y que esto en nada altera nuestros justos motivos de temor, porque, a menos que uno esté loco, tiene siempre que temer a la muerte mientras no sepa con certeza y no pueda demostrar que el alma es inmortal. He aquí, me parece, todo lo que dices, mi querido Cebes, y lo repito expresamente bien a menudo, a fin de que nada se nos escape y que todavía puedas añadir o quitar algo, si quieres.

Por ahora, respondió Cebes, no tengo nada que cambiar; es todo lo que todavía digo.

Después de haber guardado silencio durante un largo rato, volvióse Sócrates hacia él y dijo: En verdad, Cebes, no me pides una cosa fácil, porque para explicarla hay que examinar a fondo la cuestión del nacimiento y de la muerte. Si quieres te diré lo que a mí mismo

me ocurrió en esta materia, y si te parece bien y te puede ser útil, lo aprovecharás para apoyar tus opiniones.

Lo quiero de todo corazón, dijo Cebes.

Escúchame, pues. Durante mi juventud estaba poseído de un deseo increíble de aprender la ciencia que se llama la física; porque encontraba admirable el saber la causa de todas las cosas, de lo que las hace nacer y las hace morir y de lo que las hace ser. Y no ha habido molestia que no me haya dado para examinar primeramente si es del calor o el frío, como algunos pretenden²³, que nacen los seres animados después de haber sufrido una especie de corrupción; si es la sangre la que hace el pensamiento²⁴, o si es el aire²⁵ o el fuego²⁶ o si no es ninguna de estas cosas y solamente es el cerebro²⁷ la causa de nuestros sentidos, de la vista, del oído, del olfato; si de estos sentidos resulta la memoria y de la representación nace finalmente la ciencia. Quería conocer también las causas de su corrupción; llevé mi curiosidad hasta el cielo y los abismos de la tierra para saber qué es lo que produce todos los fenómenos, y al fin me encontré tan inhábil como más no se puede ser en estas investigaciones. Voy a darte una prueba muy visible de ello, y es que este bello estudio me ha vuelto tan ciego para las cosas mismas que antes conocía evidentemente, al menos así me parecía y a otros también, que me he olvidado de todo lo que sabía acerca de varias materias, como ésta ¿por qué crece el hombre? Me imaginaba que para todo el mundo era muy claro que el hombre crece porque come y bebe, porque por los alimentos las carnes se añaden a las carnes, los huesos a los huesos y todas las otras partes a sus partes similares; lo que al principio no era más que un pequeño volumen se aumenta y crece, y de esta manera un hombre pequeño se hace grande; he aquí lo que yo pensaba. ¿No encuentras que tenía razón?

Seguramente.

Escucha la continuación. También me imaginaba saber por qué era un hombre más alto que otro, llevándole la cabeza, y un caballo de más alzada que otro; y pensaba también en cosas mucho más claras, por ejemplo, en que diez eran más que ocho porque le habían añadido dos, y que lo que medía dos pies era mayor que lo que medía uno, porque le aventajaba en la mitad.

Y ahora, ¿qué crees?, preguntó Cebes.

¡Por Júpiter!, estoy tan lejano de creer conocer las causas de algunas de estas cosas, que no creo ni siquiera saber cuando se añade uno a uno, si es este último uno el que se ha convertido en dos, o si es éste el que se ve añadido, el que se convierte en dos por la adición del uno al otro. Porque lo que me sorprende es que, mientras estaban separados, cada uno de ellos era uno y no era dos, y que después de haberse acercado se hayan convertido en dos por el mero hecho de haberlos puesto uno al lado del otro. Tampoco veo por qué cuando se divide una cosa haga esta división que cada cosa, que antes de estar dividida era una, se convierta en dos desde el momento de esa separación, por ser ésta una causa completamente contraria a la que hace que uno y uno son dos: allí uno y uno hacen

dos porque se los junta o se los añade uno al otro y aquí la cosa que es una se convierte en dos porque se la divide y separa. Aún más: tampoco creo saber por qué uno es uno y por las razones físicas menos todavía cómo nace la menor cosa, perece o existe. Pero he resuelto recurrir a otro método ya que éste no me satisface nada. Oyendo leer a alguien en un libro, me dijo ser de Anaxágoras, que la inteligencia es la regla y causa de todos los seres; quedé encantado; me pareció admirable que la inteligencia fuera la causa de todo, porque pensé que si ella había dispuesto todas las cosas las habría arreglado del mejor modo. Si alguien, pues, quiere saber la causa de alguna cosa, lo que hace que nazca y perezca, debe buscar la mejor manera de que aquélla pueda ser; y me pareció que de este principio se deducía que la única cosa que el hombre debe buscar, tanto por él como por los otros, es lo mejor y más perfecto, porque en cuanto lo haya encontrado conocerá necesariamente lo que es lo peor, ya que para lo uno y lo otro no hay más que una ciencia.

Desde este punto de vista, sentía una alegría muy grande por haber encontrado maestro como Anaxágoras, que me explicaría, según mis deseos, la causa de todas las cosas, y que después de haberme dicho, por ejemplo, si la Tierra es redonda o plana, me explicaría la causa y la necesidad de que sea como es y me diría lo que es aquí lo mejor y por qué es lo mejor. Y también si creía que está en el centro del universo, y esperaba me dijera por qué es lo mejor que estuviera allí, y después de haber recibido de él todas estas aclaraciones estaba dispuesto a no buscar jamás otra clase de causa. Me proponía también interrogarle acerca de la Luna y de los demás cuerpos celestes a fin de conocer las razones de sus revoluciones, de sus movimientos y de todo lo que les sucede, y sobre todo para saber por qué es lo mejor que cada uno de ellos haga lo que hace. Porque no podía imaginar que después de haber dicho que la inteligencia había dispuesto las cosas pudiera darme otra causa de su disposición sino ésta que aquello era lo mejor. Y me lisonjeaba de que después de haber asignado esta causa en general y en particular a todo me haría conocer en qué consiste lo bueno de cada cosa en particular y lo bueno de todas en común. Por mucha que me hubiesen prometido no habría dado mis esperanzas en cambio.

Cogí, pues, estos libros con el mayor interés y empecé su lectura lo más pronto que me fue posible para saber cuanto antes lo bueno y lo malo de todas las cosas; mas no tardé mucho en perder la ilusión de tales esperanzas, porque desde que hube adelantado un poco en la lectura vi un hombre que en nada hacía intervenir la inteligencia y que no daba razón alguna del orden de las cosas, y que en cambio sustituía al intelecto por el aire, el éter, el agua y otras cosas tan absurdas.

Me hizo el efecto de un hombre que dijera: Sócrates hace por la inteligencia todo lo que hace, y que queriendo en seguida dar razón de cada cosa que hago, dijera que hoy, por ejemplo, estoy aquí sentado en el borde de mi lecho porque mi cuerpo está compuesto de huesos y nervios; que los huesos, por ser duros y sólidos, están

separados por juntas, y que los nervios, que pueden encogerse y alargarse, unen los huesos a la carne y la piel, que los envuelve y se ciñe a unos y otros; que los huesos están libres en su encierro, y que los nervios, que pueden estirarse y encogerse, hacen que pueda plegar las piernas como veis, y que ésta es la causa por la que estoy aquí sentado de esta manera. O también, como si para explicaros la causa de la conversación que tenemos en este instante, no os asignara más que causas tales como la voz, el aire, el oído y otras cosas parecidas y no os dijera una sola palabra de la verdadera causa, que es que los atenienses no han encontrado nada mejor para su provecho que condenarme a muerte y que por la misma razón he encontrado que lo mejor para mí es estar sentado en esta cama esperando tranquilamente la pena que me han impuesto. Porque os juro, por el perro, que estos nervios y estos huesos que tengo aquí estarían hace ya mucho tiempo en Megara o en Beocia, si hubiera pensado que eso era mejor para ellos y si no hubiese estado persuadido de que era mucho mejor y más justo permanecer aquí para sufrir el suplicio a que mi patria me ha condenado, que escaparme y huir. Pero dar aquellas otras razones me parece una suma ridiculez. Que se diga que si no tuviera huesos ni nervios y otras cosas parecidas no podría hacer lo que juzgara a propósito, pase; pero decir que estos huesos y estos nervios son la causa de lo que hago y no la elección de lo que es mejor y que para esto me sirvo de mi inteligencia, es el mayor de los absurdos; porque es no saber hacer la diferencia de que una es la causa y otra la cosa, sin la cual la causa jamás sería causa; y, no obstante, es esta otra cosa la que el pueblo, que siempre va a tientas, como en las más espesas tinieblas, toma por la verdadera causa y se engaña a sí mismo dándole dicho nombre. He aquí por qué unos²⁸, rodeando a la Tierra en un torbellino, la suponen fija en el centro del mundo, y otros²⁹ la conciben como un ancho dornajo que tiene el aire por base de sustentación, como si fuese un taburete, pero todo esto sin preocuparse para nada del poder que la ha dispuesto como debía ser para que fuera lo mejor, y no creen que haya un poder divino, y, en cambio, se imaginan haber encontrado un Atlas más fuerte, más inmortal y más capaz de sostener todas las cosas; y a este bien, único capaz de ligar y abarcar todo, lo consideran como algo vano. De mí puedo deciros que de buena gana me habría convertido en discípulo de todo el que hubiese podido enseñarme esta causa, pero como por más que he hecho no he conseguido conocerla por mí mismo ni por los otros, ¿quieres, Cebes, que te diga la segunda tentativa que hice para encontrarla?

No deseo con más vehemencia cosa alguna.

Después de haberme cansado de examinar todas las cosas, creí que debía tener sumo cuidado de que no me ocurriera lo que sucede a los que contemplan un eclipse de sol, porque ha habido alguno que por no tener la precaución de mirar en el agua o en otro medio la imagen de este astro, perdiera la vista, y temí que pudiera perder los ojos del alma al mirar los objetos con los ojos del cuerpo y servirme de mis sentidos para tocarlos y conocerlos. Quizá no sea demasiado

apropiada la imagen de que me sirvo para explicarme, porque no estoy conforme conmigo mismo de que el que ve las cosas con la razón las ve en otro medio que el que las mira en sus fenómenos; mas sea lo que fuere, he aquí el camino que emprendí, y desde entonces, teniendo siempre por fundamento lo que me parece lo mejor de lo mejor, lo tomo por lo verdadero, lo mismo en las cosas que en las causas y, desde luego, desecho como falso lo que no está de acuerdo con aquello. Pero voy a explicarme todavía con mayor claridad, porque me figuro que no acabas de comprenderme.

Tienes razón, Sócrates, dijo Cebes, porque no te he comprendido del todo.

Sin embargo, replicó Sócrates, no te digo nada nuevo; no digo mas que lo que he dicho en mil ocasiones y he repetido en la discusión anterior. Para explicarte el método que me ha servido en la investigación de las causas, voy a volver a lo que tanto he rebatido, empezando a tomarlo como fundamento. Digo, pues, que existe algo bueno, bello y grande por sí mismo. Si me concedes este principio, confío en demostrarte por este medio que el alma es inmortal.

Te lo concedo, dijo Cebes; y hazte la cuenta de que te lo concedí hace mucho para que cuanto antes me convenzas. Pues presta atención a lo que voy a decir y mira si estás en ello de acuerdo conmigo. Me parece que si existe algo bello, además de lo que es bello por sí mismo, será bello únicamente porque participa de lo bello mismo, y lo mismo digo de todas las otras cosas. ¿Me concedes esta causa? Te la concedo.

Entonces no comprendo ni entiendo ya más todos aquellos sabios razonamientos que nos han dado, pero si alguien me dice que lo que proporciona la belleza a un objeto es la vivacidad de sus colores o la armónica proporción de sus partes, u otras cosas semejantes, prescindo de todas estas razones, que no hacen más que confundirme, y contesto inhábilmente, lo reconozco, que lo que lo hace bello no puede ser más que la presencia o la comunicación de la primera belleza, de cualquier manera que se haga esta comunicación, y no aseguro nada más. Solamente afirmo que todas las cosas bellas son bellas por la presencia de lo bello mismo. Y mientras me atenga a este principio no creo poder engañarme, y estoy persuadido de poder responder con toda seguridad que las cosas bellas son bellas por la presencia de lo bello. ¿No te parece también?

Digo lo mismo que tú.

¿Y que las cosas grandes no son grandes más que por la magnitud y las pequeñas por la pequeñez?

Sí.

Y si alguien te dijera que un tal es más alto que otro porque le lleva la cabeza o viceversa, ¿no serías de su opinión y sostendrías, en cambio, que piensas que todas las cosas que son más grandes que otras lo son únicamente por la magnitud, y que ésta sola es la que las hace grandes, y que las que lo son más pequeñas lo son únicamente por la pequeñez? Porque si dijeras que uno es una cabeza más alto o más bajo que el otro, temerías, me figuro, que pudiera

objetarte primero que es por sí misma una cosa que lo más grande es más grande o lo más pequeño más pequeño, y después que, según tú, la cabeza que por sí misma es más pequeña, hace mayor la magnitud de lo que es más grande, lo que es un absurdo: ¿qué más absurdo, en efecto, que decir que algo es grande por cualquier cosa pequeña? ¿No temerías te hicieran estas objeciones?

Sin duda, contestó Cebes sonriendo.

¿No temerías decir por la misma razón que diez son más que ocho porque los aventaja en dos? ¿Y no dirías más bien que es por la cantidad? Lo mismo de dos codos, ¿no dirías que son más grandes que un codo por la magnitud que no porque tienen un codo más? Porque hay el mismo motivo de temor.

Tienes razón.

Pero, ¿qué? Cuando se añade uno a uno o que se divide uno en dos, ¿tendrías dificultad en decir que en el primer caso es la adición la que hace que uno y otro sean dos y en el último que la división sea quien haga que uno se convierta en dos? ¿Y no afirmarías mejor que de la existencia de las cosas no sabes más causas que su participación en la esencia propia a cada objeto, y que por consiguiente no sabes más razón para que uno y uno sean dos, que la participación en la dualidad, y de que uno es uno la participación de la mitad? ¿No dejarías a un lado estas adiciones y divisiones, y todas estas bellas respuestas? ¿No se las abandonarías a los más sabios y teniendo miedo como se dice de tu propia sombra o mejor dicho, de tu ignorancia, no te atenderías firmemente al principio que hemos expuesto? Y si alguno lo atacara, ¿lo dejarías sin respuesta hasta que hubieras examinado bien todas las consecuencias de este principio para ver si están de acuerdo o en desacuerdo entre sí? Y cuando estuvieras obligado a dar la razón, ¿no lo harías además tomando algún otro principio más elevado, hasta que hubieses encontrado alguna cosa segura que te satisficiera? Al mismo tiempo procurarías no tergiversar todo, como estos discutidores, y no confundir tu principio con aquellos que derivan para encontrar la verdad de las cosas. Es cierto que pocos de estos disputadores se molestan por la verdad y que mezclando todas las cosas por efecto de su profundo saber, se contentan con gustarse a sí mismos; pero tú, si eres verdaderamente un filósofo, harás lo que te he dicho.

Tienes razón, dijeron al mismo tiempo Simmias y Cebes.

ECHECRATES.- ¡Por Júpiter! Fedón, era muy justo. Porque me ha parecido que Sócrates se expresaba con una claridad maravillosa, aun para aquellos dotados de la menor inteligencia.

FEDÓN.- Lo mismo opinaron todos los allí presentes.

ECHECRATES.- Y yo, que no estaba, opino lo mismo después de oír lo que me dices. Pero ¿qué más se dijo después de esto?

FEDÓN.- Me parece, si recuerdo bien, que después que le concedieron que toda idea existe en sí y que las cosas que participan de esta idea toman de ésta su denominación, continuó de esta manera: Si este principio es verdadero, cuando dices que Simmias es más alto que Sócrates y más bajo que Fedón, ¿no dices que en Simmias se encuentran la elevada estatura y la pequeñez?

Sí, dijo Cebes.

¿Pero no convienes en que si dices: Simmias es más alto que Sócrates, no es una proposición verdadera por sí misma? Porque no es verdad que Simmias sea más alto porque es Simmias, pero es más alto porque tiene la estatura. Tampoco es verdad que sea más alto que Sócrates porque Sócrates es Sócrates, sino porque Sócrates participa de la pequeñez por comparación con la estatura de Simmias. Es verdad.

Simmias tampoco es más bajo que Fedón por ser Fedón, Fedón, sino porque Fedón es alto cuando se le compara con Simmias que es bajo. Así es.

Así, pues, Simmias es a la vez alto y bajo porque está entre dos; es más alto que uno por la superioridad de su estatura, y en cambio más bajo por su estatura que el otro. Y echándose a reír añadió: Creo que me he detenido demasiado con esas expresiones, pero, en fin, es como os digo.

Cebes convino en ello.

He insistido tanto para persuadiros mejor de mi principio, porque me parece que la magnitud no puede ser al mismo tiempo grande y pequeña, sino, además, porque la magnitud que está en nosotros no admite la pequeñez y no puede ser excedida; porque de dos cosas, la una, o sea, la magnitud, huye y cede el puesto cuando ve aparecer a su contraria, que es la pequeñez, o perece por entero. Pero si recibe la pequeñez jamás podrá ser otra cosa que lo que es, como yo, por ejemplo, que después de haber recibido la poca estatura, me quedo tal como soy y además bajo. Lo que es grande no puede nunca ser pequeño; del mismo modo lo pequeño en nosotros no quiere nunca volverse grande o serlo, ni tampoco una de dos cosas contrarias quiere, siendo lo que es, ser su contraria, y o huye o perece en esta variación.

Convino Cebes en ello, pero alguno de los presentes, no recuerdo bien quién, dijo, dirigiéndose a Sócrates: ¡Por los dioses! ¿No admitiste antes lo contrario de lo que dices? Porque, ¿no conviniste en que lo más pequeño nace de lo mayor y lo mayor de lo menor? ¿En una palabra, que los contrarios nacen siempre de sus contrarios? Y ahora me parece haber comprendido que has dicho que esto no podrá suceder nunca.

Sócrates adelantó un poco la cabeza para oír mejor: Muy bien, dijo, tienes razón al recordarnos lo que hemos dejado establecido, pero no ves la diferencia que hay entre lo que dijimos entonces y lo que ahora decimos. Dijimos que una cosa nace siempre de su contraria y ahora decimos que un contrario no se convierte nunca en su contrario a sí mismo ni en nosotros ni en la naturaleza. Entonces nos referíamos a las cosas que tienen sus contrarios y a las que podíamos llamar por su nombre, y aquí hablamos de las esencias mismas, que por su presencia dan su nombre a las cosas en que se encuentran, y de estas últimas es de las que decimos que no pueden jamás nacer una de otra. Y mirando al mismo tiempo a Cebes, dijo: ¿No te ha turbado lo que acaban de objetarnos?

No, Sócrates; no soy tan débil, por más que hay cosas capaces de

desorientarnos.

¿Entonces convenimos todos unánime y absolutamente, dijo Sócrates, en que un contrario no puede convertirse nunca en el contrario de sí mismo?

Es verdad, dijo Cebes.

Vamos a ver si convendrás también en estotro: ¿hay alguna cosa a la que puedas llamar frío? y ¿alguna a la que puedas dar el nombre de calor?

Seguramente.

¿La misma cosa que la nieve y el fuego?

No, ¡por Júpiter!

¿El calor es, pues, diferente del fuego, y lo frío de la nieve?

Sin dificultad.

Convendrás también, me figuro, en que la nieve, cuando ha recibido calor, como decíamos ha poco, no será más lo que era, pero que cuando se le acerque el calor le cederá el puesto o desaparecerá por completo.

Sin duda.

Lo mismo puede decirse del fuego; que en cuanto lo gane el frío se retirará o desaparecerá, porque después de haberse enfriado no podrá ya ser lo que era y no será frío y calor simultáneamente.

Muy cierto, Cebes.

Hay, pues, cosas cuya idea tiene siempre el mismo nombre que se comunica a otras cosas, que no son lo que es ella misma, pero que conservan su forma mientras existen. Dos ejemplos aclararán lo que digo: lo impar debe tener siempre el mismo nombre, ¿no es así?

Sin duda.

Pero ¿es ello la única cosa que tenga este nombre? Te lo pregunto, o ¿hay alguna otra cosa que no sea lo impar y, sin embargo, sea preciso designarla con el mismo nombre por ser de una naturaleza que no puede existir nunca sin impar? Como, por ejemplo, el número 3 y muchísimos otros. Pero fijémonos en el tres. ¿No encuentras que el número 3 debe ser denominado siempre por su nombre y al mismo tiempo por el nombre de impar, por más que lo impar no sea la misma cosa que el número 3? Sin embargo, tal es la naturaleza del tres, del cinco y de toda la mitad de los números, que aunque cada uno de ellos no sea lo que es lo impar, es a pesar de ello siempre impar.

Lo mismo ocurre con la otra mitad de los números, como dos, cuatro, que aunque no sean lo que es lo par, cada uno de ellos es, sin embargo, siempre par. ¿No estás de acuerdo conmigo?

¿Cómo podría no estarlo?

Ten mucho cuidado con lo que ahora voy a mostrar. Helo aquí: es que me parece que no solamente estos contrarios, que no admiten jamás a sus contrarios, sino además todas las demás otras cosas que, no siendo contrarias entre sí, tienen, no obstante, sus contrarios, no parecen poder recibir la esencia contraria a la que tienen; pero desde que esta esencia se presenta desaparecen o perecen. El número tres, por ejemplo, ¿no desaparecerá antes que convertirse en un número par permaneciendo tres?

Seguramente, dijo Cebes.

El dos, sin embargo, no es contrario del tres, dijo Sócrates.

Indudablemente, no.

Entonces los contrarios no son las únicas cosas que no reciben a sus contrarios, pero además hay otras cosas que les son incompatibles.

Es cierto.

¿Quieres que las determinemos tanto como nos sea posible?

Sí.

¿No serán, Cebes, aquellas que no sólo obligan a aquello de que han tomado posesión a conservar siempre su propia idea, sino también siempre la de cierto contrario? ¿Qué quieres decir?

Lo que decíamos hace un instante: todo aquello donde se encontrará la idea de tres debe infaliblemente seguir siendo no sólo tres, sino también permanecer impar.

¿Quién lo duda?

Y por consiguiente es imposible que admita nunca la idea contraria a la que constituye como tal.

Sí; es imposible:

¿No es lo impar la idea que lo constituye?

Sí.

La idea contraria a lo impar, ¿no es la idea de lo par?

Sí.

¿La idea de lo par no se encuentra, pues, nunca en lo impar?

Sin duda.

¿El tres es, pues, incapaz de lo par?

Incapaz.

¿Por qué el tres es impar?

Por esto.

He aquí, pues, lo que queríamos determinar: que hay ciertas cosas que no siendo contrarias a otra, excluyen, sin embargo, a esta otra por lo mismo que si le fuera contraria; como el tres, que aunque no sea contrario al número par, no lo admite; lo mismo el dos, que lleva siempre algo contrario al número impar, como el fuego al frío y otros varios. Piensa, pues, si no te agradecería hacer la definición en esta forma: no solamente lo contrario no admite a su contrario, sino además todo lo que lleva consigo un contrario, al comunicarse a otra cosa no admite nada contrario a lo que lleva consigo.

Piénsalo bien todavía, porque no está de más el oírlo varias veces.

El cinco no admitirá nunca la idea del par, como el diez, que es su doble, no admitirá jamás la idea de lo impar; y este doble, aunque su contrario no sea lo impar, no admitirá, sin embargo, la idea de lo impar, lo mismo que las tres cuartas partes, ni el tercio ni todas las demás partes admitirán nunca la idea del entero, si me escuchas y estás de acuerdo conmigo.

Te sigo maravillosamente y estoy de acuerdo contigo.

Ahora voy a volver a mis primeras preguntas, y tú me contestarás no idénticamente a dichas preguntas, sino de diferente manera,

siguiendo el ejemplo que voy a darte. Porque además de la manera de contestar de la que ya hemos hablado, que es segura, veo todavía otra que no lo es menos. Porque si me preguntases qué es lo que hay en el cuerpo que hace sea caliente, no te daría esta respuesta necia, pero segura: que es el calor; pero de lo que acabamos de decir deduciría una contestación más sabia y te diría que es el fuego; y si me preguntas qué es lo que hace que el cuerpo esté enfermo, no te responderé que es la enfermedad, sino la fiebre. Si me preguntas qué es lo que hace impar a un número, no te contestaré que la imparidad, sino la unidad, y lo mismo de otras cosas. Fíjate bien en si entiendes suficientemente lo que quiero decirte.

Lo entiendo perfectamente.

Respóndeme, pues, continuó Sócrates: ¿qué es lo que hace que el cuerpo esté viviente?

El alma.

¿Es siempre así?

¿Cómo podría no serlo?, dijo Cebes.

¿Lleva el alma, pues, consigo la vida a todas partes donde penetra? Seguramente.

¿Existe algo contrario a la vida o no hay nada?

Sí; hay algo.

¿Qué?

La muerte.

El alma no admitirá, pues, nada que sea contrario a lo que ella siempre lleva consigo; esto se deduce necesariamente de nuestros principios.

La consecuencia no puede ser más segura, dijo Cebes.

¿Y cómo llamamos a lo que jamás admite la idea de lo par?

Lo impar.

¿Cómo llamamos a lo que jamás admite la justicia sin el orden?

La injusticia y el desorden.

Sea. Y a lo que jamás admite la idea de la muerte, ¿cómo lo llamamos?

Lo inmortal.

¿El alma no admite la muerte?

No.

¿El alma es, pues, inmortal?

Inmortal.

¿Diremos que esto está demostrado o encontraréis que todavía le falta algo a la demostración?

Está suficientemente demostrado, Sócrates.

Y si fuera necesario que lo impar fuera inmortal. Cebes, ¿no lo sería también el tres?

¿Quién lo duda?

Si lo que no tiene calor fuera necesariamente imperecedero, siempre que alguien acercara el fuego a la nieve, ¿no subsistiría ésta sana y salva? Porque no perecería, y por mucho que se la expusiera al fuego jamás admitiría el calor.

Muy exacto.

Del mismo modo puede decirse que si lo que es susceptible al frío

estuviera exento necesariamente de perecer, por muchas cosas frías que se echaran sobre el fuego jamás se extinguiría éste, jamás perecería; al contrario, saldría de allí con toda su fuerza.

Es de absoluta necesidad.

Es, pues, necesario decir lo mismo de lo que es inmortal. Si lo que es inmortal nunca puede perecer, por mucho que la muerte se acerque al alma será absolutamente imposible que el alma muera, porque, según lo que acabamos de decir, el alma nunca admitirá a la muerte y no morirá jamás, del mismo modo que el tres ni ningún otro número impar nunca podrá ser par, como el fuego no podrá nunca ser frío ni el calor del fuego convertirse en frialdad. Alguno me dirá quizá: estamos conformes en que lo impar no puede volverse par o por la llegada de lo par, pero ¿qué impide que si lo impar muere ocupe un puesto lo par? A esta objeción no podría responder que lo impar no perece si no fuera imperecedero. Pero si lo hemos declarado imperecedero sostendríamos con razón que, por mucho que hiciera lo par, el tres y lo impar sabrían componérselas para no perecer. Y lo mismo sostendríamos del fuego, de lo caliente y de otras cosas parecidas. ¿No es verdad?

Claro está que sí, dijo Cebes.

Y, por consiguiente, si nos referimos a lo inmortal, que es de lo que ahora estamos tratando, y convenimos en que todo lo que es inmortal es imperecedero, es necesario no solamente que el alma sea inmortal, sino absolutamente imperecedera, y si no convenimos en esto hay que buscar otras pruebas.

No es necesario, dijo Cebes, porque ¿qué sería imperecedero si el alma, que es inmortal y eterna, estuviera sujeta a perecer?

Que Dios, repuso Sócrates, que la esencia y la idea de la vida y si hay alguna otra cosa que sea inmortal, que todo eso no perezca, no hay nadie que pueda no estar conforme con ello.

¡Por Júpiter!, todos los hombres al menos lo reconocerán, dijo Cebes, y creo que aún más los dioses.

Pues, si es verdad que todo lo inmortal es imperecedero, el alma que es inmortal, ¿no estará exenta de perecer?

Es necesario que sea así.

Por esto cuando la muerte llega al hombre, lo que hay mortal en él muere y lo inmortal se retira sano e incorruptible cediendo el puesto a la muerte.

Es evidente.

Si existe, pues, alguna cosa inmortal e imperecedera, mi querido Cebes, debe ser el alma y por consiguiente nuestras almas existirán en el otro mundo.

Nada tengo que oponer a esto, dijo Cebes, y no puedo hacer más que rendirme a tus razones, pero si Simmias y los otros tienen cualquier cosa que objetar, harán muy bien en no callar, porque ¿cuándo volverán a tener otra ocasión como ésta para hablar e ilustrarse acerca de estas materias?

Por mi parte, dijo Simmias, nada tengo tampoco que oponer a las palabras de Sócrates, pero confieso que la grandeza del asunto y de la debilidad natural del hombre me infunden una especie de

desconfianza a pesar mío.

No solamente está muy bien dicho lo que acabas de decir, Simmias, sino que por ciertos que nos parezcan nuestros primeros principios, es preciso que volvamos a ocuparnos de ellos para examinarlos con mayor cuidado. Cuando los hayas comprendido suficientemente entenderás sin dificultad mis razonamientos tanto como es posible al hombre, y cuando estés convencido de ellos, ya no buscarás otras pruebas.

Muy bien, dijo Cebes.

Una cosa que es muy justo pensemos, amigos míos, es que si el alma es inmortal, tiene necesidad de que cuiden de ella no solamente en este tiempo, que llamamos el de nuestra vida, sino todavía en el tiempo que ha de seguir a ésta; porque si lo pensáis bien encontraréis que es muy grave no ocuparse de ella. Si la muerte fuera la disolución de toda la existencia tendrían los malos una gran ganancia después de la muerte, libres al mismo tiempo de su cuerpo, de su alma y de sus vicios; pero puesto que el alma es inmortal, no tiene otro medio de librarse de sus males y no hay más salvación para ella que volviéndose muy buena y muy sabia. Porque consigo no lleva más que sus costumbres y hábitos, que son, se dice, la causa de su felicidad o de su desgracia, desde el primer momento de su llegada al paraje, al que, se dice, que cuando una muere le conduce el genio que le ha guiado durante la vida, un paraje donde los muertos se reúnen para ser juzgados, a fin de que vayan a los infiernos con el guía, al que se le ha ordenado adónde tiene que llevarlos. Y después de recibir allí los bienes o los reales que merecen, permanecen en el mismo lugar el tiempo marcado y entonces otro guía los vuelve a esta vida después de varias revoluciones de siglos. Este camino no es como dice Telefo en Esquilo: «un simple camino conduce a los infiernos». No es único ni simple; si lo fuera no habría necesidad de guía porque no habiendo más que un solo camino, me figuro que nadie se perdería, pero hay muchas revueltas y se divide en varios, como conjeturo por lo que se verifica en nuestros sacrificios y ceremonias religiosas. El alma temperante y sabia sigue voluntariamente a su guía y no ignora la suerte que le espera; pero la que está clavada a su cuerpo por las pasiones, como antes dije, sigue mucho tiempo unida a ellas, lo mismo que a este mundo visible, y sólo después que se ha resistido mucho es arrebatada a la fuerza y contra voluntad por el genio que le ha asignado. Cuando llega a este lugar de reunión de todas las almas, si está impura o manchada por algún asesinato o cualquiera de los otros crímenes atroces, que son las acciones semejantes a ella, huyen de su proximidad todas las almas a las que horroriza; no encuentra compañero ni guía y va errante en el más completo abandono hasta que después de cierto tiempo la necesidad la arrastra al sitio donde debe estar. En cambio, la que pasó su vida en la templanza y la pureza, tiene por compañeros y guías a los mismos dioses, y va a habitar en el lugar que le está preparado, porque hay diversos maravillosos lugares en la Tierra, y esta misma no es tal como se la figuran aquellos que acostumbran a hacer descripciones, como por

uno mismo de ellos he sabido.

Simmias le interrumpió diciéndole: ¿Qué has dicho, Sócrates? He oído decir muchas cosas de la Tierra, pero no son las mismas que te han dicho. Me agradaría oírte hablar de esto.

Para referírtelo, caro Simmias, no creo que sea necesario poseer el arte de Glauco³⁰, pero probarte la verdad de ello es más difícil y no sé si bastaría todo el arte de Glauco.

Esta empresa no sólo es quizá superior a mis fuerzas, sino que, aunque no lo fuera, el poco tiempo que me resta de vida no consiente que empecemos un discurso tan largo. Todo lo más que puedo hacer es daros una idea general de esta Tierra y de los diferentes lugares que encierra, tales como me los imagino.

Esto nos bastará, dijo Simmias.

Primeramente, repuso Sócrates, estoy convencido de que si la Tierra está en medio del cielo, y es de forma esférica, no tiene necesidad ni del aire ni de ningún otro apoyo que la impida caer y que el cielo mismo que la rodea por igual y su propio equilibrio bastan para sostenerla, porque todo lo que está en equilibrio en medio de una cosa que lo oprime por igual, no podría inclinarse hacia ningún lado, y por consiguiente estaría fijo e inmóvil; de esto es de lo que estoy persuadido.

Y con razón, dijo Simmias.

Además estoy convencido de que la Tierra es muy grande y que no habitamos en ella más que esta parte que se extiende desde Fasis³¹ hasta las columnas de Hércules, repartidos alrededor del mar como las hormigas y las ranas alrededor de un pantano. Hay, creo, otros pueblos que habitan otras partes que nos son desconocidas, porque por todas partes en la Tierra hay cavidades de toda clase de tamaños y de figuras en las que el agua, el aire y la niebla se han reunido. Pero la Tierra misma está por encima, en este cielo puro poblado de astros, y al que la mayor parte de los que hablan de él denominan el éter, del cual lo que afluye a las cavidades que habitamos no es más que el sedimento. Sumidos en estas cavernas sin darnos cuenta de ello, creemos habitar en lo alto de la Tierra, casi casi como cualquiera que constituyera su morada en las profundidades del Océano se imaginara habitar encima del mar, y viendo a través del agua, el sol y los otros astros, tomara el mar por el cielo, y como por su peso o por su debilidad no habría subido nunca a la superficie y ni siquiera habría sacado la cabeza fuera del agua, no habría visto que estos lugares que habitamos son mucho más puros y bellos que los que él habita, ni encontrado a nadie que pudiera informarle de ello. Éste es precisamente el estado en que nos encontramos. Confinados en alguna cavidad de la Tierra creemos habitar en lo alto, tomamos el aire por el cielo y creemos que es el verdadero cielo en el que los astros evolucionan. Y la causa de nuestro error es que nuestro peso y nuestra debilidad nos impiden elevarnos por encima del aire, porque si alguno pudiese llegar a las alturas valiéndose de unas alas, apenas habría sacado la cabeza fuera de nuestro aire impuro vería lo que pasa en aquellos dichosos parajes, como los peces que se elevan sobre la superficie del mar

ven lo que pasa en este aire que respiramos; y si se encontrase con que su naturaleza le permitía una larga contemplación, reconocería que aquello era el verdadero cielo, la luz verdadera y la verdadera Tierra. Porque esta Tierra que pisamos, estas piedras y todos estos lugares que habitamos, están enteramente corrompidos y roídos como lo que está en el mar está roído por la acritud de las sales.

Tampoco crece en el mar nada perfecto ni de precio; no hay en él más que cavernas, arena y fango, y donde hay tierra, cieno. Nada se encuentra allí que pueda ser comparado a lo que vemos aquí. Pero lo que se encuentra en los otros parajes está aún muy por encima de lo que vemos en éstos, y para haceros conocer la belleza de esta Tierra pura que está en medio del cielo os diré si queréis una bella fábula que merece ser escuchada.

Dínosla, porque la escucharemos con el mayor placer, dijo Simmias. Se dice, mi querido Simmias, que si se mira esta Tierra desde un punto elevado, se parece a unos de esos balones de cuero cubierto de doce franjas de diferentes colores, de los cuales los que los pintores emplean apenas son reflejos, porque los colores de dicha Tierra son infinitamente más brillantes y más puros. Uno es un púrpura maravilloso, otro del color del oro; aquél de un blanco más brillante que el alabastro y la nieve, y así los demás colores, que son tantos y de tal belleza que los que aquí vemos no pueden serles comparados. Las mismas cavidades de esa Tierra llenas de aire y agua tienen matices diferentes de todos los que vemos, de manera que la Tierra presenta una infinidad de maravillosos matices admirablemente diversos. En esta Tierra tan perfecta, todo es de una perfección proporcionada a ella, los árboles, las flores y las frutas; las montañas y las piedras tienen un pulido y un brillo tales, que ni el de nuestras esmeraldas ni nuestros jaspes ni zafiros puede comparársele. No hay ni una sola piedra en aquella Tierra feliz que no sea infinitamente más bella que las nuestras y la causa de ella es que todas aquellas piedras preciosas son puras, que no están corroídas ni estropeadas, como las nuestras, por la acritud de las sales ni por la corrupción de los sedimentos que de allí descienden a nuestra Tierra inferior, donde se acumulan e infectan no sólo la tierra y las piedras, sino los animales y las plantas. Además de todas estas bellezas abundan en aquella Tierra feliz el oro, la plata y otros metales que, distribuidos con abundancia en todas partes, proyectan de todos lados un brillo que deleita la vista, de suerte que el contemplar aquella Tierra es un espectáculo de los bienaventurados. Está habitada por toda clase de animales y por hombres, unos en medio de las tierras y otros alrededor del aire, lo mismo que nosotros alrededor del mar. Los hay también habitando en las islas que el aire forma cerca del continente, porque el aire es allí lo que aquí son el agua y el mar para nosotros; y lo que el aire es aquí para nosotros es para ellos el éter. Sus estaciones están tan bien atemperadas, que sus habitantes viven mucho más que nosotros y siempre exentos de enfermedades, y en cuanto a la vista, el oído, el olfato y los demás sentidos, y hasta la inteligencia misma están por encima de nosotros como el éter aventaja al agua y

al aire que respiramos. Tiene bosques sagrados y templos que verdaderamente son morada de los dioses, que dan testimonio de su presencia por los oráculos, profecías e inspiraciones, y por todos los otros signos de su comunicación con ellos. Ven también al Sol y la Luna como realmente son, y todo el resto de su felicidad está en proporción de lo que habéis oído.

Ved, pues, lo que es aquella Tierra con todo lo que la envuelve. En derredor suyo, en sus cavernas, hay una porción de lugares, algunos más profundos y más abiertos que el país que habitamos; otros más profundos, pero menos abiertos, y por último, otros con menos profundidad y menos extensión. Todos estos lugares tienen aberturas en varios sitios en su fondo y se comunican entre sí por galerías, por las cuales corre como en recipientes una enorme cantidad de agua, ríos subterráneos de caudal inagotable, manantiales de aguas frías y otros de calientes, ríos de fuego y otros de fango, unos más líquidos y otros cenagosos como los torrentes de fango y fuego que en Sicilia preceden a la lava. Estos lugares se llenan de una o de otra de estas materias, según sea la dirección que toman las corrientes a medida que se esparcen. Todos estos manantiales se mueven hacia abajo y arriba como un columpio sostenido en el interior de la Tierra. He aquí cómo se efectúa este movimiento. Entre las aberturas de la Tierra hay una, precisamente la mayor, que atraviesa toda la Tierra. De ella habla Homero cuando dice «muy lejos, en el abismo más profundo que hay bajo la Tierra»³². Homero y la mayor parte de los poetas llaman a este lugar el Tártaro. Allá es donde van a parar todos los ríos y de allí salen. Cada uno de ellos tiene la naturaleza de la tierra por encima de la cual corre. Esto hace que estos ríos vuelvan a su curso y es porque no encuentran fondo, pues sus aguas ruedan suspendidas en el vacío, bullendo lo mismo hacia arriba que hacia abajo. El aire y el viento que las envuelven hacen lo mismo y las siguen cuando se elevan y cuando descienden; y lo mismo que en los animales entra y sale el aire incesantemente por la respiración, el aire que se mezcla con estas aguas entra y sale con ellas y provoca vientos furiosos. Cuando estas aguas caen con violencia en el abismo inferior del que he hablado, forman corrientes que vuelven a través de la Tierra a los lechos que encuentran, que llenan como se llena una bomba. Cuando estas aguas salen de allí y vuelven a los lugares que habitamos, los llenan de la misma manera, y de allí se extienden por todas partes bajo la tierra alimentando nuestros mares, nuestros ríos, nuestros lagos y nuestras fuentes. Desaparecen después filtrándose en la tierra, unas después de dar muchos rodeos y otras menores circuitos para volver al Tártaro, en donde entran unas mucho más bajas que no salieron y otras menos, pero todas más bajas. Las unas entran y salen del Tártaro por el mismo lado y las otras entran por el lado opuesto a su salida, y las hay que tienen su curso circular y que después de haber dado una o varias veces la vuelta, a la Tierra, como serpientes que se enroscan, se precipitan a lo más bajo que pueden, van hasta la mitad del abismo, pero más allá, porque la otra mitad está más alta que su nivel. Forman varias corrientes muy

grandes; cuatro son las principales, de las cuales la mayor es la que más exteriormente corre por todo el alrededor; es la que se llama Océano. Lo que está enfrente es el Aqueronte, que corre de manera opuesta a través de los parajes desiertos y sumergiéndose en la Tierra se precipita en las marismas de Aquernojada, adonde las almas van la mayor parte de las veces al salir de la vida y después de permanecer allí el tiempo prescrito, unas más y otras menos, son devueltas a este mundo para animar nuevos cuerpos. Entre el Aqueronte y el Océano corre un tercer río, que no lejos de su fuente cae en un vasto lugar de fuego, donde forma un lago mucho más grande que nuestro mar y en el que se ve hervir el agua mezclada con fango, y saliendo de allí negro y lleno de barro recorre la Tierra y va a parar a la marisma Aquernojada sin que sus aguas se confundan. Después de dar varias vueltas bajo la Tierra se arroja en lo más bajo del Tártaro; a este río se le denomina Puriflegeton, y de él se ven surgir llamaradas por varias grietas de la Tierra. Frente a éste cae un cuarto río, al principio en un lugar pavoroso y agreste, que dicen es de un color azulado y al que llaman el Estigio; en él forma la laguna Estigia, y después de haber adquirido en las aguas de dicha laguna propiedades horribles, se filtra en la Tierra, donde da varias vueltas dirigiendo su corriente hacia el Puriflegeton, al que por fin se encuentra en la laguna de Aquerón por la extremidad opuesta. Sus aguas no se mezclan con las de los otros ríos, y después de dar la vuelta a la Tierra se precipita como ellos en el Tártaro por el sitio opuesto al Puriflegeton. A este cuarto río le han dado los poetas el nombre de Cocitos.

La naturaleza ha dispuesto así todas estas cosas; cuando los muertos llegan al paraje donde su genio les lleva, se juzga lo primero de todo si llevan una vida justa y santa o no. Aquellos que se encuentra que vinieron ni enteramente criminales ni absolutamente inocentes, son enviados al Aqueronte, donde embarcan en barquichuelas que los llevan hasta la laguna Aquerusiades, donde van a tener su residencia y donde sufren penas proporcionadas a sus faltas y, una vez libres, la recompensa de sus buenas acciones. Los incurables a causa de la enormidad de sus faltas y que cometieron numerosos sacrilegios, asesinatos inicuos, violaron las leyes y se hicieron reos de delitos análogos, víctimas de la inexorable justicia y de su destino fatal, son precipitados al Tártaro, del que jamás saldrán. Pero aquellos que no hayan cometido más que faltas que pueden ser expiadas, aunque muy graves, como la de haberse dejado dominar por la ira contra su padre o su madre o haber matado a alguien en un arrebato de cólera y que han hecho penitencia toda su vida, es necesario que sean precipitados al Tártaro, pero después de haber permanecido un año en él, el oleaje los devuelve a la orilla; los homicidas son enviados al Cocitos, y los parricidas al Puriflegeton, que los arrastra hasta cerca de la laguna Aquerusiades; allí llaman a gritos a los que mataron o contra quienes cometieron actos de violencia, y los conjuran a que les permitan pasar al otro lado de la laguna y los reciban; si los ablandan, pasan y se ven libres de sus males, pero si no, vuelven a

ser precipitados en el Tártaro, que los arroja a los otros ríos y esto dura hasta que conmueven a los que fueron sus víctimas; tal es la sentencia que contra ellos pronuncian sus jueces. Pero aquellos a quienes se les reconoce una vida santa, se ven libres de todos los lazos terrestres como de una prisión y son recibidos en las alturas, en aquella Tierra pura donde habitarán. Y de éstos, los que fueron purificados enteramente por la filosofía, viven perdurablemente sin cuerpo y son acogidos en parajes aún más admirables que no es fácil describirlos y además no me lo permite el poco tiempo que me queda de vida. Pero lo que acabo de decir debe bastar, mi querido Simmias, para haceros ver que debemos trabajar toda nuestra vida entera para adquirir virtudes y sabiduría, porque el premio es grande y bello y la esperanza halagadora.

Lo que un hombre de buen sentido no debe hacer es sostener que estas cosas sean como os las he descrito; pero que todo lo que os he dicho del estado de las almas y de sus residencias sea aproximadamente así, creo que puede admitirse, si es cierto que el alma es inmortal, y la cosa vale la pena de correr el riesgo de creerla. Es un azar que es hermoso admitir y del cual debe uno mismo quedar encantado. Ahora comprenderéis por qué me he detenido tanto tiempo en este discurso. Todo hombre, pues, que durante su vida renunció a la voluptuosidad y a los bienes del cuerpo, considerándolos como perniciosos y extraños, que no buscó más voluptuosidad que la que le proporciona la ciencia y adornó su alma, no con galas extrañas, sino con ornamentos que le son propios, como la templanza, la justicia, la fortaleza y la verdad, debe esperar tranquilamente la hora de su partida a los infiernos, dispuesto siempre para este viaje cuando el destino lo llame. Vosotros dos, Simmias y Cebes, y los demás, emprenderéis este viaje cuando el tiempo llegue. A mí me llama hoy el hado, como diría un poeta trágico, y ya es hora de ir al baño, porque me parece mejor no beber el veneno hasta después de haberme bañado, y además ahorraré así a las mujeres el trabajo de lavar un cadáver.

Al acabar de hablar Sócrates, le dijo Critón: Bien está, Sócrates, pero ¿no tienes que hacernos a mí o a los otros ninguna recomendación referente a tus hijos o a algún otro asunto en que te pudiéramos servir?

Nada más, Critón, que lo que siempre os he recomendado: que tengáis cuidado con vosotros mismos, y con ello me haréis un favor, y también a mi familia y a vosotros mismos, aunque ahora nada me prometáis; porque si os abandonarais y no quisierais seguir los consejos que os he dado, de muy poco servirían todas las promesas y protestas que me hicierais hoy.

Haremos cuantos esfuerzos podamos para conducirnos así. Pero dínos, ¿como quieres que te enterremos?

Como se os ocurra, contestó Sócrates; si es que lográis apoderaros de mí y no me escapo de vuestras manos.

Y mirándonos al mismo tiempo que iniciaba una sonrisa, añadió: Me parece que no conseguiré convencer a Critón de que soy el Sócrates que charla con vosotros y que pone en orden todas las partes de su

discurso; él se imagina que soy aquel al que va a ver muerto dentro de un instante, y me pregunta cómo me enterrará. Y todo este largo discurso que acabo de pronunciaros para probaros que en cuanto tome el veneno no estaré ya con vosotros, porque os dejaré para ir a disfrutar de la felicidad de los bienaventurados, me parece que ha sido en vano para Critón, que creo se figura que sólo he hablado para consolaros y consolarme. Os ruego, pues, que salgáis garantes por mí cerca de Critón, pero de una manera muy contraria a como él quiso serlo para mí ante los jueces, porque respondió por mí que me quedaría; vosotros diréis por mí, os lo ruego, que apenas haya muerto me iré, a fin de que el pobre Critón soporte más dulcemente mi muerte y que al ver quemar o enterrar mi cuerpo no se desespere como si yo sufriera grandes dolores y no diga en mis funerales que expone a Sócrates, que se lleva a Sócrates y que entierra a Sócrates, porque es preciso que sepas, mi querido Critón, que hablar impropriamente no es sólo cometer una falta en lo que se dice, sino hacer daño a las almas. Hay que tener más valor y decir que sólo es mi cuerpo lo que entierras y entiérralo como te plazca y de la manera que juzgues más conforme con las leyes.

Sin añadir una palabra más se levantó y pasó a una habitación inmediata para bañarse. Critón le siguió y Sócrates nos rogó le esperáramos; así lo hicimos hablando de lo que nos había dicho, examinándolo todavía y comentando lo desgraciados que íbamos a sentirnos, considerándonos como niños privados de su padre y condenados a pasar el resto de nuestra vida en la orfandad.

Cuando salió del baño le llevaron sus hijos, porque tenía tres, dos muy niños y uno bastante grande, y al mismo tiempo entraron las mujeres de la familia. Las habló algún tiempo en presencia de Critón y dioles órdenes; después hizo que se retiraran las mujeres y los niños, y volvió a reunirse con nosotros. El Sol se acercaba ya a su ocaso, porque Sócrates había estado bastante tiempo en el baño. Al entrar se sentó sobre el borde de la cama sin tener tiempo de decirnos casi nada porque el servidor de los Once entró a la vez y acercándose a él le dijo: Sócrates, no tendré que hacerte el mismo reproche que a los otros, porque en cuanto les advierto de la orden de los magistrados que es preciso beban el veneno, me increpan y me maldicen. Pero tú no eres como ellos; desde que entraste en la prisión te he encontrado el más firme, el más bondadoso y el mejor de cuantos aquí han estado presos, y estoy seguro de que de este momento no me guardas ningún rencor; únicamente lo sentirás contra los que son causa de tu desgracia, y los conoces muy bien. Ya sabes, Sócrates, lo que he venido a anunciarte; adiós y procura soportar con ánimo viril lo que es inevitable. Volvióse derramando lágrimas y se retiró. Sócrates le siguió con la mirada y le dijo: También yo te digo adiós y haré lo que me dices. Ved, dijo al mismo tiempo, qué honorabilidad la de este hombre y qué bondad: todo el tiempo que he pasado aquí ha estado visitándome constantemente; es el mejor de los hombres, y ahora llora por mí. Pero vamos, Critón, obedezcámosle con agrado. Que me traigan el veneno si está preparado, y si no que lo prepare él mismo.

Pero se me figura, Sócrates, que el Sol está todavía sobre los montes y aún no se ha puesto: sé que muchos no apuraron el veneno hasta mucho tiempo después de recibir la orden; que comieron y bebieron cuanto les plugo, y que algunos hasta disfrutaron de sus amores; por esto no tengas prisa. Todavía tienes tiempo.

Los que hacen lo que dices, Critón, dijo Sócrates, tienen sus razones; creen que es tiempo ganado, y yo tengo las mías para no hacerlo. Porque lo único que creo que ganaría retardando el beber la cicuta sería poseerme el ridículo ante mí mismo al verme tan enamorado de la vida que quisiera economizarla cuando ya no tengo más³³. Así, pues, caro Critón, haz lo que te digo y no me atormentes más.

Critón hizo una seña al esclavo que tenía cerca y que salió, volviendo un rato después con el que debía dar el veneno que llevaba preparado en una copa. Al verle entrar le dijo Sócrates: Muy bien, amigo mío, pero ¿qué es lo que tengo que hacer? ¡Instrúyeme! Pasearte cuando hayas bebido, contestó aquel hombre, y acercarte a tu lecho en cuanto notes que se te ponen pesadas las piernas. Y al mismo tiempo le tendió la copa, que Sócrates cogió, Echebrates, con la mayor calma, sin mostrar emoción, y sin cambiar de color ni de fisonomía, sino mirando al hombre tan firme y seguro de sí mismo como siempre: Dime, dijo, ¿se puede hacer un libamen con esta bebida?

Sócrates, respondió el hombre, no preparamos más que lo necesario para ser bebido.

Comprendo, dijo Sócrates, pero al menos estará permitido, porque es justo elevar sus plegarias a los dioses a fin de que bendigan y hagan próspero nuestro viaje; es lo que les pido: ¡que escuchen mi ruego! Y arrimando la copa a los labios la apuró con una mansedumbre y tranquilidad admirables.

Hasta entonces habíamos tenido casi todos fuerza de voluntad para contener nuestras lágrimas, pero al verle beber, y después que hubo bebido, nos echamos a llorar como los otros. Yo, a pesar de mis esfuerzos, lloré tanto, que no tuve más remedio que cubrirme con mi manto para desahogarme llorando, porque no lloraba por la desventura de Sócrates, sino por mi desgracia al pensar en el amigo que iba a perder. Critón empezó a llorar antes que yo y salió fuera, y Apolodoros, que desde el principio no había hecho más que llorar, empezó a gritar, lamentarse y sollozar de tal manera, que nos partía a todos el corazón, menos a Sócrates. Pero ¿qué es esto, amigos míos?, nos dijo. ¿A qué vienen esos llantos? Para no oír llorar a las mujeres y tener que reñirlas las mandé retirar, porque he oído decir que al morir sólo se deben pronunciar las palabras amables. Callad, pues, y demostrad más firmeza. Estas palabras nos avergonzaron tanto, que contuvimos nuestros lloros. Sócrates, que continuaba paseándose, dijo al cabo de algún rato que notaba ya un gran peso en las piernas y se echó de espaldas en el lecho, como se le había ordenado. Al mismo tiempo se le acercó el hombre que le había dado el tóxico, y después de haberle examinado un momento los pies y las piernas, le apretó con fuerza el pie y le preguntó si lo

sentía; Sócrates contestó que no. En seguida le oprimió las piernas, y subiendo más las manos nos hizo ver que el cuerpo se helaba y tornaba rígido. Y tocándolo nos dijo que cuando el frío llegara al corazón nos abandonaría Sócrates. Ya tenía el abdomen helado; entonces se descubrió Sócrates, que se había cubierto el rostro, y dijo a Critón: Debemos un gallo a Esculapio; no te olvides de pagar esta deuda³⁴. Fueron sus últimas palabras.

Lo haré, respondió Critón; pero piensa si no tienes nada más que decirme.

Nada, contestó; un momento después se estremeció ligeramente. El hombre entonces le descubrió del todo; Sócrates tenía la mirada fija, y Critón al verlo le cerró piadosamente los ojos y la boca.

Ya sabes, Echecrates, cuál fue el fin del hombre de quien podemos decir que ha sido el mejor de los mortales que hemos conocido en nuestro tiempo, y además el más sabio y el más justo de los hombres.

El banquete, o del amor

Argumento

El asunto de este diálogo es el amor.

He aquí el preámbulo del que ningún detalle es indiferente. El ateniense Apolodoros refiere a personajes que no se nombran lo ocurrido en un banquete dado a Sócrates, Phaidros, el médico Eryximacos, el poeta cómico Aristófanes y otros invitados por Agatón, cuando fue premiada su primera tragedia. Apolodoros no concurrió a aquella cena, pero conoció todos los detalles por un tal Aristodemos, uno de los convidados, cuya veracidad pudo comprobar con el testimonio del mismo Sócrates. Y estos detalles están muy presentes en su memoria porque hace poco ha tenido ocasión de contarlos. Los aparentemente más sencillos tienen su importancia. Los convidados se han reunido ya en casa de Agatón; Sócrates es el único que se está haciendo esperar. Se le ve dirigirse muy pensativo a la morada de su anfitrión y detenerse largo rato inmóvil y abstraído a pesar de que reiteradamente se le llama mientras comienza la cena. ¿No es ésta una imagen sensible de su frugalidad proverbial y de su decidida inclinación a la meditación más que a la actividad exterior que distrae a los demás hombres? Entra en casa de Agatón hacia el final de la cena, y su llegada imprime a la reunión un carácter de sobriedad y de gravedad desusadas. Por indicación de Eryximacos acuerdan los comensales beber con moderación, despedir a la flautista y entablar una conversación. ¿De qué se hablará? Del amor, asunto favorito de Platón. ¡Qué arte de preparar el espíritu a la teoría que sin esfuerzo va a desarrollarse, pero con una consecuencia lógica en el discurso que cada uno de los concurrentes ha de pronunciar acerca del Amor! ¡Y qué cuidado para precaver de la monotonía al conservar a estos sutiles discursantes la manera de pensar y de decir más

conveniente al carácter y a la profesión de cada uno! Phaidros habla como un joven, pero como un joven cuyas pasiones han sido ya purificadas por el estudio de la filosofía; Pausanias, como hombre maduro al que la edad y la filosofía han enseñado lo que no saben los jóvenes; Eryximacos se explica como médico; Aristófanes tiene la elocuencia del poeta cómico ocultando tras de sus palabras bufas profundos pensamientos; Agatón se expresa como poeta, y, por último, después de todos, y cuando la teoría se ha ido elevando gradualmente, la completa Sócrates y la expresa en el maravilloso lenguaje de un sabio y de un inspirado.

Phaidros es el primero que toma la palabra para hacer del amor un elogio de un carácter muy loable. Este panegírico es el eco de la opinión de un corto número de hombres a los que una educación liberal ha capacitado para juzgar el amor libre de toda sensualidad grosera y en su acción moral. El amor es un dios y un dios muy antiguo, puesto que ni los prosistas ni los poetas han podido nombrar ni a su padre ni a su madre, lo que significa sin duda que no es fácil explicar su origen sin estudios. Es el dios que más favorece a los hombres, porque no tolera la cobardía en los amantes y siempre les inspira la abnegación. Es como un principio moral que gobierna la conducta sugiriendo a todos los hombres la vergüenza de lo malo y la pasión del bien. «De manera que si por cualquier encantamiento un Estado o un ejército pudieran estar compuestos únicamente de amantes y de amados no existiría pueblo alguno que extremara tanto el horror al vicio y la emulación a la virtud». En fin, es un dios que labra la felicidad del hombre al hacerlo dichoso en la Tierra y en el cielo, donde todo el que ha practicado el bien encuentra su recompensa. «Infierno, dice Phaidros, que de todos los dioses es el Amor el más antiguo, el más augusto y el más capaz de hacer al hombre virtuoso y feliz durante la vida y después de la muerte».

Pausanias es el segundo que habla. Empieza corrigiendo lo que hay de excesivo en este elogio entusiasta; precisa la cuestión después y coloca la teoría del amor en la entrada de su verdadera vía, de una investigación filosófica. El Amor no puede ir sin Venus, es decir, no se explica sin la belleza, primera indicación del lazo tan estrecho que unirá al Amor con lo bello. Hay dos Venus, la una antigua, hija del Cielo, y que no tiene madre, es Venus Urania o celestial; la otra, más joven, hija de Júpiter y de Dione, es la Venus popular. Hay, pues, dos Amores correspondientes a las dos Venus: el primero sensual, popular, no se dirige más que a los sentidos; es un amor vergonzoso que es preciso evitar. Pausanias, después de señalar en cuanto comenzó a hablar este punto olvidado por Phaidros, y satisfecho después de haber dicho estas palabras, no vuelve a ocuparse de él en la continuación de este discurso. El otro amor se dirige a la inteligencia, y por esto mismo al sexo que participa de más inteligencia, al sexo masculino. Este amor es digno de ser buscado y honrado por todos. Pero exige para ser bueno y honorable varias condiciones difíciles de reunir en el amante. Éste no debe consagrar su afecto a un amigo demasiado joven, porque no podrá prever cómo serán más adelante el cuerpo y el espíritu de su amigo: el cuerpo puede deformarse con el crecimiento y el espíritu corromperse; es de prudentes evitar estas equivocaciones buscando jóvenes con preferencia a los niños. El amante debe conducirse en su trato con su amigo observando las reglas de la honorabilidad: «es deshonesto

acordar sus favores a un hombre vicioso con malos fines». Y no lo es menos el ceder a un hombre rico y poderoso por el afán del lucro o de honores. El amante debe amar el alma y el alma la virtud. El amor tiene por fundamento un cambio de servicios recíprocos entre el amante y el amigo con el fin de «hacerse mutuamente felices». Estas reflexiones, cada vez más acentuadas de Pausanias, han separado el elemento de la cuestión, que quedará siendo el objeto de todos los demás discursos; elemento a la vez psicológico y moral, dispuesto a transformarse y a incrementarse más. El médico Eryximacos que discurrea el tercero guarda en su manera de enfocar el tema del amor, en la naturaleza del desarrollo que da a su pensamiento y hasta en su dicción todos los rasgos familiares propios de su sabia profesión. Acepta desde el principio la diferencia de los dos amores indicada por Pausanias, pero va más allá que él. Se propone establecer que el amor no reside únicamente en el alma de los hombres, sino que está en todos los seres; lo considera como la unión y la armonía de los contrarios y prueba la verdad de su definición con los ejemplos siguientes: el amor está en la Medicina en el sentido de que la salud del cuerpo resulta de la armonía de las cualidades que constituyen el buen y el mal temperamento. El arte de un buen médico es tener la habilidad de restablecer esta armonía cuando está perturbada y mantenerla. El amor existe en los elementos, puesto que es necesario el acuerdo de lo seco y lo húmedo, de lo caliente y lo frío, naturalmente contrarios, para producir una temperatura moderada. ¿No hay también amor en la música, esta combinación de sonidos opuestos, de lo grave y de lo agudo, de lo lleno y lo sostenido? Lo mismo puede decirse de la poesía, cuyo ritmo sólo es debido a la unión de las breves y las largas. Lo mismo también de las estaciones, que son el feliz temperamento de los elementos entre sí, un acorde de influencias, cuyo conocimiento es el objetivo propio de la Astronomía, y lo mismo también finalmente de la adivinación y la religión, puesto que su objeto es el mantenimiento en una proporción conveniente de lo que hay de bueno y de vicioso en la naturaleza humana y el que los dioses y los hombres vivan en buena inteligencia. El amor, pues, está en todas partes; funesto y perverso cuando los elementos opuestos rehúsan unirse y existe el predominio de uno de ellos, que los hace sustraerse a la armonía; bueno y saludable cuando esta armonía se produce y mantiene. Es fácil de ver que el rasgo saliente de este discurso es la nueva definición del amor: la unión de los contrarios. La teoría se ha ampliado y abre ya ante el espíritu un vasto horizonte, puesto que desde el dominio de la filosofía en la que estaba encerrada en el principio tiende a abarcar por entero todo el orden de las cosas físicas.

Aristófanes, que cuando tuvo que hablar cedió su vez a Eryximacos, sin duda porque lo que él tenía que decir del amor debía ligarse mejor con el lenguaje del célebre médico, siguiéndolo más que precediéndolo, Aristófanes entra en un orden de ideas que parecen diametralmente opuestas y que en el fondo concuerdan entre sí. Para confirmar su opinión y a su vez dar pruebas completamente nuevas de la universalidad del amor imagina una mitología sumamente extraña a primera vista.

En los tiempos primitivos hubo tres especies de hombres: unos que eran todo hombre, otros todo mujer y los terceros hombre y mujer, los Andróginos, especie del todo inferior a las dos primeras. Estos hombres

eran todos dobles: dos hombres unidos, dos mujeres unidas y un hombre y una mujer unidos; su unión se verificaba por la piel del vientre, tenían cuatro brazos y cuatro piernas, dos caras en una misma cabeza, opuestas la una a la otra y vueltas del lado de la espalda, los órganos de la generación dobles y colocados en el mismo lado de la cara a la terminación de la espalda. Los dos seres así unidos, llenos de amor el uno por el otro, engendraban a sus semejantes no uniéndose, sino dejando caer la semilla a tierra como las cigarras. Esta raza de hombres era fuerte, se volvió orgullosa, atrevida y osada, hasta el punto que, como los gigantes de la fábula, trató de escalar el cielo. Para castigarla y disminuir su fuerza resolvió Júpiter dividir a estos hombres dobles. Empezó por cortarlos en dos, encargando a Apolo que curara la herida. El dios arregló el vientre y el pecho, y para humillar a los culpables les volvió la cara hacia el lado por donde se había hecho la separación, a fin de que tuvieran siempre ante los ojos el recuerdo de su fracasada aventura. Los órganos de la generación habían quedado en el lado de la espalda, de manera que cuando las mitades separadas, atraídas por el ardor del amor, se acercaban la una a la otra, no podían engendrar y la raza se perdía. Intervino Júpiter, puso delante aquellos órganos e hizo posibles la generación y la reproducción. Pero desde entonces se verificó la generación por la unión del varón con la hembra y la saciedad separó uno del otro a los seres del mismo sexo primitivamente unidos. Mas han guardado en el amor que sienten el uno por el otro el recuerdo de su antiguo estado; los hombres nacidos de los hombres dobles se aman entre sí, como las mujeres nacidas de las mujeres dobles también se aman unas a otras, como las mujeres nacidas de los Andróginos aman a los hombres y los hombres nacidos de estos mismos Andróginos sienten el amor a las mujeres. ¿Cuál es el objeto de este mito? Aparentemente, explicar y calificar todas las especies del amor humano. Las conclusiones que se deducen de este doble punto de vista están profundamente marcadas por el carácter de las costumbres griegas en la época de Platón, que contradicen en absoluto a los sentimientos que el espíritu moderno y el cristianismo han hecho prevalecer. Porque si se toma por punto de partida la definición de Aristófanes, que el amor es la unión de los semejantes, se llega a la conclusión de que el amor del hombre a la mujer y de la mujer al hombre es el más inferior de todos, puesto que es la unión de dos contrarios. Hay, pues, que poner por encima de él el amor de la mujer a la mujer buscado por las tribadas, y por encima de estos amores, el del hombre al hombre, el más noble de todos. No es solamente el más noble, sino el único amor verdadero y durable. Por esto, cuando las dos mitades de un hombre doble que se buscan incesantemente llegan a encontrarse, comparten al instante el amor más violento e indisoluble que los vuelve a su primer estado. Y en esto es en lo que el sentir de Aristófanes se acerca al sentimiento de Eryximacos. Hay, en efecto, entre ellos este punto común: que el amor considerado una vez como la armonía de los contrarios y otra como la unión de los semejantes es en todos los casos el deseo de la unidad; es una idea que lleva a la metafísica la teoría de la psicología y de la física. Agatón hace a su vez uso de la palabra. Es poeta y hábil retórico; por esto exhala su discurso un perfume de elegancia. Anuncia que va a completar lo que todavía falta a la teoría del amor, preguntándose primero

cuál es su naturaleza y después sus defectos según ésta. Amor es el más venturoso de los dioses; es, pues, de naturaleza divina. ¿Y por qué el más venturoso? Porque es el más hermoso, escapándose siempre de la vejez y el compañero de la juventud. Es el más tierno y el más delicado, porque escoge para residencia el alma del hombre, que es lo más delicado y tierno que hay después de los dioses; también es el más sutil, porque si no no podría, como lo hace, introducirse en todas partes, penetrar en todos los corazones y salir del mismo modo, y el más gracioso, porque jamás va sin la belleza, fiel al viejo adagio de que el amor y la fealdad siempre están en guerra. Amor es el mejor de los dioses porque es el más justo, ya que nunca ofende ni es ofendido; el más temperante, puesto que la templanza consiste en dominar los placeres y no hay ninguno superior al amor; el más fuerte porque venció al mismo Marte, el dios de la Victoria, y el más hábil, en fin, porque forma él a su antojo a los poetas y a los artistas y es el maestro de Apolo, de las Musas, de Vulcano, de Minerva y de Júpiter. Después de esta ingeniosa pintura de la naturaleza del amor quiere Agatón, como se lo ha prometido a sí mismo, celebrar sus beneficios, y lo hace en una brillante peroración impresa de esta elegancia un poco amanerada que caracterizaba su talento y de las que Platón parece haber querido dar una copia fiel y ligeramente irónica. «La elocuencia de Agatón hace decir a Sócrates, me recuerda a Gorgias».

Todos los comensales han expresado libremente sus ideas acerca del amor; Sócrates es el único que no ha despegado los labios. No le falta razón para hablar el último; evidentemente es el intérprete directo de Platón, y es precisamente en su discurso donde hay que buscar la verdad platónica. Por tanto, se compone éste de dos partes: la una crítica, en la que Sócrates rechaza lo que no le parece admisible en todo lo dicho anteriormente, sobre todo en el discurso de Agatón; la otra dogmática, en la que, conservando la división de Agatón, da su propia opinión acerca de la naturaleza y de los efectos del amor. Helas aquí en análisis:

El discurso de Agatón es hermosísimo, pero quizá más penetrado de poesía que de filosofía y más engañoso que verídico. Sostiene, en efecto, que el Amor es un dios, que es hermoso y bueno, pero nada de esto es verdad. El amor no es hermoso porque no posee la belleza, puesto que la desea y sólo se desea lo que no se tiene. Tampoco es bueno por la razón de que todas las cosas buenas son bellas, y lo bueno es de una naturaleza inseparable de lo bello. Se deduce que el amor no es bueno puesto que no es bello. Queda por probar que no es dios. Aquí, y por un artificio de compensación que se asemeja a una especie de protesta implícita contra el papel hasta este momento completamente sacrificado de la mujer en esta conversación acerca del amor, pone Platón sus opiniones en boca de una mujer, la extranjera de Mantinea, que las expresa y no Sócrates.

De boca de Diotime, «maestra en amor y en muchas otras cosas», declara Sócrates haber aprendido todo lo que sabe referente al amor. Ella empezó por hacerle saber que el amor no es hermoso ni bueno como él ha probado, y por consiguiente, que no es dios. Si en efecto fuera dios, sería hermoso y bueno, porque los dioses, a los que nada les falta, no pueden estar privados de bondad ni de belleza. ¿Quiere decir esto que el amor sea un ser malo y feo? No puede deducirse necesariamente, porque entre la belleza y la fealdad y entre la bondad y la maldad hay un término medio lo mismo

que entre la ciencia y la ignorancia. Pues ¿qué es entonces? El amor es un ser intermedio entre lo mortal y lo inmortal, en una palabra, un demonio. La función de un demonio es servir de intérprete entre los dioses y los hombres, llevando de la Tierra al cielo el homenaje y los votos de los mortales, y del cielo a la Tierra las voluntades y los beneficios de los dioses. Como demonio, mantiene el amor la armonía entre la esfera humana y la divina y aproxima estas naturalezas contrarias; en unión de los otros demonios, es el lazo que une el gran todo. Esto es lo mismo que decir que el hombre se eleva hasta Dios por el esfuerzo del amor: es el fondo presentido del verdadero pensamiento de Platón, pero todavía falta desarrollarlo y aclararlo.

¿De qué serviría conocer la naturaleza y la misión del amor si se debieran ignorar su origen, su objeto, sus efectos y su fin supremo? Platón no ha querido dejar en la duda estas preguntas. El Amor fue concebido el día del nacimiento de Venus y es hijo de Poros, el dios de la Abundancia, y de Penia, la diosa de la Pobreza; esto explica a su vez su naturaleza semidivina y su carácter. De su madre ha heredado el ser pobre, delgado, desvalido, sin hogar y mísero, y de su padre el ser varón, emperador, fuerte, cazador afortunado y siempre sobre la pista de lo bueno y lo bello. Es apasionado por la sabiduría, que es buena y bella por excelencia, no siendo bastante sabio para poseerla ni bastante ignorante para creer que la posee. Su objeto, en último análisis, es lo bello y lo bueno, que Platón identifica en una sola palabra: la belleza. Pero es preciso comprender bien lo que es amar lo bello: es desear apropiárselo y poseerlo siempre para ser feliz. Y como no hay hombre que no aspire a su propia felicidad y no la busque, es preciso distinguir entre todos quién es aquel a quien se le aplica esta caza tras la felicidad en la posesión de lo bello. Es el hombre que aspira a la producción en la belleza según el espíritu. Y como no se juzga perfectamente dichoso más que con la seguridad de que esta producción debe perpetuarse sin interrupción y sin fin, se deduce que el amor verdaderamente no es más que el deseo mismo de la inmortalidad, que es la única inmortalidad que es posible al hombre según el cuerpo, y que se produce por el nacimiento de hijos, por la sucesión y sustitución de un ser joven a uno viejo. Este deseo de perpetuarse es la razón del amor paternal, de esta solicitud para asegurar la transmisión de su nombre y de sus bienes. Pero por encima de esta producción y de esta inmortalidad, según el cuerpo, están aquellas que se logran según el espíritu. Éstas son lo propio del hombre que ama la belleza del alma y que trata de inculcar en un alma bella que le ha sucedido los rasgos inestimables de la virtud y del deber. Ésta perpetúa la sabiduría cuyos gérmenes existían en él, y así se asegura una inmortalidad muy superior a la primera.

Las últimas páginas del discurso de Sócrates están consagradas a señalar la serie de esfuerzos por los cuales el amor se eleva gradualmente hasta su fin supremo. El hombre poseído de amor se siente atraído al principio por un cuerpo hermoso y después por todos los cuerpos, cuyas bellezas son todas hermanas las unas de las otras. Éste es el primer grado del amor. En seguida se enamora de las almas bellas y de todo lo que en ellas es bello, acciones y sentimientos. Atraviesa este segundo grado para pasar de la esfera de las acciones de la inteligencia; en ésta se siente apasionado de

todas las ciencias, cuya belleza le inspira con inagotable fecundidad los pensamientos más elevados y todos los grandes discursos que constituyen la filosofía. Pero entre todas las ciencias hay una que cultiva por completo toda su alma, y es la ciencia misma de lo bello, cuyo conocimiento es el colmo y la perfección del amor. ¿Y qué es esto tan bello, tan codiciable y tan difícil de alcanzar? Es la belleza en sí, eterna y divina, la única belleza real de la que todas las otras son sólo un mero reflejo: iluminado por su luz pura inalterable, hombre afortunado entre muchos a quienes les es dado contemplarlo al fin, siente nacer en él y engendra en los otros toda clase de virtudes; este hombre es verdaderamente dichoso y verdaderamente inmortal.

Después del discurso de Sócrates parece que se ha dicho cuanto pudo decirse acerca del amor y que el banquete debe de terminar. Pero a Platón le pareció bien poner en un relieve inesperado la altura moral de su teoría por el contraste con la bajeza de los afectos ordinarios de los hombres. He aquí el motivo de que de repente se vea llegar a Alcibíades medio borracho, la testa coronada de hiedra y violetas, acompañado de tocadoras de flauta y de un tropel de amigos embriagados. ¿Qué significa esta orgía en medio de estos filósofos? ¿No pone ante los ojos, según las expresiones de Platón, el eterno contraste entre la Venus celestial y la Venus popular? Pero el ingenioso autor de El banquete saca de ello otro poderoso efecto. La orgía, que amenazaba ser contagiosa, cesa como por encanto en el momento en que Alcibíades reconoce a Sócrates. ¡Qué imagen del poder del genio y de la superioridad de esta moral de Sócrates en el discurso en que Alcibíades hace contra su voluntad el más magnífico elogio de este encantador y revela su afecto a la persona de Sócrates, su admiración ante aquella razón superior y serena y la vergüenza de sus propios extravíos!

Cuando Alcibíades acaba de hablar, comienza a circular la copa entre los invitados, que sucesivamente van sucumbiendo a la embriaguez. Sócrates, solo, invencible, porque su pensamiento, separado de estos desórdenes, preserva de ellos su cuerpo, se entretiene hablando de diversos asuntos con los que resisten, hasta las primeras horas del día. Entonces, y cuando todos los comensales se han rendido al sueño, abandona la morada de Agatón para ir a entregarse a sus ocupaciones cotidianas: última imagen de esta alma esforzada que la filosofía había inmunizado contra las pasiones.

INTERLOCUTORES

APOLODOROS.

EL AMIGO DE APOLODOROS.

SÓCRATES.

AGATÓN.

PHAIDROS.

PAUSANIAS.

ERYXIMACOS.

ARISTÓFANES.

ALCIBÍADES.

APOLODOROS.- Creo que estoy bastante bien preparado para narraros lo que me pedís, porque últimamente cuando desde mi casa de Faleron³⁵ regresaba a la ciudad, me vio un conocido mío que iba detrás de mí y me llamó desde lejos y bromeando: ¡Hombre de Faleron, Apolodoros! ¿No puedes acortar el paso? -Me detuve y lo esperé-. Apolodoros, me dijo, te buscaba precisamente. Quería preguntarte lo que pasó en la casa de Agatón el día en que cenaron allí Sócrates, Alcibíades y algunos otros. Se dice que toda la conversación versó sobre el Amor. Algo de ello he sabido por un hombre al que Phoinix, el hijo de Philipo, refirió parte de los discursos, pero este hombre no pudo darme detalles de la conversación; sólo me dijo que tú estabas bien enterado de todo. Cuéntame, pues; después de todo es deber tuyo dar a conocer lo que ha dicho tu amigo, pero dime antes si estuviste presente en aquella conversación. -Me parece muy natural, le respondí, que ese hombre no te haya dicho nada preciso, porque estás hablando de esta conversación como de una cosa acaecida hace poco y como si yo hubiera podido estar presente-. Sí que lo creía. -¿Cómo, le dije, no sabes, Glauco, que hace ya unos años que Agatón no ha puesto los pies en Atenas? De mí puedo decirte que no hace todavía tres que frecuento a Sócrates y que me dedico a estudiar diariamente sus palabras y todas sus acciones. Antes de este tiempo iba errante de un sitio a otro y creyendo llevar una vida razonable era el más desgraciado de los hombres. Me imaginaba, como tú ahora, que lo último de que uno tenía que ocuparse era de la filosofía. -Vamos, déjate de burlas y dime cuándo fue esa conversación-. Tú y yo éramos muy jóvenes; fue en el tiempo en que Agatón alcanzó el premio con su primera tragedia y al día siguiente del que, en honor de su victoria, sacrificó a los dioses rodeado de sus coristas. -Hablas de algo ya lejano, me parece; pero ¿de quién tienes todo lo que sabes? ¿Del mismo Sócrates? -¡No, por Júpiter!, le contesté, de un tal Aristodemos de Kydaethenes, un hombrecito que siempre va descalzo. Ése estuvo presente, y si no estoy equivocado era entonces uno de los más fervientes admiradores de Sócrates. Algunas veces he interrogado a Sócrates acerca de algunas cosas que había oído a este Aristodemos y lo que ambos me dijeron fue siempre lo mismo. -¿Por qué tardas tanto en referirme la conversación? ¿En qué podríamos emplear mejor el camino que nos queda hasta Atenas? -Consentí y durante todo el trayecto fuimos hablando de esto. Por lo cual, como te he dicho hace un momento, estoy bastante bien preparado y cuando queráis podréis oír mi narración. Debo deciros que además de lo provechoso que es hablar u oír hablar de filosofía, no hay nada en el mundo en lo que con más gusto tome parte; en cambio me muero de fastidio cuando os oigo a vosotros, los que tenéis dinero, hablar de vuestros intereses. Deploro vuestra ceguedad y la de vuestros amigos, porque creéis hacer maravillas y no hacéis nada bueno. Es probable que vosotros por vuestra parte me

tengáis mucha lástima y me parece que tenéis razón, pero yo no creo que se os haya de compadecer, sino que se os compadece ya.

EL AMIGO DE APOLODOROS.- Siempre has de ser el mismo Apolodoros: siempre hablando mal de ti mismo y de los demás y persuadido de que todos los hombres, exceptuando a Sócrates, son unos miserables. No sé por qué no te apodan el Furioso; pero bien sé que hay algo de esto en tus discursos. Estás agriado de ti mismo y de toda la humanidad, exceptuando a Sócrates.

APOLODOROS.- ¿Te parece que es preciso estar furioso o privado de razón para hablar así de mí y de todos vosotros?

EL AMIGO DE APOLODOROS.- No es éste el momento a propósito para disputar. Ríndete sin más tardar a mi petición y repíteme los discursos que se pronunciaron en casa de Agatón.

APOLODOROS.- Voy a complacerte; pero mejor será que tomemos la cosa desde el principio, como Aristodemos me la contó.

Encontré a Sócrates, me dijo, que salía del baño y contra su costumbre llevaba sandalias. Le pregunté adónde iba tan compuesto.

-Voy a cenar en casa de Agatón, me contestó. Rehusé asistir a la fiesta que dio ayer por temor al gentío, pero me comprometí a ir hoy; por esta me ves tan engalanado. Me he compuesto mucho para ir a casa de un guapo mozo. Y a ti, Aristodemos, ¿no te entran ganas de venir a cenar también, aunque no estés invitado? -Como quieras, le respondí. -Pues ven conmigo y formemos el proverbio haciendo ver que un hombre honrado puede ir a cenar a casa de otro hombre honrado sin que se lo hayan rogado. De buena gana acusaría a Homero³⁶ no sólo de no haber modificado este proverbio, sino de haberse burlado de él, cuando después de habernos mostrado a Agamenón como un gran guerrero y a Menelao como un combatiente de poco empuje, le hace ir al festín de Agamenón sin estar invitado, es decir, un inferior a la mesa de un superior que está por encima de él. Temo, dije a Sócrates, no ser como quisieras que fuese sino más bien, según Homero, el hombre adecuado que se presenta en el comedor del sabio sin estar invitado. Pero ya que eres tú quien me lleva, a ti te incumbe defenderme, porque no confesaré que voy sin invitación; diré que eres tú quien me has convidado. -Somos dos, respondió Sócrates, y uno u otro encontrará lo que habrá que decir. Vamos, pues.

Charlando amistosamente nos dirigimos a la morada de Agatón, pero durante el trayecto, Sócrates, que se había puesto pensativo, fue quedándose atrás. Me detuve para esperarle, pero me dijo que siguiera adelante. Al llegar a casa de Agatón, encontré la puerta abierta y hasta me ocurrió una aventura bastante cómica. Un esclavo de Agatón me condujo sin demora a la sala donde los comensales se habían sentado ya a la mesa esperando que se les sirviera. Apenas me vio Agatón, exclamó: Bien venido seas, ¡oh Aristodemos!, si vienes a cenar. Si es para otra cosa hablaremos de ella otro día. Te busqué ayer para rogarte que fueras uno de los nuestros, pero no pude encontrarte. ¿Por qué no has traído a Sócrates? -Al oírle me vuelvo y veo que Sócrates no me ha seguido. -He venido con él, que es quien me ha invitado, le dije. -Has hecho bien, repuso Agatón, pero ¿dónde está? -Me seguía y no concibo lo que puede haber sido de él. -Niño,

dijo Agatón, ve a buscar a Sócrates y tráenoslo. Y tú, Aristodemos, colócate al lado de Eryximacos. Niño, que le laven los pies para que pueda ocupar su sitio. -Entretanto, anunció otro esclavo que había encontrado a Sócrates parado sobre el umbral de una casa inmediata, pero que por más que le llamaba para que viniera no quería hacerle caso. -¡Que cosa tan extraña!, dijo Agatón. Vuelve y no te separes de él mientras no venga. -No, no, dije, dejadle. Muy a menudo le ocurre detenerse donde se encuentra. Si no me engaño, muy pronto le veréis entrar. No le digáis nada, dejadle. -Si opinas así, sea como dices, replicó Agatón. ¡Niños, servidnos! Traednos lo que queráis, como si no tuvieseis aquí quien pueda daros órdenes, porque es una molestia que nunca me he tomado. Miradnos a mis amigos y a mí como si fuéramos vuestros convidados. Haced lo mejor que sepáis y haceos honor a vosotros mismos.

Comenzamos a cenar y Sócrates no venía. A cada instante quería Agatón que se le fuera a buscar, pero yo lo impedía siempre. Por fin se presentó Sócrates después de habernos hecho esperar algún tiempo, como solía, y cuando ya habíamos medio cenado. Agatón, que estaba sentado solo en un triclinio, en un extremo de la mesa, le rogó se pusiera a su lado. -Ven, dijo, Sócrates; quiero estar lo más cerca posible de ti para procurar tener mi parte de los sabios pensamientos que has encontrado cerca de aquí, porque tengo la certeza de que has encontrado lo que buscabas; si no, estarías todavía en el mismo sitio. -Cuando Sócrates hubo ocupado su puesto, dijo: ¡Ojalá pluguiera a los dioses que la sabiduría, Agatón, fuera una cosa que pudiera verterse de una inteligencia a otra cuando dos hombres están en contacto, como el agua pasa de una copa llena a otra vacía a través de una tira de lana! Si el pensamiento fuera de esta naturaleza, sería yo el que tendría que llamarse dichoso por estar cerca de ti, porque me parece que me llenaría de la buena y abundante sabiduría que posees; la mía es algo mediocre y equívoca, por decirlo así, un sueño. La tuya, al contrario, una magnífica sabiduría y rica de las esperanzas más bellas, como lo atestiguan el brillo con que luce desde tu juventud y el aplauso que más de treinta mil griegos acaban de tributarle. -Eres un burlón, contestó Agatón; ya examinaremos qué sabiduría es mejor; si la tuya o la mía, y Baco será nuestro Juez. Pero ahora no pienses más que en cenar. Sócrates se sentó, y cuando él y los otros convidados terminaron de cenar, se hicieron las libaciones y cantó un himno en honor del dios y después de todas las otras ceremonias religiosas ordinarias, se habló de beber. Pausanias tomó entonces la palabra:

Veamos, dijo, cómo beberemos para que no nos sienta mal. Debo confesar que todavía noto los efectos de la comilona de ayer y que tengo necesidad de respirar un poco, como pienso os debe de suceder a la mayor parte de vosotros, porque ayer fuisteis de los nuestros. Tengamos, pues, cuidado de beber moderadamente. -Pausanias, dijo Aristófanes, no sabes con qué agrado escucho tu consejo para que seamos temperantes, porque soy uno de los que menos moderados estuvieron ayer. -¡Cómo me agradáis cuando estáis de tan excelente humor!, dijo Eryximacos, hijo de Acumenos. Pero todavía queda por

hacer una advertencia: ¿se encuentra Agatón en disposición de beber?
-No estoy muy fuerte, respondió éste, pero todavía puedo beber algo.
-Para nosotros es un hallazgo, replicó Eryximacos, y al decir
nosotros me refiero a Aristodemos, Phaidros y a mí, que opinéis así
los buenos bebedores porque nosotros a vuestro lado somos malos
bebedores. Exceptúo a Sócrates que bebe como se quiere y poco le
importa el partido que se tome. Así, y puesto que no vengo animado a
hacer demasiados honores a los vinos, no se me podrá tildar de
inoportuno si os digo algunas verdades acerca de la embriaguez. Mi
experiencia de médico me ha hecho ver perfectamente que el exceso de
vino es funesto para el hombre. Yo, por mi parte, lo evitaré cuando
pueda y nunca lo aconsejaré a los demás, sobre todo, cuando tengan
la cabeza pesada de una orgía de la víspera. -Sabes, le dijo
Phaidros de Myrrhinos, interrumpiéndole, que siempre me presto a tu
opinión, principalmente cuando hablas de medicina, pero hoy tienes
que reconocer que todo el mundo está muy razonable.
No hubo más que una voz; de común acuerdo se decidió que no habría
excesos y que se bebería lo que cada uno comprendiese poder beber.
-Puesto que así se ha convenido, dijo Eryximacos, y no se obligará a
nadie a beber más que lo que le apetece, propongo que empecemos por
despedir a la tocadora de flauta. Si quiere tocar lejos de aquí para
distraerse, que toque, o si prefiere para las mujeres en el
interior. Nosotros, si queréis hacerme caso, entablaremos una
conversación y si os parece bien hasta os propondré el tema.
Todos aplaudieron, incitándole a entrar en materia. Eryximacos
continuó: Empezaré por este verso de la Melanippe de Eurípides: este
discurso no es mío, sino de Phaidros. Porque Phaidros me dice todos
los días con una especie de indignación: ¿no es una cosa extraña,
Eryximacos, que entre tantos poetas que han compuesto himnos y
cánticos en honor de la mayoría de los dioses, no haya habido ni
siquiera uno que haya hecho el elogio del Amor que es un dios tan
grande? Mira a los hábiles sofistas, que todos los días componen
sendos discursos en prosa en loor de Hércules y otros semidioses, y
para no citar más que un nombre me referiré al famoso Prodikos, y no
es algo que pueda sorprenderos. Hasta he visto un libro titulado:
«Elogio de la sal», en el que su sabio autor exagera las
maravillosas cualidades de la sal y los grandes servicios que presta
al hombre. En pocas palabras: no encontrarás casi nada que no haya
tenido ya su panegírico. ¿Cómo, pues, puede explicarse que en este
ardor de alabar tantas cosas, nadie hasta hoy haya emprendido la
tarea de celebrar dignamente al Amor y que haya olvidado a un dios
tan grande? Yo, continuó Eryximacos, comparto la indignación de
Phaidros; quiero pagar, pues, mi tributo al Amor y ganarme su
benevolencia. Me parece al mismo tiempo que a una compañía como la
nuestra no le estaría de más honrar a este dios. Si os parece no
busquemos más tema para nuestra conversación. Cada uno improvisará
lo mejor que pueda un discurso en elogio del amor. Se dará la vuelta
de izquierda a derecha. Phaidros, por su categoría, será el primero
que hable, y yo después, por ser el autor de la proposición que os
hago. Nadie se opondrá a tu voto, Eryximacos, dijo Sócrates; yo,

desde luego, no, y eso que hago profesión de no saber más cosa que del Amor; ni tampoco Agatón, ni Pausanias, ni Aristófanes seguramente, que por entero está consagrado a Venus y Baco. E igualmente puedo responder del resto de la compañía, aunque, si he de decir la verdad, la partida no es igual para nosotros que estamos sentados los últimos. En todo caso, si los que nos preceden cumplen con su deber y agotan la materia, estaremos en paz dándoles nuestra aprobación. Que bajo felices auspicios comience, pues, Phaidros a hacer el elogio del Amor.

La proposición de Sócrates fue adoptada por unanimidad. No debéis esperar de mí que os repita palabra por palabra los discursos que se pronunciaron. Aristodemos, de quien tengo todas estas noticias, no me los pudo repetir perfectamente, y yo mismo me olvidaré de alguna cosa de lo que me refirió, pero os repetiré lo esencial. He aquí, pues, según él, cuál fue el discurso de Phaidros:

«El Amor es un dios muy grande bien digno de ser honrado entre los dioses y entre los hombres por mil razones, pero principalmente por su antigüedad, porque no hay dios tan antiguo como él. Y la prueba es que no tiene padre ni madre. Ningún poeta ni prosista ha podido atribuírselos. Según Hesíodo³⁷, al principio existió el Caos; después la Tierra de amplio seno, base eterna e inquebrantable de todas las cosas, y el Amor. Hesíodo, por consecuencia, hace que la Tierra y el Amor sucedan al caos. Parménides habla así de su origen:

»El amor es el primer dios que él concibió³⁸

»Akusilaos³⁹ comparte la opinión de Hesíodo. Así pues, de un común acuerdo, es el Amor el más antiguo de los dioses y de todos ellos el que más beneficios concede a los hombres. Porque no conozco ventaja mayor para un joven que tener un amante virtuoso y para un amante que amar un objeto virtuoso. Abolengo, honores, riquezas, nada puede inspirar al hombre como el Amor lo que es necesario para llevar una vida honorable: quiero decir la vergüenza de lo malo y la emulación del bien. Sin estas dos cosas es imposible que un particular o un Estado hagan nunca nada gracioso ni bello. Hasta me atrevo a decir que un hombre que ama cometiera una mala acción o recibiera un ultraje sin rechazarlo, no habría padre ni pariente ante quienes este hombre tuviera más vergüenza de presentarse que ante aquel a quien ama. Y vemos que lo mismo sucede al que es amado, porque jamás estará tan abochornado como cuando su amante le sorprende en cualquier falta. De manera que si por cualquier obra de encantamiento un Estado o un ejército pudiera estar compuesto solamente de amantes y de amados, no existiría otro pueblo que profesara tanto horror al vicio ni estimara tanto la emulación a la virtud. Hombres así unidos, aunque fueran en corto número, podrían vencer a los demás hombres. Porque si hay alguien de quien un amante no quisiera ser visto arrojando al suelo sus armas o abandonando sus filas, es el que ama; preferiría morir mil veces antes que abandonar en el peligro a su bienamado y dejarle sin auxilio, porque no hay hombre tan cobarde a quien Amor no infunda el mayor valor y no lo convierta en un héroe. Lo que decía Homero de los dioses que inspiran audacia a ciertos guerreros puede decirse con más justicia

del Amor que de ninguno de los dioses. Únicamente los amantes son los que saben morir el uno por el otro. Y no solamente los hombres sino también las mujeres han dado su vida por salvar a los que amaban. Grecia ha visto el admirado ejemplo de Alceste, hija de Pelias; sólo ella se prestó a morir por su esposo, a pesar de tener éste padre y madre; su amor sobrepujó tanto al cariño y a la amistad de aquéllos que comparados con ella parecieron ser unos extraños para su hijo, y su parentesco no más que nominal. Y aunque en el mundo se hayan llevado a cabo nobilísimos actos, sólo hay muy pocos que hayan logrado rescatar de los infiernos a los que a éstos descendieron; pero la acción de Alceste pareció tan bella a los hombres y a los dioses, que éstos, prendados de su valor, la volvieron a la vida. Verdad es que un amor noble y generoso se hace estimar hasta de los mismos dioses.

»No trataron así a Orfeo, hijo de Oiagros, al que enviaron a los infiernos sin concederle lo que pedía. En vez de devolverle su esposa, a la que iba a buscar, no le enseñaron más que su fantasma, porque, como músico que era, le faltó valor, y en vez de imitar a Alceste y morir por la que amaba, se ingenió para descender en vida a los infiernos. Por esto, indignados los dioses, le castigaron por su cobardía, haciéndole perecer a mano de las mujeres. En cambio, honraron a Aquiles, hijo de Tetis, y le recompensaron enviándole a las islas Afortunadas, porque habiéndole predicho su madre que si mataba a Héctor moriría en seguida después, y que si no le combatiera, volvería al hogar paterno, donde moriría después de edad muy avanzada, no vaciló, sin embargo, ni un instante en defender a su amante Patroclo y en vengarle con desprecio de su propia vida, y quiso no sólo morir por un amigo, sino hasta morir sobre el cuerpo de aquel amado⁴⁰. Por esto los dioses le tributaron más honores que a hombre alguno en su admiración ante aquel testimonio de abnegación por aquel de quien era amado. Esquilo se burla de nosotros cuando nos dice que Aquiles era el amante de Patroclo, él que no sólo era más bello que Patroclo, sino que todos los otros héroes. Era todavía imberbe y mucho más joven, como dice Homero⁴¹. Y verdaderamente, si los dioses aprueban lo que se hace por el que se ama, estiman, admiran y recompensan de muy diferente manera lo que se hace por aquel de quien se es amado. En efecto, el que ama es algo más divino que el que es amado, porque está poseído de un dios. Por esto ha sido Aquiles todavía mejor tratado que Alceste después de su muerte en la isla de los bienaventurados. Concluyo diciendo que, de todos los dioses, el Amor es el más antiguo, el más augusto y el más apto para hacer virtuoso y feliz al hombre durante su vida y después de su muerte».

Así terminó Phaidros su discurso. Aristodemos omitió los de otros que había olvidado y habló de Pausanias, que dijo así:

«No apruebo, Phaidros, la simple proposición que se ha hecho de elogiar al ardor. Esto estaría bien si sólo hubiese un amor, pero como no es así, porque hay varios, habría sido mejor decir ante todo cuál es el que tenemos que elogiar, que es lo que voy a ensayar hacer. Empezaré diciendo qué amor es el que merece ser elogiado, y

después lo alabaré lo más dignamente que pueda. Es sabido que sin el Amor no habría una Venus; si ésta fuera solamente una no habría más que un Amor, pero puesto que hay dos Venus, tiene que haber también dos Amores. ¿Quién duda de que hay dos Venus? La una, la mayor, hija del Cielo y que no tiene madre, es la que nosotros denominamos Venus celestial; la otra más joven es hija de Júpiter y de Dione y la llamamos Venus popular. Se deduce que de los dos Amores que son los ministros de estas dos Venus, hay que llamar a uno el celestial y al otro el popular. Todos los dioses, sin duda, son dignos de ser venerados, pero distingamos bien las funciones de estos dos amores.

»Toda acción por sí misma no es bella ni fea: lo que hacemos actualmente, comer, beber, discurrir, nada de esto es bello por sí mismo, pero puede serlo por la manera como se haga: bello si se hace según las de la justicia y la honorabilidad, y feo si se hace contra estas reglas. Lo mismo sucede al amar. Todo amor en general no es ni bello ni digno de encomio, sino únicamente el que nos incita a amar honradamente. El Amor de la Venus popular es popular también y no inspira más que bajezas; el Amor que reina entre los malos, que aman sin selección lo mismo a las mujeres que a los jóvenes, al cuerpo más que al alma, mientras más insensato se es, se es tanto más solicitado por los malos, que sólo aspiran al goce sensual, y con tal de conseguirlo poco les importan los medios con que lo logran. De aquí procede el que hagan cuanto se les ocurre, lo mismo lo bueno que lo contrario, porque su Amor es el de la Venus más joven, que nació del varón y de la hembra. Pero como la Venus celestial no nació de la hembra, sino sólo del varón, el Amor que la acompaña no busca más que a los niños. Afecto a una diosa de más edad y que por tanto no tiene los fogosos sentidos de la juventud, aquellos a quienes inspira no aman más que al sexo masculino naturalmente más fuerte y más inteligente. He aquí las características por las cuales se podrá reconocer a los verdaderos servidores de este Amor: no se sienten atraídos por una gran juventud, sino por jóvenes cuya inteligencia comienza a desenvolverse, es decir, a los cuales les apunta el bozo. Porque su objeto no es, a mi parecer, aprovecharse de la imprudencia de un joven amigo y seducirle para dejarle después, y riéndose de su victoria correr tras cualquier otro; se unen con el pensamiento de no separarse más y pasar toda la vida con el que aman. Sería verdaderamente deseable que existiera una ley que prohibiera amar a mancebos demasiado jóvenes para evitar emplear su tiempo en una cosa tan incierta, porque ¿quién sabe en lo que se convertirá un día esa juventud?, porque con los niños el porvenir es dudoso, se ignora cómo se volverán el cuerpo y el espíritu y si sus inclinaciones los encaminarán hacia el vicio o la virtud. Los sabios y prudentes se imponen voluntariamente una ley tan justa, pero sería preciso hacerla observar rigurosamente a los amantes populares de que hablamos y prohibirles estas clases de contratos como se les impide en la medida de lo posible amar a las mujeres de condición doble, puesto que no tienen derecho a amarlas. Ésos son los que han deshonrado al amor, hasta el extremo de que algunos han dicho que es vergonzoso conceder favores a los amantes. Su amor intempestivo e

injusto a una exagerada juventud es el único que ha dado lugar a una opinión semejante, puesto que nada de lo que se hace inspirándose en los sentimientos de sabiduría y honradez puede ser censurado justamente.

»Las leyes que reglan el amor en los otros países son fáciles de comprender por su sencillez y precisión. En la ciudad de Atenas y en las de Lacedemonia son complicadas y dificultosas y la costumbre está sujeta a explicación. En la Élide, por ejemplo, y en Beocia, donde la gente se muestra poco hábil en el arte de la palabra, se dice sencillamente que es bueno conceder sus favores a quien nos ama; nadie, joven ni anciano, lo encuentra mal. Es preciso creer que en estos países se ha autorizado así el amor para allanar dificultades y que no haya necesidad de recurrir a artificios del lenguaje de los que sus habitantes no son capaces. En la Jonia y en todos los países sometidos al dominio de los bárbaros está declarada esta costumbre como vergonzosa e igualmente se han proscrito la filosofía y la gimnasia. Y es porque los tiranos indudablemente no quieren que entre sus súbditos surjan individuos de gran valor, ni amistades ni uniones vigorosas, que son las que forma el Amor. Los tiranos de Atenas hicieron la experiencia de ellos en otros tiempos. El amor de Aristogeiton y la fidelidad de Harmodios derribaron su poderío. Es, pues, visible que en los Estados donde se considera vergonzoso conceder sus favores a quien nos ama, procede esa severidad de la iniquidad de los que la han establecido, de la tiranía de los gobernantes y de la cobardía de los gobernados, pero en los países donde simplemente se dice que está bien conceder sus favores a quien nos ama, esta indulgencia es una prueba de grosería. Todo esto está más sabiamente ordenado entre nosotros. Pero, como ya lo he dicho, es más difícil de comprender: por una parte se dice que es preferible amar a los ojos de todo el mundo que amar en secreto y que se debe amar con preferencia a los hombres más generosos y virtuosos, aunque sean menos hermosos que los otros. Es verdaderamente sorprendente cómo se interesan todos por los éxitos afortunados de un hombre amado: se le anima, lo que no se haría si no se creyera que es lícito amar; ganarse el afecto del amado se considera bello y el no lograrlo como humillante. La costumbre permite al amante el empleo de medios maravillosos para conseguir su objetivo y no hay ni uno solo de estos medios que no fuera capaz de perderle en la estima de los buenos si se sirviera de ellos para otros fines que no sean el hacerse amar. Porque si un hombre en el afán de enriquecerse o conseguir un empleo o una influencia de naturaleza análoga se atreviera a tener con alguno la menor complacencia de las que un amante concede al que ama, si recurriera a las súplicas, si uniera a éstas las lágrimas, jurara, se acostara delante de su puerta y descendiera a mil bajezas de las que un esclavo se avergonzara, no habría ni amigo ni enemigo que no le impidiera envilecerse hasta ese extremo. Los unos le echarían en cara su manera de conducirse, propia de un adulator y un esclavo; los otros se avergonzarían y tratarían de corregirle. Y todo esto, sin embargo, no sólo no está mal en un hombre que ama, sino que, al

contrario, le sienta maravillosamente; no solamente se soportan las bajezas sin ver en ellas nada deshonesto, sino se le aprecia como a un hombre que cumple bien su deber; y lo más extraño todavía es que los amantes son los únicos perjuros a los que no castigan los dioses, porque se dice que en el amor no obligan los juramentos, ya que es verdad que en nuestras costumbres los hombres y los dioses permiten todo a los amantes. No hay, pues, nadie que acerca de esto no esté persuadido de que en esta ciudad es muy loable amar y ser amigo del amado. Y desde otro punto de vista, si se concediera con qué cuidado coloca un padre cerca de sus hijos a un preceptor que vele por ellos y que el deber principal de este preceptor es impedir que hablen con los que los aman; que sus mismos camaradas se burlan de ellos si los ven mantener un comercio semejante y que los ancianos no se oponen a estas burlas y no riñen a sus autores; al ver esto que es costumbre en nuestra ciudad, ¿no se creería que vivimos en un país donde la gente se avergüenza de formar semejantes amistades íntimas? He aquí como hay que explicar esta contradicción: el amor, como dije antes, no es bello ni feo por sí mismo. Es bello si se ama obedeciendo a las leyes de la honorabilidad, y feo si se ama faltando a ellas; porque no es honrado conceder sus favores a un hombre vicioso y por malos motivos, y es honorable rendirse por buenas causas al amor de un hombre que practica la virtud. Llamo hombre virtuoso al amante popular que ama al cuerpo con preferencia al alma, porque su amor no podrá ser duradero, pues que ama una cosa que no dura. Cuando la flor de la belleza que él ama se marchita, le veréis desaparecer sin acordarse de sus palabras ni de ninguna de sus promesas. Pero el amante de un alma bella permanece fiel toda la vida porque ama lo que es duradero. Por esto quiere la costumbre que antes de obligarnos examinemos bien; que nos entreguemos a unos y huyamos de otros; la costumbre anima a unirse a aquéllos y a evitar a éstos, porque discierne y juzga de qué especie es el que ama lo mismo que el que es amado. Se deduce de esto que debe dar vergüenza entregarse muy pronto, porque se exige la prueba del tiempo que hace se conozcan mejor todas las cosas. También es vergonzoso ceder a un hombre rico y poderoso, sea que se sucumba por temor o por debilidad o por dejarse deslumbrar por el dinero o por la esperanza de conseguir empleos, porque aparte de las razones de esta índole no puede engendrar nunca una amistad generosa, se basan además sobre fundamentos poco sólidos y poco durables. Queda un solo motivo con el cual, según nuestras costumbres, se puede favorecer honorablemente a un amante, porque lo mismo que el servir voluntariamente un amante al objeto de su amor nos es considerado como adulación y no se le reprocha, hay también una especie de servidumbre voluntaria que nunca puede ser criticada, y es aquella a que uno se obliga por la virtud. Nosotros estimamos que si un hombre se une a otro en la esperanza de perfeccionarse, gracias a él, en una ciencia o en la virtud, esta servidumbre voluntaria no tiene nada de vergonzosa y no puede ser calificada de adulación. Es preciso que se mire al amor como a la filosofía y a la virtud y que

sus leyes tiendan al mismo fin que la de éstas, si se quiere que sea honorable favorecer al que nos ama; porque si el amante y el amado se aman mutuamente en estas condiciones, a saber, que el primero, agradecido a los favores del que ama, esté dispuesto a prestarle cuantos servicios le permita rendirle la equidad, y que por su parte el amado tenga con él todas las complacencias convenientes en reconocimiento del empeño de su amante en tomarle sabio y virtuoso: si el amante es verdaderamente capaz de infundir ciencia y virtud al que ama, y el amado tiene un verdadero deseo de adquirir instrucción y ciencia, si todas estas condiciones se reúnen, únicamente entonces será decoroso conceder sus favores a quien nos ama. Ningún otro motivo puede ser permitido para amar, pero en este caso no será vergonzoso el verse engañado; en todos los demás sí, sea un engañado o no. Porque si en la esperanza de la ganancia se abandona uno a un amante al que se le creía rico y luego se reconoce que es pobre y que no puede cumplir la palabra que dio, la vergüenza no es menor, porque se ha hecho ver que ante la perspectiva de un provecho se puede hacer todo por todo el mundo, lo que dista mucho de ser bello. Al contrario: si después de haber favorecido a un amante creyéndole honorable y en la esperanza de volverse mejor por medio de su amistad se descubre que este amante no es honorable ni posee virtud, es hermoso verse engañado de tal suerte, porque el engaño ha hecho ver el fondo de su corazón; se ha probado que por la virtud, y en la esperanza de llegar a un grado mayor de perfección, se era capaz de emprender todo, y nada más glorioso que esto. Es hermoso, pues, amar por la virtud; este Amor es el de Venus celestial, y es celestial por sí mismo, beneficioso para los particulares y los Estados y digno de ser objeto de sus principales estudios, puesto que obliga al amante y al amado a velar por ellos mismos a fin de esforzarse en ser mutuamente virtuosos. Todos los otros amores pertenecen a la Venus popular. Aquí tienes, Phaidros, todo lo que en honor tuyo puedo improvisar acerca del Amor».

Calló Pausanias y a Aristófanes le llegó el turno de hablar, como le dijo Aristodemos, pero no pudo por atacarle un hipo debido a haberse excedido en la comida o a cualquier otra causa. En su apuro, se dirigió al médico Eryximacos, a cuyo lado estaba sentado, y le dijo: Es preciso, Eryximacos, que me libres de este hipo o que hables por mí hasta que se me haya pasado. -Haré lo uno y lo otro, contestó Eryximacos, porque hablaré en tu lugar y tú en el mío cuando cese tu hipo. Si quieres que tu incomodidad pase muy pronto, retén algún tiempo la respiración mientras hablo, y si no haz gárgaras con un poco de agua. Si el hipo es demasiado violento, buscas algo con que hacerte cosquillas en la nariz, estornudarás, y si lo repites un par de veces cesará infaliblemente el hipo. -Bueno; empieza a hablar mientras hago lo que me has indicado.

Eryximacos habló en los siguientes términos:

«Pausanias comenzó muy bien su discurso, pero el final no me ha parecido suficientemente desarrollado, por lo que me creo obligado a completarlo. Apruebo la distinción que ha hecho de los dos amores, pero creo haber descubierto por mi parte, la medicina, que el amor

no reside solamente en el alma de los hombres, donde tiene por objeto la belleza, sino que también tiene otros muchos objetos, que se encuentran en muchas otras cosas, en los cuerpos de todos los animales, en los productos de la tierra, en una palabra, en todos los seres; y que la grandeza y las maravillas del dios se manifiestan en todo, lo mismo en las cosas divinas que en las humanas. Y para rendir honores a mi arte elegiré en la medicina mi primer ejemplo.

»Naturaleza corporal contiene los dos amores, porque las partes del cuerpo que están sanas y las enfermas constituyen necesariamente cosas diferentes y heterogéneas, y lo heterogéneo desea y se siente atraído por lo heterogéneo. El amor que reside en un cuerpo sano no es el mismo que reside en un cuerpo enfermo; y la máxima de Pausanias acaba de establecer que es bello conceder sus favores a un amigo virtuoso, y vergonzoso entregarse a quien está animado de una pasión desarreglada, es aplicable al cuerpo; es bello y hasta necesario ceder a lo que hay de bueno y sano en cada temperamento, y al contrario, no sólo es vergonzoso complacer a todo lo que hay de malsano y depravado, sino que es preciso hasta combatirlo, si se quiere ser un buen médico. Porque, para decirlo en pocas palabras, la medicina es la ciencia del amor en los cuerpos en su relación con la repleción y la evacuación, y el médico, que sabe discernir mejor en esto el amor ordenado del vicioso, debe ser estimado como el más hábil, y aquel que dispone de tal manera de las inclinaciones del cuerpo que puede cambiarlas según sea necesario, introducir el amor donde no existe y donde es necesario y arrancarlo de donde es vicioso, éste es un excelente artista, porque es necesario que sepa establecer la amistad entre los elementos más amigos e inspirarles un amor mutuo. Pero los elementos más enemigos son los más contrarios, como el frío y el calor, lo seco y lo húmedo, lo amargo y lo dulce y los otros de la misma especie. Por haber encontrado el medio de establecer el amor y la concordia entre estos contrarios es por lo que Esculapio, el jefe de nuestra familia, inventó la medicina, como dicen los poetas, y yo lo creo. Me atrevo a asegurar que el amor preside a la medicina. Con poco que se fije la atención se reconocerá igualmente su presencia en la música, y esto debe ser lo que Heráclito quiso decir probablemente aunque se expresara mal. La unidad, dijo, que se opone a sí misma, se pone de acorde con ella misma; produce, por ejemplo, la armonía de un arco o de una lira. Decir que la armonía es una oposición o que consiste en elementos opuestos, es un gran absurdo, pero Heráclito entendía aparentemente que en los elementos opuestos en principio, como lo grave y lo agudo, y puestos acordes después, es donde el arte musical encuentra la armonía. En efecto, la armonía no es posible mientras lo grave y lo agudo permanezcan opuestos, porque la armonía es una consonancia y la consonancia un acorde, y no pueden ser acordes dos cosas opuestas mientras estén opuestas; por esto las cosas opuestas que no están acordes no producen armonía. Por esto mismo las largas y las breves, que son opuestas entre sí, cuando se ponen acordes componen el ritmo. Y aquí es la música, como antes la medicina, la que

produce el acorde estableciendo el amor y la concordia entre los contrarios. La música es, pues, la ciencia del amor en lo relativo al ritmo y a la armonía.

»No es difícil reconocer la presencia del amor en la constitución del ritmo y de la armonía; allí no se encuentran dos amores, pero cuando se trata de hombres, sea inventando lo que se llama composición musical, sea sirviéndose a propósito de los aires y de las medidas ya inventadas, que es lo que se denomina educación, entonces hace falta una gran atención y un hábil artista. Éste es el momento de aplicar la máxima antes establecida: que es necesario complacer a los hombres moderados y a los que están en camino de serlo y fomentar su amor, el amor legítimo y celestial, el de la musa Urania. Pero en cambio se debe proceder con suma cautela con el amor de Polymnia, que es el amor vulgar no favoreciéndolo más que con una gran reserva, de manera que el agrado que procura no puede conducir jamás al desarreglo. La misma circunspección es necesaria en nuestro arte para reglar el uso de los placeres de la mesa, de una manera tan acertada que se pueda disfrutar de ellos sin perjudicar a la salud. Debemos, pues, distinguir cuidadosamente estos dos amores en la medicina, en la música y en todas las cosas divinas y humanas, puesto que no hay ninguna donde no se encuentre. También se hallan en la constitución de las estaciones que componen el año, porque todas las veces que los elementos de los que hablé hace poco: el frío, lo caliente, lo húmedo y lo seco, contraen los unos por los otros un amor ordenado y componen una armonía justa y moderada, el año adquiere fertilidad y es saludable a los hombres, a las plantas y a todos los animales sin perjudicarlos en nada. Pero cuando es el amor intemperante el que prevalece en la constitución de las estaciones, destruye y arrasa casi todo, engendra la peste y toda clase de enfermedades que atacan a los animales y las plantas; las heladas, el granizo y el añublo provienen de este amor desordenado de los elementos. La ciencia del amor en el movimiento de los astros y las estaciones del año se denomina Astronomía. Los sacrificios, el empleo de la adivinación, es decir, todas las comunicaciones de los hombres con los dioses, no tienen más objeto que mantener o curar el amor, porque toda nuestra impiedad viene de que en todos nuestros actos no buscamos ni honramos al mejor amor, sino al peor en nuestras relaciones con los seres vivientes, los nuestros y los dioses. Lo propio de la divinidad es vigilar y conservar estos dos amores. La adivinación es, pues, la obrera de la amistad que existe entre los dioses y los hombres, porque sabe todo lo que hay de santo o de impío en las inclinaciones humanas. Por eso puede decirse en general con verdad que el amor es poderoso y hasta que su poder es universal, pero es cuando se aplica al bien y está reglado por la justicia y la templanza, tanto según nuestra manera de ser como de la de los dioses, y entonces se manifiesta en todo su poderío y nos procura una felicidad perfecta haciéndonos vivir en paz los unos con los otros y conciliándonos la benevolencia de los dioses, cuya naturaleza está muy por encima de la nuestra. Puede ser que omita muchas cosas en este elogio del amor, pero será

involuntariamente. A ti, Aristófanes, te corresponde suplir lo que se me haya escapado. Sin embargo, si proyectas honrar al dios de otra manera, hazlo y empieza ya que se te quitó el hipo».

Aristófanes respondió: Se me ha quitado, efectivamente y no ha podido ser más que por el estornudar, y me admiro de que para restablecer el orden de la economía del cuerpo sea necesario un movimiento como ése, acompañado de ruidos y agitaciones ridículas. Porque el estornudo hizo que el hipo cesara inmediatamente. -Ten cuidado, mi querido Aristófanes, dijo Eryximacos; a punto de tomar la palabra estás ya bromeándote, y cuando podrías discursar en paz me obligas a vigilarte para ver si no dirás nada que excite la risa.

-Tienes razón, Eryximacos, respondió Aristófanes sonriendo. Hazte la cuenta de que no he dicho nada y no me vigiles, porque no temo haceros reír con mi discurso, que es el objeto de mi musa y que para ella significaría un gran triunfo, pero sí decir cosas ridículas.

-Después de haber disparado la flecha, dijo Eryximacos, ¿piensas escaparte? Fíjate bien en lo que vas a decir, Aristófanes, y habla como si tuvieras que rendir cuenta de cada una de tus palabras, y puede ser que si me parece bien te trate con indulgencia. -Sea como quieras, Eryximacos, me propongo hablar de otra manera que Pausanias y tú.

«Me parece que los hombres han ignorado por completo hasta ahora el poder del Amor, porque si lo conocieran le habrían erigido templos y altares magníficos y le ofrendarían suntuosos sacrificios, lo que no es práctica, aunque nada como esto sería tan conveniente, porque de todos los dioses es el que reparte más beneficios a los hombres, es su protector y el médico que los cura de los males que impiden al género humano llegar al colmo de la felicidad. Voy, pues, a ensayar haceros conocer el poder del amor y vosotros enseñaréis a los demás lo que habréis aprendido de mí. Pero es fuerza empezar por deciros cuál es la naturaleza del hombre y las modificaciones que ha sufrido.

»La naturaleza humana era antes muy diferente de como es hoy día. Al principio hubo tres clases de hombres los dos sexos que subsisten hoy día y un tercero compuesto de estos dos y que ha sido destruido y del cual sólo queda el nombre. Este animal formaba una especie particular que se llamaba andrógina porque reunía el sexo masculino y el femenino, pero ya no existe y su nombre es un oprobio. En segundo lugar, tenían todos los hombres la forma redonda, de manera que el pecho y la espalda eran como una esfera y las costillas circulares, cuatro brazos, cuatro piernas, dos caras fijas a un cuello orbicular y perfectamente parecidas; una sola cabeza reunía estas dos caras opuestas la una a la otra; cuatro orejas, dos órganos genitales y el resto de la misma proporción. Marchaban erguidos como nosotros y sin tener necesidad de volverse para tomar todos los caminos que querían. Cuando querían ir más deprisa se apoyaban sucesivamente sobre sus ocho miembros y avanzaban rápidamente por un movimiento circular, como los que con los pies en el aire hacen la rueda. La diferencia que se encuentra entre estas tres especies de hombres procede de la diferencia de sus principios:

el sexo masculino está producido por el Sol, el femenino por la Tierra y el compuesto de los otros dos por la Luna, que participa de la Tierra y del Sol. Tenían de estos principios su forma, que es esférica, y su manera de moverse. Sus cuerpos eran robustos y vigorosos y sus ánimos esforzados, lo que les inspiró la osadía de subir hasta el cielo y combatir contra los dioses, como Homero lo ha escrito de Efialtes y de Otus⁴². Júpiter examinó con los dioses el partido que se debería adoptar. La cuestión presentaba dificultades porque los dioses no querían aniquilarlos como hicieron con los gigantes fulminando rayos contra ellos, pero por otra parte, no podían dejar sin castigo su atrevida insolencia. Por fin, después de largas reflexiones, y de tener en cuenta que si los hombres desaparecieran desaparecerían también el culto y los sacrificios que aquéllos les tributaban, se expresó Júpiter en estos términos: Creo haber encontrado un medio de conservar a los hombres y de tenerlos más reprimidos, y es disminuir sus fuerzas. Los separaré en dos y así los debilitaré y al mismo tiempo tendremos la ventaja de aumentar el número de los que nos sirvan: andarán derechos sostenidos solamente por dos piernas, y si después de este castigo conservan su impía audacia y no quieren estar tranquilos, los separaré de nuevo y se verán obligados andar sobre un pie solo, como los que en las fiestas en honor de Baco bailan sobre un pellejo de vino.

»Después de esta declaración hizo el dios la separación que acababa de resolver, cortó a los hombres en dos mitades, lo mismo que hacen los hombres con la fruta cuando la quiere conservar en almíbar o cuando quieren salar los huevos cortándolos con una crin, partiéndolos en dos partes iguales. A continuación ordenó a Apolo que curara las heridas y que colocara la cara y la mitad del cuello en el lado por donde se había hecho la separación, a fin de que la vista del castigo los volviera más modestos. Apolo les puso la cara del modo indicado y recogiendo la piel cortada sobre lo que hoy se llama el vientre, la reunió a la manera de una bolsa que se cierra dejando una abertura en medio, que es lo que llamamos ombligo. Pulió los demás pliegues, que eran numerosos, y arregló el pecho dándole forma con un instrumento parecido al que emplean los zapateros para pulir el cuero sobre la horma y dejó solamente algunos pliegues sobre el vientre y el ombligo, como recuerdo del castigo anterior. Una vez hecha esta división, cada mitad trató de encontrar aquella de la que había sido separada y cuando se encontraban se abrazaban y unían con tal ardor en su deseo de volver a la primitiva unidad, que perecían de hambre y de inanición en aquel abrazo, no queriendo hacer nada la una sin la otra. Cuando una de estas mitades perecía, la que la sobrevivía buscaba otra a la que de nuevo se unía, fuera ésta la mitad de una mujer entera, lo que hoy llamamos una mujer, o un hombre, y así iba extinguiéndose la raza. Movido Júpiter a compasión, imagina un nuevo expediente: pone delante los órganos de la generación, que antes estaban detrás; se concebía y vertía la semilla, no el uno en el otro, sino sobre la tierra como las cigarras. Júpiter puso delante aquellos órganos y de esta manera se

verificó la concepción por la conjunción del varón con la hembra. Entonces si la unión se verificaba entre el hombre y la mujer, eran los hijos el fruto de ella, pero si el varón se unía al varón, la saciedad los separaba muy pronto y volvían a sus trabajos y otros cuidados de la vida. De ahí procede el amor que naturalmente sentimos los unos por los otros, que nos vuelve a nuestra primitiva naturaleza y hace todo para reunir las dos mitades y restablecernos en nuestra antigua perfección. Cada uno de nosotros no es por tanto más que una mitad de hombre que ha sido separado de un todo de la misma manera que se parte en dos un lenguado. Estas dos mitades se buscan siempre. Los hombres que proceden de la separación de aquellos seres compuestos que se llamaban andróginos aman a las mujeres, y la mayor parte de los adúlteros pertenecen a esta especie, de la que también forman parte las mujeres que aman a los hombres y violan las leyes del himeneo. Pero las mujeres que provienen de la separación de las mujeres primitivas no prestan gran atención a los hombres y más bien se interesan por las mujeres; a esta especie pertenecen las tribadas. Los hombres procedentes de la separación de los hombres primitivos buscan de igual manera el sexo masculino. Mientras son jóvenes aman a los hombres, disfrutan durmiendo con ellos y en estar entre sus brazos y son los primeros entre los adolescentes y los adultos, como si fueran de una naturaleza mucho más viril. Sin ninguna razón se los acusa de no tener pudor, y no es por falta de pudor por lo que proceden así; es porque poseen un alma esforzada y valor y carácter viriles por lo que buscan a sus semejantes, y la prueba es que con la edad se muestran más aptos para el servicio del Estado que los otros. Cuando llegan a la edad viril, aman a su vez a los adolescentes y jóvenes, y si se casan y tienen hijos, no es por seguir los impulsos de su naturaleza, sino porque la ley los constriñe a ello. Lo que ellos quieren es pasar la vida en el celibato juntos los unos y los otros. El único objetivo de estos hombres, sean amantes o amados, es reunirse con sus semejantes. Cuando uno de éstos ama a los jóvenes o en otro llega a encontrar su mitad, la simpatía, la amistad y el amor se apoderan del uno y del otro de tal manera, de tan maravillosa manera, que ya no quieren separarse, aunque sólo sea un momento. Éstos hombres que pasan toda la vida juntos, no sabrían decir qué es lo que quieren el uno del otro, porque si encuentran tanta dulzura en vivir así no parece que los placeres de los sentidos sean causa de ello. Su alma desea evidentemente alguna otra cosa que no puede expresar, pero que adivina y da a entender. Y cuando están reposando en el lecho estrechamente abrazados, si Vulcano se presentase ante ellos con los instrumentos de su arte y les dijera: «¡Hombres!, ¿qué es lo que os pedís recíprocamente?», y si viéndoles titubear continuara preguntándoles: «Lo que queréis, ¿no es estar unidos de tal manera que ni de día ni de noche estéis nunca el uno sin el otro? Si es esto lo que deseáis, voy a fundiros y a mezclarlos de tal manera que cesaréis de ser dos personas para no ser más que una y mientras viváis viviréis una vida común, como una sola persona, y cuando muráis estaréis unidos de tal manera que no

seréis dos personas, sino también una sola. Ved, pues, si es esto que deseáis lo que puede haceros completamente felices». Sí; si Vulcano les hablara de esta manera es seguro que ninguno de ellos rehusaría ni respondería que deseaba otra cosa, persuadido de que lo que acababa de oír expresaba lo que siempre existía en el fondo de su alma: el deseo de estar unido y confundido con el objeto amado de manera que no formara con él más que un solo ser. La causa es que nuestra primitiva naturaleza era una y que nosotros éramos un todo completo. Se da el nombre de amor al deseo de volver a recobrar aquel antiguo estado. Primitivamente, como ya he dicho, éramos uno, pero después en castigo a nuestra iniquidad, fuimos separados por Júpiter, como los de Arcadia por los lacedemonios⁴³. Debemos tener sumo cuidado de no cometer ninguna falta contra los dioses, por temor a tener que sufrir una segunda división y tener que ser como las figuras representadas de perfil en los bajorrelieves que no tienen más que media cara o como dados cortados en dos⁴⁴. Es preciso que todos nos exhortemos a reverenciar a los dioses a fin de evitar un nuevo castigo y conseguir volver a nuestro estado primitivo por la intercesión del amor. Que nadie se muestre hostil al amor, porque con esto se atraería el odio de los dioses. Procuremos, pues, merecer la benevolencia y el favor de este dios, y él nos hará encontrar la otra parte de nosotros mismos, felicidad que hoy día no alcanzan más que poquísimas personas. Que Eryximacos no critique estas últimas palabras creyendo que con ellas aludo a Pausanias y a Agatón, porque quizá pertenecen ambos a ese pequeño número y también a la naturaleza masculina. Sea como quiera, estoy seguro de que todos, hombres y mujeres, seremos felices si, gracias al amor, encontramos cada uno nuestra mitad y volvemos a la unidad de nuestra naturaleza primitiva. Y si este antiguo estado es el mejor, el que más se le aproxima en este mundo, tiene que ser por fuerza el mejor, y es el poseer un amado como se deseaba. Si, pues, tenemos que alabar al dios que nos procura esta felicidad, alabemos al amor, que no solamente nos sirve mucho en esta vida, conduciéndonos a los que nos es propio, sino porque además de los más poderosos motivos para esperar que si tributamos fielmente a los dioses lo que les es debido, él nos devolverá a nuestra primitiva naturaleza después de esta vida, curará nuestras enfermedades y nos proporcionará una pura felicidad. He aquí, Eryximacos, mi discurso en elogio del amor; es diferente del tuyo, pero vuelvo a conjurarte una vez más a que no te burles de él y así podremos escuchar los otros, mejor dicho, los dos otros, porque solamente faltan por hablar Sócrates y Agatón».

Te obedeceré, dijo Eryximacos, y con tanto más agrado por lo mucho que tu discurso me ha encantado, tanto que si no conociera la altura a que se eleva la elocuencia de Agatón y Sócrates en la materia del amor, temería mucho que se quedaran muy cortos a tu lado por haber dejado entre todos completamente agotado el tema después de lo que aquí se ha dicho. Y, sin embargo, espero mucho de ellos.

Has sabido salir muy airoso de la empresa, dijo Sócrates, pero si en este momento pudiera cambiarte conmigo, Eryximacos, y sobre todo después de que haya hablado Agatón, temblarías de temor y estarías

tan apurado como yo. -Quieres hacerme víctima de un maleficio, dijo Agatón a Sócrates, y turbarme haciéndome creer que esta asamblea está nerviosa esperando que me va a oír decir verdaderas maravillas. -Muy corto de memoria tendría que ser, querido Agatón, replicó Sócrates, si después de haberte visto subir a la escena tan tranquilo y seguro de ti mismo y rodeado de comediantes oído recitar tus versos sin el menor asomo de emoción y mirando a la concurrencia, me imaginara que te ibas a turbar delante de unos cuantos oyentes. -¡Ah querido Sócrates!, respondió Agatón, no creas que me embriagarán tanto los aplausos del teatro para hacerme olvidar que para el hombre sensato el juicio de un pequeño número de sabios es mucho más de temer que el de una multitud de locos. -Sería injusto, Agatón, amigo mío, si tuviese tan mala opinión de ti; estoy persuadido de que si te encontraras con un pequeño número de personas a las que creyeras sabias, las preferirías a la muchedumbre; pero nosotros quizá no nos contamos en ese número, porque estuvimos en el teatro y formamos parte del gentío. Pero suponiendo que te encontraras con otros que fueran sabios, ¿no temerías hacer algo que pudieran desaprobarte? ¿Qué crees? -Que tienes razón, respondió Agatón. Phaidros no le dejó contestar, porque tomó la palabra y dijo: Si continúas contestando a las preguntas que te haga Sócrates, no se apurará por no tenerte que preguntar, porque no hay nada que le agrade tanto como poder hablar, sobre todo si su interlocutor es bello. No puedo negar que disfruto oyendo hablar a Sócrates, pero debo cuidar de que el Amor reciba los elogios que le hemos prometido y de que cada uno de nosotros pague su tributo. Cuando estéis en paz con el dios podréis reanudar vuestra charla. -Tienes razón, Phaidros, dijo Agatón, y nada me impide que hable, porque en otra ocasión podré reanudar la conversación con Sócrates. Voy primeramente a establecer el plan de mi discurso y después empezaré.

«Me parece que todos los que hasta ahora han hablado ha sido, más que alabando al Amor, felicitando a los hombres por la dicha que este dios les concede, pero, ¿quién es el autor de tantos beneficios? Nadie lo ha dado a conocer. Y, sin embargo, la única manera de alabar es explicar la naturaleza de la cosa de que se trata y desarrollar los efectos que produce. Así, para elogiar al amor, hay que decir primeramente quién es y a continuación hablar de sus beneficios. Digo, pues, que de todos los dioses, si puede decirse sin cometer un crimen, es el más feliz, porque es el más bello y el mejor. Es el más bello, porque primeramente, Phaidros, es el más joven de los dioses, y él mismo prueba lo que digo, puesto que en su carrera se escapa a la vejez, y eso que su carrera va bastante de prisa, como se ve, más de prisa al menos de lo que nos conviene. El Amor la detesta naturalmente y huye de ella cuando puede; en cambio acompaña a la juventud y se complace en ir con ella, porque la antigua máxima dice que lo parecido se une siempre a lo parecido. Así es que estando de acuerdo con Phaidros en muchos otros puntos, no puedo convenir con él en que el Amor sea más antiguo que Saturno y Japetos. Sostengo, al contrario, que es el más

joven de los dioses y que su juventud es eterna. Estas viejas querellas de los dioses que nos refieren Hesíodo y Parménides, si fueron ciertas, que no lo sabemos, se producirían bajo el imperio de la necesidad y no del Amor, porque entre los dioses no hubiera habido mutilaciones ni cadenas ni tantas otras violencias si el Amor hubiera estado con ellos, y la paz y la amistad los habrían unido como ahora desde que el Amor es el que reina entre ellos. Es, pues, cierto que es joven y además delicado. Pero haría falta un poeta como Homero para cantar la delicadeza de este dios. Homero dice que Ate es diosa y delicada: «Sus pies, dice, son delicados, porque jamás los posa sobre la tierra, pues marcha pisando la cabeza de los hombres»⁴⁵.

»Me parece que es bastante decir para probar lo delicada que es Ate, que no se apoya en lo que es duro, sino en la que es suave. Me serviré de una prueba parecida para mostraros cuán delicado es el Amor. No anda sobre la tierra ni sobre las cabezas, que no presentan un punto de apoyo muy suave, pero sí camina y se reposa sobre las cosas más tiernas, porque es en los corazones y las almas de los dioses y de los hombres donde establece su morada. Y todavía no en todas las almas, porque se aleja de los corazones duros y no se reposa más que en los corazones tiernos. Y como jamás toca con el pie ni con ninguna otra parte de su cuerpo más que la parte más delicada de los seres más delicados, es preciso que por fuerza sea de una extremada delicadeza. Es, pues, el más joven y el más delicado de los dioses. Además, es de una esencia sutil, porque si no no podría extenderse en todos sentidos ni penetrar inadvertido en todas las almas ni salir de ellas si fuera de una sustancia sólida, y lo que sobre todo hace reconocer en él una esencia sutil y moderada es la gracia que, según voz general, le distingue eminentemente, porque el amor y la fealdad están en continua pugna. Como vive entre las flores, no se puede dudar de la frescura de su tez. Y, en efecto, el Amor no se detiene jamás en donde no hay flores o ha dejado de haberlas, sea en un cuerpo, en un alma o en cualquier otra cosa, pero se posa y permanece donde encuentra flores y perfumes delicados. Se podrían aportar muchas otras pruebas de la belleza de este dios, mas éstas son suficientes. Hablemos ahora de su virtud. La ventaja mayor de que disfruta el Amor es que no puede recibir ofensa alguna por parte de los dioses ni de los hombres, a los que tampoco podría él ofender, porque si sufre o hace sufrir es sin constreñir, porque la violencia y el Amor son incompatibles. Al Amor se le someten voluntariamente los hombres y a todo acuerdo adaptado voluntariamente lo declaran justo las leyes, reinas del Estado. Pero el Amor no es solamente justo, es además de la mayor temperancia, porque ésta consiste en triunfar de los placeres y de las pasiones; pero ¿hay algún placer que supere al amor? Si todos los placeres y pasiones son inferiores al amor es porque éste los domina, y si los domina tiene que tener por fuerza una templanza incomparable. En cuanto a su fuerza, ni la de Marte puede igualársele, porque no es Marte quien posee al Amor, sino el Amor a Marte; del Amor de Venus, dicen los poetas: el que posee es más

fuerte que el poseído, y sobrepujar al que sobrepuja a los demás, ¿no es ser el más fuerte de todos? Después de haber hablado de la justicia, de la templanza y de la fuerza de este dios, nos resta todavía probar su habilidad. Procuremos cuanto nos sea posible no ser parcos al ponderarla. Para honrar a mi arte, como Eryximacos ha querido honrar al suyo, diré que el Amor es un poeta tan hábil que de quien mejor le parece hace un poeta. Y llega a serlo efectivamente, por extraño que antes se fuera a las Musas, en cuanto el Amor le inspira, lo que prueba que el Amor descuella en todas las obras propias de las Musas, porque no se enseña lo que se ignora, como no se da lo que no se tiene. ¿Podrá negarse que todos los seres vivientes son obra del Amor desde el punto de vista de su producción y de su nacimiento? ¿Y no vemos que en todas las artes quien ha recibido lecciones del Amor se hace hábil y célebre, mientras permanece oscuro cuando no está inspirado en ese dios? Bajo el dominio del Amor y de la pasión descubrió Apolo el arte de disparar el arco, la medicina y la adivinación, de manera que puede decirse que es el discípulo del Amor, como lo son las Musas en la música, Vulcano en el arte de forjar los metales, Minerva en el de tejer y Júpiter en el de gobernar a los dioses y los hombres. Si la concordia se restableció entre los dioses, es preciso atribuir la al Amor, es decir, a la belleza, porque el Amor no se aviene con fealdad. Antes del Amor, como he dicho al principio, pasaron muchas cosas deplorables entre los dioses durante el reinado de la necesidad. Mas apenas nació este dios brotaron del Amor toda clase de bienes para los dioses y los hombres. He aquí, Phaidros, por qué me parece que el Amor es muy bello y muy bueno y además comunica a los otros estas mismas ventajas. Terminaré con su homenaje poético; es el Amor quien da

la paz a los hombres, la calma al mar,
el silencio a los vientos, un lecho y el sueño al dolor.

»Es el que aproxima a los hombres impidiéndoles ser unos extraños; es el principio y lazo de unión de toda sociedad, de toda reunión amistosa, y preside las fiestas, los coros y los sacrificios; llena de dulzura y destierra la aspereza. Es pródigo en benevolencia y avaro en odio. Propicio a los buenos, admirado de los sabios, grato a los dioses, objeto de los deseos de los que todavía no lo tienen, precioso tesoro de los que lo poseen, padre del lujo, de las delicias, de la voluptuosidad, de los dulces encantos, de los tiernos deseos y de las pasiones; vela por los buenos y descuida a los malos. En nuestras penas, en nuestros temores, en nuestras añoranzas y en nuestras palabras es nuestro consejero, nuestro sostén y nuestro salvador. Es, en fin, la gloria de los dioses y de los hombres, el mejor y más hermoso de los dueños a quien todo mortal debe de seguir y repetir en loor suyo los himnos que él mismo canta para derramar la dulzura entre los dioses y entre los hombres. A este dios, Phaidros, consagro mi discurso, que he pronunciado lo

mejor que he podido».

Cuando Agatón terminó de hablar, le aplaudieron todos los oyentes, que declararon que había hablado de una manera digna de un dios y de él; después se dirigió Sócrates a Eryximacos: Y bien, hijo de Acumenos, dijo, ¿no tenía yo motivos de temor y no he sido buen profeta cuando os anuncié que Agatón pronunciaría un admirable discurso y me pondría en un grave aprieto? -Has sido un buen profeta, dijo Eryximacos, al decirnos que Agatón hablaría muy bien; pero me figuro que no al predeciros que ibas a verte apurado. -Pero, querido amigo, replicó Sócrates, ¿quién no se apuraría tanto como yo teniendo que hablar después de un discurso tan bello, tan variado y tan admirable en todas sus partes, pero principalmente al final, en que las expresiones son de una belleza tan acabada que no se las podría escuchar sin sentirse emocionado? Me siento tan incapaz de decir nada tan bello, que avergonzado habría desertado de mi puesto si me pudiera haber sido posible, porque la elocuencia de Agatón me ha recordado a Gorgias hasta tal punto, que verdaderamente me ha ocurrido lo que dice Homero: «Temí que al acabar Agatón no lanzara sobre mi discurso la cabeza de Gorgias⁴⁶, el terrible orador, y petrificara mi lengua». Al mismo tiempo reconocí mi ridiculez al comprometerme con vosotros a celebrar al Amor cuando me llegara el turno, y sobre todo al vanagloriarme de ser un sabio en el amor, yo que no sé alabar nada. En efecto, hasta ahora había sido bastante ingenuo para creer que en un panegírico sólo debían citarse hechos verdaderos; que esto era lo esencial y que después sólo se trataría de escoger entre esas cosas las más bellas y disponerlas de la manera más conveniente. Tenía, pues, gran esperanza en hablar bien, creyendo saber la verdadera manera de alabar. Pero parece que este método no vale nada y que es preciso atribuir las mayores perfecciones al objeto cuyo elogio se ha propuesto hacer, aunque no las tenga, porque la veracidad o la falsedad en esto no tienen importancia, como si se hubiese convenido, a lo que parece, en que cada uno de nosotros aparentara hacer el elogio del Amor, pero en realidad no lo hiciera. Por esto me figuro que atribuí al Amor todas las perfecciones y que lo describís tan grande y causa de tan grandes cosas; queréis hacerlo parecer muy bello y muy bueno; me refiero a los que no conocen el asunto, no ciertamente a la gente ilustrada. Esta manera de alabar es hermosa e imponente, pero me era completamente desconocida cuando os prometí alabarle en el momento en que me llegara mi turno. Ha sido, pues, mi lengua y no mi corazón quien contrajo este compromiso⁴⁷. Permitidme, por lo tanto, que le rompa, porque todavía no estoy en disposición de hacer os un elogio de este género. Pero si queréis hablaré a mi manera, refiriéndome solamente a cosas verdaderas sin caer en el ridículo de pretender contender con vosotros disputándoos la elocuencia. Mira, pues, Phaidros, si te conviene escuchar un elogio que ni irá más allá de los límites de la verdad y en el que no habrá efectos rebuscados en las palabras ni en su sintaxis. -Phaidros y las otras personas de la asamblea le dijeron que hablara como quisiera. -Permíteme entonces, Phaidros, que antes haga algunas preguntas a Agatón, a fin de que,

seguro de su consentimiento, pueda hablar con más confianza. -Puedes preguntarle cuanto gustes, respondió Phaidros. Y Sócrates comenzó: «Encuentro, mi querido Agatón, que entraste admirablemente en materia al decir que había que empezar por enseñar ante todo cuál es la naturaleza del amor, y en seguida cuáles sus efectos. Tu introito me ha complacido. Veamos ahora, después de todo lo magnífico y bello que has dicho de la naturaleza del amor, lo que me contestas a esta pregunta: el Amor ¿es el amor de alguna cosa o de nada?⁴⁸ Y no te pregunto si es hijo de un padre o de una madre porque sería ridículo. Pero si, por ejemplo, y a propósito de un padre, te preguntara si es o no padre de alguien, tu respuesta para ser justa debería ser que es padre de un hijo o de una hija; ¿no es así? -Sí, sin duda, dijo Agatón. -¿Y sería lo mismo de una madre? Agatón volvió a mostrarse conforme. -Permíteme que te haga todavía algunas preguntas para descubrirte mejor mi pensamiento: un hermano, por su cualidad de serlo, ¿es hermano de alguien o no? -Tiene que ser hermano de alguien, respondió Agatón. -De un hermano o de una hermana. Agatón dijo que sí. -Procura, pues, replicó Sócrates, mostrarnos si el Amor no es el amor de nada o si lo es de alguna cosa. -De alguna cosa seguramente. -Retén en tu memoria lo que afirmas y no olvides que el Amor es amor; pero antes de ir más lejos, dime si el Amor desea la cosa de la que es amor. -Sí, ciertamente. -Pero, prosiguió Sócrates, ¿posee la cosa que desea y ama o no la posee? -Me parece lo más verosímil que no la posea, contestó Agatón. -¿Verosímilmente? Piensa más bien si no es preciso que al que desea le falta la cosa que desea o bien que no la desee si no le falta. A mí, Agatón, me parece necesaria esta consecuencia. ¿Y a ti? -A mí también. -Perfectamente: así, ¿el que es alto desearía ser alto; el que es fuerte, fuerte? -Esto es imposible después de lo que hemos convenido. -Porque no se sabría prescindir de lo que se tiene. -Tienes razón. -Si el que es fuerte, replicó Sócrates, deseara ser fuerte, el que es ágil ser ágil y el que está bien de salud estarlo..., puede ser que alguno se imagine en este caso y otros análogos que los que son fuertes, ágiles y están sanos y poseen todas estas ventajas desean todavía lo que ya poseen. Para que no caigamos en una ilusión semejante es por lo que insisto acerca de esto. Si quieres reflexionar un poco verás que lo que esta gente posee lo posee necesariamente, quiera o no; ¿cómo, pues, lo desearía? Si alguno rico y hallándose perfectamente bien me dijese: Estoy rico y sano y deseo la riqueza y la salud; deseo, por consiguiente, lo que ya tengo, podríamos responderle: Posees riqueza, salud y fuerza; si las deseas es para el porvenir porque ahora, quieras o no, las tienes. Mira, pues, si cuando dices: Deseo una cosa que ahora poseo, ¿no significa esto: Deseo poseer en el porvenir lo que tengo en este momento? ¿No crees que dirá que sí? -Estoy convencido de ello. -Pues bien, continuó Sócrates, ¿no es amar lo que no se está seguro de poseer, lo que no se posee todavía, el desear tenerlo en el porvenir como lo que actualmente se posee? -Sin duda. Entonces, en este caso, como en cualquier otro, quienquiera que desee, desea lo que no está seguro de poseer en

aquel momento, lo que no posee, lo que no tiene y lo que le falta. Esto es lo que es desear y amar. -Ciertamente. -Reparemos, añadió Sócrates, en todo lo que acabamos de decir. Primero: que el Amor es amor de alguna cosa, y, en segundo lugar, de una cosa que falta. -Sí, dijo Agatón. -Acuérdate ahora de que, según tú, el Amor es amor. Si quieres te lo recordaré. -Has dicho, me parece, que la concordia se restableció entre los dioses por el amor de lo bello, porque no hay amor de la fealdad. ¿No es esto lo que has dicho? -En efecto, lo he dicho. Y con razón, querido amigo. Y si es así, ¿el Amor es, pues, el amor de la belleza y no de la fealdad? Agatón asintió. Pero ¿no convinimos en que se aman las cosas que nos hacen falta y que no poseemos? -Sí. -Entonces el Amor carece de belleza y no la posee. -Necesariamente. -Pero ¿llamas bello a lo que le falta la belleza y no la posee de ninguna clase? -No, por cierto. -Y si es así, ¿sigues asegurando todavía que el Amor es bello? -Temo mucho no haber comprendido bien lo que dije, respondió Agatón. -Hablas muy cuerdamente, Agatón, pero continúa contestándome ¿Te parece que las cosas buenas son bellas? -Me lo parece. -Si, pues, el Amor carece de belleza y lo bello es inseparable de lo bueno, el Amor carece también de bondad. -Hay que reconocerlo así, porque no hay posibilidad de resistirse a ti, Sócrates. -A la verdad, querido Agatón, es a la que no es posible resistirse, porque resistirse a Sócrates no tiene ninguna dificultad. Pero ahora voy a dejarte en paz para ocuparme de un discurso que me dijo un día una mujer de Mantinea llamada Diotime. Era una mujer muy versada en todo lo concerniente al Amor y a muchas otras cosas. Ella fue la que prescribió a los atenienses los sacrificios que suspendieron durante diez años una peste que los amenazaba. Todo lo que sé del Amor lo aprendí de ella. Voy a tratar de repetir lo mejor que pueda, después de lo que tú y yo hemos convenido, Agatón, la conversación que tuve con ella; y para no apartarme de tu método, explicaré primero lo que es Amor y a continuación cuáles son sus defectos. Me parece que me será más fácil repitiéndoos fielmente la conversación que mantuvimos la extranjera y yo.

«Había dicho a Diotime casi las mismas cosas que Agatón acaba de decir: que el Amor era un gran dios y el amor de lo bello, y ella se servía de las mismas razones que acabo de emplear contra Agatón para probarme que no era bello ni bueno. Le repliqué: Pero ¿qué dices, Diotime, que el Amor es feo y malo? -Habla mejor, me respondió ella. ¿Crees que todo lo que no es bello tiene forzosamente que ser feo? -Lo creo, sí. -¿Y que no se puede carecer de ciencia sin ser un ignorante?, ¿o no has observado que existe un término medio entre la sabiduría y la ignorancia? -¿Cuál es? -Tener formada una opinión verdadera sin poder dar la razón de ella; ¿no sabes que eso no es ni ser sabio, porque la ciencia tiene que fundarse en razones, ni ser ignorante, puesto que a lo que participa de la verdad no se le puede llamar ignorancia? La opinión verdadera ocupa, pues, el justo término entre la ciencia y la ignorancia. Confesé a Diotime que tenía razón. -Pues no deduzcas entonces, replicó ella, que todo lo que no es bello tiene necesariamente que ser feo y que todo lo que

no es bueno ha de ser por fuerza malo. Y por haber tenido que reconocer que el Amor no es bello ni bueno, no vayas a creer que necesariamente sea feo y malo; creo solamente que es un término medio entre lo uno y lo otro, o sea, entre los contrarios. -Sin embargo, le repliqué, todo el mundo está de acuerdo en afirmar que el Amor es un dios muy grande. -Al decir todo el mundo, ¿a quién te refieres, Sócrates: a los sabios o a los ignorantes? -A todo el mundo sin excepción, repuse. -¿Cómo puede pasar por un gran dios entre aquellos que ni siquiera le reconocen por un dios? -¿Quiénes pueden ser éstos?, dije. -Tú y yo, me respondió ella. -¿Cómo puedes probármelo? -No me va a ser difícil. Contéstame. ¿No me has dicho que todos los dioses son bellos y dichosos o te atreverías a pretender que hay algunos de ellos que no sean dichosos ni bellos? -No, ¡por Júpiter! -¿No llamas dichosos a los poseedores de las cosas bellas y buenas? -Ciertamente. -Pero conviniste en que el Amor desea las cosas buenas y bellas y que el deseo es una prueba de privación. -En efecto, convine en ello. -¿Cómo pues, replicó Diotime, puede el Amor ser un dios estando privado de lo que es bello y bueno? -Parece que tiene que ser imposible. -¿No ves, pues, que tú también piensas en que el Amor no es un dios? -Qué, le respondí, ¿acaso es mortal el Amor? -No. -Pues entonces dime, Diotime, ¿qué es? -Es, como te decía hace un momento, algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal. -Pero, en fin, ¿qué es? -Un gran demonio, Sócrates, porque todo demonio ocupa el medio entre los dioses y los hombres. -¿Qué función tienen los demonios?, pregunté. -Ser los intérpretes e intermediarios entre los dioses y los hombres, llevar al Cielo las plegarias y sacrificios de los hombres y transmitir a éstos los mandatos de los dioses y la remuneración de los sacrificios que les ofrecieron. Los demonios pueblan al intervalo que separa al Cielo de la Tierra y son el lazo que une el gran todo. De ellos proviene toda la ciencia de la adivinación y el arte de los sacerdotes en lo que se refiere a los sacrificios, a los misterios, encantamientos, profecías y la magia. Como la naturaleza divina no entra jamás en comunicación directa con los hombres, es por medio de los demonios cómo los dioses alternan y hablan con ellos, sea en el estado de vigilia o durante el sueño. El que es sabio en todo esto es un demonio⁴⁹, y el que es hábil en lo demás, en las artes y en los oficios, un hombre vulgar. Los demonios son numerosos y de varias especies, y el Amor es uno de ellos. ¿A qué padres debe el haber nacido?, dije a Diotime. -Voy a decírtelo, aunque sea un poco largo, me contestó.

»Cuando nació Venus celebraron los dioses un gran festín y entre ellos se encontraba Poros⁵⁰, hijo de Metis⁵¹. Después de la gran comida se presentó Penia⁵², solicitando unas migajas sin atreverse a pasar de la puerta. En aquel momento Poros, embriagado del néctar (porque entonces todavía no se bebía vino), salió de la sala y entró

en el jardín de Júpiter, donde el sueño no tardó en cerrar sus párpados cansados. Penia entonces, instigada por su penuria, ideó tener un hijo de Poros; se acostó a su lado y fue madre del Amor. He aquí por qué el Amor fue el compañero y servidor de Venus, puesto que fue concebido el mismo día que ella nació, y además porque por su naturaleza ama la belleza y Venus es bella. Y como hijo de Poros y de Penia, mira cuál fue su herencia: desde luego es pobre, y lejos de ser hermoso y delicado, como se piensa generalmente, está flaco y sucio, va descalzo, no tiene domicilio, y sin más lecho ni abrigo que la tierra; duerme al aire libre en los quicios de las puertas y en las calles; en fin, está siempre, como su madre, en precaria situación. Pero, por otra parte, ha sacado de su padre el estar siempre sobre la pista de todo lo que es bueno y bello; es varonil, osado, perseverante, gran cazador, siempre inventando algún artificio, ansioso de saber y aprendiendo con facilidad, filosofando incesantemente, encantador, mago y sofista. Por su naturaleza no es mortal ni inmortal; pero en un mismo día está floreciente y lleno de vida mientras está en la abundancia, y luego se extingue para revivir por efecto de la naturaleza paterna. Todo lo que adquiere se le escapa sin cesar, de manera que nunca es rico ni pobre. Al mismo tiempo se encuentra entre la sabiduría y la ignorancia, porque ningún dios filosofa ni desea ser sabio, puesto que la sabiduría va anexa a la propia naturaleza divina, y en general quien es sabio no filosofa. Lo mismo ocurre a los ignorantes; ninguno de ellos filosofa ni desea llegar a ser sabio, porque la ignorancia tiene el enojoso defecto de convencer a los que no son hermosos, ni buenos, ni sabios, de que poseen estas cualidades, y nadie desea las cosas de las que no se cree desprovisto. -Pero Diotime, ¿quiénes son, pues, los que filosofan si no lo son los sabios ni los ignorantes? -Hasta para un niño es evidente, dijo ella, que son los que están entre los ignorantes y los sabios, y el Amor es de ese número. La sabiduría es una de las cosas más bellas del mundo; ahora bien: el Amor ama lo que es bello, luego hay que convenir en que el Amor es amante de la sabiduría, es decir, filósofo, y como tal ocupa el lugar entre el sabio y el ignorante. Esto lo debe a su nacimiento, porque es hijo de un padre sabio y rico y de una madre que no es rica ni sabia. Tal es, mi querido Sócrates, la naturaleza de este demonio. No me sorprende la idea que de él te habías formado, porque creías, por lo que he podido conjeturar por tus palabras, que el Amor es lo que es amado y no lo que ama. Creo que el Amor te parecía muy bello porque lo amable es la belleza real, la gracia, la perfección y el soberano bien. Pero el que ama es de una naturaleza muy diferente, como acabo de explicar. -Está bien, extranjera, sea; razones muy bien, pero si el Amor es como dices, ¿qué utilidad presta a los hombres? -Esto es, Sócrates, lo que ahora voy a procurar hacerte comprender. Conocemos la naturaleza y el origen del Amor, que es, como dices, el amor de lo bello. Pero si alguno de nosotros preguntara: ¿qué es el amor de lo bello, Sócrates y Diotime?, o para hablar más claramente: el que ama lo bello, ¿qué es lo que ama? -Poseerlo, respondí. -Esta respuesta exige nueva

pregunta, dijo ella: ¿qué ganará con la posesión de lo bello? Repuse que no estaba en disposición de contestar inmediatamente a aquella pregunta. -Y si se cambiasen los términos y poniendo lo bueno en lugar de lo bello te preguntaran: Sócrates, el que ama lo bueno, ¿qué es lo que ama? -Poseerlo. ¿Y qué ganará poseyéndolo? -Esta vez me parece más fácil la respuesta: que será dichoso. -Porque la posesión de las cosas buenas hace dichosos a los seres felices y ya no hay necesidad de preguntar por qué el que quiere ser dichoso quiere serlo; tu respuesta me parece que satisface a todo. -Es verdad, Diotime. -Pero ¿te imaginas que este amor y esta voluntad sean comunes a todos los hombres y que todos quieren siempre tener lo que es bueno u opinas de otro modo? -No: creo que todos tienen siempre este deseo y esta voluntad. -¿Por qué, pues, Sócrates, no decimos de todos los hombres que aman, si todos aman siempre la misma cosa? ¿Por qué lo decimos de los unos y no de los otros? -Esto me extraña mucho. -Pues no te extraña: nosotros distinguimos una especie particular de amor y la llamamos amor, con el nombre de todo el género, mientras que para las de más especies empleamos términos diferentes. -Por favor, un ejemplo. -He aquí uno. Sabes que la palabra poesía⁵³ tiene numerosas acepciones; en general, expresa la causa que haga pasar lo que quiera que sea del no ser al ser, de manera que toda obra de arte es una poesía, y todo artista y todo obrero, un poeta. -Es verdad. -Y, sin embargo, ves que no se les llama poetas, sino que se les da otros nombres, y que una sola especie de poesía tomada separadamente, la música y el arte de los versos, ha recibido el nombre de todo el género. Y, en efecto, esta sola especie es la que se llama poesía y únicamente a los que la poseen se les da el nombre de poetas. -También es verdad. -Lo mismo ocurre con el amor; en general, es el deseo de lo que es bueno y nos hace felices; es el gran amor seductor innato en todos los corazones. Pero de todos los que en las diversas direcciones tienden a este fin, hombres de negocios, atletas, filósofos, no se dicen que aman y no se les llama amantes; sólo a los que se entregan a una especie de amor se les da el nombre de todo el género y sólo a ellos se les aplican las palabras amar, amor y amantes. -Me parece que tienes razón, le dije. -Se ha dicho, siguió diciendo Diotime, que buscar la mitad de sí mismo es amar, pero yo pretendo que amar no es buscar la mitad ni el todo de sí mismo cuando ni esta mitad ni este todo son buenos; y la prueba, amigo mío, es que consentimos en dejarnos cortar el brazo o la pierna, aunque nos pertenecen, si juzgamos que estos miembros están atacados de un mal incurable. En efecto, no es lo nuestro lo que amamos, a menos que sólo miremos como nuestro y perteneciéndonos por derecho propio lo que es bueno y como extraño lo malo, porque los hombres sólo aman lo bueno. ¿No es ésta tu opinión? -¡Por Júpiter!, pienso como tú. -¿Basta entonces con decir que los hombres aman lo bueno? -Sí. -Pero ¿no es preciso añadir que también desean poseerlo? -Sí; es preciso. -¿Y no solamente poseerlo, sino poseerlo siempre? -También es preciso. -En suma, pues, consiste el amor en querer poseer siempre lo bueno. -Nada tan exacto, respondí. -Si tal es en general el amor, ¿cuál es

el acto particular en que el buscar y perseguir con ardor lo bueno toma el nombre de amor? ¿Cuál es? ¿Puedes decírmelo? -No. Diotime; si no fuera así no estaría admirando tu sabiduría y no habría venido a buscarte para aprender de ti estas verdades. -Pues te lo voy a decir: es la producción en la belleza, sea por el cuerpo o sea por el alma. -He aquí un enigma que exige un adivino para solucionarlo; te confieso que no lo comprendo. -Voy a hablar más claramente. Todos los hombres, Sócrates, son aptos para engendrar lo mismo corporal que espiritualmente, y cuando llegan a cierta edad su naturaleza los incita a producir. Pero ésta no puede producir en la fealdad, sino en la belleza; la unión del hombre y de la mujer es una producción, y esta producción una obra divina, fecundación y generación, a las cuales el ser mortal debe su inmortalidad. Pero estos efectos no podrían verificarse en lo que es discordante. Más: la fealdad no puede armonizar con nada que sea divino; únicamente la belleza. La belleza, es pues, para la generación lo que el Destino⁵⁴ y Lucina⁵⁵. Por esto el ser fecundante, al acercarse lleno de amor y júbilo a lo bello, se dilata, engendra y produce. En cambio, cuando triste y enfriado se aproxima a la fealdad, se vuelve de espaldas, se contrae, torna reservado y no engendra, llevándose con dolor su germen fecundo. En el ser fecundante y lleno de vigor para producir es éste el origen de la ardiente persecución de la belleza que debe librarle de grandes dolores. Porque la belleza, Sócrates, no es como te imaginas el objetivo del amor. ¿Cuál es entonces? -La generación y la producción en la belleza. -Sea, respondí. -No cabe dudarlo, replicó Diotime. -Pero ¿por qué es la generación el objeto del amor? -Porque la generación es la que perpetúa la familia de los seres animados y le da inmortalidad compatible con la naturaleza mortal. Pero después de todo lo que hemos convenido es necesario unir al deseo de lo bueno el deseo de la inmortalidad, puesto que el amor consiste en desear que lo bueno nos pertenezca siempre. De esto se deduce que la inmortalidad es también un objetivo del amor.

»Tales fueron las enseñanzas que me dio Diotime en nuestras conversaciones acerca del amor. Un día me dijo: -¿Cuál es, según tú, Sócrates, la causa de este deseo y de este amor? ¿No has observado el estado extraño en que se encuentran los animales terrestres y volátiles cuando sienten el deseo de engendrar? ¿Cómo enferman todos, qué agitación amorosa al principio durante la época del acoplamiento; después, cuando se trata de alimentar a su progenie, cómo hasta los más débiles están siempre dispuestos a luchar contra los más fuertes y a morir por ella y cómo se imponen hambre y toda clase de privaciones para que aquélla pueda vivir? Tratándose de los hombres, podría creerse que obran así por convicción, pero de los animales, ¿sabrías decirme dónde adquieren estas disposiciones amorosas? Le contesté que lo ignoraba. -Ignorando esto, ¿esperas llegar a ser sabio algún día en cosas del amor? -Pero, Diotime, para serlo he venido a buscarte, sabedor de que tengo necesidad de lecciones. Explícame, pues, lo que te pedí me explicaras y todas las demás cosas que se relacionan con el amor. -Pues bien, dijo ella, si crees que el objeto natural del amor es en el que hemos convenido

varias veces, no debe preocuparte mi pregunta, porque aquí, como precedentemente, es también la naturaleza mortal la que quiere perpetuarse y hacerse tan inmortal como le es posible. Y el único medio de que dispone para lograrlo es el nacimiento, que sustituye a un individuo viejo por un joven. Efectivamente, por más que se diga de un individuo, desde que nace hasta que muere, que vive y que es siempre el mismo, en realidad no se encuentra nunca en el mismo estado ni en la misma envoltura, sino muere y renace sin cesar en sus cabellos, en su carne, en sus huesos, en su sangre, en una palabra, en todo su cuerpo, y no solamente en su cuerpo, sino también en su alma; sus hábitos, costumbres, opiniones, deseos, placeres, penas, temores y todas sus afecciones no permanecen nunca los mismos; nacen y mueren continuamente. Pero lo más sorprendente es que no sólo nacen y mueren en nosotros nuestros conocimientos de la misma manera (porque en este sentido cambiamos incesantemente), sino que cada uno de ellos en particular experimenta las mismas vicisitudes. En efecto, lo que llamamos reflexionar se refiere a un conocimiento que se borra, porque el olvido es la extinción de un conocimiento. Pero al formar la reflexión en nosotros un nuevo recuerdo que sustituye al que se va, conserva en nosotros ese conocimiento tanto, que creemos que es el mismo. Así se conservan todos los seres mortales; no permanecen en absoluto y siempre los mismos como lo que es divino, pero el que envejece y se deja en su lugar un individuo joven parecido a lo que era él mismo. Aquí tienes, Sócrates, cómo todo lo que es mortal, el cuerpo y lo demás, participa de la inmortalidad. En cuanto al ser inmortal, es por otra razón. No te asombre, pues, que todos los seres animados asignen tanta importancia a su descendencia, porque es del deseo de la inmortalidad de donde proceden la solicitud y el amor que los animan. Después que hubo hablado de esta suerte, le dije, poseído de admiración: -Muy bien, sapientísima Diotime; pero ¿es realmente como dices? Ella, con el tono de un perfecto sofista, me contestó: -No lo dudes, Sócrates, y si ahora quieres reflexionar un poco acerca de la ambición de los hombres, te parecerá poco de acuerdo con estos principios, a menos que no pienses en lo muy poseídos que están los hombres del deseo de crearse un nombre y de adquirir una gloria inmortal en la posteridad, y que este deseo, más aún que el amor paternal, es lo que los lleva a afrontar todos los peligros, sacrificar su fortuna, soportar todas las fatigas y hasta perder la vida. ¿Crees efectivamente que Alceste hubiera sufrido la muerte en lugar de Admetos, que Aquiles la habría buscado para vengar a Patroclo y que vuestro Codrus se habría sacrificado para asegurar la realeza a sus hijos, si no hubiesen esperado dejar este imperecedero recuerdo de su virtud que aún vive entre nosotros? Era preciso, continuó Diotimes. Pero para esta inmortalidad de la virtud, para esta noble gloria, no creo que haya nada tan eficaz como que cada uno obre con tanto más ardor mientras más virtuoso sea, porque todos aman lo que es inmortal. Los que son fecundos según el cuerpo, aman a las mujeres y se dirigen con preferencia a ellas, creyendo asegurarse por la procreación de hijos la inmortalidad, la

perpetuidad de su nombre y la felicidad en el transcurso de los tiempos. Pero los que son fecundos por el espíritu..., porque hay quienes son mucho más fecundos del espíritu que del cuerpo para las cosas que el espíritu es llamado a producir. ¿Qué cosas son estas que el espíritu es llamado a producir? La sabiduría y las otras virtudes nacidas de los poetas y de todos los artistas dotados del genio de la inventiva. Pero la sabiduría más excelsa y más bella es la que preside al gobierno de los Estados y de las familias humanas y se la denomina prudencia y justicia. Cuando, pues, un mortal divino lleva en su alma desde la infancia el germen de estas virtudes y llegado a la madurez de la edad desea engendrar y producir, va errante de un lado a otro buscando la belleza en la cual podrá engendrar, porque jamás podría en la fealdad. En el ardor de producir se afecciona, pues, a los cuerpos hermosos con preferencia a los feos, y si encuentra en un cuerpo bello un alma también bella, generosa y bien nacida, esta reunión le complace soberanamente, y para un hombre tal encuentra en seguida una abundancia de discursos acerca de la virtud, los deberes y ocupaciones del hombre de bien, dedicándose a instruirle, porque el contacto y el comercio con la belleza le hacen engendrar y producir aquello cuyo germen llevaba. Ausente y presente, piensa siempre en su bien amado y en común alimentan a los frutos de su unión. Por esto son mucho más fuertes e íntimos que los lazos de la familia y los lazos y la afección que los unen, porque sus hijos son más bellos y más inmortales. Y no hay nadie que no prefiera tales hijos a toda otra posteridad si considera y admira las producciones que Homero y Hesíodo dejaron y el renombre y el recuerdo inmortal que esos hijos inmortales proporcionan a sus padres; o bien si se acuerda de los hijos que Licurgo dejó a Lacedemonia, que fueron la salvación de aquella ciudad y hasta diría que de toda Grecia. A Solón también lo reverencian como padre de las leyes, y a otros grandes hombres se les tributan honores, lo mismo en Grecia que en las comarcas de los bárbaros, porque produjeron una porción de obras admirables y engendraron toda clase de virtudes. Tales hijos son los que les han valido templos, pero los hijos del cuerpo en ninguna parte han servido para honrar a sus padres.

»Es posible, Sócrates, que hasta aquí haya logrado iniciarte en los misterios del Amor; pero del último grado de iniciación y de las revelaciones más secretas, de todo lo que te he estado diciendo, no es más que una preparación, no sé, si aun bien dirigido, podrá tu espíritu elevarse hasta ellos. No por esto dejará de continuar mi celo prosiguiendo tu enseñanza sin debilitarse. Procura seguirme lo mejor que puedas.

»El que quiera llegar a este fin por el camino verdadero debe empezar a buscar los cuerpos bellos y hermosos desde su edad temprana; si está bien dirigido debe también, además, no amar más que a uno solo y engendrar bellos discursos en el que haya elegido. A continuación deberá llegar a comprender que la belleza que se muestra en un cuerpo cualquiera es hermana de la que se encuentra en todos los otros. En efecto, si hay que buscar la belleza en general,

sería una verdad era locura no creer que la belleza que reside en todos los cuerpos es una e idéntica. Una vez penetrado de este pensamiento deberá mostrarse amante de todos los cuerpos bellos y despojarse, como de una menospreciada futesa, de toda pasión que se encontrara en uno solo. Después aprenderá a estudiar la belleza del alma, considerándola mucho más preciosa que la del cuerpo, de tal manera, que un alma bella, aun en un cuerpo privado de atractivos, baste para atraer su amor y su interés y para hacerle engendrar en ella los discursos más a propósito para el perfeccionamiento de la juventud. Por este medio se verá forzosamente obligado a contemplar la virtud que se encuentra en las acciones de los hombres y en las leyes y a ver que esa ciudad es idéntica a ella misma en todas partes, y, por consiguiente, a hacer poco caso de la belleza corporal. De los actos de los hombres pasará a las ciencias para contemplar su belleza, y entonces, con un concepto más amplio de lo bello, no estará ya encadenado como un esclavo en el estrecho amor de un mancebo o adolescente, de un hombre o de una sola acción, sino que, lanzado al océano de la belleza y alimentando sus ojos con el espectáculo, engendrará con inagotable fecundidad los discursos y pensamientos más bellos de la filosofía hasta que, habiendo fortificado y aumentado su espíritu con esta sublime contemplación, no vea más que una ciencia: la de lo bello.

»Préstame ahora toda la atención de que seas capaz. Quien esté iniciado en los misterios del amor hasta el punto en que estamos, después de haber recorrido en un orden conveniente todos los grados de lo bello, llegado al término de la iniciación, descubrirá de repente una maravillosa belleza, la que era el objetivo de todos sus trabajos anteriores: belleza eterna, increada e imperecedera, exenta de incremento y de disminución, belleza que no es bella en tal arte y fea en otra, bella por un concepto y fea por otro, bella en un sitio y fea en otro, bella para unos y fea para otros; belleza que no tiene nada sensible como en un rostro y unas manos ni nada corpóreo, que no es tampoco un discurso o una ciencia, que no reside en un ser diferente de ella misma, en un animal, por ejemplo, o en la Tierra o en el Cielo o en cualquier otra cosa, pero que existe eterna y absolutamente por ella misma y en ella misma, de la cual participan todas las demás bellezas, sin que su nacimiento ni su destrucción le aporten la menor disminución ni el menor incremento ni la modificación en nada. Cuando de las bellezas inferiores se ha elevado uno por un amor a los jóvenes, bien entendido, hasta esta belleza perfecta, y se empieza a entreverla, estará muy próxima la consecución del objetivo, porque el camino recto del amor, que lo siga uno por sí mismo o guiado por otro, hay que empezarlo por las bellezas de aquí abajo hasta elevarse a las alturas en que impera la belleza suprema, pasando, por decirlo así, por todos los peldaños de la escala, de un cuerpo bello o dos, de dos a todos los otros, de los cuerpos bellos a las bellas ocupaciones, de las bellas ocupaciones a las ciencias bellas, hasta que de ciencia en ciencia se llega a la ciencia por excelencia, que no es otra que la ciencia de lo bello mismo, y se termine conociéndolo tal como es en sí. ¡Oh

mi querido Sócrates!, continuó la extranjera de Mantinea, si alguna cosa da valor a esta vida es la contemplación de la belleza absoluta; y si llegas a contemplarla, ¿qué te parecerán después el oro y las joyas, los niños más bellos y esos jóvenes, cuya vista te turba y encanta, y lo mismo a otros muchos, que por ver sin cesar a los que amáis, por estar incesantemente con ellos, si fuera posible hasta os privaríais de comer y beber y pasaríais la vida a su lado absortos en su contemplación! ¿Qué pensar de un mortal a quien le fuera dado contemplar la belleza pura, simple y sin mezcla, no revestida de carne, de colores luminosos ni de todas las otras vanidades percederas, sino la belleza divina misma? ¿Crees que sería un miserable destino tener fijos los ojos en ella y gozar de la contemplación y de la compañía de un objeto tal? ¿No crees, al contrario, que el hombre, que fuera el único aquí abajo que percibiera lo bello por el órgano al cual lo bello le es perceptible, podría él solo engendrar no imágenes de la virtud, puesto que no se une a imágenes, sino verdaderas virtudes, ya que con lo que se une es la verdad? Y al que engendra y alimenta la verdadera virtud es al que le corresponde ser amado de Dios, y si algún hombre tiene que ser inmortal es éste sobre todos.

»Tales fueron, mi amado Phaidros y todos los que me escucháis, los discursos de Diotime, que me persuadieron y con los que a mi vez trato de convencer a los demás de que para conseguir un gran bien encontrará difícilmente la naturaleza humana un auxiliar más poderoso que el Amor. También digo que todo hombre debe honrar al Amor. De mí os digo que venero todo cuanto a él se refiere y que hago de ello un culto particular y lo recomiendo a los otros; en este mismo instante acabo de celebrar lo mejor que he podido, como hago sin cesar, el poder y la fuerza del Amor. Y ahora dime, Phaidros, si este discurso puede ser llamado un elogio al Amor, y si no, dale el nombre que mejor te plazca».

Al terminar de hablar Sócrates llovieron sobre él las alabanzas, pero Aristófanes se disponía a hacer algunas observaciones porque Sócrates en su discurso había hecho una alusión a una cosa que él había dicho, cuando de repente se oyó mucho ruido en la puerta exterior y fuertes golpes redoblados en ella; al mismo tiempo se pudieron distinguir voces jóvenes que debieron haber bebido más de lo conveniente y la de una tocadora de flauta. -Esclavos, exclamó Agatón, id a ver qué es eso; si es alguno de nuestros amigos, haceldos entrar, y si no, decidles que hemos cesado de beber y que estamos descansando. Un instante después oímos la voz de Alcibíades, medio borracho, que gritaba: -¿Dónde está Agatón? Que me lleven adonde está Agatón. Unos cuantos de sus amigos y la flautista le cogieron bajo los brazos y le llevaron hasta la puerta de nuestra sala. Alcibíades se detuvo; llevaba una guirnalda de violetas y hiedra con numerosas cintas. -Amigos, os saludo, dijo. ¿Queréis admitir en vuestra mesa a un hombre que ha bebido ya bastante? ¿O nos iremos después de haber coronado a Agatón, porque éste es el objeto de nuestra visita? Me fue imposible venir ayer, pero aquí me tenéis con la corona y las cintas para ceñir con ella la frente del

más sabio y hermoso de los hombres, si me está permitido expresarme así. ¿Os reís de mí porque estoy borracho? Reíd tanto como os plazca, porque sé que digo la verdad. Pero veamos; contestadme: ¿me dejáis entrar o no? ¿Beberéis conmigo o no? Todos exclamaron: -¡Que entre y se acomode! El mismo Agatón le llamó. Sostenido por sus amigos se adelantó Alcibíades y mientras se ocupaba de quitarse las cintas y la guirnalda para coronar a Agatón, no vio a Sócrates que estaba frente a él y fue a sentarse precisamente entre Agatón y él, que se había apartado para hacerle sitio. Después de sentarse besó Alcibíades a Agatón y le coronó. -Esclavos, dijo éste: descalzad a Alcibíades, que será el tercero en este triclinio. -Con mucho gusto, dijo Alcibíades, pero ¿quién es este tercer bebedor? Y al volverse y ver a Sócrates se levantó bruscamente, exclamando: -¡Por Hércules!, ¿qué es esto? ¿Cómo, Sócrates? ¡Otra vez en acecho para sorprenderme, apareciendo, según acostumbras, en el momento en que menos lo esperaba! ¿Qué has venido a hacer aquí? ¿Por qué ocupas este sitio? ¿Cómo te las has arreglado para en vez de sentarte al lado de Aristófanes o de algún otro de los que bromean te encuentro al lado del más bello de la compañía? -¡Socorro, Agatón!, replicó Sócrates. El amor de este hombre es para mí un verdadero apuro. Desde que empecé a amarle no puedo mirar ni hablar a ningún joven, sin que por despecho o celos se libre a excesos increíbles, colmándome de injurias y conteniéndose con dificultad para no unir los golpes a las recriminaciones. Ten, pues, cuidado de que ahora mismo no la emprenda contra mí y se deje llevar de un arrebató de este género; procura que haga la paz conmigo o protégame si quiere entregarse a alguna violencia, porque tengo miedo de su amor y de sus furores celosos. -No haya paz entre nosotros, dijo Alcibíades, pero dejaré la venganza para otra ocasión. Ahora, Agatón, ten la bondad de devolverme unas cuantas cintas de tu guirnalda para que ciña con ellas la maravillosa cabeza de este hombre. No quiero que pueda reprocharme no haberle coronado como a ti, a él, que en los discursos triunfa de todo el mundo, no sólo en una ocasión, como tú ayer, sino siempre. Cogió unas cintas, coronó a Sócrates, se dejó caer sobre el triclinio y después de acomodarse dijo: -¿Qué es esto, amigos míos? Me parecéis muy sobrios y no me parece que deba consentiroslo; hay que beber; es lo convenido. Me constituyo en rey del festín hasta que hayáis bebido como es preciso. Agatón, manda a un esclavo que me traiga una copa bien grande, o mejor: esclavo, dame ese vaso⁵⁶. Aquel vaso podría contener más o menos ocho cotyles. Después de haberlo hecho llenar lo apuró Alcibíades el primero y en seguida lo hizo llenar para Sócrates, diciendo: -Que nadie vea malicia en lo que hago, porque Sócrates bebería tanto como quisiéramos y nunca se emborracharía. El esclavo llenó el vaso y Sócrates bebió. Eryximacos tomó la palabra entonces y preguntó: -¿Qué vamos a hacer, Alcibíades? ¿Beberemos sin hablar ni cantar y nos contentaremos con imitar a la gente que tiene sed? Alcibíades respondió: -Te saludo, Eryximacos, digno hijo del mejor y más sabio de los padres. -Te saludo igualmente, replicó Eryximacos, pero ¿qué haremos? -Lo que prescribas, porque es preciso obedecerte:

«Un médico vale él solo por muchos otros hombres»⁵⁷. Ordena, pues, lo que te agrade. -Entonces, escucha, dijo Eryximacos: antes de tu llegada habíamos acordado que cada uno de nosotros, por turno, empezando por la derecha, haría lo mejor que pudiera el elogio del Amor. Todos hemos cumplido como buenos; es justo que tú, que nada has dicho y que no has bebido menos, cumplas a tu vez. Cuando hayas terminado podrás prescribir a Sócrates el asunto que se te ocurrirá; él hará lo mismo con su vecino de la derecha y así sucesivamente. -Todo esto está muy bien, dijo Alcibíades; pero ¿querer que un hombre embriagado dispute en elocuencia con gente sobria y de sangre fría! La partida no sería igual. Además, querido, lo que Sócrates dijo hace un momento de mis celos, ¿te ha persuadido o sabes que lo contrario es precisamente la verdad? Porque si en su presencia me atreviera a elogiar a otro que no fuera él, sea un dios o un hombre, no podría contenerse y me maltrataría. -Habla mejor, dijo Sócrates. -¡Por Neptuno!, no digas nada, Sócrates, porque estando tú presente a nadie alabaré sino a ti. -¡Pues bien, sea!, dijo Eryximacos; haznos si te parece bien el elogio de Sócrates. -¿Cómo lo entiendes, Eryximacos? ¿Crees que es preciso caer sobre ese hombre y vengarme de él delante de vosotros? -¡Eh, joven mancebo!, le interrumpió Sócrates, ¿qué es lo que proyectas? ¿Quieres prodigarme irónicos elogios? Explícate. -Diré la verdad, si lo consientes. -¿Qué si lo consiento? Lo exijo. -Te voy a complacer, respondió Alcibíades; pero mira lo que vas a hacer: si digo algo que no sea verdad, interrúmpeme, si quieres, y no temas desmentirme, porque a sabiendas no diré ninguna mentira. Pero si no expongo los hechos con un orden muy exacto, no te extrañes, porque en el estado en que estoy no es muy fácil dar cuenta clara y seguida de tus extravagancias. »Para elogiar a Sócrates, amigos míos, tendré que recurrir a comparaciones: Sócrates creerá quizá que trato de hacerlos reír, pero mis imágenes tendrán por objeto la verdad y no la broma. Empiezo diciendo que Sócrates se asemeja a esos Silenos que vemos expuestos en los estudios de los escultores, a los que los artistas representan con una flauta o con pitos en la mano; si separáis las dos piezas de que se componen estas estatuas, encontraréis en su interior la imagen de alguna divinidad. Digo en seguida que Sócrates se parece especialmente al Sátiro Marsyas. En cuanto al exterior, no me negarás, Sócrates, el parecido, y en cuanto a lo demás, escucha lo que tengo que decir: ¿no eres un presumido burlón? Si lo niegas traeré testigos. ¿No eres también un flautista y mucho más admirable que Marsyas? Él encantaba a los hombres con la potencia de los sonidos que su boca arrancaba a los instrumentos, que es lo que todavía hacen hoy quienes ejecutan los aires de este sátiro; en efecto, los que tocaba Olimpo pretendo que son de Marsyas, su maestro. Pero gracias a su carácter divino, sea un hábil artista o una mala flautista quien los ejecute, tienen la virtud de arrebatarnos a nosotros mismos y de hacernos conocer a los que tienen necesidad de las iniciaciones y de los dioses; la única diferencia que hay en este asunto entre Marsyas y tú, Sócrates, es que sin necesidad de instrumentos, con simples discursos, haces lo

mismo que él. Otro que hable, aunque sea el más famoso orador, no nos causa, por decirlo así, ninguna impresión, pero que hables tú mismo o que otro repita tus discursos por poco versado que esté en el arte de la palabra; y todos los que te escuchan, hombres, mujeres y adolescentes, se sienten impresionados y transportados. Si no fuera, amigos míos, porque temo que creáis que estoy completamente borracho, os testimoniaría con juramento la impresión extraordinaria que sus discursos me han producido y siguen produciéndome todavía. Cuando le escucho me late el corazón con más violencia que a los corybantes⁵⁸, sus palabras me hacen derramar lágrimas y veo a numerosos oyentes experimentando las mismas emociones. He oído hablar a Pericles y a nuestros más grandes oradores y los he encontrado elocuentes, pero no me hicieron sentir nada parecido. Mi alma no se turbaba ni se indignaba consigo misma de su esclavitud. Pero escuchando a Marsyas, la vida que llevo me ha parecido a menudo insoportable. Tú no discutirás, Sócrates, la verdad de lo que digo, y ahora mismo siento que si prestara oído a tus discursos me resistiría a ellos y me producirían la misma impresión. Es un hombre que me obliga a reconocer que, faltándome muchas cosas, descuido mis propios asuntos para ocuparme de los atenienses. Para alejarme de él tengo que taparme los oídos como para escapar de las sirenas⁵⁹, porque si no estaría constantemente a su lado hasta el fin de mis días. Este hombre despierta en mí un sentimiento del que nadie me creería susceptible: es el de la vergüenza; sí, únicamente Sócrates me hace enrojecer, porque tengo la conciencia de no poder oponer nada a sus consejos; y sin embargo, después de separarme de él me siento con fuerza para renunciar al favor popular. Por esto huyo de él y procuro evitarle, mas cuando le vuelvo a ver me avergüenzo ante él y enrojezco por haber hecho que mis actos desmintieran mis palabras, y a menudo creo que desearía que no existiera; y no obstante, si esto sucediera, sé que sería mucho más desgraciado todavía, de manera que no sé como debo proceder con este hombre.

»Tal es la impresión que produce en mí y en muchos otros también la flauta de este sátiro. Pero todavía quiero convenceros aún más de lo justo de mi comparación y del poder extraordinario que ejerce sobre los que le escuchan. Porque tenéis que saber que ninguno de nosotros conoce a Sócrates. Puesto que he empezado, os diré todo. Veis el ardiente interés que Sócrates demuestra por los bellos mancebos y adolescentes y con qué apasionamiento los busca y hasta qué extremo le cautivan; veis también que ignora todo y que no sabe nada; al menos así lo parece. ¿No es propio todo esto de un Sileno?

Enteramente. Tiene todo el exterior que los estatuarios dan a Sileno, pero ¡abridle!, mis queridos comensales, ¡qué tesoros no encontraréis en él! Sabed que la hermosura de un hombre le es el objeto más indiferente. Nadie se podría imaginar hasta qué punto la desdeña e igualmente a la riqueza y las otras ventajas que envidia el vulgo. Para Sócrates, carecen de todo valor, y a nosotros mismos nos considera como nada; su vida entera transcurre burlándose de todo el mundo y divirtiéndose en hacerle servir de juguete para distraerse. Pero cuando habla en serio y se abre, no sé si otros

habrán visto las bellezas que guarda en su interior; yo sí las he visto y me han parecido tan divinas, tan grandes, tan preciosas y tan seductoras, que creo es imposible resistirse a Sócrates. Pensando al principio que lo que le interesaba en mí era mi belleza, me felicité por mi buena fortuna; creí haber encontrado un medio maravilloso de medrar contando con que complaciéndole en sus deseos obtendría con seguridad de él que me comunicara toda su ciencia. Tenía yo, además, la más elevada opinión de mis atractivos exteriores. Con este fin empecé por despedir al servidor que se hallaba siempre presente en mis entrevistas con Sócrates, para quedarme solo en él. Necesito deciros toda la verdad; escuchadme atentamente, y tú Sócrates, repréndeme si mintiere. Me quedé, pues, sólo con Sócrates, amigos míos; esperaba inmediatamente me pronunciaría uno de esos discursos que la palabra inspira a los amantes cuando se encuentran sin testigos con el objeto amado, y de antemano experimentaba un placer al imaginármelo. Pero mi esperanza me engañó: Sócrates estuvo conmigo todo el día hablándome como de costumbre, hasta que se retiró. Otro día le desafié a ejercicios gimnásticos, esperando conseguir algo por este medio. Nos ejercitamos y a menudo luchamos juntos sin testigos, pero nada adelanté. No pudiendo conseguir nada por este camino, me decidí a atacarle enérgicamente. Había empezado y no quería declararme vencido antes de saber a qué atenerme. Le invité a cenar como hacen los amantes cuando quieren tender un lazo a sus bien amados; al pronto rehusó, pero con el tiempo concluyó por acceder. Vino, pero apenas hubo cenado quiso marcharse. Una especie de pudor me impidió retenerle. Pero otra vez le tendí un nuevo lazo, y después de cenar prolongué nuestra conversación hasta muy avanzada la noche, y cuando quiso marcharse le obligué a quedarse, pretextando que era demasiado tarde. Se acostó en el lecho en el cual había cenado, que estaba muy cerca del mío, y nos quedamos solos en la sala.

»Hasta aquí no hay nada que no pueda referir delante de quienquiera que sea. Lo que va a seguir no lo oiríais de mis labios si el vino, con la infancia o sin ella, no dijera siempre la verdad, según el proverbio, y porque ocultar un admirable rasgo de Sócrates después de haberme propuesto elogiarlo, no me parece justo. Me encuentro además en la misma disposición de ánimo de los que han sido mordidos por una víbora, que no quieren hablar con nadie de su accidente si no es con aquellos a quienes ocurrió lo propio, como los sólo capaces de concebir y excusar todo lo que hicieron y dijeron en sus sufrimientos. Y yo, que me siento mordido por algo más doloroso y en el sitio más sensible, llámesele corazón, alma o como se quiera, yo que he sido mordido y estoy herido por los discursos de la filosofía, cuyos dardos son más acerados que el dardo de una víbora, cuando alcanzan a un alma joven y bien nacida y la hacen decir o hacer mil cosas extravagantes; viendo en derredor mío a Phaidros, Agatón, Eryximacos, Pausanias y Aristodemos, sin contar a Sócrates y a los otros, afectados como yo de la locura y la rabia de la filosofía, no cavilo en proseguir delante de vosotros el relato de aquella noche, porque sabréis excusar mis actos y a todo hombre

profano y al sin cultura cerradle con triple candado los oídos.

»Cuando se apagó la lámpara, amigos míos, y los esclavos se hubieron retirado, juzgué que no me convenía usar rodeos con Sócrates y que debía exponerle claramente mi pensamiento. Le toqué, pues, con el codo y le pregunté

-¿Duermes, Sócrates? -Todavía no, me respondió. -¿Sabes en lo que estoy pensando? -¿En qué? -Pienso en que tú eres el solo amante digno de mí y me parece que no te atreves a descubrirme tus sentimientos. De mí puedo asegurarte que me encontraría muy poco razonable si no buscara complacerte en esta ocasión, como en toda otra en la que pudieras quedarme obligado bien por mí mismo o bien por mis amigos. No tengo empeño mayor que el de perfeccionarme todo lo posible y no veo a nadie cuyo auxilio para esto pueda serme más provechoso que el tuyo. Si rehusara alguna cosa a un hombre como tú, temería más verme criticado por los sabios que no por los necios y vulgares concediéndote todo. Y Sócrates me contestó con su habitual ironía:

»Si lo que dices de mí es cierto, mi querido Alcibíades; si tengo, en efecto, el poder de hacerte mejor, no me pareces en verdad poco hábil, y has descubierta en mí una maravillosa belleza muy superior a la tuya. Por consiguiente, al querer unirme a mí y cambiar tu belleza por la mía, me parece que comprendes muy bien tus intereses, porque en vez de la apariencia de lo bello quieres adquirir la realidad y darme cobre para recibir oro⁶⁰. Pero míralo más de cerca, buen joven, no vaya a ser que te engañes acerca de lo que valgo. Los ojos del espíritu no empiezan a ver con claridad hasta la época en que los del cuerpo se debilitan, y tú estás todavía muy lejos de ese momento. -Tales son mis sentimientos, Sócrates, le repliqué, y no he dicho nada que no piense; tú adoptarás la resolución que te parecerá más conveniente para ti y para mí. -Está bien, me respondió; la pensaremos y haremos en esto, como en todo, lo que más nos convenga a los dos.

»Después de estas palabras le creí alcanzado por el dardo que le había lanzado. Sin dejarle tiempo para añadir una palabra, me levanté envuelto en este mismo manto que veis, porque era invierno, y tendiéndome sobre la vieja capa de este hombre, ceñí con mis brazos a esta divina y maravillosa persona y pasé a su lado toda la noche. Espero, Sócrates, que de todo lo que estoy diciendo no podrás desmentir una palabra. Pues bien: después de tales insinuaciones permaneció insensible y no tuvo más que desdenes y desprecios para mi belleza y no ha hecho más que insultarla, y yo, amigos míos, la juzgaba de algún valor. Sí, sed jueces de la insolencia de Sócrates; los dioses y las diosas pueden ser mis testigos de que me levanté de su lado como me habría levantado del lecho de mi padre o de un hermano mayor.

»Después de esto, ya concebiréis cuál debió ser la situación de mi espíritu. Por una parte, me considera menospreciado y por otra admiraba su carácter, su temperancia y la fortaleza de su alma, y me parecía imposible encontrar un hombre que le igualara en sabiduría y en dominio sobre sí mismo; de manera que no podía enfadarme ni pasar

sin su compañía y tampoco veía la forma de ganármela, porque sabía muy bien que era mucho más invulnerable al dinero que Ajax al hierro y que el único atractivo al que le creía sensible no había podido nada contra él. Más servil a este hombre que ningún esclavo puede serlo a su amo, fui errante de un lado a otro sin saber qué partido tomar. Tales fueron mis primeras relaciones con él. Más tarde nos encontramos juntos en la expedición contra Potidaia, donde fuimos compañeros de mesa. Allí veía a Sócrates descollando no solamente sobre mí, sino sobre todos por su paciencia para soportar las fatigas y penalidades. Si como suele ocurrir en campaña nos faltaban víveres, Sócrates soportaba el hambre y la sed mucho mejor que todos nosotros, y si teníamos abundancia, sabía disfrutar de ella mejor que los demás. Sin ser amigo de la bebida, bebía más que ningún otro si le obligaban y lo que va a sorprenderos es que nadie le ha visto embriagado, y de esto me figuro que muy pronto vais a tener la prueba. En aquel país es el invierno sumamente riguroso y el modo de resistir Sócrates el frío era prodigioso. Cuando helaba más y nadie se atrevía a salir de sus alojamientos o si salía era muy abrigado, bien calzado y los pies envueltos en fieltro o en pieles de oveja, no dejaba de entrar y salir con la misma capa que tenía la costumbre de llevar, y con los pies descalzos marchaba más cómodamente sobre el hielo que nosotros que íbamos bien calzados, tanto, que los soldados le miraban con malos ojos, creyendo que los desafiaba. Tal fue Sócrates entre las tropas.

»Pero ved lo que todavía hizo y soportó este hombre animosoó1 durante esta misma expedición: el rasgo es digno de ser referido. Una mañana se le vio de pie entregado a una profunda meditación. No encontrando lo que buscaba no se marchó sino que continuó reflexionando en la misma postura. Era ya el mediodía; nuestra gente le observaba diciéndose extrañados unos a otros que Sócrates estaba desde muy temprano abstraído en sus pensamientos. Por fin, cuando ya había anochecido, los soldados jonios, después de haber cenado, armaron sus camas de campaña cerca de donde él se hallaba para dormir a la intemperie, porque entonces era verano, y observar al mismo tiempo si pasaría la noche en la misma actitud, y en efecto, continuó estando de pie hasta la salida del sol, en que después de haber hecho su plegaria al astro del día se retiró.

»¿Queréis saber cómo se conduce en los combates? Es una justicia que hay que rendirle todavía. En un hecho, todo cuyo honor me atribuyeron los generales, fue él quien me salvó la vida. Viéndome herido, no quiso abandonarme, y nos libró a mí y a mis armas de caer en manos del enemigo. Insistí entonces, Sócrates, cerca de los generales para que te adjudicaran el premio al valor, y éste es un hecho que no podrás discutirme ni tratar de mentira; pero los generales, por consideración a mi categoría, quisieron otorgarme el premio, y tú te mostraste más interesado que ellos en que me lo concedieran con perjuicio tuyo. La conducta de Sócrates, amigos míos, merece ser conocida también en la retirada de nuestro ejército después de la derrota de Delium. Yo estaba a caballo y él a pie y pesadamente armado. Nuestra gente comenzaba a huir en todas

direcciones. Sócrates se retiraba con Laches. Los encontré y les dije que tuvieran ánimos, porque no los abandonaría. Entonces conocí a Sócrates mejor aún que en Potides, porque estando a caballo tenía menos que ocuparme de mi seguridad personal. Desde el primer momento me di cuenta de que Sócrates era mucho más animoso que Laches; vi también que allí, como en Atenas, marchaba arrogante y con desdenoso mirar⁶², para hablar como tú, Aristófanes. Miraba tranquilamente a los nuestros, lo mismo que al enemigo, y desde lejos se adivinaba en su continente que no se le acercarían impunemente. Y así se retiraron sanos y salvos él y su compañero, porque en la guerra no se ataca generalmente al que muestra tales disposiciones, sino más bien se persigue a los que huyen a toda la velocidad de sus piernas.

»Podía añadir en alabanza a Sócrates un gran número de hechos no menos admirables, pero que también pueden ser contados de otros. Pero lo que hace a Sócrates digno de particular admiración es no tener semejantes ni entre los antiguos ni los contemporáneos: Podría comparársele, por ejemplo, con Brasidas o con tal otro, con Aquiles, Pericles, Néstor y Antenor, y hay otros personajes entre los cuales sería fácil establecer relaciones. Pero no se encontrará ninguno entre los antiguos ni entre los modernos que se aproxime en nada a este hombre en sus discursos y en sus originalidades, a menos de compararle, como he hecho, a él y a sus discursos, a los silenos y a los sátiros, porque me olvidé de decirlos al empezar que sus discursos tienen también un perfecto parecido con los silenos que se abren. En efecto, a pesar del deseo que se tiene de escuchar a Sócrates, lo que dice parece al principio completamente grotesco. Las expresiones de que reviste sus pensamientos son tan groseras como la piel de un impúdico sátiro; no os habla más que de asnos embastados, forjadores, zapateros y curtidores, y hace el efecto de que dice las mismas cosas en otros términos, de manera que no es de extrañar que al ignorante y al tonto le entren ganas de reír. Pero que se abra ese discurso y examine su interior y se encontrará en seguida que está lleno de sentido y después que es divino y que encierra las imágenes más nobles de la virtud; en una palabra, todo lo que debe tener presente ante los ojos el que quiera ser un hombre de bien. He aquí, amigos míos, lo que elogio en Sócrates y de lo que le acuso, porque he unido a mis elogios el relato de los ultrajes que me ha inferido. Y no soy yo solo a quien ha tratado así, porque también ha engañado a Charmides, hijo de Glauco, a Authydemos, hijo de Diocles, y a una porción más de jóvenes aparentando ser su amante cuando más bien representaba cerca de ellos el papel del bien amado. Y tú también, Agatón, aprovéchate de estos ejemplos y procura no dejarte engañar a tu vez por este hombre; que mi triste experiencia te ilumine y no imites al insensato, que según el proverbio por la pena es cuerdo».

Cuando acabó de hablar Alcibíades, se rieron de su franqueza y de que parecía que todavía estaba enamorado de Sócrates.

Éste tomó entonces la palabra: Me imagino que has estado sobrio esta noche, porque si no no habrías tratado el asunto con tanta

habilidad, intentando desviarnos del verdadero motivo de tu discurso, motivo del que sólo has hablado incidentalmente, como si tu único fin sólo hubiera sido el que nos enemistásemos Agatón y yo, porque has pretendido que debo amarte y a nadie más y que únicamente tú debes amar a Agatón. Pero hemos descubierto tu ardid y visto claro la tendencia de la fábula de los sátiros y los silenos.

Desbaratemos, pues, su plan, querido Agatón, y hagamos de manera que nadie pueda separarnos al uno del otro. -Creo, en verdad, Sócrates, que tienes razón, dijo Agatón, y estoy seguro de que ha venido a sentarse entre tú y yo nada más que para separarnos, pero no va a salirse con la suya, porque ahora mismo voy a ponerme a tu lado. -¡Muy bien!, dijo Sócrates; ven aquí a mi derecha. -¡Ves, Júpiter, exclamó Alcibíades, lo que me hace sufrir este hombre! Se imagina que puede imponerme la ley en todo. Permite al menos, maravilloso Sócrates, que Agatón se coloque entre nosotros dos. -Imposible, dijo Sócrates, porque acabas de pronunciar mi elogio; ahora me toca a mí hacer el de mi vecino de la derecha. Mas si Agatón se coloca a mi izquierda, no hará seguramente de nuevo mi elogio mientras no haya hecho yo el suyo. Deja venir, pues, a este joven, mi querido Alcibíades, y no le envidies las alabanzas que estoy impaciente por prodigarle. -No hay medio de que me quede aquí, Alcibíades, exclamó Agatón; quiero cambiar de sitio para oírme elogiar por Sócrates. -He aquí lo que siempre sucede, dijo Alcibíades. Doquier se encuentre Sócrates, su único sitio está al lado de los jóvenes. Y ahora mismo ved ¡qué pretexto tan fácil y plausible ha encontrado para que Agatón se coloque a su lado!

Agatón se levantaba para sentarse al lado de Sócrates, cuando un alegre tropel se presentó ante la puerta en el preciso momento en que uno de los convidados se disponía a salir. Prodújose entonces un gran tumulto al entrar en la sala los recién llegados y sentarse alrededor de la mesa, y en el desorden general se vieron obligados los invitados a beber con exceso. Aristodemos añadió que Phaidros, Eryximacos y algunos otros se marcharon a sus casas y que él se quedó dormido; y después de un largo sueño, porque en aquella estación las noches son muy largas, se despertó con la aurora al oír cantar a unos gallos. Al abrir los ojos vio que los otros convidados dormían o se habían ido. Agatón, Sócrates y Aristófanes eran los únicos que estaban despiertos y vaciaban por turno una copa muy grande que se pasaban de uno a otro y de derecha a izquierda. Al mismo tiempo discurría Sócrates con ellos. Aristodemos no recordaba lo que hablaron, porque como acababa de despertarse, no había oído el principio, pero someramente me dijo, Sócrates había forzado a sus dos interlocutores a que reconocieran que un mismo hombre debe ser a la vez poeta trágico y poeta cómico, y que cuando se sabe tratar la tragedia según las reglas del arte, se debe saber igualmente tratar la comedia. Obligados a convenir en ello y no siguiendo más que a medias la discusión, se les empezaron a cerrar los ojos. Aristófanes fue el primero que se durmió; después Agatón, cuando ya era muy de día. Sócrates, después de haber visto dormidos a los dos, se levantó y salió como de costumbre acompañado de Aristodemos, fue al Liceo,

se bañó allí y pasó el resto del día consagrado a sus ocupaciones habituales y no volvió a su casa hasta la noche para reposar.

Gorgias, o de la retórica

Argumento

Igual a Fedón por la fuerza y elevación moral de las ideas y por el vigor de la dialéctica y por el acertado empleo de la mitología, no tiene Gorgias, sin embargo, su interés dramático. Sócrates sigue representando el primer papel, pero en una situación muy distinta. Y en cuanto a sus adversarios: Gorgias de Leontium, Polos de Agrigento y Calicles de Atenas, distan mucho de inspirar la viva simpatía que sus discípulos. No se debe, pues, esperar una composición tan animada ni tan llena de vida, lo cual no es óbice para que Gorgias sea una de las obras más bellas de Platón.

Su objeto no anuncia desde luego su importancia filosófica: es la Retórica. Pero Platón, como siempre, engrandece y eleva su asunto conducido por el examen de lo que realmente es y de lo que debe ser la retórica a consideraciones superiores acerca de lo justo y lo injusto, de lo bello y de lo feo considerados en ellos mismos; después de la impunidad y del castigo, y por último del bien, no sólo en los discursos de un orador, sino en la vida entera. De estas alturas adonde le ha llevado el buscar los principios que dominan y gobiernan el arte de persuadir, sabe descender sin esfuerzo a todos los estados y a todas las acciones de la vida para aplicar las verdades generales, y después de haber establecido de este modo y en nombre de la razón su doctrina moral, invoca en su apoyo las tradiciones de los pueblos transmitidas de siglo en siglo, bajo la forma de un mito de un sentido no menos profundo que el de Fedón. Tal es el plan general: he aquí la continuación de la discusión.

Sócrates y Chairefon encuentran delante de su casa a Calicles, hospedador de Gorgias y de Polos, que les ofrece presentarlos a los dos extranjeros: en su casa es donde se desarrolla la conversación. El primer cruce de palabras entre Polos y Chairefon y el exordio declamatorio del primero son el preámbulo de la discusión, que no comienza verdaderamente sino en el momento en que Sócrates oye directamente de boca de Gorgias lo que es y lo que enseña. Gorgias es un retórico y enseña la retórica. ¿Cuál es el objeto de la retórica? Los discursos. ¿Toda clase de discursos, como puede pronunciarlos y a propósito de su arte el médico y el maestro de gimnasia? No; solamente los discursos que sin estar mezclados a ninguna acción manual tienen por único fin la persuasión. Éste es, pues, el objetivo de la retórica. Pero ¿qué clase de persuasión?, porque todas las ciencias quieren persuadir de algo. La retórica de lo que persuade es de lo justo y de lo injusto, pero esto no es decir bastante; hay que saber todavía si el orador se dirige a personas instruidas, cuya persuasión se fundará sobre

la ciencia, o a ignorantes, a los que habrá que persuadir solamente por la creencia: si debe instruir persuadiendo o solamente persuadir. Porque si no se propone instruir, tampoco tiene necesidad de estar instruido. Pero si no está instruido no podrá ser consultado acerca de la justicia o injusticia de una causa, y entonces, ¿para qué la retórica?

Gorgias no se rinde después de este primer ataque; sostiene que la retórica es por excelencia el arte de persuadir, en el sentido de que da los medios de hacer prevalecer su opinión en todo y contra todos. Puede usarse bien o mal de ella, pero si el orador hace un mal uso de ella, no es a la retórica a la que hay que culpar, sino a él. Vana sutilidad que no se libra de las objeciones de Sócrates. Hay que escoger, en efecto, entre la retórica extraña a la ciencia y a la verdad, que se limita a hacer creer a la plebe ignorante que todo es bueno o malo, justo o injusto, bello o feo, según la necesidad del momento, un arte pérfido e inmoral, y la retórica que se inspira en la verdad, la propaga y persuade con ella. Éste es el punto decisivo.

Supongamos que el orador es instruido: conocedor de la justicia y de la verdad, es justo e incapaz de hacer nada contra su carácter, es decir, de persuadir jamás de la injusticia, la falsía y la fealdad, y ejerce un arte profundamente moral del cual es imposible hacer un mal empleo. Ésta es la retórica según Sócrates, pero no según Gorgias ni Polos; es la que debe ser, pero no la que es. Porque tal como la practican los retóricos, ni siquiera es un arte, sino una rutina, sin mas finalidad que la de procurarse gusto y distracción. Es una de tantas viles prácticas que recomienda la adulación y que fraudulentamente ha logrado ocupar el puesto de las verdaderas artes. Hay, es cierto, ciencias que tienen por objetivo la educación y el perfeccionamiento del alma y del cuerpo: la Política y la Legislación en el orden moral y la Medicina y la Gimnástica en el orden físico. Son artes saludables, que la adulación que acaricia a todos los vicios de la naturaleza humana ha sustituido con simulacros funestos a la salud del cuerpo y del alma, como son la cocina que reemplaza a la medicina, el tocador a la gimnástica, la sofística a la legislación, y la política, por último, a la retórica. Es preciso, pues, tomarla por lo que es, es decir, por una rutina, porque no se basa sobre ningún conocimiento de la naturaleza de las cosas de que trata, no puede dar cuenta de nada y no tiene más finalidad que el placer. El orador que la ejerce no es él mismo más que un adulator despreciable al que ni siquiera se le mira a la cara.

Más atrevido que Gorgias, cuya circunspección retrocedió ante la tesis explícita del interés personal, declara Polos que la fuerza de la retórica está en el poder que da al orador para hacer lo que quiera. Mas ¿qué es hacer lo que se quiere? Es querer lo que aparentemente es ventajoso, porque no hay nadie que no prefiera su conveniencia a todo lo demás. Pero para un hombre desprovisto del sentido de discernir el bien del mal, hay que reconocer que no es un gran poder el de poder hacer lo que le conviene. Es, pues, necesario que el orador esté dotado de buen sentido ante todo, y aun, admitido esto, no está probado que haga lo que quiere. Por lo menos no le ocurre por lo general. El orador, semejante en esto a todos los hombres, haciendo lo que hace de ordinario, no hace lo que quiere, por la razón de que no quiere lo que hace, sino aquello en vista

de lo cual hace lo que hace. Es como un enfermo que toma una poción amarga, no porque quiera tomarla, sino porque quiere recobrar la salud. La salud, es decir, en general su bien, he aquí lo que todos quieren verdaderamente. Si el orador, pues, quiere su bien haciendo lo que hace todos los días, hace lo que quiere; si no, no. Y en este caso no tiene poder. Por ejemplo: ¿podrá decirse que el orador hace lo que quiere cuando manda desterrar o matar arbitrariamente a un ciudadano? No, porque hace lo más contrario que hay a su bien, es decir, una injusticia. No es, pues, poderoso, ni siquiera feliz, como les ocurrió a Arquelaos, usurpador del trono de Macedonia, y el gran rey de Persia, no obstante poder hacer cuanto les plugo. Porque sólo es feliz en el mundo el hombre que no tiene remordimientos, el hombre honrado. No pensará así quizá la ignorante muchedumbre, pero sí el hombre de buen sentido. Del hombre injusto no es bastante decir que no es dichoso; hay que penetrarse también de esta verdad: que hay un hombre todavía más desgraciado, que es el que comete impunemente la injusticia. Para el culpable, cualquiera que sea, no hay mayor desgracia que escapar al castigo, ni beneficio mayor que sufrir la pena que ha merecido. Sócrates insiste con fuerza en la idea de que es peor y más denigrante cometer una injusticia que ser víctima de ella en nombre de la idéntica naturaleza del mal y de lo feo, de lo bello y del bien. ¿Qué es lo que hace que una cosa sea bella? El placer o la utilidad o bien el placer y la utilidad. ¿De dónde procede la fealdad de una cosa? Del dolor o del mal o bien del dolor y del mal a la vez. Una cosa, por consiguiente, es más bella que otra cuando procura más placer o más bien, o más placer y más bien que ésta; y una cosa es más fea que otra por producir más males o dolor que ésta o más males y dolores simultáneamente. Apliquemos estas premisas a la injusticia cometida y a la injusticia sufrida. Es evidente que cometerla es menos doloroso que sufrirla. Por consiguiente, no es por el dolor sólo ni por el mal y el dolor reunidos por lo que la injusticia cometida se sobrepone a la sufrida. Queda por ver si será por el mal. Pero como en principio lo malo y lo feo son inseparables, es de necesidad que sea más fea la comisión de la injusticia que el sufrirla sólo por el hecho de ser peor.

¿Y cuál es la consecuencia de lo en que hemos venido a parar? Que en nombre del amor al bien y del horror al mal naturales en todos los hombres, no hay ni uno solo, a menos que carezca de buen sentido, que no prefiera sufrir una injusticia a cometerla. Esta conclusión bella por sí misma lo es más aún por el apoyo que presta a la que la sigue: que el mal mayor que cabe imaginar es el no ser castigado cuando se ha merecido serlo. Sócrates se complace en sentar sobre las pruebas más sólidas este esfuerzo supremo de su dialéctica. En efecto, es evidente que es lo mismo sufrir la pena y ser justamente castigado. Pero lo que es justo por sí mismo es bello, y lo que es bello es bueno y útil. La utilidad del castigo proviene, pues, de su justicia. Pero ¿qué utilidad? La misma en el sentido que el hierro y el fuego procuran al enfermo que se entregó en manos del cirujano y ha recobrado la salud. Pero la ventaja que viene del castigo está muy por encima de él, como la superioridad del alma lo está sobre el cuerpo; es la liberación de una enfermedad moral, de la mayor enfermedad: de la injusticia. ¿Será posible no reconocer el bien infinito que es recobrar la salud del alma si se la ha perdido? Pues entonces, ¿cómo negar

que la impunidad hace del hombre injusto el más desdichado de los hombres, ya que le obliga a sufrir el peor y más irremediable de los males?

Volviendo rápida pero muy lógicamente al objeto principal de la conversación, define Sócrates el verdadero objetivo de la retórica en armonía con los evidentes principios que manifestó. Debe ser el arte de acusarse a sí mismo y de acusar también a sus parientes y amigos; el arte saludable de invocar sobre su cabeza y sobre todos los que se ama el justo castigo, como el remedio soberano contra las enfermedades del alma. El mayor mal que la retórica puede infligir a quien la ejerce, la mayor venganza que pueda poner en manos de sus enemigos, es cambiarse en el arte de disimular la injusticia, de sustraer un culpable a su pena y de forzarle a vivir presa del mal que devora su alma.

El silencio de Gorgias y de Polos es la mejor confesión de que nada tienen que oponer a esta refutación de la retórica desprovista de principio moral, o lo que es igual, puesta al servicio del interés, tal como ellos la presentaron. Pero Platón tiene cuidado de no dejar sin contestar algunos argumentos de otra naturaleza contrarios a la retórica basada sobre la justicia, argumentos sumamente débiles, pero que si no fueran refutados directamente parecerían tener algún valor. Son los que pone en la boca de Calicles.

Calicles responde que Sócrates acaba de exponer verdaderamente el modo de sentir de los filósofos, pero no el de los políticos. Trata ligera y desdenosamente la filosofía de estudio, buena sí para formar el espíritu de los jóvenes, pero por lo demás perfectamente inaplicable en la práctica. En la política es preciso resolverse a estar en contradicción con ella y consigo mismo, después de todo, si se piensa como ella, porque una cosa es la teoría y otra la práctica. Si en vez de desde el punto de vista de la ley en el que se ha colocado Sócrates, se miran las cosas desde el punto de vista de la naturaleza, se llega a conclusiones diametralmente opuestas. Es un hecho reconocido, por ejemplo, que los hombres ven más deshonor en ser víctimas de una injusticia que en cometerla, porque es ser tratado como esclavo y humillarse ante alguien más fuerte que uno mismo. Los débiles, incapaces de defenderse solos, han inventado y puesto las leyes por encima de la naturaleza. Pero ¿a quién engañan estas leyes? A pesar de la filosofía y de la legislación, en toda sociedad desempeña el más fuerte el papel más lucido. En estos razonamientos se descubre la eterna presunción de aquellos para quienes los principios nada significan y la experiencia en cambio todo; ellos se llaman positivistas. Su tesis está expresamente presentada aquí con toda su provocante crudeza. ¿Qué?, responde Sócrates; es preciso conocer ante todo el sentido del concepto el más fuerte, que es el más poderoso y el que más interesa saber de la confesión de Calicles. Porque en la sociedad lo más fuerte es el mayor número precisamente, es decir, el pueblo es el que hace las leyes. Si legisla contra la injusticia es porque piensa que es peor cometerla que soportarla. De manera que la ley está perfectamente de acuerdo con la naturaleza en este punto y la tesis positiva queda ya refutada. Calicles quiere corregirse dando solamente a la expresión el más fuerte, el sentido de el mejor. Éste debe mandar a los demás porque es el más sabio, y por lo tanto, debe ser también el más ganancioso. ¿Ganancias de qué? ¿De alimentos, de bebidas, de vestimenta? No, no es

esto. Es indispensable que Calicles dé a su pensamiento un nuevo grado de precisión y que diga con claridad qué entiende por el más sabio: es, dice, el que posee la mayor habilidad y el mayor valor para procurarse el poder. Más claro aún: el hombre absolutamente libre de realizar sus deseos y de satisfacer sus pasiones sin restricción y sin medida alguna. Éste es el héroe de la retórica positiva; el hombre más fuerte, el mejor, el más sabio, el más esforzado y más feliz de todos los hombres. Todo lo que no está conforme con este ideal del poder de la oratoria no es más que una ridícula necesidad, una convención contraria a la naturaleza.

Pero las objeciones se suceden con increíble abundancia en la boca de Sócrates. Si la felicidad consiste en la satisfacción de los deseos, mientras más sean éstos más feliz se será. También se deduce que la mayor dicha es estar en vida entera con un hambre y una sed extremas y una comezón continua con tal de poder estar comiendo, bebiendo y rascándose a todas horas; consecuencia risible, pero lógica. En segundo lugar, la teoría tiende nada menos que a identificar el placer con el bien. Nada más falso. El signo de identidad entre dos casos es su coexistencia en un mismo objeto, como el signo de su diferencia esencial es la necesidad de existir en alguna parte la una sin la otra. Según esto, ¿no es cierto que un placer no existe sino con la condición de que la necesidad que satisface continúe subsistiendo, como la sed en el placer de apagarla? Y la necesidad, ¿no es un dolor? De aquí se deduce que el dolor y el placer existen simultáneamente, sea en el cuerpo o en el alma. Pero si el placer es el bien, el dolor es el mal, de manera que es preciso admitir que el bien y el mal pueden encontrarse juntos en el mismo sujeto, mientras en la realidad lo contrario es la verdad, puesto que el bien y el mal se excluyen por esencia. En fin, la pretendida identidad del placer y del bien destruye toda diferencia moral entre los hombres, y puesto que todos están llamados a disfrutar en igual medida de los mismos placeres y los mismos dolores, tienen que ser por este concepto igualmente buenos e igualmente malos, y hasta más bien serán mejores los más sensuales y más entregados a toda clase de placeres, por esto mismo, que los temperantes y prudentes.

Y que nadie espere sustraerse a esta detestable consecuencia estableciendo, como hace Calicles, una distinción entre los placeres. Por lo pronto, es una concesión ruinosa y además un arma contra la teoría, porque si se quiere decir que hay placeres útiles que es conveniente buscar y otros nocivos, de los que es preciso huir, se destruye la identidad del placer y del bien. Involuntariamente se conviene en que no es el placer al que hay que buscar por el bien, sino el bien en vista del placer. Pero esta pesquisa exige reflexión y habilidad, todo un arte, en fin, teniendo como objetivo el bien. Consideradas así todas las artes que no tienen más finalidad que el placer, el arte del flautista, del que tañe la lira; el arte mismo del poeta, que compone ditirambos, tragedias o comedias, desde que se propone divertir en vez de instruir, son más perjudiciales que útiles. A este género pertenece la retórica cuando no pretende más que recrear el oído o adular a la opinión. Esto es lo que hace sea tan grande el número de aduladores y tan escaso el de verdaderos oradores. No hay que temer el decir que Temístocles, Milcíades y Pericles mismo no fueron dignos de este nombre, puesto que, lejos de instruir al

pueblo, lo dejaron, confesión propia de ellos, más indócil y más corrompido de lo que lo encontraron.

Callicles, a su vez, queda reducido al silencio por esta argumentación vigorosa, y Sócrates, desde este momento, dueño absoluto del campo, llena casi por sí sólo todo el final del diálogo. Acaba con fuerza con su último adversario, sentando como conclusión que la felicidad humana, lejos de residir en la libre satisfacción de las pasiones, consiste en su moderación. La intemperancia precipita al alma en el desorden; la medida establece en ella el orden, la regla, y con ellos la paz interna. El hombre moderado, esclavo voluntario de su deber para con los dioses y sus semejantes, se guarda de los excesos, es justo, prudente, valiente y por lo mismo feliz. Éste es el modelo del orador, que no es verdaderamente grande más que por el bien que puede hacer al pueblo aconsejándole la justicia. La justicia es la norma de toda su vida pública y privada, porque lo que un hombre tal teme más en el mundo no es verse acusado, condenado y conducido a la muerte, sino cometer una injusticia. Su única preocupación es poner su alma al abrigo de toda falta hasta que llegue el instante en que estará dispuesto a comparecer ante los jueces que le esperan.

En apoyo de otros principios que nadie impugna, apela Sócrates, además, a la tradición popular del reparto del universo entre los hijos de Saturno, Júpiter, Neptuno y Plutón, y a la constitución en los infiernos de tres jueces supremos: Minos, Eaco y Radamanto, encargados de decidir sin apelación del destino de las almas del justo y del malvado, según como hubieran vivido; pura fábula, si se quiere, como dice Sócrates, pero fábulas dignas de ser creídas mientras no se encuentra otra mejor. Pero lo que no es fabuloso son los principios que representan la tradición y que proceden de la razón, este guía al que el sabio y el prudente siguen con preferencia a todos los demás.

INTERLOCUTORES

CALLICLES.

SÓCRATES.

CHAIREFON.

GORGAS.

POLOS.

CALLICLES.- Dícese, Sócrates, que en la guerra y en el combate es donde hay que encontrarse a tiempo.

SÓCRATES.- ¿Venimos entonces, según se dice, a la fiesta y retrasados?

CALLICLES.- Sí, y a una fiesta deliciosa, porque Gorgias nos ha dicho hace un momento una infinidad de cosas a cuál más bella.

SÓCRATES.- Chairefon, a quien aquí ves, es el causante de este

retraso, Callicles; nos obligó a detenernos en la plaza.

CHAIREFON.- Nada malo hay en ello, Sócrates; en todo caso remediaré mi culpa. Gorgias es amigo mío, y nos repetirá las mismas cosas que acaba de decir, si quieres, y si lo prefieres lo dejará para otra vez.

CALLICLES.- ¿Qué dices, Chairefon? ¿No tiene Sócrates deseos de escuchar a Gorgias?

CHAIREFON.- A esto expresamente hemos venido.

CALLICLES.- Si queréis ir conmigo a mi casa, donde se aloja Gorgias, os expondrá su doctrina.

SÓCRATES.- Te quedo muy reconocido, Callicles, pero ¿tendrá ganas de conversar con nosotros? Quisiera oír de sus labios qué virtud tiene el arte que profesa, qué es lo que promete y qué enseña. Lo demás lo expondrá, como dices, otro día.

CALLICLES.- Lo mejor será interrogarle, porque este tema es uno de los que acaba de tratar con nosotros. Decía hace un momento a todos los allí presentes que le interrogaran acerca de la materia que les placiera, alardeando de poder contestar a todas.

SÓCRATES.- Eso me agrada. Interrógale, Chairefon.

CHAIREFON.- ¿Qué le preguntaré?

SÓCRATES.- Lo que es.

CHAIREFON.- ¿Qué quieres decir?

SÓCRATES.- Si su oficio fuera hacer zapatos te contestaría que zapatero. ¿Comprendes lo que pienso?

CHAIREFON.- Lo comprendo y voy a interrogarle. Dime: ¿es cierto lo que asegura Callicles, de que eres capaz de contestar a todas las preguntas que te puedan hacer?

GORGAS.- Sí, Chairefon; así lo he declarado hace un momento, y añado que desde hace muchos años nadie me ha hecho una pregunta que me fuera desconocida.

CHAIREFON.- Siendo así, contestarás con mucha facilidad.

GORGAS.- De ti depende el hacer la prueba.

POLOS.- Es cierto, pero hazla conmigo, si te parece bien, Chairefon, porque me parece que Gorgias está cansado, pues acaba de hablarnos de muchas cosas.

CHAIREFON.- ¿Qué es esto, Polos? ¿Te haces ilusiones de contestar mejor que Gorgias?

POLOS.- ¿Qué importa con tal de que conteste bastante bien para ti?

CHAIREFON.- Nada importa. Contéstame, pues, ya que así lo quieres.

POLOS.- Pregunta.

CHAIREFON.- Es lo que voy a hacer. Si Gorgias fuera hábil en el arte que ejerce su hermano Herodico, ¿qué nombre le daríamos con razón? El mismo que a Herodico, ¿verdad?

POLOS.- Sin duda.

CHAIREFON.- Entonces, con razón, le podríamos llamar médico.

POLOS.- Sí.

CHAIREFON.- Y si estuviera versado en el mismo arte que Aristofon, hijo de Agaofon, o que su hermano⁶³, ¿qué nombre habría que darle?

POLOS.- El de pintor, evidentemente.

CHAIREFON.- Puesto que es muy hábil en cierto arte, ¿qué nombre será el más a propósito para designarle?

POLOS.- Hay, Chairefon, entre los hombres una porción de artes cuyo descubrimiento ha sido debido a una serie de experiencias, porque la experiencia hace que nuestra vida marche según las reglas del Arte, mientras que la inexperiencia la obliga a marchar al azar. Unos están versados en un arte, otros en otro, cada uno a su manera; las artes mejores son patrimonio de los mejores. Gorgias es uno de éstos y el arte que posee la más bella de todas.

SÓCRATES Me parece, Gorgias, que Polos está muy acostumbrado a discurrir, pero no cumple la palabra que ha dado a Chairefon.

GORGAS.- ¿Por qué, Sócrates?

SÓCRATES.- No contesta, me parece, a lo que se le pregunta.

GORGAS.- Si te parece bien, interrógale tú mismo.

SÓCRATES.- No; pero si le pluguiera responderme, le interrogaría de buena gana, tanto más cuanto que por lo que he podido oír a Polos es evidente que se ha dedicado más a lo que se llama la retórica que al arte de conversar.

POLOS.- ¿Por qué razón, Sócrates?

SÓCRATES.- Por la razón, Polos, de que habiéndote preguntado Chairefon en qué arte es Gorgias hábil, haces el elogio de su arte, como si alguien lo menospreciara, pero no dices cuál es.

POLOS.- ¿No te he dicho que es la más bella de todas las artes?

SÓCRATES.- Convengo en ello; pero nadie te interroga acerca de las cualidades del arte de Gorgias. Se te pregunta solamente qué arte es y qué debe decirse de Gorgias. Chairefon te ha puesto en camino por medio de ejemplos, y tú al principio le respondiste bien y concisamente. Dime ahora de igual modo qué arte profesa Gorgias y qué nombre es el que a éste tenemos que darle. O mejor aún: dínos tú mismo, Gorgias, qué calificativo hay que darte y qué arte profesas.

GORGAS.- La retórica, Sócrates.

SÓCRATES.- Entonces ¿hay que llamarte retórico?

GORGAS.- Y buen retórico, Sócrates, si quieres llamar me lo que me glorifico de serlo, para servirme de la expresión de Homero.

SÓCRATES.- Consiento en ello.

GORGAS.- Pues bien; llámame así.

SÓCRATES.- ¿Podremos decir que eres capaz de enseñar este arte a los otros?

GORGAS.- Ésta es mi profesión, no sólo aquí, sino en todas partes.

SÓCRATES.- ¿Quisieras, Gorgias, que continuáramos en parte interrogando y en parte contestando, como estamos haciendo ahora, y que dejemos para otra ocasión los largos discursos, como el que Polos había empezado? Pero, por favor, mantén lo que has prometido y redúctete a dar breves respuestas a cada pregunta.

GORGAS.- Hay algunas respuestas, Sócrates, que por necesidad no pueden ser breves. No obstante, haré de manera que sean lo más cortas posibles. Porque una de las cosas de que me lisonjeo es de que nadie dirá las mismas cosas que yo con menos palabras.

SÓCRATES.- Es lo que debe ser, Gorgias. Hazme ver hoy tu conclusión y otra vez nos desplegarás tu abundancia.

GORGIAS.- Te contestaré y convendrás conmigo en que no has oído nunca hablar más concisamente.

SÓCRATES.- Puesto que presumes de ser tan hábil en el arte de la retórica y capaz de enseñarlo a otro, dime cuál es su objeto, como el objeto del arte del tejedor es el de hacer trajes, ¿no es así?

GORGIAS.- Sí.

SÓCRATES.- ¿Y la música la composición de cantos?

GORGIAS.- Sí.

SÓCRATES.- ¡Por Juno, Gorgias!, admiro tus respuestas, que más breves no pueden ser.

GORGIAS.- También presumo, Sócrates, de mi habilidad en este género.

SÓCRATES.- Dices bien. Contéstame, te lo ruego, del mismo modo en lo referente a la retórica, y dime cuál es su objeto.

GORGIAS.- Discursos.

SÓCRATES.- ¿Qué discursos, Gorgias? ¿Los que explican a los enfermos el régimen que tienen que observar para restablecerse?

GORGIAS.- No.

SÓCRATES.- ¿La retórica no tiene entonces por objeto toda clase de discursos?

GORGIAS.- No, sin duda.

SÓCRATES.- Sin embargo, ¿enseña a hablar?

GORGIAS.- Sí.

SÓCRATES.- Pero la medicina, que he citado como ejemplo, ¿no pone a los enfermos en disposición de pensar y de hablar?

GORGIAS.- Necesariamente.

SÓCRATES.- La medicina, según las apariencias, ¿tiene también por objeto los discursos?

GORGIAS.- Sí.

SÓCRATES.- ¿Los que conciernen a las enfermedades?

GORGIAS.- Sí.

SÓCRATES.- ¿No tiene igualmente por objeto la gimnasia los discursos referentes a la buena y mala disposición del cuerpo?

GORGIAS.- Es cierto.

SÓCRATES.- Lo mismo puede decirse de las demás artes: cada una de ellas tiene por objeto los discursos relativos al asunto que se ejerce.

GORGIAS.- Parece qué sí.

SÓCRATES.- Entonces ¿por qué no llamas retórica a las otras artes que también tienen por objeto los discursos, puesto que das este nombre a un arte cuyo objeto son los discursos?

GORGIAS.- Es porque todas las otras artes, Sócrates, no se ocupan más que de obras manuales y de otras producciones semejantes, mientras que la retórica no produce ninguna obra manual y todo su efecto y su virtud están en los discursos. He aquí por qué digo que la retórica tiene por objeto los discursos y pretendo que con esto digo la verdad.

SÓCRATES.- Creo comprender lo que quieres designar por este arte,

pero lo veré más claro dentro de un instante. Contéstame: ¿hay artes, verdad?

GORGIAS.- Sí.

SÓCRATES.- Entre todas las artes, unas consisten, principalmente, me figuro, en la acción, y necesitan de muy pocos discursos; algunas ni siquiera uno, pero su obra puede terminarse en el silencio, como la pintura, la escultura y muchas otras. Tales son, a mi modo de ver, las artes que dices no tienen ninguna relación con la retórica.

GORGIAS.- Has comprendido perfectamente mi pensamiento, Sócrates.

SÓCRATES.- Hay, por el contrario, otras artes que ejecutan todo lo que es de su resorte por el discurso y no tienen necesidad de ninguna o casi ninguna acción. Por ejemplo: la aritmética, el arte de calcular, la geometría, el juego de dados y muchas otras artes, de las que algunas requieren tantas palabras como acción y la mayor parte más, tanto que toda su fuerza y todo su efecto están en los discursos. A este número me parece que dices pertenece la retórica.

GORGIAS.- Es cierto.

SÓCRATES.- Tu intención, me figuro, no será, sin embargo, la de dar el nombre de retórica a ninguna de estas artes; como no sea que, como has dicho expresamente que la retórica es un arte cuya virtud consiste toda en el discurso, pretendieras que alguno quisiera tomar a broma tus palabras para hacerte esta pregunta: Gorgias, ¿das el nombre de retórica a la aritmética? Pero a mí no se me ocurre que llamas así a la aritmética ni a la geometría.

GORGIAS.- Y no te engañas, Sócrates, si aceptas mi pensamiento como debe ser aceptado.

SÓCRATES.- Entonces acaba de contestar a mi pregunta. Puesto que la retórica es una de estas artes que tanto empleo hacen del discurso y que muchas otras están en el mismo caso, procura decirme por relación en qué consiste toda la virtud de la retórica en el discurso. Si refiriéndose a una de las artes que acabo de nombrar me preguntara alguien: Sócrates, ¿qué es la numeración?, le contestaría, como tú has hecho hace un momento, que es un arte cuya virtud está en el discurso. Y si me preguntara de nuevo: ¿Con relación a qué?, le respondería que con relación al conocimiento de lo par y de lo impar, para saber cuántas unidades hay en lo uno y en lo otro. Y de igual manera si me preguntara: ¿Qué entiendes por el arte de calcular?, porque le diría también es una de las artes cuya fuerza toda consiste en el discurso. Y si continuara preguntándome: ¿Con relación a qué?, le contestaría que el arte de calcular tiene casi todo común con la numeración, puesto que tiene el mismo objeto, saber lo par y lo impar, pero que hay la diferencia de que el arte de calcular considera cuál es la relación de lo par y de lo impar entre sí, relativamente a la cantidad. Si me preguntaran por la Astronomía, y después de haber contestado que es un arte que ejecuta por el discurso todo lo que le incumbe, añadieran: ¿A qué se refieren los discursos de la astronomía?, les respondería que al movimiento de los astros, del Sol y de la Luna y que explican en qué proporción está la velocidad de su carrera.

GORGIAS.- Y responderías muy bien, Sócrates.

SÓCRATES.- Contéstame de igual manera, Gorgias. La retórica es una de esas artes que ejecutan y acaban todo por el discurso, ¿no es cierto?

GORGIAS.- Es verdad.

SÓCRATES.- Dime, pues, cuál es el objeto con el cual se relacionan los discursos que emplea la retórica.

GORGIAS.- Los más grandes e importantes asuntos humanos, Sócrates.

SÓCRATES.- Lo que dices, Gorgias, es una cosa que está en controversia y acerca de la cual todavía nada hay decidido. Porque habrás oído cantar en los banquetes la canción cuando los convidados enumeran los bienes de la vida diciendo que el primero es disfrutar de buena salud, el segundo ser hermoso y el tercero ser rico sin injusticia, como dice el autor de la canción⁶⁵.

GORGIAS.- Lo he oído, pero ¿a propósito de qué me lo dices?

SÓCRATES.- Porque los artesanos de estos bienes cantados por el poeta, a saber, el médico, el maestro de gimnasia y el economista se apresurarán a alinearse en filas contigo, y el médico me dirá el primero: Sócrates, Gorgias te engaña. Su arte no tiene por objetivo el mayor de los bienes del hombre; es el mío. Si yo le preguntara: ¿Quién eres tú para hablar de esta manera? Soy médico, me respondería. ¿Y qué pretendes? ¿Que el mayor de los bienes es el fruto de tu arte? ¿Puede alguien discutirlo, Sócrates, me respondería, puesto que produce la salud? ¿Hay algo que los hombres prefieren a la salud? Después de éste vendría el maestro de gimnasia, que me diría Sócrates, mucho me sorprendería que Gorgias pudiera mostrarte algún bien derivado de su arte que resulte mayor que el que resulta del mío. Y tú, amigo mío, replicaría yo, ¿quién eres y cuál es tu profesión? Soy el maestro de gimnasia, replicaría, y mi profesión la de hacer robusto y hermoso el cuerpo humano. El economista llegaría después que el maestro de gimnasia y menospreciando todas las otras profesiones, me figuro que me diría: Juzga por ti mismo, Sócrates, si Gorgias o cualquier otro puede proporcionar bienes mayores que la riqueza. Qué, le diríamos, ¿eres el artesano de la riqueza? Sin duda, nos respondería: soy el economista. Y qué, le diríamos, ¿crees acaso que la riqueza es el mayor de los bienes? Seguramente, replicaría. Sin embargo, diría yo, Gorgias, aquí presente, pretende que su arte produce un bien mayor que el tuyo. Es evidente que me preguntaría ¿Qué gran bien es ése? Que Gorgias se explique. Imagínate, Gorgias, que ellos y yo te hacemos la misma pregunta, y dime en qué consiste lo que llamas el mayor bien del hombre que te vanaglorias de producir.

GORGIAS.- Es, en efecto, el mayor de todos los bienes aquel a quien los hombres deben su libertad y hasta en cada ciudad la autoridad sobre los otros ciudadanos.

SÓCRATES.- Pero vuelvo a decirte: ¿cuál es?

GORGIAS.- A mi modo ver, el de estar apto para persuadir con sus discursos a los jueces en los tribunales, a los senadores en el Senado, al pueblo en las asambleas; en una palabra, a todos los que componen toda clase de reuniones políticas. Este talento pondrá a

tus pies al médico y al maestro de gimnasia y se verá que el economista se habrá enriquecido no para él, sino para otro, para ti, que posees el arte de hablar y ganar el espíritu de las multitudes.
SÓCRATES.- Por fin, Gorgias, me parece que me has mostrado tan de cerca como es posible qué arte piensas es la retórica, y si te he comprendido bien, dices que es la obrera de la persuasión, ya que tal es el objetivo de todas sus operaciones y que en suma no va más allá. ¿Podrías probarme, en efecto, que el poder de la retórica va más allá que de hacer nacer la persuasión en el alma de los oyentes?

GORGIAS.- De ningún modo, y a mi modo de ver la has definido muy acertadamente, puesto que verdaderamente a esto sólo se reduce.

SÓCRATES.- Escúchame, Gorgias. Si hay alguien que hablando con otro esté ansioso de comprender bien la cosa de que se habla, puedes estar seguro de que me lisonjeo de ser uno, y me figuro lo mismo de ti.

GORGIAS.- ¿Qué quieres decir con esto?

SÓCRATES.- Escúchalo: sabes que no concibo de ninguna manera de qué naturaleza es la persuasión que atribuyes a la retórica ni por qué motivo se verifica esta persuasión; no es que no sospeche de lo que quieres hablar. Pero no por esto dejaré de preguntarme qué persuasión nace de la retórica y acerca de qué. Si te interrogo en vez de hacerte partícipe de mis conjeturas, no es por causa tuya, sino, en vista de esta conversación, a fin de que avance de manera que conozcamos claramente el asunto de que tratamos. Mira tú mismo si crees que tengo motivos para interrogarte. Si te preguntara en qué clase de pintores está Zeuxis y tú me contestaras que en la de pintores de animales, ¿no tendría yo razón si te preguntara, además, qué clase de animales pinta y sobre qué?

GORGIAS.- Sin duda.

SÓCRATES.- ¿No es porque también hay otros pintores que pintan animales?

GORGIAS.- Sí.

SÓCRATES.- De manera que si Zeuxis fuera el único que los pintara, me habrías contestado bien.

GORGIAS.- Seguramente.

SÓCRATES.- Dime, pues, refiriéndome a la retórica: ¿te parece que es la única que motiva la persuasión o hay otras que hacen lo mismo? Éste es mi pensamiento. El que enseña cualquier cosa que sea, ¿persuade de lo que enseña o no?

GORGIAS.- Persuade con toda seguridad, Sócrates.

SÓCRATES.- Volviendo a las mismas artes de que ya se ha hecho mención, ¿no nos enseñan la aritmética y el aritmético lo concerniente a los números?

GORGIAS.- Sí.

SÓCRATES.- ¿Y no persuaden al mismo tiempo? La aritmética, por lo tanto, es una obrera de la persuasión.

GORGIAS.- Apariencia de ello tiene.

SÓCRATES.- ¿Y si nos preguntaran en qué persuasión y de qué? Diríamos que es la que enseña la cantidad del número, sea par o

impar. Aplicando la misma respuesta a las demás artes de que hablamos nos sería fácil demostrar que producen la persuasión y señalar la especie y el objeto. ¿No es cierto?

GORGIAS.- Sí.

SÓCRATES.- La retórica no es, pues, el único arte cuya obra es la persuasión.

GORGIAS.- Dices la verdad.

SÓCRATES.- Por consiguiente, puesto que no es la única que produce la persuasión y que otras artes consiguen lo mismo, tenemos derecho a preguntar, además, de qué persuasión es arte la retórica y de qué persuade esta persuasión. ¿No juzgas que esta pregunta está muy en su lugar?

GORGIAS.- Desde luego, sí.

SÓCRATES.- Ya que piensas así, respóndeme.

GORGIAS.- Hablo, Sócrates, de la persuasión que tiene lugar en los tribunales y las asambleas públicas, como decía ha muy poco, y en lo referente a las cosas justas e injustas.

SÓCRATES.- Sospechaba que tenías en vista, en efecto, esta persuasión y estos objetos, Gorgias. Pero no quise decirte nada para que te sorprendiera si en el curso de esta conversación te interrogara acerca de cosas que parecen evidentes. No es por ti, ya te lo he dicho, que procedo de esta manera, sino a causa de la discusión, a fin de que marche como es preciso y que por simples conjeturas no tomemos la costumbre de prevenir y adivinarnos los pensamientos mutuamente, pero acaba tu discurso como te plazca, y siguiendo los principios que establezcas tú mismo.

GORGIAS.- Nada me parece tan sensato como esta conducta.

SÓCRATES.- Pues entonces, adelante, y examinemos todavía esto otro.

¿Admites lo que se llama saber?

GORGIAS.- Sí.

SÓCRATES.- ¿Y lo que se llama creer?

GORGIAS.- También lo admito.

SÓCRATES.- ¿Te parece que saber y creer, la ciencia y la creencia, son la misma cosa o dos diferentes?

GORGIAS.- Pienso, Sócrates, que son dos diferentes.

SÓCRATES.- Piensas acertadamente, y podrás juzgar por lo que te voy a decir. Si te preguntaran, Gorgias, ¿hay una creencia verdadera y una falsa? Convendrías, sin duda, en que sí.

GORGIAS.- Sí.

SÓCRATES.- ¿Y hay también una ciencia falsa y una verdadera?

GORGIAS.- No.

SÓCRATES.- Entonces es evidente que creer y saber no son la misma cosa.

GORGIAS.- Ciertamente.

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

GORGIAS.- Convengo en ello.

SÓCRATES.- ¿Quieres que, consecuentes a esto, admitamos dos especies de persuasión, una que produce la creencia sin la ciencia y otra que produce la ciencia?

GORGIAS.- Sin duda.

SÓCRATES.- De estas dos persuasiones, ¿cuál es la que con la retórica opera en los tribunales y otras asambleas con motivo de lo justo y de lo injusto? ¿Con aquella de la que nace la creencia sin la ciencia o la que engendra la ciencia?

GORGIAS.- Es evidente, Sócrates, que con la que engendra la ciencia.

SÓCRATES.- La retórica, a lo que parece, es, pues, obrera de la persuasión que hace creer y no de la que hace saber en lo tocante a lo justo y lo injusto.

GORGIAS.- Sí.

SÓCRATES.- El orador, pues, no se propone instruir a los tribunales y a las otras asambleas acerca de la materia de lo justo y de lo injusto, sino únicamente conseguir que crean. Verdad es que en tan poco tiempo le sería imposible instruir a tanta gente en objetos tan importantes.

GORGIAS.- Sin duda.

SÓCRATES.- Admitido esto; veamos, te ruego, lo que puede pensarse de la retórica. En cuanto a mí, te diré que todavía no puedo formarme una idea precisa de lo que de ella debo decir. Cuando una ciudad se reúne para escoger médicos, constructores de embarcaciones o toda clase de obreros, ¿no es verdad que el orador no tendrá necesidad de dar consejos, puesto que es evidente que en estas elecciones se escogerá siempre al más experto? Ni cuando se trate de la construcción de murallas, de puertos o de arsenales serán necesarios discursos, porque se consultará sólo a los arquitectos, ni cuando se deliberara acerca de la elección de un general a las órdenes del cual se irá a combatir al enemigo, porque en estas ocasiones serán los hombres de guerra los que tendrán la palabra, y los oradores no serán consultados. ¿Qué piensas, Gorgias? Puesto que te dices orador y capaz de formar otros oradores, a nadie mejor que a ti puedo dirigirme para conocer a fondo tu arte. Figúrate, además, que estoy trabajando aquí por tus intereses. Es posible que entre los que aquí están haya quienes deseen ser discípulos tuyos, porque sé de muchos que tienen gana de ello y no se atreven a interrogarte. Persuádate, pues, de que cuando te interrogo es como si ellos mismos te preguntasen: ¿Qué ganaríamos, Gorgias, si nos dieras lecciones? ¿Acerca de qué estaríamos en estado de dar consejo a nuestros conciudadanos? ¿Será solamente de lo justo y de lo injusto, o además de los objetos de que Sócrates acaba de hablar? Intenta responderles.

GORGIAS.- Sócrates, voy, en efecto, a ensayar de desarrollarte por entero toda la virtud de la retórica, porque me has puesto admirablemente en camino para ello. Tú sabes seguramente que en los arsenales de Atenas las murallas y los puertos se construyeron en parte siguiendo los consejos de Temístocles y en parte según los de Pericles, y no escuchando a los obreros.

SÓCRATES.- Sé, Gorgias, que se dice eso de Temístocles. De lo de Pericles lo vi yo mismo, cuando aconsejó a los atenienses levantar la muralla que separa a Atenas del Pireo.

GORGIAS.- Así ves, pues, Sócrates, que cuando se trata de tomar un partido en los asuntos de que hablabas son los oradores los que aconsejan y su opinión es la que decide.

SÓCRATES.- Esto es lo que me asombra y es la causa de que te interrogo hace tanto tiempo acerca de la eficacia de la retórica. Me parece maravillosamente grande considerada desde este punto de vista.

GORGIAS.- Si supieras todo, verías que la retórica abarca, por decirlo así, la virtud de todas las otras artes. Voy a darte una prueba muy convincente de ello. He ido a menudo con mi hermano y otros médicos a ver enfermos que no querían tomar una poción o tolerar que se les aplicara el hierro o el fuego. En vista de que el médico no corregiría nada, intenté convencerlos sin más recursos que los de la retórica, y lo conseguí. Añado que si un orador y un médico se presentan en una ciudad y que se trate de una discusión de viva voz ante el pueblo reunido o delante de cualquier corporación acerca de la preferencia entre el orador y el médico, no se hará caso ninguno de éste, y el hombre que tiene el talento de la palabra será escogido, si se propone serlo. En consecuencia, igualmente con un hombre de cualquier otra profesión se hará preferir al orador antes que otro, quienquiera que sea, porque no hay materia alguna de la que no hable en presencia de una multitud de una manera tan persuasiva como no podrá igualarle cualquier otro artista. La ciencia de la retórica es, pues, tan grande y tal como acabo de decir. Pero es preciso, Sócrates, hacer uso de la retórica como de los demás ejercicios, porque aunque se haya aprendido el pugilato, el pancracio y el combate con armas pesadas de manera de poder vencer a amigos y enemigos, no se debe por esto servirse de ellos contra todo el mundo ni herir a sus amigos, golpearlos o matarlos. Pero también es cierto que no se debe tomar aversión a la gimnasia ni desterrar de las ciudades a los maestros de ella y de esgrima porque alguno que haya frecuentado los gimnasios y héchese en ellos un cuerpo robusto y vuelto un buen luchador maltratara y golpeará a sus padres o a cualquiera de sus parientes o amigos. Los maestros preparan a sus discípulos a fin de que hagan un buen uso de lo que aprenden defendiéndose contra sus enemigos y contra los malvados, pero no para el ataque. Y si estos discípulos, por el contrario, usan mal de su fuerza y de su habilidad en contra de la intención de sus maestros, no se deduce de ello que ni los maestros ni el arte que enseñan sean malos ni que sobre ellos haya de recaer la culpa, sino sobre los que abusan de lo que se les enseñó. El mismo juicio puede emitirse acerca de la retórica. El orador, en verdad, está en estado de hablar de todo y contra todos, de manera que estará más apto que nadie para persuadir a la multitud en un momento dado del asunto que le placera. Mas esto no es una razón para que prive a los médicos de su reputación ni tampoco a los artesanos por el hecho de poder hacerlo. Al contrario: se debe usar de la retórica como de los otros ejercicios con arreglo a la justicia. Y si alguno que se haya formado en el arte de la oratoria abusa de esta facultad y de este arte para cometer una acción injusta, no se tendrá derecho por esto,

me parece, a odiar y desterrar de la ciudad al maestro que le dio lecciones. Porque si puso un arte en sus manos fue para que lo empleara en pro de las causas justas y el otro lo empleó de un modo enteramente opuesto. Él, el discípulo que ha abusado del arte, es el que la equidad quiere que sea aborrecido, expulsado y condenado a muerte, pero no el maestro.

SÓCRATES.- Estoy pensando, Gorgias, en que has asistido como yo a muchas disputas y que habrás observado una cosa, que es que cuando los hombres se proponen conversar les cuesta mucho trabajo fijar de una y otra parte las ideas y determinar la conversación después de haberse instruido a sí mismos y a los demás. Pero cuando surge entre ellos alguna controversia y uno pretende que el otro habla con poca exactitud o claridad, se enojan y se imaginan que se los contradice por envidia y que se habla por espíritu de disputa y no con intención de esclarecer la materia propuesta. Algunos acaban injuriándose groseramente y separándose después de haberse dicho tales cosas, que los oyentes se lamentan de haber sido el auditorio de gente semejante. Pero ¿a propósito de qué digo esto? Pues que me parece que no hablas de una manera consecuente a lo que referente a la retórica dijiste antes, temo que si te refuto puedas figurarte que mi intención no es la de disputar acerca de la cosa misma, a fin de aclararla, sino por hacerte la contra. Si tienes, pues, el mismo carácter que yo, te interrogaré con gusto; si no, no iré más lejos. Pero ¿cuál es mi carácter? Soy de los que gustan de que se los refute cuando no dicen la verdad y de refutar a los otros cuando se apartan de ella, complaciéndome tanto en refutar como en ser refutado. Considero, en efecto, que es un bien mucho mayor el ser refutado, porque es más ventajoso verse libre del mayor de los males que librar a otro de él. No conozco, además, que exista mayor mal para un hombre que el de tener ideas falsas en la materia que tratamos. Si dices que la disposición de tu espíritu es igual a la mía, prosigamos la conversación, y si crees que debemos darla por terminada, consiento y sea como quieras.

GORGAS.- Me lisonjeo, Sócrates, de ser uno de esos a quienes has retratado; sin embargo, tenemos que guardar consideración a los que nos escuchan. Mucho tiempo antes de que vinieras les había ya explicado muchas cosas, y si ahora reanudamos la conversación puede ser que nos lleve muy lejos. Conviene, pues, que pensemos en los oyentes y no retener al que tenga cualquier otra cosa que hacer.

CHAIREFON.- Estáis oyendo, Gorgias y Sócrates, el ruido que hacen todos los presentes para testimoniarnos el deseo que tienen de escucharnos si continuáis hablando. De mí puedo aseguraros que quieren los dioses que nunca tenga asuntos tan importantes y urgentes que me obliguen a dejar de escuchar una discusión tan interesante y bien llevada por algo que sea más necesario.

CALLICLES.- ¡Por todos los dioses!, tiene razón Chairefon. He asistido a muchas de estas conversaciones, pero no sé si alguna me ha deleitado tanto como ésta. Por esto me obligaríais a inmensa gratitud si quisierais estar hablando todo el día.

SÓCRATES.- Si Gorgias quiere, no encontrarás en mí, Calicles,

ningún obstáculo a tu deseo.

GORGIAS.- Sería bochornoso para mí si no consintiera, Sócrates, sobre todo después de haber dicho que me comprometía a contestar a todo el que quiera interrogarme. Continuaremos, pues, la conversación, si la compañía tiene gusto en ello, y propónme lo que juzgues a propósito.

SÓCRATES.- Escucha, Gorgias, lo que me sorprende de tu discurso. Es posible que hayas dicho la verdad y yo no te haya comprendido bien. Dices que estás en disposición de formar un hombre en el arte oratorio, si quiere tomar tus lecciones, ¿no es así?

GORGIAS.- Sí.

SÓCRATES.- Es decir, que le harás capaz de hablar de todo de una manera plausible ante la multitud, no enseñando sino persuadiendo, ¿verdad?

GORGIAS.- Sí, eso dije.

SÓCRATES.- Y añadiste, en consecuencia, que tocante a la salud del cuerpo hará el orador que le crean más que al médico.

GORGIAS.- Lo dije, es cierto, con tal que se dirija a las multitudes.

SÓCRATES.- Por multitudes entiendes indudablemente a los ignorantes, porque aparentemente el orador no tendrá ventaja sobre el médico ante personas instruidas.

GORGIAS.- Es cierto.

SÓCRATES.- Si es más capaz de persuadir que el médico. persuadirá mejor que el que sabe.

GORGIAS.- Sin duda.

SÓCRATES.- ¿Aunque él mismo no sea médico?

GORGIAS.- Sí.

SÓCRATES.- Pero el que no es médico ¿no ignora las cosas en las que el médico es un sabio?

GORGIAS.- Es evidente.

SÓCRATES.- El ignorante será, pues, más apto que el sabio para persuadir a los ignorantes, si es cierto que el orador está más capacitado que el médico para persuadir. ¿No es esto lo que se deduce de lo dicho o es otra cosa?

GORGIAS.- En el caso presente es lo que resulta.

SÓCRATES.- Esta ventaja del orador y de la retórica ¿no es la misma con relación a las otras artes? Quiero decir si no es necesario que se instruya de la naturaleza de las cosas y que baste que invente cualquier medio de persuasión de manera que parezca a los ojos de los ignorantes más sabio que los que poseen esas artes.

GORGIAS.- ¿No es muy cómodo, Sócrates, no tener necesidad de aprender más arte que éste para no tener que envidiar en nada a los otros artesanos?

SÓCRATES.- Examinaremos en seguida, suponiendo que nuestro tema lo exija, si en esta cualidad el orador es superior o inferior a los otros. Pero antes veamos si con relación a lo justo y a lo injusto, a lo bueno y a lo malo y a lo honrado y a lo que no lo es se encuentra el orador en el mismo caso que con relación a lo que es saludable para el cuerpo y para los objetos de los demás: de manera

que ignore lo que es bueno o malo, justo o injusto, honrado o no, y que acerca de estos objetos se haya imaginado solamente algún expediente para persuadir y parecer ante los ignorantes más instruido que los sabios acerca de ello y a pesar de ser él un ignorante. Veamos si es necesario que el que quiera aprender la retórica sepa todo esto y lo practique hábilmente antes de tomar tus lecciones, o si en el caso de no tener ningún conocimiento, tú, que eres maestro de retórica, no le enseñarás nada de estas cosas que nos atañen o si harás de manera que no sabiéndolas parezca que las sabe y que pase por hombre de bien sin serlo; o si no podrás absolutamente enseñarle la retórica a menos que no haya aprendido anticipadamente la verdad acerca de estas materias. ¿Qué piensas de esto, Gorgias? En nombre de Júpiter, explícanos, como nos prometiste hace un momento, toda la virtud de la retórica.

GORGIAS.- Pienso, Sócrates, que aunque no supiera nada de todo eso, lo aprendería a mi lado.

SÓCRATES.- Detente, no sigas. Respondes muy bien. Si tienes que hacer de alguno un orador, es absolutamente preciso que conozca lo que es justo y lo injusto, sea que lo haya aprendido antes de ir a tu escuela o que se lo enseñes tú.

GORGIAS.- Evidentemente.

SÓCRATES.- Pero dime: el que ha aprendido el oficio de carpintero, ¿es carpintero o no?

GORGIAS.- Lo es.

SÓCRATES.- Y cuando se ha aprendido música, ¿se es músico?

GORGIAS.- Sí.

SÓCRATES.- Y cuando se ha aprendido la medicina ¿no se es médico? En una palabra, cuando con relación a todas las otras artes se ha aprendido lo que les pertenece, ¿no se es lo que debe ser el que ha estudiado cada una de estas artes?

GORGIAS.- Convengo en que sí.

SÓCRATES.- Por la misma razón, pues, el que haya aprendido lo que corresponde a la justicia, es justo.

GORGIAS.- Sin duda alguna.

SÓCRATES.- Entonces es de necesidad que el orador sea justo y que el hombre justo quiera que sus acciones sean justas.

GORGIAS.- Al menos así parece.

SÓCRATES.- El hombre justo no querrá, pues, cometer ninguna injusticia.

GORGIAS.- Es una conclusión necesaria.

SÓCRATES.- ¿No se deduce necesariamente de lo que se ha dicho, que el orador es justo?

GORGIAS.- Sí.

SÓCRATES.- El orador, por consiguiente, no cometerá jamás una injusticia.

GORGIAS.- Parece que no.

SÓCRATES.- ¿Recuerdas haber dicho un poco antes que no había que achacar la culpa ni expulsar de las ciudades a los maestros de gimnasia porque un atleta hubiese abusado del pugilato y cometido una acción injusta? Del mismo modo, si algún orador hace un mal uso

de la retórica, no se debe hacer recaer la falta sobre su maestro ni desterrarlo del Estado, pero sí hacerla recaer sobre el autor mismo de la injusticia que no usó de la retórica como debía. ¿Dijiste esto o no?

GORGIAS.- Efectivamente, lo he dicho.

SÓCRATES.- ¿Acabamos de ver o no que este mismo orador es incapaz de cometer una injusticia?

GORGIAS.- Acabamos de verlo.

SÓCRATES.- ¿Y no dijiste desde el principio, Gorgias, que la retórica tiene por objeto los discursos que tratan, no de lo par y de lo impar, sino de lo justo y de lo injusto? ¿No es cierto?

GORGIAS.- Sí.

SÓCRATES.- Al oírte hablar de esta manera, supuse que la retórica no podía ser nunca una cosa injusta, puesto que sus discursos se refieren siempre a la justicia. Pero cuando te he oído decir poco después que el orador podía hacer un mal uso de la retórica, me sorprendí. Y esto es lo que me hizo decirte que, si considerabas como yo que era una ventaja ser refutado, podríamos continuar la discusión y si no, dejarla. Habiéndonos puesto en seguida a estudiar el asunto, ves tú mismo que hemos acordado que el orador no puede usar injustamente de la retórica al querer cometer una injusticia. Y ¡por el perro!, Gorgias, el examinar a fondo lo que hay que pensar acerca de esto, no es materia para una breve conversación.

POLOS.- ¡Pero, Sócrates! ¿Tienes realmente de la retórica la opinión que acabas de decir? ¿O no crees más bien que Gorgias se ha avergonzado de confesar que el orador no conoce lo justo, ni lo injusto, ni lo bueno, y que si se va a él sin estar versado en estas cosas no las enseñaría? Esta confesión será probablemente la causa del desacuerdo en que ha incurrido y que tú aplaudes por haber llevado la cuestión a esta clase de pregunta. Pero ¿piensas que haya en el mundo quien confiese que no tiene ningún conocimiento de la justicia y que no puede instruir en ella a los otros? En verdad, encuentro sumamente extraño llevar el discurso a semejantes simplezas.

SÓCRATES.- Has de saber, Polos encantador, que procuramos tener hijos y amigos para que cuando nos volvamos viejos y demos algún paso en falso, vosotros, los jóvenes, nos ayudéis a levantarnos y lo mismo a nuestras acciones y discursos. Si Gorgias y yo nos hemos engañado en todo lo que hemos dicho, corrígenos. Te lo debes a ti mismo. Si en todo lo que hemos reconocido hay algún acuerdo que te parezca mal acordado, te permito que insistas en él y que lo reformes como gustes, con tal de que tengas cuidado de una cosa.

POLOS.- ¿De qué?

SÓCRATES.- De contener tu afán de pronunciar largos discursos, afán al que estuviste a punto de sucumbir al comenzar esta conversación.

POLOS.- ¡Cómo! ¿No podré hablar todo el tiempo que me parezca?

SÓCRATES.- Sería tratarte muy mal, querido mío, si habiendo venido a Atenas, el sitio de Grecia donde se tiene más libertad para hablar, fueras el único a quien se le privara de este derecho. Pero ponte en mi lugar. Si discurre a tu placer y te niegas a contestar

con precisión a lo que te propongan, ¿no habría motivo para que me compadecieran a mi vez si no me permitieran marcharme sin escucharte? Por esto, si tienes algún interés en la disputa precedente y quieres rectificar algo, vuelve, como te he dicho, al punto que quieras, interrogando y respondiendo a tu vez, como hemos Gorgias y yo, combatiendo mis razones y permitiéndome combatir las tuyas. Me figuro que pretendes saber las mismas cosas que Gorgias. ¿No es cierto?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- Por consiguiente, te brindas a contestar a cualquiera que quiera interrogarte sobre toda materia, creyéndote en disposición de satisfacerle.

POLOS.- Con seguridad.

SÓCRATES.- Pues bien, escoge lo que prefieras: interroga o responde.

POLOS.- Acepto tu proposición; respóndeme, Sócrates. Puesto que te figuras que Gorgias se ve apurado para explicarte lo que es la retórica, dinos lo que tú piensas que es.

SÓCRATES.- ¿Me preguntas qué clase de arte es la retórica a mi modo de ver?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- Si te he de ser franco, Polos, te diré que no la tengo por un arte.

POLOS.- ¿Por qué la tienes entonces?

SÓCRATES.- Por algo que tú lisonjeas de haber convertido en arte en un escrito que leí ha poco.

POLOS.- ¿Y qué más todavía?

SÓCRATES.- Por una especie de rutina.

POLOS.- ¿La retórica a tu modo de ver es una rutina?

SÓCRATES.- Sí, a menos que tengas tú otra idea de ella.

POLOS.- ¿Y qué objeto tiene esta rutina?

SÓCRATES.- Procurar agrado y placeres.

POLOS.- ¿No juzgas que la retórica es algo bello, puesto que pone en estado de agradar y procurar placeres a los hombres?

SÓCRATES.- ¿No te he dicho ya lo que entiendo es la retórica para que me preguntes, como estás haciendo, si no me parece bella?

POLOS.- ¿No te he oído decir que es una especie de rutina?

SÓCRATES.- Puesto que tanta importancia das a lo que se llama agradar y procurar un placer, ¿quisieras hacerme uno muy pequeño?

POLOS.- Con mucho gusto.

SÓCRATES.- Pregúntame si considero a la cocina como un arte.

Polos.- Consiento en ello. ¿Qué arte es el de la cocina?

SÓCRATES.- Ninguno, Polos.

POLOS.- ¿Qué es entonces? Habla.

SÓCRATES.- Vas a oírlo: una especie de rutina.

POLOS.- Dime, ¿cuál es su objeto?

SÓCRATES.- Helo aquí: agradar y procurar placeres.

POLOS.- ¿La retórica y la cocina son la misma cosa?

SÓCRATES.- Absolutamente no, pero las dos forman parte de la una misma profesión.

POLOS.- ¿De cuál, si lo tienes a bien?

SÓCRATES.- Temo que sea demasiado grosero contestarte categóricamente y no me atrevo a hacerlo por Gorgias, por miedo de que se figure que quiero ridiculizar su profesión. En cuanto a mí, ignoro si la retórica que profesa Gorgias es la que me figuro, tanto más cuanto que la disputa precedente no nos ha descubierto claramente lo que piensa. Y refiriéndome a lo que llamo retórica te diré que es una parte de una cosa que nada tiene de bella.

GORGAS.- ¿De qué cosa? Dilo, Sócrates, y no temas ofenderme.

SÓCRATES.- Me parece, Gorgias, que es cierta profesión en la que el arte en verdad no interviene nada, pero que supone en un alma el talento de la conjetura, valor y grandes disposiciones naturales para conversar con los hombres. Llamo adulación a la especie en que está comprendida. Esta especie me parece estar dividida en qué se yo cuántas partes, y de éstas, una es la cocina. Generalmente se cree que es un arte, pero a mi modo de ver no lo es, porque sólo es una costumbre, una rutina. Entre las partes que constituyen la adulación cuento también a la retórica lo mismo que a lo llamado arte del vestido o a la sofística, y atribuyo a estas cuatro partes cuatro objetos diferentes. Si Polos quiere seguir interrogándome, puede hacerlo, porque todavía no le he explicado qué parte de la adulación digo que es la retórica. No se da cuenta de que todavía no he acabado mi contestación, y como si lo estuviera me pregunta si no considero que la retórica es una cosa bella. No le diré si me parece fea o bella antes de haberle respondido lo que es. De otra manera procederíamos sin orden, Polos. Pregúntame, si quieres oírlo, qué parte de la adulación digo que es la retórica.

POLOS.- Sea; te lo pregunto. Dime qué parte es.

SÓCRATES.- ¿Comprendes mi respuesta? A mi modo de ver la retórica no es más que el simulacro de una parte de la política.

POLOS.- Pero ¿es bella o fea?

SÓCRATES.- Digo que fea, porque para mí es feo todo lo que es malo, puesto que es preciso contestarte como si comprendieras ya mi pensamiento.

GORGAS.- ¡Por Júpiter, Sócrates! Yo mismo no concibo lo que quieres decir.

SÓCRATES.- No me sorprende, Gorgias, porque todavía no he dicho nada determinado. Pero Polos es joven y ardiente.

GORGAS.- Déjale y explícame en qué sentido dices que la retórica es el simulacro de una parte de la política.

SÓCRATES.- Voy a ensayar exponerte lo que acerca de esto pienso, y si la cosa no es como digo, Polos me refutará. ¿No hay una sustancia que llamas cuerpo y otra que denominas alma?

GORGAS.- Indudablemente.

SÓCRATES.- ¿No crees que hay una buena constitución del uno y de la otra?

GORGAS.- Sí.

SÓCRATES.- ¿No reconoces también que ambos pueden tener una constitución que parezca buena y que no lo sea? Me explicaré. Muchos parecen tener el cuerpo bien constituido y sólo un médico o un

profesor de gimnasia verían fácilmente que no es así.

GORGIAS.- Tienes razón.

SÓCRATES.- Digo, pues, que hay en el cuerpo y en el alma un no sé qué que hace juzgar que ambos están en buen estado, y aunque, sin embargo, no sea así.

GORGIAS.- Es cierto.

SÓCRATES.- Voy a ver si puedo darte a entender con más claridad lo que quiero decir. Digo que hay dos artes que corresponden a estas dos sustancias. Al que corresponde al alma, le llamo política; al otro, al que corresponde al cuerpo, no sabría designarlo con una sola palabra. Aunque la cultura del cuerpo no sea más que una, la divido en dos partes, que son la gimnástica y la medicina, y procediendo del mismo modo con la política, la divido también en dos partes y refiero la parte legislativa a la gimnasia y la judicial a la medicina, porque la medicina y la gimnasia por una parte, y la parte legislativa y judicial por otra, están muy relacionadas entre sí, porque se ejercen sobre el mismo objeto. No obstante se diferencia la una de la otra en alguna cosa. Estas cuatro partes, siendo tales como he dicho y teniendo siempre por finalidad el mejor estado posible del cuerpo las unas y las otras el del alma, la adulación se ha dado cuenta de ello, no digo por un conocimiento reflejo, sino por vía de conjetura, y dividiéndola en cuatro se insinúa bajo cualquiera de estas partes haciéndose pasar por el arte cuyo disfraz ha adoptado. No se molesta en procurar que sea el mejor, sino el más agradable, atrae a sus redes a los insensatos y los engaña de tal modo, que les parece de un gran valor. La cocina se ha introducido furtivamente disfrazada de medicina y se atribuye el discernimiento de los alimentos más saludables al cuerpo, de manera que si el médico y el cocinero tuvieran que disputar juntos delante de niños o de hombres tan poco razonables como los niños, para saber quien de los dos, el médico o el cocinero, conoce mejor las buenas y las malas cualidades de los alimentos, el médico se moriría de hambre. Esto es lo que yo denomino adulación y digo que es una cosa vergonzosa. Polos, a ti es a quien lo digo, porque no tiende más que a lo agradable descuidando lo mejor. Añado que no es un arte, sino una rutina, porque no tiene ningún principio seguro referente a la naturaleza de las cosas que propone que le sirva de guía de conducta, de manera que no puede dar razón de nada, y yo no llamo arte a cosa alguna que está desprovista de razón. Si pretendes discutirme esto, me tienes dispuesto a contestarte. La lisonja culinaria se ha ocultado, como he dicho, bajo el manto de la medicina, y bajo el de la gimnástica la manía de engalanarse, práctica fraudulenta y engañadora, innoble y cobarde, que emplea para reducir las figuras, los colores, el amaneramiento y la vestimenta, engañando a la gente con una belleza prestada que hace descuidar la hermosura natural que es la que proporciona la

gimnástica. Y para no extenderme más, te diré como los geómetras -y puede que así me comprendas mejor- lo que la vanidad en el vestir es a la gimnasia es lo que la cocina a la medicina, o mejor aún de esta manera: lo que la vanidad en el vestir es a la gimnasia es lo que la sofística a la parte legislativa; y lo que la cocina es a la medicina es lo que la retórica al arte judicial. La diferencia que la naturaleza ha puesto entre estas cosas es tal como acabo de explicarlo, pero a causa de su afinidad los sofistas y los oradores se aproximan a los jueces y legisladores y se dedican a los mismos asuntos. De donde se deriva que a punto fijo no saben ellos mismos cuál es su profesión ni los otros nombres para qué sirven. Si el alma, en efecto, no se impusiera al cuerpo y éste se gobernara a sí mismo; si el alma no examinara nada por sí misma y no discerniera la diferencia entre la cocina y la medicina y fuera el cuerpo el que juzgara según su placer, nada sería más común, caro Polos, que lo que dice Anaxágoras (porque tú sin duda estás fuerte en estas materias): «todas se mezclarían y confundirían y no se podrían distinguir los alimentos saludables ni los que prescribe el médico de los que prepara el cocinero». Ya has oído lo que pienso de la retórica: está en la misma relación respecto del alma que la cocina al cuerpo. Quizá es una inconsecuencia mía el haber pronunciado este discurso tan largo después de habértelos prohibido, pero soy acreedor a que se me disculpe, porque cuando me expresé concisamente no me comprendiste bien y no supiste qué partido sacar de mis respuestas; en una palabra, te faltaba más explicación. Cuando me contestes, si me encuentro en el mismo apuro al oír tus respuestas, te permitiré te extiendas a tu vez; pero mientras no sea así, déjame hacer, porque nada será más justo. Y si esta respuesta te proporciona alguna ventaja sobre mí, aprovéchala.

POLOS.- Pero ¿qué dices? ¿Que la retórica, a tu modo de ver, es lo mismo que la adulación?

SÓCRATES.- He dicho solamente que es una parte de ella. Pero veo, Polos, que a tu edad te va faltando ya la memoria. ¿Qué será cuando seas viejo?

POLOS.- ¿Te parece que en las ciudades se mira a los buenos oradores como si fuesen viles aduladores?

SÓCRATES.- ¿Me haces una pregunta o empiezas un discurso?

POLOS.- Es sólo una pregunta.

SÓCRATES.- Me parece que ni siquiera se los mira.

POLOS.- ¡Cómo! ¿Que no se los mira? De todos los ciudadanos, ¿no son ellos los que tienen más poder?

SÓCRATES.- No, si crees que el poder es un bien para quien lo tiene.

POLOS.- Así lo creo.

SÓCRATES.- Entonces te digo que de todos los ciudadanos son los oradores los que tienen menos autoridad.

POLOS.- ¿Qué? Semejantes a los tiranos, ¿no hacen morir a quien quieren? ¿No despojan de sus bienes y destierran de las ciudades a quienes les place?

SÓCRATES.- ¡Por el perro!, a cada cosa que dices me desconciertas y

no sé si dices lo que piensas y expones tu opinión o si me preguntas la mía.

POLOS.- Claro está, que te pregunto.

SÓCRATES.- Entonces, querido amigo, ¿por qué me haces dos preguntas a la vez?

POLOS.- ¿Cómo dos preguntas?

SÓCRATES.- ¿No dijiste ahora mismo que los oradores, como los tiranos, condenan a muerte a quien quieren, los privan de sus bienes y los destierran de las ciudades que les place?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- Pues bien, yo te digo que son dos preguntas y voy a responder a la una y a la otra. Sostengo, Polos, que los oradores, como hace poco te dije, y que no hacen casi nada de lo que quieren, aunque hagan lo que les parece ser lo más ventajoso.

POLOS.- ¿Y no es esto un gran poder?

SÓCRATES.- Según pretendes, Polos, no.

POLOS.- ¿Que yo pretendo eso? ¡Ca!, todo lo contrario, precisamente.

SÓCRATES.- Te digo que lo pretendes. ¿No has reconocido que un gran poder es un gran poder para el que está revestido de él?

POLOS.- Y vuelvo a decirlo una vez más.

SÓCRATES.- ¿Crees que es un bien para uno hacer lo que le parece más ventajoso cuando está desprovisto de sentido común? ¿Y llamas a esto un gran poder?

POLOS.- De ninguna manera.

SÓCRATES.- Pruébame que los retóricos tienen buen sentido y que la retórica es un arte y no una adulación y me habrás refutado. Pero mientras no hagas nada de esto, seguirá siendo verdad que no es un bien para los oradores ni para los tiranos el hacer en las ciudades lo que les plazca. El poder es en verdad un bien, como dices, pero tú mismo convienes que hacer lo que se juzga a propósito, cuando es un desatino, es un mal. ¿No es cierto?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- ¿Cómo, pues, tendrían los oradores y tiranos un gran poder en las ciudades a menos que Polos no obligue a Sócrates a confesar que hacen lo que quieren?

POLOS.- ¡Qué hombre!

SÓCRATES.- Digo que no hacen lo que quieren. Refútame.

POLOS.- ¿No acabas de decir que hacen lo que creen más ventajoso para ellos?

SÓCRATES.- Y sigo sosteniéndolo.

POLOS.- Entonces hacen lo que quieren.

SÓCRATES.- Lo niego.

POLOS.- ¡Qué! ¿Cuándo hacen lo que juzgan a propósito?

SÓCRATES.- Sin duda.

POLOS.- En verdad, Sócrates, mantienes cosas insostenibles y deplorables.

SÓCRATES.- No me condenes tan de prisa, Polos encantador, por hablar como tú. Pero si tienes todavía que hacerme alguna pregunta, pruébame que me engaño. Si no contéstame.

POLOS.- Consiento en contestarte a fin de ver claro en lo que quieres decir.

SÓCRATES.- ¿Juzgas que los hombres quieren lo que hacen habitualmente o la cosa por la cual hacen esas acciones? Por ejemplo, los que toman de manos del médico una poción, ¿crees que quieren lo que hacen, es decir, tragarse la pócima y sentir dolor?

¿O quieren recobrar la salud y por eso se toman la medicina?

POLOS.- Es evidente que quieren recobrar la salud y que por eso toman la medicina.

SÓCRATES.- Del mismo modo los que viajan por mar y los que hacen toda clase de comercio no quieren lo que hacen diariamente, porque ¿quién es el hombre que gusta de ir por mar, de exponerse a mil peligros y de tener mil dificultades? Pero quieren, me parece, la cosa por la cual hacen el viaje por mar, es decir, enriquecerse; las riquezas, en efecto, son el objeto de los viajes por mar.

POLOS.- Conforme.

SÓCRATES.- ¿No ocurre lo mismo con relación a todo lo demás? De manera que el que hace una cosa con miras a otra, no quiere la cosa misma que hace, sino aquella por la cual hace la primera.

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- ¿Hay algo en el mundo que no sea bueno ni malo o tenga lo medio entre lo bueno y lo malo sin ser lo uno ni lo otro?

POLOS.- No puede ser de otro modo.

SÓCRATES.- ¿No incluyes a la sabiduría, la salud, la riqueza y todas las cosas parecidas en el número de las cosas buenas y a sus contrarias en el número de las malas?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- Y por cosas que no son buenas ni malas, ¿no entiendes aquellas que tanto tienen de bueno como de malo y tanto ni de lo uno ni de lo otro? Por ejemplo, estar sentados, andar, correr, navegar y también las piedras, las maderas y otras cosas por el estilo. ¿No es esto lo que concibes que no es bueno ni malo o es otra cosa?

POLOS.- No; es esto mismo.

SÓCRATES.- Cuando los hombres hacen cosas indiferentes, ¿las hacen pensando en las buenas o hacen las buenas pensando en aquéllas?

POLOS.- Hacen las indiferentes pensando en las buenas.

SÓCRATES.- Entonces es el bien lo que siempre perseguimos; cuando caminamos es pensando en el bien que nos convendrá más, y es en vista de este mismo bien que nos detenemos cuando nos detenemos. ¿No es así?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- Y sea que se condene a muerte a alguien, que se le destierre o prive de sus bienes, ¿no se determinará uno a estas acciones persuadido de que es lo mejor que puede hacer? ¿No te parece?

POLOS.- Ciertamente.

SÓCRATES.- Todo lo que se hace en este género es, pues, en vista del bien que se hace.

POLOS.- Convengo en ello.

SÓCRATES.- ¿No hemos convenido también en que no se quiere la cosa

que se hace con miras a otra sino a ésta?

POLOS.- Nadie puede contradecirlo.

SÓCRATES.- Entonces no queremos condenar a muerte, ni desterrar del país, ni despojar a nadie de lo suyo sin más ni más sino cuando eso nos pueda ser útil, pero si puede perjudicarnos, no. Porque como reconoces se quieren las cosas cuando son buenas. En cuanto se refiere a las que no son buenas ni malas y a las malas, a éstas no se las quiere. Lo que digo, Polos, ¿te parece verdad o no?... ¿Por qué no me contestas?

POLOS.- Me parece verdad.

SÓCRATES.- Puesto que no estamos de acuerdo, cuando un tirano o un orador condena a alguien a muerte o al destierro o a la confiscación de sus bienes, creyendo que es el partido más ventajoso para él mismo, aunque realmente sea el más malo, hace lo que juzga más a propósito, ¿no es así?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- ¿Hace por esto lo que quiere, si es verdad que lo que hace es malo?... ¿Por qué no respondes?

POLOS.- No me parece que haga lo que quiere.

SÓCRATES.- ¿Es posible que un hombre tal tenga un gran poder en la ciudad, si, como has reconocido, es un bien el estar revestido de un gran poder?

POLOS.- No puede tenerlo.

SÓCRATES.- Por consiguiente, tuve razón al decir que es posible que un hombre haga cuanto se le ocurre juzgar a propósito en una ciudad sin disfrutar, no obstante, de un gran poder, ni hacer lo que quiere.

POLOS.- Como si tú mismo, Sócrates, no prefirieras tener la libertad de hacer en una ciudad cuanto te gustara a no tenerla, y como si cuando ves a cualquiera hacer morir a otro porque lo cree conveniente, o despojarle de sus bienes o aherrojarle en una prisión, no le envidiaras.

SÓCRATES.- ¿Supones que procede con justicia, o no?

POLOS.- De cualquier manera que sea, ¿no es siempre algo digno de envidia?

SÓCRATES.- Habla mejor, Polos.

POLOS.- ¿Por qué?

SÓCRATES.- Porque no hay que envidiar a aquellos cuya suerte no debe excitar ninguna ni a los desgraciados, sino tenerles lástima.

POLOS.- Pero ¿es posible que juzgues tal la condición de estos de quienes te hablo?

SÓCRATES.- ¿Podría acaso juzgarlos de otro modo?

POLOS.- ¿Consideras entonces como desgraciado y digno de compasión a cualquiera que condena a muerte a quien juzga a propósito, aun en el caso de que le condene con justicia?

SÓCRATES.- De ninguna manera, pero tampoco me parece digno de ser envidiado.

POLOS.- ¿No acabas de decir que es desgraciado?

SÓCRATES.- Sí, querido; lo he dicho del que condena a muerte injustamente, y además, que es digno de compasión. Y del que quita

justamente la vida a otro, digo que no puede ser envidiado.

POLOS.- El hombre condenado injustamente a muerte ¿no es desgraciado y merecedor de compasión al mismo tiempo?

SÓCRATES.- Menos que el autor de su muerte, Polos, y menos aún que el que ha merecido la muerte.

POLOS.- ¿Cómo, Sócrates?

SÓCRATES.- Porque de todos los males, el mayor es cometer una injusticia.

POLOS.- ¿Es éste el mayor mal? ¿No es mayor el sufrir una injusticia?

SÓCRATES.- De ninguna manera.

POLOS.- ¿Entonces preferirías más ser víctima de una injusticia que cometerla?

SÓCRATES.- No quisiera ni lo uno ni lo otro. Pero si me viera obligado a cometer una injusticia o a tener que sufrirla, preferiría esto antes que cometerla.

POLOS.- ¿Aceptarías o no la condición de tirano?

SÓCRATES.- No, si por tirano entiendes la misma cosa que yo.

POLOS.- Entiendo por tirano lo que te dije hace muy poco: tener el poder de hacer en una ciudad cuanto me viniere en gana; matar, desterrar, en una palabra, obrar como le plazca a mi albedrío.

SÓCRATES.- Reflexiona, caro amigo, acerca de lo que voy a decir. Si cuando la plaza pública está llena de gente y teniendo yo oculto un puñal bajo mi brazo te dijera: en este momento me siento revestido de un poder maravilloso igual al de un tirano. De todos estos hombres que ves, el que me parezca a propósito de que lo mate, morirá en seguida. Si me parece que debo romper la cabeza a alguno, al instante la tendrá rota; si quiero rasgar sus vestiduras, las rasgaré, tan grande es el poder que tengo en esta ciudad. Si te resistieras a creerme y te enseñase el puñal, puede ser que al verlo exclamaras: de esta manera cualquiera puede tener un gran poder. De igual modo podrías incendiar la casa del ciudadano que se te antojara, los arsenales de Atenas y todas las embarcaciones públicas y particulares. Pero la grandeza del poder no consiste precisamente en hacer lo que se juzga a propósito. ¿Lo crees?

POLOS.- De la manera que acabas de decir, no.

SÓCRATES.- ¿Quisieras decirme por qué razón desecharías un poder semejante?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- Dila.

POLOS.- Porque quien usara de él, sería castigado irremisiblemente.

SÓCRATES.- ¿No es un mal el ser castigado?

POLOS.- Sin duda.

SÓCRATES.- Entonces, querido, juzgas, pues, de nuevo que se dispone de un gran poder cuando haciendo lo que se juzga a propósito se hace lo que es ventajoso y que entonces es una cosa buena. En esto consiste, en efecto, el gran poder; fuera de esto es una cosa mala y un poder muy débil. Examinemos esto todavía. ¿No convenimos en que algunas veces es mejor hacer lo que decimos hace un instante,

condenar a muerte a los ciudadanos, desterrarlos y decomisar sus bienes y que otras veces no?

POLOS.- Nadie podrá contradecirte.

SÓCRATES.- Entonces parece que acerca de este punto estamos acordes tú y yo.

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- ¿En qué caso dices tú que es mejor hacer esta clase de cosas? Determinalo sin ambigüedades.

POLOS.- Respóndete tú mismo a esta pregunta, Sócrates.

SÓCRATES.- Puesto que prefieres saber mi opinión antes de darme a conocer la tuya, te digo que es mejor hacerlas cuando se las hace con justicia y peor cuando se hacen injustamente.

POLOS.- Es verdaderamente muy difícil refutarte, Sócrates. ¿No podría convencerte, sin embargo, cualquier chiquillo de que no dices la verdad?

SÓCRATES.- Muy reconocido quedaría a ese niño y no menos a ti si me refutas y me libras de mis extravagancias. No te canses de obligar a un hombre que te quiere; por favor, pruébame que estoy equivocado.

POLOS.- Para esto no hay que recurrir a sucesos remotos. Lo ocurrido ayer y anteayer basta para confundirte y demostrar que muchos hombres culpables de injusticias son felices.

SÓCRATES.- ¿Qué sucesos son esos?

POLOS.- Ves a ese Arquelao, hijo de Perdiccas, rey de Macedonia.

SÓCRATES.- Si no lo veo, al menos oigo hablar de él.

POLOS.- Y qué te figuras que es, ¿dichoso o desgraciado?

SÓCRATES.- No lo sé, Polos, porque todavía no he hablado con él.

POLOS.- ¿Qué dices? ¿Si hubieras hablado con él, sabrías a qué atenerte y de otra manera no puedes saber si es feliz?

SÓCRATES.- Te aseguro que no.

POLOS.- Estoy seguro, Sócrates, que también dirías que ignoras si el gran rey es dichoso.

SÓCRATES.- Y diré la verdad, porque ignoro cuál es el estado de su alma desde el punto de vista de la ciencia y la justicia.

POLOS.- ¿Supones acaso que toda la felicidad consiste en esto?

SÓCRATES.- A mi modo de ver, sí, Polos, porque pretendo que cualquiera que sea probo o virtuoso, hombre o mujer, es dichoso, y que el injusto y perverso es desgraciado.

POLOS.- Según tú, entonces será desgraciado este Arquelao de quien hablo.

SÓCRATES.- Sí, querido amigo, si es injusto.

POLOS.- ¿Cómo no sería injusto? Él, que no tenía ningún derecho al trono que ocupa por haber nacido de una madre esclava de Alcetas, hermano de Perdiccas; él, que según las leyes, era esclavo de Alcetas y que debería haberle servido como tal, si hubiera querido cumplir con él en justicia y que en su consecuencia habría sido dichoso, según pretendes, mientras que hoy es soberanamente desgraciado, puesto que ha cometido muchos crímenes. Porque habiendo llamado a Alcetas, su dueño y tío, con pretexto de entregarle la autoridad de que Perdiccas le había despojado, lo recibió en su casa, lo embriagó y lo mismo a su hijo Alejandro, primo suyo y casi

de la misma edad, los hizo subir a un carro y de noche los llevó lejos del palacio y se desembarazó de ellos haciéndolos degollar. Una vez cometido este crimen, no se dio cuenta de la desgracia extrema en que se había precipitado ni sintió el menor remordimiento, y poco tiempo después, lejos de consentir en ser dichoso, sirviendo a la justicia y cuidando de la educación de su hermano, hijo legítimo de Perdiccas, de siete años de edad, y entregándole la corona que le pertenecía de derecho, lo arrojó a un pozo después de haberle estrangulado, y dijo a Cleopatra, madre del niño, que éste, persiguiendo a su ganso, se cayó al pozo, donde halló la muerte. Haciéndose así culpable de más crímenes que hombre alguno en Macedonia, es hoy día no el más dichoso, sino el más desgraciado de todos los macedonios. Y quizá hay más de un ateniense, empezando por ti, que preferiría la condición de cualquier otro macedonio a la de Arquelaos.

SÓCRATES.- Desde que comenzamos a hablar te felicité, Polos, por lo muy versado que me pareciste estar en la retórica, pero, en cambio, has descuidado bastante el arte de conversar. ¿Son éstas, pues, las razones con que un niño me refutaría? Al oírte has destruido con estas razones lo que anticipé de que el injusto no es dichoso. Pero ¿cómo, querido amigo, puesto que no estoy conforme con nada absolutamente de lo que has dicho?

POLOS.- Di que no quieres confesarlo, pero seguramente piensas como yo.

SÓCRATES.- Eres admirable pretendiendo refutarme con argumentos de retórica como los que creen hacer lo mismo ante los tribunales.

Allí, en efecto, se imagina un abogado haber refutado a otro cuando ha presentado un gran número de testigos distinguidos que responden de la veracidad de lo que dice mientras su adversario sólo puede presentar uno o ninguno. Pero esta clase de refutación no sirve de nada para descubrir la verdad, porque algunas veces puede ser condenado un acusado en falso por la declaración de un gran número de testigos que parecen ser de algún peso. Y en el caso presente casi todos los atenienses y los extranjeros serán de tu opinión acerca de las cosas de que hablas, y si quieres alegar testimonios contra mí para probar que la razón no está de mi parte, tendrás como testigos, siempre que quieras, a Nicías, hijo de Niceratos, y a sus hermanos, que han dado los trípodes que se ven en fila en la Dionisión; también tienes, si quieres, a Aistocratos, hijo de Scellias, de quien es esta hermosa ofrenda en el templo de Apolo Fítico; podrás contar también con toda la familia de Pericles y cualquier otra familia de Atenas que juzgues a propósito elegir. Pero soy, aunque solo, de otra opinión, porque no dices nada que me obligue a cambiarla; pero produciendo contra mí una porción de testigos falsos puedes proponerte desposeerme de mis bienes y de la verdad. En cuanto a mí, no creo haber formulado ninguna conclusión que valga la pena acerca del asunto de nuestra disputa, a menos que no te reduzca a que te presentes tú mismo a rendir testimonio de la verdad de lo que digo; y tú creo que nada podrás alegar contra mí a menos que yo, que estoy solo, declare en tu favor y que no asignes

importancia al testimonio de los otros. He aquí, pues, dos maneras de refutar: la una la que tú y otros creéis buena, y la otra la que yo, por mi parte, Juzgo buena. Comparémoslas juntas y veamos si no difieren en nada. Porque los asuntos sobre los cuales no nos hemos puesto de acuerdo no son de nimias consecuencias; al contrario, casi lo más bello que se debe saber, e ignorarlo lo más vergonzoso que puede ocurrirnos, porque el punto capital al que afluyen es saber o ignorar quién es feliz o desgraciado. Y volviendo al objeto de nuestra disputa, pretendes tú, en primer lugar, que es posible ser feliz siendo injusto y en medio mismo de la injusticia, porque crees que Arquelaos, aunque injusto, no por eso deja de ser feliz. ¿No es ésta la idea que debemos tener de tu manera de pensar?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- Pues yo sostengo que tal aseveración es imposible. Éste es un primer punto sobre el cual no estamos de acuerdo. Sea. Pero dime: ¿será dichoso el culpable cuando se le haga justicia y se le castigue?

POLOS.- De ninguna manera; al contrario, si estuviera en este caso, sería muy desgraciado.

SÓCRATES.- Por lo que dices, si el culpable escapa a su merecido castigo será feliz, ¿no es cierto?

POLOS.- Ciertísimo.

SÓCRATES.- Pues yo pienso, Polos, que el hombre injusto y criminal es desgraciado de todas maneras, pero aún más si no sufre ningún castigo y sus crímenes permanecen impunes, y que lo es menos si recibe por parte de los hombres y de los dioses el justo castigo de sus perversidades.

POLOS.- Presentas una extraña paradoja, Sócrates.

SÓCRATES.- Voy a intentar, querido Polos, hacerte decir las mismas cosas que yo, porque te considero amigo mío. Éstos son los objetos que nos hacen opinar de distinto modo. Juzga tú mismo. Dije antes qué cometer una injusticia es un mal mayor que sufrirla.

POLOS.- Es verdad.

SÓCRATES.- Y tú, que sufrirla es mayor mal.

POLOS.- Sí, lo digo.

SÓCRATES.- También he dicho que los que obran injustamente son desgraciados, y tú me lo has refutado.

POLOS.- Sí, ¡por Júpiter!

SÓCRATES.- Mejor dicho, te figuras habérmelo refutado.

POLOS.- Y probablemente tengo motivos para creerlo.

SÓCRATES.- Por tu parte juzgas dichosos a los malos cuando no los aflige el castigo de la justicia.

POLOS.- Nadie me lo contradecirá.

SÓCRATES.- Pues yo digo que son muy desgraciados y que los que sufren el merecido castigo lo son menos. ¿Quieres refutarme también esto?

POLOS.- Esta aseveración es aún más difícil de refutar que la precedente, Sócrates.

SÓCRATES.- No lo creas, Polos; pero es una empresa imposible porque nunca se puede refutar lo que es verdad.

POLOS.- ¿Cómo has dicho? ¿Qué? ¿Que un hombre sorprendido al cometer un delito como el aspirar a la tiranía, sometido en seguida a la tortura, a quien le desgarran los miembros, le queman los ojos y después de haber sufrido en su persona tormentos sin medida y de todas clases y haber visto padecer otros tantos a su esposa y sus hijos, y por fin es crucificado y quemado vivo, que este hombre será más dichoso que si escapando a estos suplicios consiguiera ser tirano y pasara toda su vida dueño de la ciudad, haciendo lo que le pluguiera y siendo objeto de la envidia de sus conciudadanos y de los extranjeros y considerado feliz por todo el mundo? ¿Y pretendes que es imposible refutar tales absurdos?

SÓCRATES.- Estás tratando de asustarme con tanta palabrería, buen Polos, pero no me refutas, y hace un momento llamabas en socorro tuyo a los testigos. Sea lo que quiera, recuérdame una cosa poco importante: ¿has supuesto que este hombre aspirara injustamente a la tiranía?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- Siendo así, el uno ni será más dichoso que el otro, ni el que logró apoderarse injustamente de la tiranía, ni el que ha sido castigado, porque no podría ser que de dos desgraciados el uno sea más feliz que el otro. Pero el más desgraciado de los dos es el que se ha escapado y ha llegado a hacerse dueño de la tiranía. ¿Por qué te ríes, Polos? ¿Es acaso un nuevo modo de refutar el reírse de un hombre en sus barbas sin alegar una razón en contra de lo que ha dicho?

POLOS.- ¿No te crees suficientemente refutado, Sócrates, afirmando cosas que ningún otro hombre se atrevería a sostener? Interroga más bien a cualquiera de los que te escuchan.

SÓCRATES.- No cuento en el número de los políticos, Polos, y el año pasado, cuando la suerte me hizo tener que ser senador, y a mi tribu le tocó presidir y tuve necesidad de recoger los sufragios, me puse en ridículo por no saber lo que tenía que hacer. No me hables, pues, de recoger los votos de los asistentes, y si, como te digo, no puedes oponerme argumentos mejores, deja que a mi vez te interroge y procura ensayar mi manera de interrogar, que me figuro es la buena. Yo no puedo presentar más que un testigo en favor de lo que digo y es precisamente el mismo con quien converso y no hago caso alguno de la multitud. No recojo más sufragio que el suyo; en cuanto a la muchedumbre, ni siquiera le dirijo la palabra. Mira, pues, si puedes tolerar a tu vez que te refute animándote a responder a mis preguntas. Porque estoy convencido de que tú y yo y los demás hombres pensamos todos que cometer una injusticia es un mal mucho mayor que soportarla, como el no ser castigado por sus crímenes más mal que sufrir la pena merecida.

POLOS.- Yo sostengo, en cambio, que no es ésa mi opinión ni la de ningún otro. Tú mismo ¿preferirías ser víctima de una injusticia antes que cometer una?

SÓCRATES.- Sí, y tu también y todo el mundo.

POLOS.- Estás en un error; ni tú, ni yo, ni quienquiera que sea.

SÓCRATES.- ¿Quieres responderme?

POLOS.- Consiento, porque tengo una curiosidad muy grande de saber lo que dirás.

SÓCRATES.- Pues para saberlo, contéstame, Polos, como si empezara a interrogarte por primera vez. ¿Qué mal opinas mayor: cometer una injusticia o ser víctima de ella?

POLOS.- Ser víctima de ella, me parece.

SÓCRATES.- ¿Y qué es más feo: cometer una injusticia o soportarla? Responde.

POLOS.- Cometerla.

SÓCRATES.- Si es más feo, será, pues, un mal mayor.

POLOS.- De ninguna manera.

SÓCRATES.- Comprendo. ¿Tú no crees, a lo que parece, que lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo sean la misma cosa?

POLOS.- Ciertamente que no.

SÓCRATES.- ¿Qué dices de esto? ¿A todas las cosas bellas en cuestión de cuerpos, de colores, de figuras y de profesiones las llamas bellas sin relacionarlas a algo? Empezando por los cuerpos hermosos, cuando dices que son bellos, ¿no es refiriéndoles a su uso, a causa de la utilidad que puede obtenerse de ellos o en vista de cierto placer cuando su aspecto despierta un sentimiento de agrado en el alma de los que los contemplan? Aparte de ésta, ¿hay alguna otra razón que te haga decir que un cuerpo es hermoso?

POLOS.- No conozco ninguna otra.

SÓCRATES.- De igual manera, ¿no llamas bellas a todas las otras cosas, figuras, colores, por el placer o la utilidad que proporcionan o por ambos a la vez?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- ¿No ocurre lo mismo con los sonidos y con todo lo que pertenece a la música?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- Igualmente lo que es bello en cuestión de leyes y de géneros de vida, ¿no lo es, sin duda, por más razón que por ser útil o agradable o bien por las dos cosas a la vez?

POLOS.- No me lo parece.

SÓCRATES.- ¿No puede decirse lo mismo refiriéndose a la belleza de las ciencias?

POLOS.- Indudablemente; definir lo bello, Sócrates, como haces, explicándolo por medio de lo útil y de lo agradable, es hermoso.

SÓCRATES.- Lo feo entonces ¿estará bien definido por los dos contrarios: el dolor y lo malo?

POLOS.- Necesariamente.

SÓCRATES.- Si de dos cosas bellas una lo es más que la otra, ¿no lo es porque la aventaja en hermosura o en utilidad o en ambas cosas a la vez?

POLOS.- Sin duda.

SÓCRATES.- Y de dos cosas feas, si una es más fea que la otra será porque causa más dolor o más mal o lo uno y lo otro. ¿No es una necesidad que sea así?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- Veamos ahora. ¿Qué decíamos recién referente a la

injusticia cometida o sufrida? ¿No dijiste que era peor sufrir la injusticia y más feo cometerla?

POLOS.- Así dije.

SÓCRATES.- Si es más fea la comisión de una injusticia que la desgracia de ser víctima de ella, es o porque es más enojoso y causa más dolor, o por ser un mal mayor, o por lo uno y lo otro a la vez.

¿No es esto también una necesidad?

POLOS.- Lo es, indudablemente.

SÓCRATES.- Examinaremos en primer lugar si es más doloroso cometer una injusticia que tener que sufrirla, y si los que la cometen experimentan más dolor que los que son víctimas de ella,

POLOS.- Aquéllos, no, Sócrates; pero éstos, sí.

SÓCRATES.- La acción de cometer una injusticia no es, pues, tan dolorosa como el sobrellevar ésta.

POLOS.- No.

SÓCRATES.- Si es así, ocurrirá lo mismo con relación al dolor y al mal a su vez.

POLOS.- Parece que así es.

SÓCRATES.- Entonces no nos queda más que referirnos al último de los dos.

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- ¿Al mal sólo?

POLOS.- Me parece.

SÓCRATES.- Puesto que cometer una injusticia hace inclinarse del lado del mal, es peor que padecerla.

POLOS.- Es evidente.

SÓCRATES.- ¿No reconoce la mayoría de los hombres que es más repugnante, y tú mismo lo has confesado, cometer una injusticia que padecerla?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- ¿No acabamos de ver que también es peor?

POLOS.- Parece que sí.

SÓCRATES.- ¿Preferirías tú lo que es más feo y peor a lo que lo es menos? No te avergüences de contestarme, Polos, porque nada malo te ocurrirá. Pero entrégate generosamente a este discurso, como lo harías a un médico; responde y muéstrate conforme con lo que te pregunto o niégalo.

POLOS.- No lo preferiría.

SÓCRATES.- ¿Crees que habrá alguien en el mundo que lo prefiera?

POLOS.- Después de lo que acabas de decir, me parece que no.

SÓCRATES.- Entonces tuve razón cuando dije que ni yo, ni tú, ni quienquiera que sea, preferirá cometer una injusticia a padecerla, porque es una cosa mala.

POLOS.- Así parece.

SÓCRATES.- ¿Ves ahora, Polos, comparando tu manera de refutar con la mía, que no se asemejan nada? Todos los demás convienen contigo en lo que les propones. A mí me basta tu confesión sola y tu único testimonio; no recojo más sufragio que el tuyo y me ocupo muy poco de lo que piensan los demás. Quedamos, pues, de acuerdo acerca de este punto. Pasemos a examinar el otro, en el cual no conveníamos tú

y yo, a saber: si verse castigado por las injusticias cometidas es el mayor mal, como pensabas, o si es un mal aún mayor disfrutar de la impunidad, como yo creo. Procedamos de esta manera. Sufrir el dolor de su injusticia y ser castigado con arreglo a la ley, ¿te parece que es lo mismo?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- ¿Podrías negarme que lo que es justo es bello en tanto que es justo? Reflexiona antes de contestarme.

POLOS.- Me parece que es así, Sócrates.

SÓCRATES.- Considera todavía esto. Cuando uno hace una cosa, ¿es preciso que haya un paciente que responda a este agente?

POLOS.- Me figuro que sí.

SÓCRATES.- Lo que el paciente sufre, ¿no es de la misma naturaleza que lo que hace el agente? Mira lo que quiero decir: si alguno pega, ¿no es una necesidad que se haya pegado a una cosa?

POLOS.- Seguramente.

SÓCRATES.- ¿Y si pega de prisa y fuerte que la cosa sea golpeada de la misma manera?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- Lo golpeado experimenta, por lo tanto, un efecto de la misma naturaleza que la acción del que golpea.

POLOS.- Indudablemente.

SÓCRATES.- Por consiguiente, si uno quema es preciso que haya alguna cosa que se queme.

POLOS.- No puede ser de otro modo.

SÓCRATES.- ¿Y si se quema mucho y de una manera dolorosa que la cosa quemada lo sea precisamente de la manera que se la quema?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- Y lo mismo si una cosa corta porque otra tiene que ser cortada.

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- Y si el corte es grande o profundo o doloroso, la cosa cortada tiene que ser exactamente de la manera como se la corta.

POLOS.- Así parece.

SÓCRATES.- En una palabra: mira a ver si me concedes respecto a todas las otras cosas lo que acabo de decir: que lo que hace el agente lo sufre el paciente tal como el agente lo hace.

POLOS.- Te lo concedo.

SÓCRATES.- Después de estas condiciones, dime si ser castigado es sufrir u obrar.

POLOS.- Sufrir, necesariamente, Sócrates.

SÓCRATES.- ¿Por parte de algún agente, sin duda?

POLOS.- Del que castiga, naturalmente.

SÓCRATES.- El que castiga con razón, ¿castiga justamente?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- ¿Haciendo una obra justa o no?

POLOS.- Haciendo una cosa justa.

SÓCRATES.- El que está castigado, cuando se le castiga, sufre una cosa justa, por lo tanto.

POLOS.- Aparentemente.

SÓCRATES.- ¿No habíamos convenido en que todo lo justo es bello?
POLOS.- Sí.
SÓCRATES.- Lo que hace la persona que castiga y lo que sufre la persona castigada es, pues, bello.
POLOS.- Sí.
SÓCRATES.- Pero lo que es bello es al mismo tiempo bueno porque es agradable y útil.
POLOS.- Necesariamente.
SÓCRATES.- Por esto lo que sufre el castigado es bueno.
POLOS.- Parece que sí.
SÓCRATES.- De ello deduce, por consiguiente, alguna utilidad.
POLOS.- Sí.
SÓCRATES.- ¿Es esta utilidad la que concibo, quiero decir, la de que mejora su alma, si es cierto que está castigado con razón?
POLOS.- Así parece.
SÓCRATES.- Así es que el castigado se ve libre de la maldad que hay en su alma.
POLOS.- Sí.
SÓCRATES.- ¿No se ve así libre del mayor de los males? Considera la cosa desde este punto de vista. ¿Conoces, relacionado con la adquisición de riquezas, además de la pobreza, algún otro mal para el hombre?
POLOS.- No; no conozco más que éste.
SÓCRATES.- Y refiriéndonos a la constitución del cuerpo, ¿no llamas males a la debilidad, a las enfermedades, a la fealdad y a otras cosas más?
POLOS.- Sí.
SÓCRATES.- ¿Piensas, sin duda, que el alma también tiene sus males?

POLOS.- ¿Quién puede dudarlo?
SÓCRATES.- ¿No serán lo que llamas injusticia, ignorancia, cobardía y otros defectos parecidos?
POLOS.- Ciertamente.
SÓCRATES.- Con estas tres cosas, pues, las riquezas, el cuerpo y el alma, se relacionan, según tú, tres males: la pobreza, la enfermedad y la injusticia.
POLOS.- Sí.
SÓCRATES.- ¿Cuál de estos tres males es el más feo? ¿No es la injusticia, que bien podemos calificar de vicio del alma?
POLOS.- Sin comparación.
SÓCRATES.- Si es el más feo, ¿no es también el peor?
POLOS.- ¿Cómo lo entiendes, Sócrates?
SÓCRATES.- Helo aquí. Como consecuencia de nuestras confesiones anteriores, lo más feo lo es siempre porque es causa del mayor dolor o del mayor perjuicio o de uno y otro al mismo tiempo.
POLOS.- Es verdad.
SÓCRATES.- Pero ¿no acabamos de reconocer que la injusticia y todos los vicios del alma son los más feos que hay?
POLOS.- En efecto: lo hemos reconocido.
SÓCRATES.- Lo son porque no hay nada más doloroso o nada más

perjudicial o por ambas cosas.

POLOS.- Necesariamente.

SÓCRATES.- Entonces ¿es más doloroso ser injusto, intemperante, cobarde e ignorante que ser un indigente o un enfermo?

POLOS.- Tomando las cosas así, me parece que no.

SÓCRATES.- Los vicios del alma no son, pues, lo más feo sino porque aventajan de una manera extraordinaria a los otros en el mal y perjuicio que causan, que superan a cuanto pudiera decirse, puesto que has confesado que no son debidos al dolor.

POLOS.- Así parece.

SÓCRATES.- Pero lo que se distingue por el exceso de daño que causa es el mayor de los males.

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- La injusticia, la intemperancia y los otros vicios del alma son, de todos los males, los mayores.

POLOS.- Parece que sí.

SÓCRATES.- ¿Qué arte nos libra de la pobreza? ¿No es la economía?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- Y de la enfermedad, ¿no es la medicina?

POLOS.- Naturalmente.

SÓCRATES.- ¿Y de la maldad y de la injusticia? Si no me comprendes de esta manera, veamos de esta otra. ¿Adónde y a casa de quién llevamos a aquellos cuyo cuerpo está enfermo?

POLOS.- A casa de los médicos.

SÓCRATES.- ¿Y adónde a los que se entregan a la injusticia y al libertinaje?

POLOS.- Parece que quieres decir que a casa de los jueces.

SÓCRATES.- Para que los castigue, ¿verdad?

POLOS.- Indudablemente.

SÓCRATES.- Los que castigan con razón, ¿no siguen en eso las reglas de cierta justicia?

POLOS.- Es evidente que sí.

SÓCRATES.- Así es que la economía precave de la indigencia, la medicina libra de la enfermedad y la justicia de la intemperancia y de la injusticia.

POLOS.- Así creo.

SÓCRATES.- Pero de estas tres cosas de que hablas, ¿cuál crees, Polos, que es la más bella?

POLOS.- ¿De qué tres cosas?

SÓCRATES.- De la economía, de la medicina y de la justicia.

POLOS.- La justicia las aventaja en mucho, Sócrates.

SÓCRATES.- Puesto que es la más bella, es, pues la que procura el mayor placer o la mayor utilidad, o lo uno y lo otro.

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- ¿Tener que entregarse en mano de los médicos es agradable? Y el tratamiento que se impone a los enfermos, ¿les causa placer?

POLOS.- No lo creo.

SÓCRATES.- ¿Pero es una cosa útil?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- Porque libra de un gran mal; así, pues, es ventajoso sufrir el dolor para recuperar la salud.

POLOS.- Sin ningún género de dudas.

SÓCRATES.- Pensando sólo en el cuerpo, quién es más dichoso, ¿el hombre que está en manos de los médicos o el que no ha estado enfermo?

POLOS.- Evidentemente, el segundo.

SÓCRATES.- En efecto; la felicidad no consiste, parece, en verse aliviado de un mal, sino en no estar sujeto a él.

POLOS.- Es verdad.

SÓCRATES.- Y de dos enfermos, lo mismo da que lo sean del cuerpo que del alma, ¿quién es el más desgraciado el bien asistido y curado de su mal, o aquel que no está cuidado y no se cura?

POLOS.- Me parece que el que no recibe cuidados.

SÓCRATES.- Hemos dicho que el castigo procura la liberación del mayor de los males, que es la maldad.

POLOS.- Sí, convinimos en ello.

SÓCRATES.- Porque el castigo vuelve sensato, obliga a ser más justo y es la medicina del alma.

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- El más feliz, por consiguiente, es quien no tiene maldad alguna en el alma, porque hemos visto que este mal es el mayor de los males.

POLOS.- Es evidente.

SÓCRATES.- Y después de él quien se ve libertado del mal.

POLOS.- Me parece que sí.

SÓCRATES.- Que es quien ha sido advertido, amonestado y ha sufrido el castigo.

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- Pero quien vive más desgraciado es el que comete injusticias y no se ve libre de ellas.

POLOS.- Todo hace creer que sí.

SÓCRATES.- ¿No es este hombre el que habiéndose hecho culpable de los mayores delitos y permitiéndose las mayores injusticias consigue ponerse a cubierto de las amonestaciones, de las correcciones y de los castigos? Tal es, como dijiste, la situación de Arquelao y de los otros tiranos, de los oradores y de todos los que gozan de un gran poder.

POLOS.- Parece que sí.

SÓCRATES.- Y verdaderamente, mi querido Polos, todas esas gentes han hecho casi lo mismo que el que estando atacado de las enfermedades más graves encontrara el medio de no tener que someterse al tratamiento que los médicos le prescribieran contra los vicios de su cuerpo obligándole a ciertos remedios, por miedo, como si fuera un niño, de que le cauterizaran o cortaran, porque es doloroso. ¿No te parece que la cosa es así?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- El principio a que tal conducta obedecería sería indudablemente la ignorancia de las ventajas de la salud y de la buena constitución del cuerpo. Parece, después de nuestras

anteriores convicciones, que los que huyen de su castigo, mi querido Polos, se conducen de la misma manera. Ven lo que su modo de proceder tiene de doloroso, pero están ciegos para su utilidad; ignoran que es más de lamentar vivir con un alma que no está sana sino corrompida, injusta e impía, que con un cuerpo enfermo. Por esto no perdonan medio de escapar al castigo y no verse liberados del mayor de los males. Pensando así, acaparan riquezas, buscan amigos y se aplican a adquirir el talento de la palabra y de la persuasión. Pero si las cosas en que hemos convenido son verdaderas, Polos, ¿ves lo que resulta de este discurso o prefieres que juntos saquemos las conclusiones?

POLOS.- Consiento, a menos que seas de otra opinión.

SÓCRATES.- ¿No se deduce de esto que la injusticia es el mayor de los males?

POLOS.- Al menos me lo parece.

SÓCRATES.- ¿No hemos visto que el castigo procura la liberación de ese mal?

POLOS.- Parece verosímil.

SÓCRATES.- ¿Y que la impunidad lo fomenta?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- Cometer la injusticia no es en magnitud más que el segundo mal, pero cometerla y no ser castigado es lo primero y el mayor de todos los males.

POLOS.- También me lo parece.

SÓCRATES.- ¿No es éste, querido amigo, el punto en que no estábamos de acuerdo? Tú considerabas dichoso a Arquelao porque, habiéndose hecho culpable de los mayores crímenes, no sufría el menor castigo, y yo sostenía, al contrario, que Arquelao, como cualquier otro que no sufra la pena que merece por las injusticias que ha cometido, debe ser considerado infinitamente más desgraciado que cualquier otro; que el autor de una injusticia es siempre más desgraciado que aquel sobre quien ésta recae, y que el malvado que permanece impune lo es también más que aquel a quien se castiga. ¿No fue esto lo que dije?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- ¿No te he demostrado que quien tenía razón era yo?

POLOS.- Me parece que sí.

SÓCRATES.- Bueno. Pero si esto es verdad, ¿cuál es la utilidad de la retórica, Polos? Porque una consecuencia de nuestra convicción es que ante todo debemos guardarnos de todo hecho injusto, por ser un mal por sí mismo. ¿Verdad?

POLOS.- Ciertamente.

SÓCRATES.- Y que si uno mismo o cualquier persona por la que se interesa ha cometido una injusticia, tiene que apersonarse en el sitio donde reciba lo más pronto posible el conveniente correctivo y apresurarse a buscar al juez como acudiría al médico, por miedo de que la enfermedad de la injusticia, permaneciendo en su alma, no engendre una corrupción secreta que la haga incurable. ¿Podremos decir otra cosa si subsisten nuestras primeras convicciones? ¿No es una necesidad que lo que digamos esté de acuerdo con lo que antes

establecimos y con nada más?

POLOS.- ¿Cómo sería posible hablar de otra manera, Sócrates?

SÓCRATES.- La retórica, Polos, no nos puede, pues, servir en ningún caso para defender nuestra causa en caso de una injusticia ni tampoco la de nuestros hijos, parientes y amigos, ni aun la de nuestra patria; ¿para qué servirá entonces sino para acusarse uno mismo antes de que cualquiera le acuse y lo mismo a sus parientes e íntimos en cuanto se hagan culpables de una injusticia y a no tener secreto el delito, sino a exponerlo en pleno día, a fin de que el delincuente sea castigado y que recupere la salud? En este caso será necesario hacerse violencia lo mismo que a los otros para sobreponerse a todo temor y ofrecerse cerrando los ojos, pero animosos, como se ofrece uno al médico para sufrir las incisiones y las quemaduras, consagrándose a la consecución de lo bueno y honrado sin tener para nada en cuenta el dolor; de manera que si la falta cometida merece latigazos se presente uno a recibirlos; si los hierros, tendiendo las manos a las cadenas; si una multa, pagándola; si el ostracismo, condenándose a él, y si la muerte, sufriendola; que sea uno el primero en deponer contra sí mismo y los suyos; que no se guarde y que para esto ponga en juego toda la retórica a fin de que por la confesión de sus crímenes llegue a verse libre del peor de los males, que es la injusticia. ¿Acordaremos esto, Polos, o lo negaremos?

POLOS.- Extraño me parece en verdad, Sócrates, pero quizá es una consecuencia de lo que antes hemos dicho.

SÓCRATES.- Entonces tenemos que desdecirnos de nuestros anteriores discursos o reconocer que esto resulta necesariamente.

POLOS.- Sí; así es.

SÓCRATES.- Y procederemos del modo contrario cuando se trate de hacer daño a cualquiera, sea un enemigo o sea a quienquiera. Uno mismo no debe exponerse a malos tratos de la parte de sus enemigos y ha de procurar garantizarse de ellos. Pero si éstos cometen una injusticia contra otro, es preciso esforzarse por todas las maneras de obra y de palabra para sustraerle al castigo e impedir su comparecencia ante los jueces; pero si compareciera, hacer todo lo posible para que se escape y no sea castigado; de manera que si ha defraudado una gran suma de dinero no la devuelva, se la guarde y la emplee en gastos impíos e injustos suyos y de sus amigos; si su crimen merece la muerte, que no la sufra, y si puede, que no muera nunca, y que, continuando siendo un malvado, sea inmortal; si no, que viva en el crimen el mayor tiempo posible. He aquí, Polos, para qué creo que es útil la retórica, porque para quien no está en el caso de cometer ninguna injusticia no veo pueda ser le de gran utilidad, si es que le es de alguna, porque, como hemos visto antes, no sirve para nada.

CALLICLES.- Dime, Chairefon, ¿habla en serio Sócrates o bromea?

CHAIREFON.- Me parece, Callicles, que habla muy seriamente, pero podemos preguntárselo.

CALLICLES.- ¡Por todos los dioses! Tienes razón, y es lo que tengo ganas de hacer. Sócrates, dime: ¿nos hablas en serio o en broma?

Porque si hablas en serio y lo que dices es en serio y es verdad, la vida que llevamos entre nosotros sería completamente equivocada y haríamos en todo lo contrario, parece, de lo que deberíamos.

SÓCRATES.- Si los hombres, Calicles, en vez de estar sujetos a las mismas pasiones, unos de una manera y otros de otra, tuvieran cada uno su pasión particular diferente de las de los otros, no sería empresa fácil hacer conocer a los demás lo que uno mismo experimenta. Hablo así porque sé que tú y yo nos hallamos en una misma situación, porque ambos amamos dos cosas: yo a Alcibíades, hijo de Clinias, y a la filosofía, y tú al pueblo de Atenas y al hijo de Pírilampes⁶⁷. He observado todos los días que, a pesar de lo elocuente que eres, cuando los objetos de tu amor opinan de distinto modo que tú, y cualquiera que sea su manera de pensar, no te sientes con fuerzas para contradecirlos y que pasas de lo blanco a lo negro si les place. En efecto, cuando hablas a una reunión de atenienses, si sostienen que las cosas no son tal como dices, cambias en seguida de parecer para conformarte con sus opiniones. Lo mismo te sucede con el hermoso mancebo, hijo de Pírilampes. No sabrías resistirte a su voluntad ni a sus discursos, de manera que si alguno, testigo del lenguaje que mantienes diariamente por complacerlos, se extrañara y lo encontrase absurdo, le responderías probablemente, si quisieras decir la verdad, que mientras tus dos amores no cesen de hablar como hablan, tú no dejarás de hablar como hablas. Figúrate que oyes de mis labios la misma contestación y no te extrañes de los discursos que pronuncio, pero comprometo a la filosofía, mis amores, a no hablar del mismo modo, porque ella, querido amigo, sostiene siempre lo que acabas de oír, y me da mucho menos que hacer que el otro objeto de mis amores. El hijo de Clinias habla unas veces y otras de muy distinta manera, pero la filosofía mantiene siempre el mismo lenguaje. Lo que ahora te parece tan extraño es de ella; estabas presente cuando se dijo. Así, pues, o refutas lo que por boca mía dijo hace muy poco o pruébale que cometer la injusticia y vivir en la impunidad después de haberla cometido no es colmo de todos los males, o si dejas subsistir esta verdad en toda su fuerza, te juro, Calicles, por el perro ⁶⁸, dios de los egipcios, que Calicles nunca estará de acuerdo consigo mismo y toda su vida será una perpetua contradicción. Y yo, al menos, amigo mío, soy de opinión que para mí valdría mucho más que mi lira estuviera mal montada y desafinada, y que la mayoría, lejos de estar acordes conmigo, me contradijeran que yo no estuviera de acuerdo conmigo mismo y tuviera que contradecirme.

CALLICLES.- Me parece, Sócrates, que triunfas con tus discursos al igual que un orador popular. Toda tu declamación se basa en el hecho de haber ocurrido a Polos lo mismo que él ha pretendido haberle sucedido a Gorgias respecto de ti. Ha dicho, en efecto, que cuando preguntaste a Gorgias, en la suposición de que fueran a su casa a aprender la retórica y no tuvieran ningún conocimiento de lo que concierne a la justicia, si él les daría lecciones, que Gorgias se avergonzó de contestarte conforme a la verdad, y dijo que la enseñaría a causa del hábito establecido entre los hombres, que

encontrarían mal una respuesta contraria; que esta confesión había hecho caer a Gorgias en contradicción, lo que te había satisfecho; en una palabra, que me parece que en esta ocasión se ha burlado Polos de ti con razón. Pero he aquí que ahora se encuentra en el mismo caso que Gorgias. Te confieso, amigo mío, que no me satisface nada que Polos te conceda que es peor o más feo cometer una injusticia que padecerla, porque esta confesión es la que le ha confundido en la disputa y ha permitido le cierras la boca, porque ha tenido vergüenza de decir su pensamiento. En efecto, Sócrates, so pretexto de buscar la verdad, como dices, haces a los que conversan contigo preguntas propias de un declamador y que tienen por objeto lo que es bello no por la naturaleza, sino según la ley; pero en la mayor parte de las cosas la naturaleza y la ley están en oposición, de manera que si por vergüenza no se atreve uno a decir lo que piensa, estará por fuerza obligado a contradecirse. Tú te diste cuenta de esta sutil distinción y te aprovechas de ella para tender lazos en la controversia. Si alguno te habla de lo que se refiere a la ley le preguntas acerca de lo que atañe a la naturaleza, y si te habla de lo que está en el orden de la naturaleza, le interrogas acerca de lo que está en el orden de la ley. Esto es lo que acabas de hacer al referirte a la injusticia cometida y a la sufrida cuando Polos habló de lo legalmente más feo; tú, por el contrario, te atuviste a lo legal como si fuera lo natural. Según la naturaleza, todo lo peor es también lo más feo; por consiguiente, sufrir una injusticia es una cosa muy fea, pero, según la ley, más feo es aún el cometerla. Y, en efecto, sucumbir a la injusticia de otro no es propio de un hombre, sino de un vil esclavo, para quien vale más morir que vivir cuando sufriendo injusticias y ofensas no se está en estado de defenderse uno mismo ni tampoco defender a quienes le son caros. Pero pienso en que los que escriben las leyes son los débiles y la gran masa, y teniendo sólo en cuenta lo que les puede interesar determinan lo que ha de ser digno de loa y lo que ha de merecer ser prohibido. Para amedrentar a los más fuertes, que podrían ir más allá de los otros e impedirselo, dicen que es feo e injusto aventajar en algo a los demás, y que trabajar por hacerse más poderoso es hacerse culpables de injusticia, porque siendo los más débiles se consideran demasiado felices de que todos sean iguales, ya que ellos son los peores. Tal es la razón por la cual en el orden de la ley es injusto y feo el querer aspirar a más que la mayoría, y por esto se le ha dado el nombre de injusticia.

Pero me parece que la naturaleza demuestra que no es justo que el que valga más tenga menos que otro que no valga lo que él y el más fuerte menos que el más débil y prueba en mil ocasiones que debe ser así tanto en lo que concierne a los animales como a los mismos hombres, entre los cuales vemos Estados y naciones enteras donde la regla de lo justo es que el más fuerte se imponga al más débil y esté más beneficiado que él. ¿Con qué derecho hizo Xerxes la guerra a Grecia y su padre a los escitas? Y como éstos podría citar infinidad de otros ejemplos. En esta clase de empresas se trata, me figuro, de obrar según la naturaleza, y, ¡por Júpiter!, también

según las mismas leyes de ella, aunque no ciertamente quizá según las leyes que los hombres han establecido. Desde la juventud nos ganamos y nos llevamos a los mejores y más fuertes de entre nosotros; los formamos y los domamos, como se doma a los cachorros del león, por medio de discursos repletos de encantos y prestigios, haciéndoles saber que es preciso subordinarse a la legalidad y que en esto consiste lo bello y lo justo. Pero me imagino que si surgiera un hombre dotado de excelsas cualidades que sacudiendo y rompiendo todas estas trabas encontrara el medio de desembarazarse de ellas y que pisoteando vuestros escritos, vuestros prestigios, vuestras discusiones y leyes antinaturales y aspirando a elevarse sobre todo se convirtiera de esclavo en vuestro señor, entonces se vería brillar la justicia tal como es, manifestando sus derechos. Píndaro, me parece, apoya estos sentimientos en una sola oda, en que dice «que la ley es la reina de los mortales y de los inmortales; ella misma -añade- lleva consigo la fuerza que su mano poderosa convierte en legítima. Juzgo de ello por los trabajos de Hércules, que sin haberlos comprado...» Éstas son, poco más o menos, las palabras de Píndaro, porque no sé de memoria la oda. Pero su sentido es que Hércules se llevó a los bueyes de Gerión sin haberlos comprado y sin que se los hubiese dado, dejando comprender que su acción era justa según la naturaleza y que los bueyes y todos los demás bienes de los débiles e insignificantes pertenecen de derecho al más fuerte y al mejor. La verdad es, pues, tal como te la digo: tú mismo la reconocerás si, dando de lado a la filosofía, te dedicas a asuntos más elevados. Te confieso, Sócrates, que la filosofía es algo muy divertido cuando en la juventud se la estudia con moderación, pero si se prolonga su estudio más tiempo del preciso se convierte en una plaga de la humanidad. Porque por grandes que sean las dotes con que la naturaleza haya adornado al hombre, si éste en una edad ya adelantada continúa filosofando tiene por fuerza que carecer de la experiencia de todo lo que no debe ignorar el hombre que quiera ser una persona bienquista y distinguida. Porque no sólo son inexpertos en las leyes del Estado, sino también en la manera acertada de tratar a los hombres en las relaciones públicas o particulares que con ellos se tienen, sino además carecen de toda experiencia de los placeres y pasiones humanas, y, en una palabra, de idea alguna de lo que es la vida. Por esto incurren en el ridículo cuando tienen que hacerse cargo de cualquier asunto doméstico o civil, como les ocurre a los políticos cuando concurren a vuestras asambleas y controversias. Porque nada hay tan cierto como estas palabras de Eurípides: «Cada uno se consagra con placer a las cosas para las cuales muestra más talento, a las que dedica la mayor parte del día en su afán de superarse a sí mismo». En cambio, se huye de aquellas en las que uno no descuella, y se habla con desprecio de ellas, mientras por amor propio se ponderan las primeras, creyendo de este modo elogiarse a sí mismo. Pero lo mejor, a mi modo de ver, es tener algunos conocimientos de las unas y de las otras. Conviene tener un barniz de filosofía, el que se necesite para el cultivo del espíritu, y no me parece vergonzoso que un joven

filosofe. Pero seguir filosofando en la edad viril me parece ridículo, Sócrates. Los que se consagran a la filosofía me hacen la misma impresión que los niños que todavía no hablan bien y no piensan más que en jugar. Cuando veo a un niño todavía en edad de no hablar que bromea balbuciendo, me place y le encuentro gracioso y propio de sus pocos años, pero si le oigo articular las palabras con precisión, me extraño, me lastima el oído y me parece presentir al esclavo. Mas si es un hombre el que oigo balbucir y veo jugar, la cosa me parece ridícula, indecente en esa edad y merecedora de unos latigazos. Ésta es mi manera de pensar acerca de los que se ocupan de la filosofía. Un joven entregado a ella me complace y le encuentro muy en su lugar, y juzgo que tiene nobleza de sentimientos; si la desdeña, me parece un alma baja que jamás se creará capaz de una bella y generosa acción. Mas cuando veo a un anciano filosofando todavía y que no ha renunciado a este estudio, le considero merecedor de ser castigado con el látigo, Sócrates. Como dije hace un momento, por bellas dotes naturales que tenga este hombre, no puede por menos de degradarse al evitar los lugares frecuentados de la ciudad y las plazas públicas, donde los hombres, según el poeta⁶⁹, adquieren la celebridad, y escondiéndose, como hace, pasa el resto de sus días charlando en un rincón con tres o cuatro niños sin que nunca salga de su boca un discurso noble y grande que valga la pena de ser conocido. Sócrates, pienso bien de ti y soy uno de tus amigos; en este momento me parece que respecto de ti me animan los mismos sentimientos que a Zethos le animaron respecto a Anfión de Eurípides, de quien ya he hecho mención, porque me está viniendo el pensamiento de dirigirte un discurso parecido al que Zethos dirigió a su hermano. Descuidas, Sócrates, lo que debería ser tu principal ocupación y desfigurás por tus procederés infantiles un espíritu de tan espléndida naturaleza como el tuyo, tanto, que no sabrías proponer una determinación en las deliberaciones de asuntos de justicia, ni lo hay de plausible y probable en una empresa, ni sugerir a los otros un consejo generoso. Sin embargo, mi querido Sócrates -y no te ofendas por lo que te voy a decir, porque son la simpatía y el afecto los que me lo dictan-, ¿no te parece vergonzoso estar en el estado en que estoy persuadido te hallas, lo mismo que los otros que pasan sus días en marchar incesantemente en la carrera filosófica? Si cualquiera te echara la mano encima, y lo mismo que digo de ti puedo decirlo de los que se te asemejan, y te condujera a la cárcel sosteniendo que le habías causado un perjuicio, aunque no le hayas hecho nada, te quedarías con la boca abierta, la cabeza te daría vueltas y te verías sumamente apurado sin saber qué hacer ni decir. Y cuando comparecieras ante los jueces, por vil y despreciable que fuere tu acusador, serías condenado a muerte si le pluguiera hacerte condenar a tal pena. ¿Qué estima puede, pues, tenerse, querido Sócrates, a un arte que empeora a los que, dotados de las mejores cualidades, se aplican a él, los incapacita para defenderse a sí mismos y para salvar de los mayores peligros no sólo a su propia persona, sino a ninguna otra; que los expone a verse desposeídos de todos sus bienes

por sus enemigos y a arrastrar en su patria una vida sin honor? La cosa es poco fuerte para dicha, pero, en fin, se puede abofetear impunemente a un hombre de este carácter. Créeme, pues, querido amigo, deja tus argumentos, cultiva lo bello, ejercítate en lo que te dará la reputación de hombre hábil y abandona a otros estas vanas sutilidades que sólo tratan de extravagancias o puerilidades y que terminarán por reducirte a la miseria; propónte por modelos no a esos que disputan con estas frivolidades, sino a las personas que han conquistado fama y riquezas y que gozan de las otras ventajas de la vida.

SÓCRATES.- Si mi alma fuese de oro, ¿no crees, Calicles, que sería para mí motivo de gran alegría encontrar una excelente piedra de toque de las que sirven para probar el oro, de manera que acercándola a mi alma, si me diera testimonio favorable, reconociera yo sin ningún género de duda que estoy en buen estado y que no tengo necesidad de ninguna prueba más?

CALLICLES.- ¿A propósito de qué me preguntas esto, Sócrates?

SÓCRATES.- Voy a decírtelo: creo haber tenido contigo un feliz encuentro.

CALLICLES.- ¿Por qué?

SÓCRATES.- Estoy muy seguro de que si te manifiestas de acuerdo conmigo en las opiniones que tengo en el alma es porque estas opiniones son verdad. Observo, en efecto, que para saber si un alma está bien o mal es preciso poseer tres cualidades que tú reúnes: la ciencia, la bondad y la franqueza. Encuentro mucha gente que no es capaz de sonarme porque no es sabia como tú. Otros hay que son sabios, pero como no se interesan por mí como tú, no quieren decirme la verdad. Estos dos extranjeros, Gorgias y Polos, son hábiles los dos, y mis amigos, pero les falta un poco de franqueza y son más circunspectos de lo que les conviene ser. ¿Cómo no han de serlo, puesto que por una vergüenza perjudicial han llevado su timidez hasta el extremo de contradecirse mutuamente ante tantas personas y tratándose de objetos de la mayor importancia? En cuanto a ti, te digo que empiezas por tener todo lo que tienen los otros, porque eres sumamente hábil, como convendrá la mayor parte de los atenienses, y además me miras bondadosamente. Mira por lo que juzgo. Sé, Calicles, que sois cuatro los que habéis estudiado juntos la filosofía: tú, Tisandros de Efidna, Andron, hijo de Androtion, y Nansikides de Chalargos. Un día os oí deliberar acerca de a qué extremo se debía llevar el cultivo de la sabiduría y sé qué opinión fue la que se impuso: que no se debía aspirar a ser filósofo consumado y que os advertiríais mutuamente de tener cuidado de que por filosofar más de lo conveniente no os perjudicárais sin saberlo. Hoy que te oigo darme el mismo consejo que a tus más íntimos amigos me das con ello una prueba decisiva del afecto que me tienes. De que tienes además lo que es necesario para hablarme con toda libertad y no disimularme nada por vergüenza lo has dicho tú mismo, y el discurso que acabas de dirigirme testimonia también de ello. Una vez las cosas así, es evidente que lo que me concedas en esta discusión acerca del asunto que nos separa habrá pasado por una prueba

suficiente de tu parte y de la mía, y que no será necesario someterlo a un nuevo examen. Porque tú no me lo habrás dejado pasar por falta de luces ni por exceso de vergüenza y tampoco confesarás nada por deseo de engañarme, siendo, como dices, mi amigo. Así será el resultado de tus opiniones y las mías la plena y entera verdad. De todas las consideraciones, Callicles, la más bella sin duda es la que concierne a los objetos acerca de los cuales me has dado una lección: qué se debe ser, a qué debe uno dedicarse con preferencia y hasta qué punto, sea en la ancianidad o en la juventud. En cuanto a mí, si el género de vida que llevo es reprehensible desde ciertos puntos de vista, estate persuadido de que la falta no es voluntaria de mi parte y que de ella sólo tiene la culpa la ignorancia. No renuncies, pues, a hacerme observaciones como tan bien empezaste; pero explícame a fondo qué profesión es a la que debo dedicarme y cómo tengo que componérmelas para ejercerla, y si después de que la cosa esté decidida entre los dos, si descubres más tarde que no me atengo fielmente a lo convenido, tenme por un hombre sin corazón y privame en lo sucesivo de tus consejos, como absolutamente indigno de ellos. Exponme, pues, de nuevo, te lo ruego, lo que Píndaro y tú entendéis por lo justo; has dicho tú que, consultando a la naturaleza, el más poderoso tiene derecho de apropiarse lo que pertenece al más débil, el mejor a mandar al que lo es menos y el que vale más a tener más que el que vale menos. ¿Tienes alguna otra idea de lo justo o mi memoria me es infiel?

CALLICLES.- Lo que dije entonces es lo que sigo diciendo.

SÓCRATES.- ¿Piensas en lo mismo cuando dices que uno es mejor y cuando dices que uno es más poderoso? Porque te confieso que no he podido comprender lo que querías decir ni si por los más poderosos entendías los más fuertes y si es preciso que los más débiles estén sometidos a los más fuertes, como parece lo insinuaste al decir que los grandes Estados atacan a los pequeños en virtud del derecho natural porque son más poderosos y más fuertes, lo que hace suponer que más poderosos, más fuertes y mejor son la misma cosa. ¿O se puede ser mejor y al propio tiempo mas pequeño y más débil, más poderoso y también peor? ¿O el mejor y el más poderoso están comprendidos en la misma definición? Hazme ver claramente si más poderoso, mejor y más fuerte expresan la misma idea o ideas diferentes.

CALLICLES.- Te declaro que estas palabras expresan, en efecto, la misma idea.

SÓCRATES.- En el orden de la naturaleza, ¿es la multitud más poderosa que uno solo, puesto que, como dijiste hace un instante, es la que formula las leyes contra el individuo?

CALLICLES.- Nadie puede dudarlo.

SÓCRATES.- Las leyes de la mayoría son, pues, las de los más poderosos.

CALLICLES.- Seguramente.

SÓCRATES.- Y, por consiguiente, de los mejores, puesto que, según tú, los más poderosos son también con mucho los mejores.

CALLICLES.- Sí.

SÓCRATES.- Sus leyes son, pues, bellas según la naturaleza, puesto que son las de los más poderosos.

CALLICLES.- Lo reconozco.

SÓCRATES.- Pero ¿no piensa la mayoría en que la justicia consiste en la igualdad, como hace un momento decías, y que es más feo cometer una injusticia que padecerla? ¿Es cierto o no? Y, por favor, ten cuidado de no avergonzarte ahora. ¿Piensa la mayoría, o no, en que es justo tener tanto y no más que los otros y que cometer una injusticia es algo más feo que ser víctima de ella? No te niegues a contestarme a esto, Calicles, a fin de que, si convienes en ello, me afirmes en mi parecer viéndolo apoyado por el sufragio de un hombre tan capacitado para juzgar.

CALLICLES.- Pues bien, sí; el gran número está persuadido de ello.

SÓCRATES.- Entonces no es solamente según la ley, sino también según la naturaleza, que es más feo cometer una injusticia que sufrirla y que la justicia consiste en la igualdad. De manera que parece que no dijiste la verdad hace un momento y que me acusaste sin razón al sostener que la naturaleza y la ley están en contradicción, que yo lo sabía de sobra y que me servía de este conocimiento para tender lazos en mis discursos, haciendo recaer la discusión sobre la ley cuando se hablaba de la naturaleza y sobre la naturaleza cuando se hablaba de la ley.

CALLICLES.- ¡Este hombre no va a cesar de decir vaciedades! Sócrates, contéstame: ¿no te avergüenzas a tus años de estar a la caza de palabras y considerar que has ganado tu causa cuando uno se equivoca en una palabra? ¿Te figuras que por los más poderosos entiendo algo distinto de los mejores? ¿No te he dicho hace ya tiempo que para mí tienen la misma acepción estos términos de mejor y más poderoso? ¿Te imaginas acaso en que pienso que se deben considerar como leyes los acuerdos que se hayan tomado en una asamblea compuesta de una masa de esclavos y de gentes de todas clases cuyo único mérito no es quizá más que su fuerza física?

SÓCRATES.- Perfectamente, sapientísimo Calicles. ¿Es así como lo entiendes?

CALLICLES.- Sin duda.

SÓCRATES.- Me figuraba hace ya bastante tiempo, querido amigo, que tomabas las palabras «más poderoso» en este sentido y si te he interrogado ha sido porque tenía ganas de conocer mejor tu pensamiento. Porque tú no crees que dos son mejores que uno ni que tus esclavos mejores que tú porque son más fuertes. Dime, pues, de nuevo quiénes son los que llamas mejores, puesto que no son los más fuertes, y, por favor, sé menos áspero conmigo a fin de que no huya de tu escuela.

CALLICLES.- ¡Ya vuelves a burlarte de mí!

SÓCRATES.- ¡No, Calicles, no, por Zethos!, de cuyo nombre te serviste hace poco para burlarte bastante de mí. Vamos, dime quiénes son los que llamas mejores.

CALLICLES.- Los que valen más.

SÓCRATES.- ¿Ves como no me dices más que palabras y que no me explicas nada? ¿No vas a decirme si por los mejores y más poderosos

entiendes los más sabios u otros parecidos?

CALLICLES.- ¡Sí, por Júpiter!, a ellos me refiero muy especialmente.

SÓCRATES.- Así, pues, a menudo es mejor un sabio por lo que dices que diez mil que no lo son, y a él corresponderá mandar y a los otros obedecer, y en calidad de dominador deberá tener más que sus súbditos. Me parece que es esto lo que quieres decir, si es verdad que uno solo es mejor que diez mil, y conste que no voy a caza de palabras.

CALLICLES.- Es precisamente lo que digo: que, según la ley natural, es muy justo que el mejor y más sabio mande y tenga mejor parte que los que carecen de méritos.

SÓCRATES.- Manténte, pues, en esto. ¿Y qué vas a contestar a lo que te voy a preguntar? Si varios estuviéramos reunidos en un mismo sitio como estamos aquí y hubiéramos aportado para una comida para todos diferentes manjares y bebidas, y que nuestra asamblea se compusiera de gentes, fuertes unas y débiles otras, y que uno de nosotros, por su calidad de médico, supiese más que nosotros en lo referente al uso de esos alimentos, y que por añadidura fuera, como es muy verosímil, más fuerte que unos y más débil que otros, ¿no es cierto que este hombre, sabiendo más que nosotros, será también el mejor y más poderoso en lo referente a estas cosas?

CALLICLES.- Indudablemente.

SÓCRATES.- Por ser mejor, ¿será preciso que tenga una parte mayor de alimentos que los otros? ¿O más bien en su calidad de jefe estar encargado de la distribución de todo? Pero en cuanto a disfrutar de los alimentos teniendo en cuenta su cuerpo, no aspiraría a tener más que los demás, porque podría hacerle daño, sino a más que unos y a menos que otros; pero si por casualidad fuera el más débil, menos que todos, Callicles, no obstante ser el mejor. ¿No te parece, mi buen amigo?

CALLICLES.- Me estás hablando de comidas, de bebidas, de médicos y de otras tonterías análogas. No es eso lo que quiero decir.

SÓCRATES.- ¿No has reconocido que el más sabio es el mejor? Confiésalo o niégalo.

CALLICLES.- Lo reconozco.

SÓCRATES.- ¿Y que el más sabio tiene que percibir mayor parte?

CALLICLES.- Sí, pero no en cuestión de alimentos y bebidas.

SÓCRATES.- Comprendido: puede ser que se trate de vestidos. ¿Es preciso que el más hábil en la confección de telas lleve el traje más grande y vaya cargado de un gran número de trajes de los más hermosos?

CALLICLES.- ¿De qué trajes me estás hablando?

SÓCRATES.- Por lo dicho será preciso que el artesano más entendido en la fabricación de cueros y el mejor de los zapateros tengan más calzado que los demás y que el zapatero lleve cuando vaya a la calle los zapatos más grandes y muchos de repuesto.

CALLICLES.- ¿Qué tonterías de zapatos estás diciendo?

SÓCRATES.- Si no es esto lo que piensas, puede ser sea esto otro; por ejemplo, que el labrador entendido y práctico en el cultivo de

sus tierras debe tener más semillas que echar en sus campos que los otros.

CALLICLES.- Siempre tienes que venir a parar a lo mismo, Sócrates.

SÓCRATES.- A lo mismo, no, Callicles; pero sí al mismo asunto.

CALLICLES.- ¡Por todos los dioses!, no cesas de tener en la punta de la lengua a los zapateros, a los curtidores, a los cocineros y a los médicos, como si aquí nos ocupáramos de ellos.

SÓCRATES.- Pero ¿no me dirás al fin en qué debe ser más poderoso y sabio aquel a quien la justicia autoriza a tener más que los demás?

¿No preferirías decirlo tú mismo a que yo te lo sugiera?

CALLICLES.- Te lo digo desde hace tiempo. Por los más poderosos no entiendo ni a los cocineros ni a los zapateros, sino a los más expertos en los asuntos públicos y en la buena administración del Estado, y no solamente entendidos, sino más valientes y capaces de ejecutar los proyectos que han concebido sin fatigarse por debilidad del espíritu.

SÓCRATES.- ¿No estás viendo, querido Callicles, que los dos nos estamos reprochando lo mismo? Tú me echas en cara que digo siempre lo mismo, como si fuera un delito, y yo, al contrario, me quejo de que nunca dices lo mismo de las mismas cosas, y de que unas veces tienes a los más fuertes por mejores y más poderosos y otras a los que más saben. Ahora me das una tercera definición, y los más poderosos y mejores son, según tú, los más valientes. Dime de una vez para siempre a quiénes llamas los mejores y más poderosos y con relación a qué.

CALLICLES.- Ya te he dicho que son los hombres expertos en las cuestiones políticas y valientes; a ellos les pertenece el gobierno de los Estados y es justo que tengan más que los otros, puesto que son los que mandan y éstos los que obedecen.

SÓCRATES.- ¿Son éstos, querido amigo, los que se mandan a sí mismos, o en qué haces consistir su imperio?

CALLICLES.- ¿De qué hablas?

SÓCRATES.- Hablo de cada individuo en tanto que se manda a sí mismo. ¿O no es necesario acaso que ejerza imperio sobre sí mismo, sino únicamente sobre los demás?

CALLICLES.- ¿Qué entiendes por mandarse a sí mismo?

SÓCRATES.- Nada extraordinario, sino lo que todo el mundo cree saber: ser temperante, dueño de sí mismo y dominar sus pasiones y deseos.

CALLICLES.- ¡Eres encantador!; nos estás hablando de imbéciles y los llamas temperantes.

SÓCRATES.- ¡Cómo! No creo que haya alguien que no haya comprendido que no es eso lo que quiero decir.

CALLICLES.- Es eso mismo, Sócrates. ¿Cómo puede ser dichoso un hombre obligado a servir de algo? Pero voy a decirte con entera libertad lo que es lo bello y lo justo en el orden de la naturaleza. Para tener una vida feliz es necesario dejar que sus pasiones tomen el incremento posible y no reprimirlas. Cuando así han llegado al paroxismo se debe estar en disposición de satisfacerlas con valor y habilidad, satisfaciendo cada deseo a medida que nace. Me figuro que

esto es lo que no sabría hacer la mayoría de los hombres y es la causa de que conducen a los que lo consiguen, ocultando avergonzados su propia impotencia. Dicen, pues, que la intemperancia es algo muy feo, como he observado antes; encadenan a los que han nacido dotados de mejores cualidades que ellos, y no pudiendo conceder a sus pasiones lo que necesitan para contenerlas, elogian la temperancia, la moderación y la justicia por pura cobardía. Y en realidad, para cualquiera que haya tenido la suerte de nacer de padres reyes o bien suficiente grandeza de alma para procurarse alguna soberanía, como una tiranía o una monarquía, no habrá nada tan vergonzoso y dañino como la templanza, puesto que hombres de su temple, que pueden disfrutar de todos los bienes de la vida sin que nadie se lo impida, se impondrían el yugo de las leyes, de los discursos y de la censura de lo vulgar. ¿Cómo no los haría desgraciados esta pretendida belleza de la justicia y de la templanza quitándoles la libertad de dar más a sus amigos que a sus enemigos, siendo como son soberanos en su propia ciudad? Tal es el estado de cosas en esa verdad, Sócrates, tras la cual dices que corres. La molicie, la intemperancia, el desenfreno, cuando nada les falta, son la virtud y la felicidad. Todas esas otras bellas ideas, esas convenciones contrarias a la naturaleza, no son más que extravagancias humanas, que no deben ser tenidas en cuenta para nada.

SÓCRATES.- Voy a ver si puedo darte a entender con más claridad lo que quiero decir. Digo que hay dos artes que corresponden a estas dos sustancias. Al que corresponde al alma, le llamo política; al otro, al que corresponde al cuerpo, no sabría designarlo con una sola palabra. Aunque la cultura del cuerpo no sea más que una, la divido en dos partes, que son la gimnástica y la medicina, y procediendo del mismo modo con la política, la divido también en dos partes y refiero la parte legislativa a la gimnasia y la judicial a la medicina, porque la medicina y la gimnasia por una parte, y la parte legislativa y judicial por otra, están muy relacionadas entre sí, porque se ejercen sobre el mismo objeto. No obstante se diferencia la una de la otra en alguna cosa. Estas cuatro partes, siendo tales como he dicho y teniendo siempre por finalidad el mejor estado posible del cuerpo las unas y las otras el del alma, la adulación se ha dado cuenta de ello, no digo por un conocimiento reflejo, sino por vía de conjetura, y dividiéndola en cuatro se insinúa bajo cualquiera de estas partes haciéndose pasar por el arte cuyo disfraz ha adoptado. No se molesta en procurar que sea el mejor, sino el más agradable, atrae a sus redes a los insensatos y los engaña de tal modo, que les parece de un gran valor. La cocina se ha introducido furtivamente disfrazada de medicina y se atribuye el discernimiento de los alimentos más saludables al cuerpo, de manera que si el médico y el cocinero tuvieran que disputar juntos delante de niños o de hombres tan poco razonables como los niños,

para saber quien de los dos, el médico o el cocinero, conoce mejor las buenas y las malas cualidades de los alimentos, el médico se moriría de hambre. Esto es lo que yo denomino adulación y digo que es una cosa vergonzosa. Polos, a ti es a quien lo digo, porque no tiende más que a lo agradable descuidando lo mejor. Añado que no es un arte, sino una rutina, porque no tiene ningún principio seguro referente a la naturaleza de las cosas que propone que le sirva de guía de conducta, de manera que no puede dar razón de nada, y yo no llamo arte a cosa alguna que está desprovista de razón. Si pretendes discutirme esto, me tienes dispuesto a contestarte. La lisonja culinaria se ha ocultado, como he dicho, bajo el manto de la medicina, y bajo el de la gimnástica la manía de engalanarse, práctica fraudulenta y engañadora, innoble y cobarde, que emplea para reducir las figuras, los colores, el amaneramiento y la vestimenta, engañando a la gente con una belleza prestada que hace descuidar la hermosura natural que es la que proporciona la gimnástica. Y para no extenderme más, te diré como los geómetras -y puede que así me comprendas mejor- lo que la vanidad en el vestir es a la gimnasia es lo que la cocina a la medicina, o mejor aún de esta manera: lo que la vanidad en el vestir es a la gimnasia es lo que la sofística a la parte legislativa; y lo que la cocina es a la medicina es lo que la retórica al arte judicial. La diferencia que la naturaleza ha puesto entre estas cosas es tal como acabo de explicarlo, pero a causa de su afinidad los sofistas y los oradores se aproximan a los jueces y legisladores y se dedican a los mismos asuntos. De donde se deriva que a punto fijo no saben ellos mismos cuál es su profesión ni los otros nombres para qué sirven. Si el alma, en efecto, no se impusiera al cuerpo y éste se gobernara a sí mismo; si el alma no examinara nada por sí misma y no discerniera la diferencia entre la cocina y la medicina y fuera el cuerpo el que juzgara según su placer, nada sería más común, caro Polos, que lo que dice Anaxágoras (porque tú sin duda estás fuerte en estas materias): «todas se mezclarían y confundirían y no se podrían distinguir los alimentos saludables ni los que prescribe el médico de los que prepara el cocinero». Ya has oído lo que pienso de la retórica: está en la misma relación respecto del alma que la cocina al cuerpo. Quizá es una inconsecuencia mía el haber pronunciado este discurso tan largo después de habértelos prohibido, pero soy acreedor a que se me disculpe, porque cuando me expresé concisamente no me comprendiste bien y no supiste qué partido sacar de mis respuestas; en una palabra, te faltaba más explicación. Cuando me contestes, si me encuentro en el mismo apuro al oír tus respuestas, te permitiré te extiendas a tu vez; pero mientras no sea así, déjame hacer, porque nada será más justo. Y si esta respuesta te proporciona alguna ventaja sobre mí, aprovéchala.

POLOS.- Pero ¿qué dices? ¿Que la retórica, a tu modo de ver, es lo mismo que la adulación?

SÓCRATES.- He dicho solamente que es una parte de ella. Pero veo, Polos, que a tu edad te va faltando ya la memoria. ¿Qué será cuando seas viejo?

POLOS.- ¿Te parece que en las ciudades se mira a los buenos oradores como si fuesen viles aduladores?

SÓCRATES.- ¿Me haces una pregunta o empiezas un discurso?

POLOS.- Es sólo una pregunta.

SÓCRATES.- Me parece que ni siquiera se los mira.

POLOS.- ¡Cómo! ¿Que no se los mira? De todos los ciudadanos, ¿no son ellos los que tienen más poder?

SÓCRATES.- No, si crees que el poder es un bien para quien lo tiene.

POLOS.- Así lo creo.

SÓCRATES.- Entonces te digo que de todos los ciudadanos son los oradores los que tienen menos autoridad.

POLOS.- ¿Qué? Semejantes a los tiranos, ¿no hacen morir a quien quieren? ¿No despojan de sus bienes y destierran de las ciudades a quienes les place?

SÓCRATES.- ¡Por el perro!, a cada cosa que dices me desconciertas y no sé si dices lo que piensas y expones tu opinión o si me preguntas la mía.

POLOS.- Claro está, que te pregunto.

SÓCRATES.- Entonces, querido amigo, ¿por qué me haces dos preguntas a la vez?

POLOS.- ¿Cómo dos preguntas?

SÓCRATES.- ¿No dijiste ahora mismo que los oradores, como los tiranos, condenan a muerte a quien quieren, los privan de sus bienes y los destierran de las ciudades que les place?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- Pues bien, yo te digo que son dos preguntas y voy a responder a la una y a la otra. Sostengo, Polos, que los oradores, como hace poco te dije, y que no hacen casi nada de lo que quieren, aunque hagan lo que les parece ser lo más ventajoso.

POLOS.- ¿Y no es esto un gran poder?

SÓCRATES.- Según pretendes, Polos, no.

POLOS.- ¿Que yo pretendo eso? ¡Ca!, todo lo contrario, precisamente.

SÓCRATES.- Te digo que lo pretendes. ¿No has reconocido que un gran poder es un gran poder para el que está revestido de él?

POLOS.- Y vuelvo a decirlo una vez más.

SÓCRATES.- ¿Crees que es un bien para uno hacer lo que le parece más ventajoso cuando está desprovisto de sentido común? ¿Y llamas a esto un gran poder?

POLOS.- De ninguna manera.

SÓCRATES.- Pruébame que los retóricos tienen buen sentido y que la retórica es un arte y no una adulación y me habrás refutado. Pero mientras no hagas nada de esto, seguirá siendo verdad que no es un bien para los oradores ni para los tiranos el hacer en las ciudades lo que les plazca. El poder es en verdad un bien, como dices, pero tú mismo convienes que hacer lo que se juzga a propósito, cuando es un desatino, es un mal. ¿No es cierto?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- ¿Cómo, pues, tendrían los oradores y tiranos un gran

poder en las ciudades a menos que Polos no obligue a Sócrates a confesar que hacen lo que quieren?

POLOS.- ¡Qué hombre!

SÓCRATES.- Digo que no hacen lo que quieren. Refútame.

POLOS.- ¿No acabas de decir que hacen lo que creen más ventajoso para ellos?

SÓCRATES.- Y sigo sosteniéndolo.

POLOS.- Entonces hacen lo que quieren.

SÓCRATES.- Lo niego.

POLOS.- ¡Qué! ¿Cuándo hacen lo que juzgan a propósito?

SÓCRATES.- Sin duda.

POLOS.- En verdad, Sócrates, mantienes cosas insostenibles y deplorables.

SÓCRATES.- No me condenes tan de prisa, Polos encantador, por hablar como tú. Pero si tienes todavía que hacerme alguna pregunta, pruébame que me engaño. Si no contéstame.

POLOS.- Consiento en contestarte a fin de ver claro en lo que quieres decir.

SÓCRATES.- ¿Juzgas que los hombres quieren lo que hacen habitualmente o la cosa por la cual hacen esas acciones? Por ejemplo, los que toman de manos del médico una poción, ¿crees que quieren lo que hacen, es decir, tragarse la pócima y sentir dolor? ¿O quieren recobrar la salud y por eso se toman la medicina?

POLOS.- Es evidente que quieren recobrar la salud y que por eso toman la medicina.

SÓCRATES.- Del mismo modo los que viajan por mar y los que hacen toda clase de comercio no quieren lo que hacen diariamente, porque ¿quién es el hombre que gusta de ir por mar, de exponerse a mil peligros y de tener mil dificultades? Pero quieren, me parece, la cosa por la cual hacen el viaje por mar, es decir, enriquecerse; las riquezas, en efecto, son el objeto de los viajes por mar.

POLOS.- Conforme.

SÓCRATES.- ¿No ocurre lo mismo con relación a todo lo demás? De manera que el que hace una cosa con miras a otra, no quiere la cosa misma que hace, sino aquella por la cual hace la primera.

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- ¿Hay algo en el mundo que no sea bueno ni malo o tenga lo medio entre lo bueno y lo malo sin ser lo uno ni lo otro?

POLOS.- No puede ser de otro modo.

SÓCRATES.- ¿No incluyes a la sabiduría, la salud, la riqueza y todas las cosas parecidas en el número de las cosas buenas y a sus contrarias en el número de las malas?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- Y por cosas que no son buenas ni malas, ¿no entiendes aquellas que tanto tienen de bueno como de malo y tanto ni de lo uno ni de lo otro? Por ejemplo, estar sentados, andar, correr, navegar y también las piedras, las maderas y otras cosas por el estilo. ¿No es esto lo que concibes que no es bueno ni malo o es otra cosa?

POLOS.- No; es esto mismo.

SÓCRATES.- Cuando los hombres hacen cosas indiferentes, ¿las hacen

pensando en las buenas o hacen las buenas pensando en aquéllas?

POLOS.- Hacen las indiferentes pensando en las buenas.

SÓCRATES.- Entonces es el bien lo que siempre perseguimos; cuando caminamos es pensando en el bien que nos convendrá más, y es en vista de este mismo bien que nos detenemos cuando nos detenemos. ¿No es así?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- Y sea que se condene a muerte a alguien, que se le destierre o prive de sus bienes, ¿no se determinará uno a estas acciones persuadido de que es lo mejor que puede hacer? ¿No te parece?

POLOS.- Ciertamente.

SÓCRATES.- Todo lo que se hace en este género es, pues, en vista del bien que se hace.

POLOS.- Convengo en ello.

SÓCRATES.- ¿No hemos convenido también en que no se quiere la cosa que se hace con miras a otra sino a ésta?

POLOS.- Nadie puede contradecirlo.

SÓCRATES.- Entonces no queremos condenar a muerte, ni desterrar del país, ni despojar a nadie de lo suyo sin más ni más sino cuando eso nos pueda ser útil, pero si puede perjudicarnos, no. Porque como reconoces se quieren las cosas cuando son buenas. En cuanto se refiere a las que no son buenas ni malas y a las malas, a éstas no se las quiere. Lo que digo, Polos, ¿te parece verdad o no?... ¿Por qué no me contestas?

POLOS.- Me parece verdad.

SÓCRATES.- Puesto que no estamos de acuerdo, cuando un tirano o un orador condena a alguien a muerte o al destierro o a la confiscación de sus bienes, creyendo que es el partido más ventajoso para él mismo, aunque realmente sea el más malo, hace lo que juzga más a propósito, ¿no es así?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- ¿Hace por esto lo que quiere, si es verdad que lo que hace es malo?... ¿Por qué no respondes?

POLOS.- No me parece que haga lo que quiere.

SÓCRATES.- ¿Es posible que un hombre tal tenga un gran poder en la ciudad, si, como has reconocido, es un bien el estar revestido de un gran poder?

POLOS.- No puede tenerlo.

SÓCRATES.- Por consiguiente, tuve razón al decir que es posible que un hombre haga cuanto se le ocurre juzgar a propósito en una ciudad sin disfrutar, no obstante, de un gran poder, ni hacer lo que quiere.

POLOS.- Como si tú mismo, Sócrates, no prefirieras tener la libertad de hacer en una ciudad cuanto te gustara a no tenerla, y como si cuando ves a cualquiera hacer morir a otro porque lo cree conveniente, o despojarle de sus bienes o aherrojarle en una prisión, no le envidiaras.

SÓCRATES.- ¿Supones que procede con justicia, o no?

POLOS.- De cualquier manera que sea, ¿no es siempre algo digno de

envidia?

SÓCRATES.- Habla mejor, Polos.

POLOS.- ¿Por qué?

SÓCRATES.- Porque no hay que envidiar a aquellos cuya suerte no debe excitar ninguna ni a los desgraciados, sino tenerles lástima.

POLOS.- Pero ¿es posible que juzgues tal la condición de estos de quienes te hablo?

SÓCRATES.- ¿Podría acaso juzgarlos de otro modo?

POLOS.- ¿Consideras entonces como desgraciado y digno de compasión a cualquiera que condena a muerte a quien juzga a propósito, aun en el caso de que le condene con justicia?

SÓCRATES.- De ninguna manera, pero tampoco me parece digno de ser envidiado.

POLOS.- ¿No acabas de decir que es desgraciado?

SÓCRATES.- Sí, querido; lo he dicho del que condena a muerte injustamente, y además, que es digno de compasión. Y del que quita justamente la vida a otro, digo que no puede ser envidiado.

POLOS.- El hombre condenado injustamente a muerte ¿no es desgraciado y merecedor de compasión al mismo tiempo?

SÓCRATES.- Menos que el autor de su muerte, Polos, y menos aún que el que ha merecido la muerte.

POLOS.- ¿Cómo, Sócrates?

SÓCRATES.- Porque de todos los males, el mayor es cometer una injusticia.

POLOS.- ¿Es éste el mayor mal? ¿No es mayor el sufrir una injusticia?

SÓCRATES.- De ninguna manera.

POLOS.- ¿Entonces preferirías más ser víctima de una injusticia que cometerla?

SÓCRATES.- No quisiera ni lo uno ni lo otro. Pero si me viera obligado a cometer una injusticia o a tener que sufrirla, preferiría esto antes que cometerla.

POLOS.- ¿Aceptarías o no la condición de tirano?

SÓCRATES.- No, si por tirano entiendes la misma cosa que yo.

POLOS.- Entiendo por tirano lo que te dije hace muy poco: tener el poder de hacer en una ciudad cuanto me viniere en gana; matar, desterrar, en una palabra, obrar como le plazca a mi albedrío.

SÓCRATES.- Reflexiona, caro amigo, acerca de lo que voy a decir. Si cuando la plaza pública está llena de gente y teniendo yo oculto un puñal bajo mi brazo te dijera: en este momento me siento revestido de un poder maravilloso igual al de un tirano. De todos estos hombres que ves, el que me parezca a propósito de que lo mate, morirá en seguida. Si me parece que debo romper la cabeza a alguno, al instante la tendrá rota; si quiero rasgar sus vestiduras, las rasgaré, tan grande es el poder que tengo en esta ciudad. Si te resistieras a creerme y te enseñase el puñal, puede ser que al verlo exclamaras: de esta manera cualquiera puede tener un gran poder. De igual modo podrías incendiar la casa del ciudadano que se te antojara, los arsenales de Atenas y todas las embarcaciones públicas y particulares. Pero la grandeza del poder no consiste precisamente

en hacer lo que se juzga a propósito. ¿Lo crees?

POLOS.- De la manera que acabas de decir, no.

SÓCRATES.- ¿Quisieras decirme por qué razón desecharías un poder semejante?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- Dila.

POLOS.- Porque quien usara de él, sería castigado irremisiblemente.

SÓCRATES.- ¿No es un mal el ser castigado?

POLOS.- Sin duda.

SÓCRATES.- Entonces, querido, juzgas, pues, de nuevo que se dispone de un gran poder cuando haciendo lo que se juzga a propósito se hace lo que es ventajoso y que entonces es una cosa buena. En esto consiste, en efecto, el gran poder; fuera de esto es una cosa mala y un poder muy débil. Examinemos esto todavía. ¿No convenimos en que algunas veces es mejor hacer lo que decimos hace un instante, condenar a muerte a los ciudadanos, desterrarlos y decomisar sus bienes y que otras veces no?

POLOS.- Nadie podrá contradecirte.

SÓCRATES.- Entonces parece que acerca de este punto estamos acordes tú y yo.

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- ¿En qué caso dices tú que es mejor hacer esta clase de cosas? Determinalo sin ambigüedades.

POLOS.- Respóndete tú mismo a esta pregunta, Sócrates.

SÓCRATES.- Puesto que prefieres saber mi opinión antes de darme a conocer la tuya, te digo que es mejor hacerlas cuando se las hace con justicia y peor cuando se hacen injustamente.

POLOS.- Es verdaderamente muy difícil refutarte, Sócrates. ¿No podría convencerte, sin embargo, cualquier chiquillo de que no dices la verdad?

SÓCRATES.- Muy reconocido quedaría a ese niño y no menos a ti si me refutas y me libras de mis extravagancias. No te canses de obligar a un hombre que te quiere; por favor, pruébame que estoy equivocado.

POLOS.- Para esto no hay que recurrir a sucesos remotos. Lo ocurrido ayer y anteayer basta para confundirte y demostrar que muchos hombres culpables de injusticias son felices.

SÓCRATES.- ¿Qué sucesos son esos?

POLOS.- Ves a ese Arquelao, hijo de Perdicas, rey de Macedonia.

SÓCRATES.- Si no lo veo, al menos oigo hablar de él.

POLOS.- Y qué te figuras que es, ¿dichoso o desgraciado?

SÓCRATES.- No lo sé, Polos, porque todavía no he hablado con él.

POLOS.- ¿Qué dices? ¿Si hubieras hablado con él, sabrías a qué atenerte y de otra manera no puedes saber si es feliz?

SÓCRATES.- Te aseguro que no.

POLOS.- Estoy seguro, Sócrates, que también dirías que ignoras si el gran rey es dichoso.

SÓCRATES.- Y diré la verdad, porque ignoro cuál es el estado de su alma desde el punto de vista de la ciencia y la justicia.

POLOS.- ¿Supones acaso que toda la felicidad consiste en esto?

SÓCRATES.- A mi modo de ver, sí, Polos, porque pretendo que cualquiera que sea probo o virtuoso, hombre o mujer, es dichoso, y que el injusto y perverso es desgraciado.

POLOS.- Según tú, entonces será desgraciado este Arquelaos de quien hablo.

SÓCRATES.- Sí, querido amigo, si es injusto.

POLOS.- ¿Cómo no sería injusto? Él, que no tenía ningún derecho al trono que ocupa por haber nacido de una madre esclava de Alcetas, hermano de Perdiccas; él, que según las leyes, era esclavo de Alcetas y que debería haberle servido como tal, si hubiera querido cumplir con él en justicia y que en su consecuencia habría sido dichoso, según pretendes, mientras que hoy es soberanamente desgraciado, puesto que ha cometido muchos crímenes. Porque habiendo llamado a Alcetas, su dueño y tío, con pretexto de entregarle la autoridad de que Perdiccas le había despojado, lo recibió en su casa, lo embriagó y lo mismo a su hijo Alejandro, primo suyo y casi de la misma edad, los hizo subir a un carro y de noche los llevó lejos del palacio y se desembarazó de ellos haciéndolos degollar. Una vez cometido este crimen, no se dio cuenta de la desgracia extrema en que se había precipitado ni sintió el menor remordimiento, y poco tiempo después, lejos de consentir en ser dichoso, sirviendo a la justicia y cuidando de la educación de su hermano, hijo legítimo de Perdiccas, de siete años de edad, y entregándole la corona que le pertenecía de derecho, lo arrojó a un pozo después de haberle estrangulado, y dijo a Cleopatra, madre del niño, que éste, persiguiendo a su ganso, se cayó al pozo, donde halló la muerte. Haciéndose así culpable de más crímenes que hombre alguno en Macedonia, es hoy día no el más dichoso, sino el más desgraciado de todos los macedonios. Y quizá hay más de un ateniense, empezando por ti, que preferiría la condición de cualquier otro macedonio a la de Arquelaos.

SÓCRATES.- Desde que comenzamos a hablar te felicité, Polos, por lo muy versado que me pareciste estar en la retórica, pero, en cambio, has descuidado bastante el arte de conversar. ¿Son éstas, pues, las razones con que un niño me refutaría? Al oírte has destruido con estas razones lo que anticipé de que el injusto no es dichoso. Pero ¿cómo, querido amigo, puesto que no estoy conforme con nada absolutamente de lo que has dicho?

POLOS.- Di que no quieres confesarlo, pero seguramente piensas como yo.

SÓCRATES.- Eres admirable pretendiendo refutarme con argumentos de retórica como los que creen hacer lo mismo ante los tribunales.

Allí, en efecto, se imagina un abogado haber refutado a otro cuando ha presentado un gran número de testigos distinguidos que responden de la veracidad de lo que dice mientras su adversario sólo puede presentar uno o ninguno. Pero esta clase de refutación no sirve de nada para descubrir la verdad, porque algunas veces puede ser condenado un acusado en falso por la declaración de un gran número de testigos que parecen ser de algún peso. Y en el caso presente casi todos los atenienses y los extranjeros serán de tu opinión

acerca de las cosas de que hablas, y si quieres alegar testimonios contra mí para probar que la razón no está de mi parte, tendrás como testigos, siempre que quieras, a Nicias, hijo de Niceratos, y a sus hermanos, que han dado los trípodes que se ven en fila en la Dionisión; también tienes, si quieres, a Aistocratos, hijo de Scellias, de quien es esta hermosa ofrenda en el templo de Apolo Fitico; podrás contar también con toda la familia de Pericles y cualquier otra familia de Atenas que juzgues a propósito elegir. Pero soy, aunque solo, de otra opinión, porque no dices nada que me obligue a cambiarla; pero produciendo contra mí una porción de testigos falsos puedes proponerte desposeerme de mis bienes y de la verdad. En cuanto a mí, no creo haber formulado ninguna conclusión que valga la pena acerca del asunto de nuestra disputa, a menos que no te reduzca a que te presentes tú mismo a rendir testimonio de la verdad de lo que digo; y tú creo que nada podrás alegar contra mí a menos que yo, que estoy solo, declare en tu favor y que no asignes importancia al testimonio de los otros. He aquí, pues, dos maneras de refutar: la una la que tú y otros creéis buena, y la otra la que yo, por mi parte, Juzgo buena. Comparémoslas juntas y veamos si no difieren en nada. Porque los asuntos sobre los cuales no nos hemos puesto de acuerdo no son de nimias consecuencias; al contrario, casi lo más bello que se debe saber, e ignorarlo lo más vergonzoso que puede ocurrirnos, porque el punto capital al que afluyen es saber o ignorar quién es feliz o desgraciado. Y volviendo al objeto de nuestra disputa, pretendes tú, en primer lugar, que es posible ser feliz siendo injusto y en medio mismo de la injusticia, porque crees que Arquelao, aunque injusto, no por eso deja de ser feliz. ¿No es ésta la idea que debemos tener de tu manera de pensar?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- Pues yo sostengo que tal aseveración es imposible. Éste es un primer punto sobre el cual no estamos de acuerdo. Sea. Pero dime: ¿será dichoso el culpable cuando se le haga justicia y se le castigue?

POLOS.- De ninguna manera; al contrario, si estuviera en este caso, sería muy desgraciado.

SÓCRATES.- Por lo que dices, si el culpable escapa a su merecido castigo será feliz, ¿no es cierto?

POLOS.- Ciertísimo.

SÓCRATES.- Pues yo pienso, Polos, que el hombre injusto y criminal es desgraciado de todas maneras, pero aún más si no sufre ningún castigo y sus crímenes permanecen impunes, y que lo es menos si recibe por parte de los hombres y de los dioses el justo castigo de sus perversidades.

POLOS.- Presentas una extraña paradoja, Sócrates.

SÓCRATES.- Voy a intentar, querido Polos, hacerte decir las mismas cosas que yo, porque te considero amigo mío. Éstos son los objetos que nos hacen opinar de distinto modo. Juzga tú mismo. Dije antes qué cometer una injusticia es un mal mayor que sufrirla.

POLOS.- Es verdad.

SÓCRATES.- Y tú, que sufrirla es mayor mal.

POLOS.- Sí, lo digo.

SÓCRATES.- También he dicho que los que obran injustamente son desgraciados, y tú me lo has refutado.

POLOS.- Sí, ¡por Júpiter!

SÓCRATES.- Mejor dicho, te figuras habérmelo refutado.

POLOS.- Y probablemente tengo motivos para creerlo.

SÓCRATES.- Por tu parte juzgas dichosos a los malos cuando no los aflige el castigo de la justicia.

POLOS.- Nadie me lo contradecirá.

SÓCRATES.- Pues yo digo que son muy desgraciados y que los que sufren el merecido castigo lo son menos. ¿Quieres refutarme también esto?

POLOS.- Esta aseveración es aún más difícil de refutar que la precedente, Sócrates.

SÓCRATES.- No lo creas, Polos; pero es una empresa imposible porque nunca se puede refutar lo que es verdad.

POLOS.- ¿Cómo has dicho? ¿Qué? ¿Que un hombre sorprendido al cometer un delito como el aspirar a la tiranía, sometido en seguida a la tortura, a quien le desgarran los miembros, le queman los ojos y después de haber sufrido en su persona tormentos sin medida y de todas clases y haber visto padecer otros tantos a su esposa y sus hijos, y por fin es crucificado y quemado vivo, que este hombre será más dichoso que si escapando a estos suplicios consiguiera ser tirano y pasara toda su vida dueño de la ciudad, haciendo lo que le pluguiera y siendo objeto de la envidia de sus conciudadanos y de los extranjeros y considerado feliz por todo el mundo? ¿Y pretendes que es imposible refutar tales absurdos?

SÓCRATES.- Estás tratando de asustarme con tanta palabrería, buen Polos, pero no me refutas, y hace un momento llamabas en socorro tuyo a los testigos. Sea lo que quiera, recuérdame una cosa poco importante: ¿has supuesto que este hombre aspirara injustamente a la tiranía?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- Siendo así, el uno ni será más dichoso que el otro, ni el que logró apoderarse injustamente de la tiranía, ni el que ha sido castigado, porque no podría ser que de dos desgraciados el uno sea más feliz que el otro. Pero el más desgraciado de los dos es el que se ha escapado y ha llegado a hacerse dueño de la tiranía. ¿Por qué te ríes, Polos? ¿Es acaso un nuevo modo de refutar el reírse de un hombre en sus barbas sin alegar una razón en contra de lo que ha dicho?

POLOS.- ¿No te crees suficientemente refutado, Sócrates, afirmando cosas que ningún otro hombre se atrevería a sostener? Interroga más bien a cualquiera de los que te escuchan.

SÓCRATES.- No cuento en el número de los políticos, Polos, y el año pasado, cuando la suerte me hizo tener que ser senador, y a mi tribu le tocó presidir y tuve necesidad de recoger los sufragios, me puse en ridículo por no saber lo que tenía que hacer. No me hables, pues, de recoger los votos de los asistentes, y si, como te digo, no puedes oponerme argumentos mejores, deja que a mi vez te interrogué

y procura ensayar mi manera de interrogar, que me figuro es la buena. Yo no puedo presentar más que un testigo en favor de lo que digo y es precisamente el mismo con quien converso y no hago caso alguno de la multitud. No recojo más sufragio que el suyo; en cuanto a la muchedumbre, ni siquiera le dirijo la palabra. Mira, pues, si puedes tolerar a tu vez que te refute animándote a responder a mis preguntas. Porque estoy convencido de que tú y yo y los demás hombres pensamos todos que cometer una injusticia es un mal mucho mayor que soportarla, como el no ser castigado por sus crímenes más mal que sufrir la pena merecida.

POLOS.- Yo sostengo, en cambio, que no es ésa mi opinión ni la de ningún otro. Tú mismo ¿preferirías ser víctima de una injusticia antes que cometer una?

SÓCRATES.- Sí, y tu también y todo el mundo.

POLOS.- Estás en un error; ni tú, ni yo, ni quienquiera que sea.

SÓCRATES.- ¿Quieres responderme?

POLOS.- Consiento, porque tengo una curiosidad muy grande de saber lo que dirás.

SÓCRATES.- Pues para saberlo, contéstame, Polos, como si empezara a interrogarte por primera vez. ¿Qué mal opinas mayor: cometer una injusticia o ser víctima de ella?

POLOS.- Ser víctima de ella, me parece.

SÓCRATES.- ¿Y qué es más feo: cometer una injusticia o soportarla? Responde.

POLOS.- Cometerla.

SÓCRATES.- Si es más feo, será, pues, un mal mayor.

POLOS.- De ninguna manera.

SÓCRATES.- Comprendo. ¿Tú no crees, a lo que parece, que lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo sean la misma cosa?

POLOS.- Ciertamente que no.

SÓCRATES.- ¿Qué dices de esto? ¿A todas las cosas bellas en cuestión de cuerpos, de colores, de figuras y de profesiones las llamas bellas sin relacionarlas a algo? Empezando por los cuerpos hermosos, cuando dices que son bellos, ¿no es refiriéndoles a su uso, a causa de la utilidad que puede obtenerse de ellos o en vista de cierto placer cuando su aspecto despierta un sentimiento de agrado en el alma de los que los contemplan? Aparte de ésta, ¿hay alguna otra razón que te haga decir que un cuerpo es hermoso?

POLOS.- No conozco ninguna otra.

SÓCRATES.- De igual manera, ¿no llamas bellas a todas las otras cosas, figuras, colores, por el placer o la utilidad que proporcionan o por ambos a la vez?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- ¿No ocurre lo mismo con los sonidos y con todo lo que pertenece a la música?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- Igualmente lo que es bello en cuestión de leyes y de géneros de vida, ¿no lo es, sin duda, por más razón que por ser útil o agradable o bien por las dos cosas a la vez?

POLOS.- No me lo parece.

SÓCRATES.- ¿No puede decirse lo mismo refiriéndose a la belleza de las ciencias?

POLOS.- Indudablemente; definir lo bello, Sócrates, como haces, explicándolo por medio de lo útil y de lo agradable, es hermoso.

SÓCRATES.- Lo feo entonces ¿estará bien definido por los dos contrarios: el dolor y lo malo?

POLOS.- Necesariamente.

SÓCRATES.- Si de dos cosas bellas una lo es más que la otra, ¿no lo es porque la aventaja en hermosura o en utilidad o en ambas cosas a la vez?

POLOS.- Sin duda.

SÓCRATES.- Y de dos cosas feas, si una es más fea que la otra será porque causa más dolor o más mal o lo uno y lo otro. ¿No es una necesidad que sea así?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- Veamos ahora. ¿Qué decíamos recién referente a la injusticia cometida o sufrida? ¿No dijiste que era peor sufrir la injusticia y más feo cometerla?

POLOS.- Así dije.

SÓCRATES.- Si es más fea la comisión de una injusticia que la desgracia de ser víctima de ella, es o porque es más enojoso y causa más dolor, o por ser un mal mayor, o por lo uno y lo otro a la vez. ¿No es esto también una necesidad?

POLOS.- Lo es, indudablemente.

SÓCRATES.- Examinaremos en primer lugar si es más doloroso cometer una injusticia que tener que sufrirla, y si los que la cometen experimentan más dolor que los que son víctimas de ella,

POLOS.- Aquéllos, no, Sócrates; pero éstos, sí.

SÓCRATES.- La acción de cometer una injusticia no es, pues, tan dolorosa como el sobrellevar ésta.

POLOS.- No.

SÓCRATES.- Si es así, ocurrirá lo mismo con relación al dolor y al mal a su vez.

POLOS.- Parece que así es.

SÓCRATES.- Entonces no nos queda más que referirnos al último de los dos.

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- ¿Al mal sólo?

POLOS.- Me parece.

SÓCRATES.- Puesto que cometer una injusticia hace inclinarse del lado del mal, es peor que padecerla.

POLOS.- Es evidente.

SÓCRATES.- ¿No reconoce la mayoría de los hombres que es más repugnante, y tú mismo lo has confesado, cometer una injusticia que padecerla?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- ¿No acabamos de ver que también es peor?

POLOS.- Parece que sí.

SÓCRATES.- ¿Preferirías tú lo que es más feo y peor a lo que lo es menos? No te avergüences de contestarme, Polos, porque nada malo te

ocurrirá. Pero entrégate generosamente a este discurso, como lo harías a un médico; responde y muéstrate conforme con lo que te pregunto o niégalo.

POLOS.- No lo preferiría.

SÓCRATES.- ¿Crees que habrá alguien en el mundo que lo prefiera?

POLOS.- Después de lo que acabas de decir, me parece que no.

SÓCRATES.- Entonces tuve razón cuando dije que ni yo, ni tú, ni quienquiera que sea, preferirá cometer una injusticia a padecerla, porque es una cosa mala.

POLOS.- Así parece.

SÓCRATES.- ¿Ves ahora, Polos, comparando tu manera de refutar con la mía, que no se asemejan nada? Todos los demás convienen contigo en lo que les propones. A mí me basta tu confesión sola y tu único testimonio; no recojo más sufragio que el tuyo y me ocupo muy poco de lo que piensan los demás. Quedamos, pues, de acuerdo acerca de este punto. Pasemos a examinar el otro, en el cual no conveníamos tú y yo, a saber: si verse castigado por las injusticias cometidas es el mayor mal, como pensabas, o si es un mal aún mayor disfrutar de la impunidad, como yo creo. Procedamos de esta manera. Sufrir el dolor de su injusticia y ser castigado con arreglo a la ley, ¿te parece que es lo mismo?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- ¿Podrías negarme que lo que es justo es bello en tanto que es justo? Reflexiona antes de contestarme.

POLOS.- Me parece que es así, Sócrates.

SÓCRATES.- Considera todavía esto. Cuando uno hace una cosa, ¿es preciso que haya un paciente que responda a este agente?

POLOS.- Me figuro que sí.

SÓCRATES.- Lo que el paciente sufre, ¿no es de la misma naturaleza que lo que hace el agente? Mira lo que quiero decir: si alguno pega, ¿no es una necesidad que se haya pegado a una cosa?

POLOS.- Seguramente.

SÓCRATES.- ¿Y si pega de prisa y fuerte que la cosa sea golpeada de la misma manera?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- Lo golpeado experimenta, por lo tanto, un efecto de la misma naturaleza que la acción del que golpea.

POLOS.- Indudablemente.

SÓCRATES.- Por consiguiente, si uno quema es preciso que haya alguna cosa que se queme.

POLOS.- No puede ser de otro modo.

SÓCRATES.- ¿Y si se quema mucho y de una manera dolorosa que la cosa quemada lo sea precisamente de la manera que se la quema?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- Y lo mismo si una cosa corta porque otra tiene que ser cortada.

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- Y si el corte es grande o profundo o doloroso, la cosa cortada tiene que ser exactamente de la manera como se la corta.

POLOS.- Así parece.

SÓCRATES.- En una palabra: mira a ver si me concedes respecto a todas las otras cosas lo que acabo de decir: que lo que hace el agente lo sufre el paciente tal como el agente lo hace.

POLOS.- Te lo concedo.

SÓCRATES.- Después de estas condiciones, dime si ser castigado es sufrir u obrar.

POLOS.- Sufrir, necesariamente, Sócrates.

SÓCRATES.- ¿Por parte de algún agente, sin duda?

POLOS.- Del que castiga, naturalmente.

SÓCRATES.- El que castiga con razón, ¿castiga justamente?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- ¿Haciendo una obra justa o no?

POLOS.- Haciendo una cosa justa.

SÓCRATES.- El que está castigado, cuando se le castiga, sufre una cosa justa, por lo tanto.

POLOS.- Aparentemente.

SÓCRATES.- ¿No habíamos convenido en que todo lo justo es bello?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- Lo que hace la persona que castiga y lo que sufre la persona castigada es, pues, bello.

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- Pero lo que es bello es al mismo tiempo bueno porque es agradable y útil.

POLOS.- Necesariamente.

SÓCRATES.- Por esto lo que sufre el castigado es bueno.

POLOS.- Parece que sí.

SÓCRATES.- De ello deduce, por consiguiente, alguna utilidad.

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- ¿Es esta utilidad la que concibo, quiero decir, la de que mejora su alma, si es cierto que está castigado con razón?

POLOS.- Así parece.

SÓCRATES.- Así es que el castigado se ve libre de la maldad que hay en su alma.

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- ¿No se ve así libre del mayor de los males? Considera la cosa desde este punto de vista. ¿Conoces, relacionado con la adquisición de riquezas, además de la pobreza, algún otro mal para el hombre?

POLOS.- No; no conozco más que éste.

SÓCRATES.- Y refiriéndonos a la constitución del cuerpo, ¿no llamas males a la debilidad, a las enfermedades, a la fealdad y a otras cosas más?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- ¿Piensas, sin duda, que el alma también tiene sus males?

POLOS.- ¿Quién puede dudarlo?

SÓCRATES.- ¿No serán lo que llamas injusticia, ignorancia, cobardía y otros defectos parecidos?

POLOS.- Ciertamente.

SÓCRATES.- Con estas tres cosas, pues, las riquezas, el cuerpo y el

alma, se relacionan, según tú, tres males: la pobreza, la enfermedad y la injusticia.

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- ¿Cuál de estos tres males es el más feo? ¿No es la injusticia, que bien podemos calificar de vicio del alma?

POLOS.- Sin comparación.

SÓCRATES.- Si es el más feo, ¿no es también el peor?

POLOS.- ¿Cómo lo entiendes, Sócrates?

SÓCRATES.- Helo aquí. Como consecuencia de nuestras confesiones anteriores, lo más feo lo es siempre porque es causa del mayor dolor o del mayor perjuicio o de uno y otro al mismo tiempo.

POLOS.- Es verdad.

SÓCRATES.- Pero ¿no acabamos de reconocer que la injusticia y todos los vicios del alma son los más feos que hay?

POLOS.- En efecto: lo hemos reconocido.

SÓCRATES.- Lo son porque no hay nada más doloroso o nada más perjudicial o por ambas cosas.

POLOS.- Necesariamente.

SÓCRATES.- Entonces ¿es más doloroso ser injusto, intemperante, cobarde e ignorante que ser un indigente o un enfermo?

POLOS.- Tomando las cosas así, me parece que no.

SÓCRATES.- Los vicios del alma no son, pues, lo más feo sino porque aventajan de una manera extraordinaria a los otros en el mal y perjuicio que causan, que superan a cuanto pudiera decirse, puesto que has confesado que no son debidos al dolor.

POLOS.- Así parece.

SÓCRATES.- Pero lo que se distingue por el exceso de daño que causa es el mayor de los males.

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- La injusticia, la intemperancia y los otros vicios del alma son, de todos los males, los mayores.

POLOS.- Parece que sí.

SÓCRATES.- ¿Qué arte nos libra de la pobreza? ¿No es la economía?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- Y de la enfermedad, ¿no es la medicina?

POLOS.- Naturalmente.

SÓCRATES.- ¿Y de la maldad y de la injusticia? Si no me comprendes de esta manera, veamos de esta otra. ¿Adónde y a casa de quién llevamos a aquellos cuyo cuerpo está enfermo?

POLOS.- A casa de los médicos.

SÓCRATES.- ¿Y adónde a los que se entregan a la injusticia y al libertinaje?

POLOS.- Parece que quieres decir que a casa de los jueces.

SÓCRATES.- Para que los castigue, ¿verdad?

POLOS.- Indudablemente.

SÓCRATES.- Los que castigan con razón, ¿no siguen en eso las reglas de cierta justicia?

POLOS.- Es evidente que sí.

SÓCRATES.- Así es que la economía precave de la indigencia, la medicina libra de la enfermedad y la justicia de la intemperancia y

de la injusticia.

POLOS.- Así creo.

SÓCRATES.- Pero de estas tres cosas de que hablas, ¿cuál crees, Polos, que es la más bella?

POLOS.- ¿De qué tres cosas?

SÓCRATES.- De la economía, de la medicina y de la justicia.

POLOS.- La justicia las aventaja en mucho, Sócrates.

SÓCRATES.- Puesto que es la más bella, es, pues la que procura el mayor placer o la mayor utilidad, o lo uno y lo otro.

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- ¿Tener que entregarse en mano de los médicos es agradable? Y el tratamiento que se impone a los enfermos, ¿les causa placer?

POLOS.- No lo creo.

SÓCRATES.- ¿Pero es una cosa útil?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- Porque libra de un gran mal; así, pues, es ventajoso sufrir el dolor para recuperar la salud.

POLOS.- Sin ningún género de dudas.

SÓCRATES.- Pensando sólo en el cuerpo, quién es más dichoso, ¿el hombre que está en manos de los médicos o el que no ha estado enfermo?

POLOS.- Evidentemente, el segundo.

SÓCRATES.- En efecto; la felicidad no consiste, parece, en verse aliviado de un mal, sino en no estar sujeto a él.

POLOS.- Es verdad.

SÓCRATES.- Y de dos enfermos, lo mismo da que lo sean del cuerpo que del alma, ¿quién es el más desgraciado el bien asistido y curado de su mal, o aquel que no está cuidado y no se cura?

POLOS.- Me parece que el que no recibe cuidados.

SÓCRATES.- Hemos dicho que el castigo procura la liberación del mayor de los males, que es la maldad.

POLOS.- Sí, convinimos en ello.

SÓCRATES.- Porque el castigo vuelve sensato, obliga a ser más justo y es la medicina del alma.

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- El más feliz, por consiguiente, es quien no tiene maldad alguna en el alma, porque hemos visto que este mal es el mayor de los males.

POLOS.- Es evidente.

SÓCRATES.- Y después de él quien se ve libertado del mal.

POLOS.- Me parece que sí.

SÓCRATES.- Que es quien ha sido advertido, amonestado y ha sufrido el castigo.

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- Pero quien vive más desgraciado es el que comete injusticias y no se ve libre de ellas.

POLOS.- Todo hace creer que sí.

SÓCRATES.- ¿No es este hombre el que habiéndose hecho culpable de los mayores delitos y permitiéndose las mayores injusticias consigue

ponerse a cubierto de las amonestaciones, de las correcciones y de los castigos? Tal es, como dijiste, la situación de Arquelao y de los otros tiranos, de los oradores y de todos los que gozan de un gran poder.

POLOS.- Parece que sí.

SÓCRATES.- Y verdaderamente, mi querido Polos, todas esas gentes han hecho casi lo mismo que el que estando atacado de las enfermedades más graves encontrara el medio de no tener que someterse al tratamiento que los médicos le prescribieran contra los vicios de su cuerpo obligándole a ciertos remedios, por miedo, como si fuera un niño, de que le cauterizaran o cortaran, porque es doloroso. ¿No te parece que la cosa es así?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- El principio a que tal conducta obedecería sería indudablemente la ignorancia de las ventajas de la salud y de la buena constitución del cuerpo. Parece, después de nuestras anteriores convicciones, que los que huyen de su castigo, mi querido Polos, se conducen de la misma manera. Ven lo que su modo de proceder tiene de doloroso, pero están ciegos para su utilidad; ignoran que es más de lamentar vivir con un alma que no está sana sino corrompida, injusta e impía, que con un cuerpo enfermo. Por esto no perdonan medio de escapar al castigo y no verse liberados del mayor de los males. Pensando así, acaparan riquezas, buscan amigos y se aplican a adquirir el talento de la palabra y de la persuasión. Pero si las cosas en que hemos convenido son verdaderas, Polos, ¿ves lo que resulta de este discurso o prefieres que juntos saquemos las conclusiones?

POLOS.- Consiento, a menos que seas de otra opinión.

SÓCRATES.- ¿No se deduce de esto que la injusticia es el mayor de los males?

POLOS.- Al menos me lo parece.

SÓCRATES.- ¿No hemos visto que el castigo procura la liberación de ese mal?

POLOS.- Parece verosímil.

SÓCRATES.- ¿Y que la impunidad lo fomenta?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- Cometer la injusticia no es en magnitud más que el segundo mal, pero cometerla y no ser castigado es lo primero y el mayor de todos los males.

POLOS.- También me lo parece.

SÓCRATES.- ¿No es éste, querido amigo, el punto en que no estábamos de acuerdo? Tú considerabas dichoso a Arquelao porque, habiéndose hecho culpable de los mayores crímenes, no sufría el menor castigo, y yo sostenía, al contrario, que Arquelao, como cualquier otro que no sufra la pena que merece por las injusticias que ha cometido, debe ser considerado infinitamente más desgraciado que cualquier otro; que el autor de una injusticia es siempre más desgraciado que aquel sobre quien ésta recae, y que el malvado que permanece impune lo es también más que aquel a quien se castiga. ¿No fue esto lo que dije?

POLOS.- Sí.

SÓCRATES.- ¿No te he demostrado que quien tenía razón era yo?

POLOS.- Me parece que sí.

SÓCRATES.- Bueno. Pero si esto es verdad, ¿cuál es la utilidad de la retórica, Polos? Porque una consecuencia de nuestra convicción es que ante todo debemos guardarnos de todo hecho injusto, por ser un mal por sí mismo. ¿Verdad?

POLOS.- Ciertamente.

SÓCRATES.- Y que si uno mismo o cualquier persona por la que se interesa ha cometido una injusticia, tiene que apersonarse en el sitio donde reciba lo más pronto posible el conveniente correctivo y apresurarse a buscar al juez como acudiría al médico, por miedo de que la enfermedad de la injusticia, permaneciendo en su alma, no engendre una corrupción secreta que la haga incurable. ¿Podremos decir otra cosa si subsisten nuestras primeras convicciones? ¿No es una necesidad que lo que digamos esté de acuerdo con lo que antes establecimos y con nada más?

POLOS.- ¿Cómo sería posible hablar de otra manera, Sócrates?

SÓCRATES.- La retórica, Polos, no nos puede, pues, servir en ningún caso para defender nuestra causa en caso de una injusticia ni tampoco la de nuestros hijos, parientes y amigos, ni aun la de nuestra patria; ¿para qué servirá entonces sino para acusarse uno mismo antes de que cualquiera le acuse y lo mismo a sus parientes e íntimos en cuanto se hagan culpables de una injusticia y a no tener secreto el delito, sino a exponerlo en pleno día, a fin de que el delincuente sea castigado y que recupere la salud? En este caso será necesario hacerse violencia lo mismo que a los otros para sobreponerse a todo temor y ofrecerse cerrando los ojos, pero animosos, como se ofrece uno al médico para sufrir las incisiones y las quemaduras, consagrándose a la consecución de lo bueno y honrado sin tener para nada en cuenta el dolor; de manera que si la falta cometida merece latigazos se presente uno a recibirlos; si los hierros, tendiendo las manos a las cadenas; si una multa, pagándola; si el ostracismo, condenándose a él, y si la muerte, sufriendola; que sea uno el primero en deponer contra sí mismo y los suyos; que no se guarde y que para esto ponga en juego toda la retórica a fin de que por la confesión de sus crímenes llegue a verse libre del peor de los males, que es la injusticia. ¿Acordaremos esto, Polos, o lo negaremos?

POLOS.- Extraño me parece en verdad, Sócrates, pero quizá es una consecuencia de lo que antes hemos dicho.

SÓCRATES.- Entonces tenemos que desdecirnos de nuestros anteriores discursos o reconocer que esto resulta necesariamente.

POLOS.- Sí; así es.

SÓCRATES.- Y procederemos del modo contrario cuando se trate de hacer daño a cualquiera, sea un enemigo o sea a quienquiera. Uno mismo no debe exponerse a malos tratos de la parte de sus enemigos y ha de procurar garantizarse de ellos. Pero si éstos cometen una injusticia contra otro, es preciso esforzarse por todas las maneras de obra y de palabra para sustraerle al castigo e impedir su

comparecencia ante los jueces; pero si compareciera, hacer todo lo posible para que se escape y no sea castigado; de manera que si ha defraudado una gran suma de dinero no la devuelva, se la guarde y la emplee en gastos impíos e injustos suyos y de sus amigos; si su crimen merece la muerte, que no la sufra, y si puede, que no muera nunca, y que, continuando siendo un malvado, sea inmortal; si no, que viva en el crimen el mayor tiempo posible. He aquí, Polos, para qué creo que es útil la retórica, porque para quien no está en el caso de cometer ninguna injusticia no veo pueda ser le de gran utilidad, si es que le es de alguna, porque, como hemos visto antes, no sirve para nada.

CALLICLES.- Dime, Chairefon, ¿habla en serio Sócrates o bromea?

CHAIREFON.- Me parece, Calicles, que habla muy seriamente, pero podemos preguntárselo.

CALLICLES.- ¡Por todos los dioses! Tienes razón, y es lo que tengo ganas de hacer. Sócrates, dime: ¿nos hablas en serio o en broma? Porque si hablas en serio y lo que dices es en serio y es verdad, la vida que llevamos entre nosotros sería completamente equivocada y haríamos en todo lo contrario, parece, de lo que deberíamos.

SÓCRATES.- Si los hombres, Calicles, en vez de estar sujetos a las mismas pasiones, unos de una manera y otros de otra, tuvieran cada uno su pasión particular diferente de las de los otros, no sería empresa fácil hacer conocer a los demás lo que uno mismo experimenta. Hablo así porque sé que tú y yo nos hallamos en una misma situación, porque ambos amamos dos cosas: yo a Alcibíades, hijo de Clinias, y a la filosofía, y tú al pueblo de Atenas y al hijo de Pírilampes⁶⁷. He observado todos los días que, a pesar de lo elocuente que eres, cuando los objetos de tu amor opinan de distinto modo que tú, y cualquiera que sea su manera de pensar, no te sientes con fuerzas para contradecirlos y que pasas de lo blanco a lo negro si les place. En efecto, cuando hablas a una reunión de atenienses, si sostienen que las cosas no son tal como dices, cambias en seguida de parecer para conformarte con sus opiniones. Lo mismo te sucede con el hermoso mancebo, hijo de Pírilampes. No sabrías resistirte a su voluntad ni a sus discursos, de manera que si alguno, testigo del lenguaje que mantienes diariamente por complacerlos, se extrañara y lo encontrase absurdo, le responderías probablemente, si quisieras decir la verdad, que mientras tus dos amores no cesen de hablar como hablan, tú no dejarás de hablar como hablas. Figúrate que oyes de mis labios la misma contestación y no te extrañes de los discursos que pronuncio, pero comprometo a la filosofía, mis amores, a no hablar del mismo modo, porque ella, querido amigo, sostiene siempre lo que acabas de oír, y me da mucho menos que hacer que el otro objeto de mis amores. El hijo de Clinias habla unas veces y otras de muy distinta manera, pero la filosofía mantiene siempre el mismo lenguaje. Lo que ahora te parece tan extraño es de ella; estabas presente cuando se dijo. Así, pues, o refutas lo que por boca mía dijo hace muy poco o pruébale que cometer la injusticia y vivir en la impunidad después de haberla cometido no es colmo de todos los males, o si dejas subsistir esta verdad en toda su fuerza, te juro,

Callicles, por el perro 68, dios de los egipcios, que Callicles nunca estará de acuerdo consigo mismo y toda su vida será una perpetua contradicción. Y yo, al menos, amigo mío, soy de opinión que para mí valdría mucho más que mi lira estuviera mal montada y desafinada, y que la mayoría, lejos de estar acordes conmigo, me contradijeran que yo no estuviera de acuerdo conmigo mismo y tuviera que contradecirme.

CALLICLES.- Me parece, Sócrates, que triunfas con tus discursos al igual que un orador popular. Toda tu declamación se basa en el hecho de haber ocurrido a Polos lo mismo que él ha pretendido haberle sucedido a Gorgias respecto de ti. Ha dicho, en efecto, que cuando preguntaste a Gorgias, en la suposición de que fueran a su casa a aprender la retórica y no tuvieran ningún conocimiento de lo que concierne a la justicia, si él les daría lecciones, que Gorgias se avergonzó de contestarte conforme a la verdad, y dijo que la enseñaría a causa del hábito establecido entre los hombres, que encontrarían mal una respuesta contraria; que esta confesión había hecho caer a Gorgias en contradicción, lo que te había satisfecho; en una palabra, que me parece que en esta ocasión se ha burlado Polos de ti con razón. Pero he aquí que ahora se encuentra en el mismo caso que Gorgias. Te confieso, amigo mío, que no me satisface nada que Polos te conceda que es peor o más feo cometer una injusticia que padecerla, porque esta confesión es la que le ha confundido en la disputa y ha permitido le cierras la boca, porque ha tenido vergüenza de decir su pensamiento. En efecto, Sócrates, so pretexto de buscar la verdad, como dices, haces a los que conversan contigo preguntas propias de un declamador y que tienen por objeto lo que es bello no por la naturaleza, sino según la ley; pero en la mayor parte de las cosas la naturaleza y la ley están en oposición, de manera que si por vergüenza no se atreve uno a decir lo que piensa, estará por fuerza obligado a contradecirse. Tú te diste cuenta de esta sutil distinción y te aprovechas de ella para tender lazos en la controversia. Si alguno te habla de lo que se refiere a la ley le preguntas acerca de lo que atañe a la naturaleza, y si te habla de lo que está en el orden de la naturaleza, le interrogas acerca de lo que está en el orden de la ley. Esto es lo que acabas de hacer al referirte a la injusticia cometida y a la sufrida cuando Polos habló de lo legalmente más feo; tú, por el contrario, te atuviste a lo legal como si fuera lo natural. Según la naturaleza, todo lo peor es también lo más feo; por consiguiente, sufrir una injusticia es una cosa muy fea, pero, según la ley, más feo es aún el cometerla. Y, en efecto, sucumbir a la injusticia de otro no es propio de un hombre, sino de un vil esclavo, para quien vale más morir que vivir cuando sufriendo injusticias y ofensas no se está en estado de defenderse uno mismo ni tampoco defender a quienes le son caros. Pero pienso en que los que escriben las leyes son los débiles y la gran masa, y teniendo sólo en cuenta lo que les puede interesar determinan lo que ha de ser digno de loa y lo que ha de merecer ser prohibido. Para amedrentar a los más fuertes, que podrían ir más allá de los otros e impedirselo, dicen que es feo e injusto

aventajar en algo a los demás, y que trabajar por hacerse más poderoso es hacerse culpables de injusticia, porque siendo los más débiles se consideran demasiado felices de que todos sean iguales, ya que ellos son los peores. Tal es la razón por la cual en el orden de la ley es injusto y feo el querer aspirar a más que la mayoría, y por esto se le ha dado el nombre de injusticia.

Pero me parece que la naturaleza demuestra que no es justo que el que valga más tenga menos que otro que no valga lo que él y el más fuerte menos que el más débil y prueba en mil ocasiones que debe ser así tanto en lo que concierne a los animales como a los mismos hombres, entre los cuales vemos Estados y naciones enteras donde la regla de lo justo es que el más fuerte se imponga al más débil y esté más beneficiado que él. ¿Con qué derecho hizo Xerxes la guerra a Grecia y su padre a los escitas? Y como éstos podría citar infinidad de otros ejemplos. En esta clase de empresas se trata, me figuro, de obrar según la naturaleza, y, ¡por Júpiter!, también según las mismas leyes de ella, aunque no ciertamente quizá según las leyes que los hombres han establecido. Desde la juventud nos ganamos y nos llevamos a los mejores y más fuertes de entre nosotros; los formamos y los domamos, como se doma a los cachorros del león, por medio de discursos repletos de encantos y prestigios, haciéndoles saber que es preciso subordinarse a la legalidad y que en esto consiste lo bello y lo justo. Pero me imagino que si surgiera un hombre dotado de excelsas cualidades que sacudiendo y rompiendo todas estas trabas encontrara el medio de desembarazarse de ellas y que pisoteando vuestros escritos, vuestros prestigios, vuestras discusiones y leyes antinaturales y aspirando a elevarse sobre todo se convirtiera de esclavo en vuestro señor, entonces se vería brillar la justicia tal como es, manifestando sus derechos. Píndaro, me parece, apoya estos sentimientos en una sola oda, en que dice «que la ley es la reina de los mortales y de los inmortales; ella misma -añade- lleva consigo la fuerza que su mano poderosa convierte en legítima. Juzgo de ello por los trabajos de Hércules, que sin haberlos comprado...» Éstas son, poco más o menos, las palabras de Píndaro, porque no sé de memoria la oda. Pero su sentido es que Hércules se llevó a los bueyes de Gerión sin haberlos comprado y sin que se los hubiese dado, dejando comprender que su acción era justa según la naturaleza y que los bueyes y todos los demás bienes de los débiles e insignificantes pertenecen de derecho al más fuerte y al mejor. La verdad es, pues, tal como te la digo: tú mismo la reconocerás si, dando de lado a la filosofía, te dedicas a asuntos más elevados. Te confieso, Sócrates, que la filosofía es algo muy divertido cuando en la juventud se la estudia con moderación, pero si se prolonga su estudio más tiempo del preciso se convierte en una plaga de la humanidad. Porque por grandes que sean las dotes con que la naturaleza haya adornado al hombre, si éste en una edad ya adelantada continúa filosofando tiene por fuerza que carecer de la experiencia de todo lo que no debe ignorar el hombre que quiera ser una persona bienquista y distinguida. Porque no sólo son inexpertos en las leyes del Estado, sino también en la manera

acertada de tratar a los hombres en las relaciones públicas o particulares que con ellos se tienen, sino además carecen de toda experiencia de los placeres y pasiones humanas, y, en una palabra, de idea alguna de lo que es la vida. Por esto incurren en el ridículo cuando tienen que hacerse cargo de cualquier asunto doméstico o civil, como les ocurre a los políticos cuando concurren a vuestras asambleas y controversias. Porque nada hay tan cierto como estas palabras de Eurípides: «Cada uno se consagra con placer a las cosas para las cuales muestra más talento, a las que dedica la mayor parte del día en su afán de superarse a sí mismo». En cambio, se huye de aquellas en las que uno no descuella, y se habla con desprecio de ellas, mientras por amor propio se ponderan las primeras, creyendo de este modo elogiarse a sí mismo. Pero lo mejor, a mi modo de ver, es tener algunos conocimientos de las unas y de las otras. Conviene tener un barniz de filosofía, el que se necesite para el cultivo del espíritu, y no me parece vergonzoso que un joven filosofe. Pero seguir filosofando en la edad viril me parece ridículo, Sócrates. Los que se consagran a la filosofía me hacen la misma impresión que los niños que todavía no hablan bien y no piensan más que en jugar. Cuando veo a un niño todavía en edad de no hablar que bromea balbuciendo, me place y le encuentro gracioso y propio de sus pocos años, pero si le oigo articular las palabras con precisión, me extraño, me lastima el oído y me parece presentir al esclavo. Mas si es un hombre el que oigo balbucir y veo jugar, la cosa me parece ridícula, indecente en esa edad y merecedora de unos latigazos. Ésta es mi manera de pensar acerca de los que se ocupan de la filosofía. Un joven entregado a ella me complace y le encuentro muy en su lugar, y juzgo que tiene nobleza de sentimientos; si la desdigna, me parece un alma baja que jamás se creará capaz de una bella y generosa acción. Mas cuando veo a un anciano filosofando todavía y que no ha renunciado a este estudio, le considero merecedor de ser castigado con el látigo, Sócrates. Como dije hace un momento, por bellas dotes naturales que tenga este hombre, no puede por menos de degradarse al evitar los lugares frecuentados de la ciudad y las plazas públicas, donde los hombres, según el poeta⁶⁹, adquieren la celebridad, y escondiéndose, como hace, pasa el resto de sus días charlando en un rincón con tres o cuatro niños sin que nunca salga de su boca un discurso noble y grande que valga la pena de ser conocido. Sócrates, pienso bien de ti y soy uno de tus amigos; en este momento me parece que respecto de ti me animan los mismos sentimientos que a Zethos le animaron respecto a Anfión de Eurípides, de quien ya he hecho mención, porque me está viniendo el pensamiento de dirigirte un discurso parecido al que Zethos dirigió a su hermano. Descuidas, Sócrates, lo que debería ser tu principal ocupación y desfiguras por tus procederes infantiles un espíritu de tan espléndida naturaleza como el tuyo, tanto, que no sabrías proponer una determinación en las deliberaciones de asuntos de justicia, ni lo hay de plausible y probable en una empresa, ni sugerir a los otros un consejo generoso. Sin embargo, mi querido Sócrates -y no te ofendas por lo que te voy

a decir, porque son la simpatía y el afecto los que me lo dictan- , ¿no te parece vergonzoso estar en el estado en que estoy persuadido te hallas, lo mismo que los otros que pasan sus días en marchar incesantemente en la carrera filosófica? Si cualquiera te echara la mano encima, y lo mismo que digo de ti puedo decirlo de los que se te asemejan, y te condujera a la cárcel sosteniendo que le habías causado un perjuicio, aunque no le hayas hecho nada, te quedarías con la boca abierta, la cabeza te daría vueltas y te verías sumamente apurado sin saber qué hacer ni decir. Y cuando comparecieras ante los jueces, por vil y despreciable que fuere tu acusador, serías condenado a muerte si le pluguiera hacerte condenar a tal pena. ¿Qué estima puede, pues, tenerse, querido Sócrates, a un arte que empeora a los que, dotados de las mejores cualidades, se aplican a él, los incapacita para defenderse a sí mismos y para salvar de los mayores peligros no sólo a su propia persona, sino a ninguna otra; que los expone a verse desposeídos de todos sus bienes por sus enemigos y a arrastrar en su patria una vida sin honor? La cosa es poco fuerte para dicha, pero, en fin, se puede abofetear impunemente a un hombre de este carácter. Créeme, pues, querido amigo, deja tus argumentos, cultiva lo bello, ejercítate en lo que te dará la reputación de hombre hábil y abandona a otros estas vanas sutilidades que sólo tratan de extravagancias o puerilidades y que terminarán por reducirte a la miseria; propónte por modelos no a esos que disputan con estas frivolidades, sino a las personas que han conquistado fama y riquezas y que gozan de las otras ventajas de la vida.

SÓCRATES.- Si mi alma fuese de oro, ¿no crees, Calicles, que sería para mí motivo de gran alegría encontrar una excelente piedra de toque de las que sirven para probar el oro, de manera que acercándola a mi alma, si me diera testimonio favorable, reconociera yo sin ningún género de duda que estoy en buen estado y que no tengo necesidad de ninguna prueba más?

CALLICLES.- ¿A propósito de qué me preguntas esto, Sócrates?

SÓCRATES.- Voy a decírtelo: creo haber tenido contigo un feliz encuentro.

CALLICLES.- ¿Por qué?

SÓCRATES.- Estoy muy seguro de que si te manifiestas de acuerdo conmigo en las opiniones que tengo en el alma es porque estas opiniones son verdad. Observo, en efecto, que para saber si un alma está bien o mal es preciso poseer tres cualidades que tú reúnes: la ciencia, la bondad y la franqueza. Encuentro mucha gente que no es capaz de sondarme porque no es sabia como tú. Otros hay que son sabios, pero como no se interesan por mí como tú, no quieren decirme la verdad. Estos dos extranjeros, Gorgias y Polos, son hábiles los dos, y mis amigos, pero les falta un poco de franqueza y son más circunspectos de lo que les conviene ser. ¿Cómo no han de serlo, puesto que por una vergüenza perjudicial han llevado su timidez hasta el extremo de contradecirse mutuamente ante tantas personas y tratándose de objetos de la mayor importancia? En cuanto a ti, te digo que empiezas por tener todo lo que tienen los otros, porque

eres sumamente hábil, como convendrá la mayor parte de los atenienses, y además me miras bondadosamente. Mira por lo que juzgo. Sé, Callicles, que sois cuatro los que habéis estudiado juntos la filosofía: tú, Tisandros de Efidna, Andron, hijo de Androtion, y Nansikides de Chalargos. Un día os oí deliberar acerca de a qué extremo se debía llevar el cultivo de la sabiduría y sé qué opinión fue la que se impuso: que no se debía aspirar a ser filósofo consumado y que os advertiríais mutuamente de tener cuidado de que por filosofar más de lo conveniente no os perjudicárais sin saberlo. Hoy que te oigo darme el mismo consejo que a tus más íntimos amigos me das con ello una prueba decisiva del afecto que me tienes. De que tienes además lo que es necesario para hablarme con toda libertad y no disimularme nada por vergüenza lo has dicho tú mismo, y el discurso que acabas de dirigirme testimonia también de ello. Una vez las cosas así, es evidente que lo que me concedas en esta discusión acerca del asunto que nos separa habrá pasado por una prueba suficiente de tu parte y de la mía, y que no será necesario someterlo a un nuevo examen. Porque tú no me lo habrás dejado pasar por falta de luces ni por exceso de vergüenza y tampoco confesarás nada por deseo de engañarme, siendo, como dices, mi amigo. Así será el resultado de tus opiniones y las mías la plena y entera verdad. De todas las consideraciones, Callicles, la más bella sin duda es la que concierne a los objetos acerca de los cuales me has dado una lección: qué se debe ser, a qué debe uno dedicarse con preferencia y hasta qué punto, sea en la ancianidad o en la juventud. En cuanto a mí, si el género de vida que llevo es reprobable desde ciertos puntos de vista, estate persuadido de que la falta no es voluntaria de mi parte y que de ella sólo tiene la culpa la ignorancia. No renuncies, pues, a hacerme observaciones como tan bien empezaste; pero explícame a fondo qué profesión es a la que debo dedicarme y cómo tengo que componérmelas para ejercerla, y si después de que la cosa esté decidida entre los dos, si descubres más tarde que no me atengo fielmente a lo convenido, tenme por un hombre sin corazón y prívame en lo sucesivo de tus consejos, como absolutamente indigno de ellos. Exponme, pues, de nuevo, te lo ruego, lo que Píndaro y tú entendéis por lo justo; has dicho tú que, consultando a la naturaleza, el más poderoso tiene derecho de apropiarse lo que pertenece al más débil, el mejor a mandar al que lo es menos y el que vale más a tener más que el que vale menos. ¿Tienes alguna otra idea de lo justo o mi memoria me es infiel?

CALLICLES.- Lo que dije entonces es lo que sigo diciendo.

SÓCRATES.- ¿Piensas en lo mismo cuando dices que uno es mejor y cuando dices que uno es más poderoso? Porque te confieso que no he podido comprender lo que querías decir ni si por los más poderosos entendías los más fuertes y si es preciso que los más débiles estén sometidos a los más fuertes, como parece lo insinuaste al decir que los grandes Estados atacan a los pequeños en virtud del derecho natural porque son más poderosos y más fuertes, lo que hace suponer que más poderosos, más fuertes y mejor son la misma cosa. ¿O se puede ser mejor y al propio tiempo mas pequeño y más débil, más

poderoso y también peor? ¿O el mejor y el más poderoso están comprendidos en la misma definición? Hazme ver claramente si más poderoso, mejor y más fuerte expresan la misma idea o ideas diferentes.

CALLICLES.- Te declaro que estas palabras expresan, en efecto, la misma idea.

SÓCRATES.- En el orden de la naturaleza, ¿es la multitud más poderosa que uno solo, puesto que, como dijiste hace un instante, es la que formula las leyes contra el individuo?

CALLICLES.- Nadie puede dudarlo.

SÓCRATES.- Las leyes de la mayoría son, pues, las de los más poderosos.

CALLICLES.- Seguramente.

SÓCRATES.- Y, por consiguiente, de los mejores, puesto que, según tú, los más poderosos son también con mucho los mejores.

CALLICLES.- Sí.

SÓCRATES.- Sus leyes son, pues, bellas según la naturaleza, puesto que son las de los más poderosos.

CALLICLES.- Lo reconozco.

SÓCRATES.- Pero ¿no piensa la mayoría en que la justicia consiste en la igualdad, como hace un momento decías, y que es más feo cometer una injusticia que padecerla? ¿Es cierto o no? Y, por favor, ten cuidado de no avergonzarte ahora. ¿Piensa la mayoría, o no, en que es justo tener tanto y no más que los otros y que cometer una injusticia es algo más feo que ser víctima de ella? No te niegues a contestarme a esto, Callicles, a fin de que, si convienes en ello, me afirmes en mi parecer viéndolo apoyado por el sufragio de un hombre tan capacitado para juzgar.

CALLICLES.- Pues bien, sí; el gran número está persuadido de ello.

SÓCRATES.- Entonces no es solamente según la ley, sino también según la naturaleza, que es más feo cometer una injusticia que sufrirla y que la justicia consiste en la igualdad. De manera que parece que no dijiste la verdad hace un momento y que me acusaste sin razón al sostener que la naturaleza y la ley están en contradicción, que yo lo sabía de sobra y que me servía de este conocimiento para tender lazos en mis discursos, haciendo recaer la discusión sobre la ley cuando se hablaba de la naturaleza y sobre la naturaleza cuando se hablaba de la ley.

CALLICLES.- ¡Este hombre no va a cesar de decir vaciedades!

Sócrates, contéstame: ¿no te avergüenzas a tus años de estar a la caza de palabras y considerar que has ganado tu causa cuando uno se equivoca en una palabra? ¿Te figuras que por los más poderosos entiendo algo distinto de los mejores? ¿No te he dicho hace ya tiempo que para mí tienen la misma acepción estos términos de mejor y más poderoso? ¿Te imaginas acaso en que pienso que se deben considerar como leyes los acuerdos que se hayan tomado en una asamblea compuesta de una masa de esclavos y de gentes de todas clases cuyo único mérito no es quizá más que su fuerza física?

SÓCRATES.- Perfectamente, sapientísimo Callicles. ¿Es así como lo entiendes?

CALLICLES.- Sin duda.

SÓCRATES.- Me figuraba hace ya bastante tiempo, querido amigo, que tomabas las palabras «más poderoso» en este sentido y si te he interrogado ha sido porque tenía ganas de conocer mejor tu pensamiento. Porque tú no crees que dos son mejores que uno ni que tus esclavos mejores que tú porque son más fuertes. Dime, pues, de nuevo quiénes son los que llamas mejores, puesto que no son los más fuertes, y, por favor, sé menos áspero conmigo a fin de que no huya de tu escuela.

CALLICLES.- ¡Ya vuelves a burlarte de mí!

SÓCRATES.- ¡No, Calicles, no, por Zethos!, de cuyo nombre te serviste hace poco para burlarte bastante de mí. Vamos, dime quiénes son los que llamas mejores.

CALLICLES.- Los que valen más.

SÓCRATES.- ¿Ves como no me dices más que palabras y que no me explicas nada? ¿No vas a decirme si por los mejores y más poderosos entiendes los más sabios u otros parecidos?

CALLICLES.- ¡Sí, por Júpiter!, a ellos me refiero muy especialmente.

SÓCRATES.- Así, pues, a menudo es mejor un sabio por lo que dices que diez mil que no lo son, y a él corresponderá mandar y a los otros obedecer, y en calidad de dominador deberá tener más que sus súbditos. Me parece que es esto lo que quieres decir, si es verdad que uno solo es mejor que diez mil, y conste que no voy a caza de palabras.

CALLICLES.- Es precisamente lo que digo: que, según la ley natural, es muy justo que el mejor y más sabio mande y tenga mejor parte que los que carecen de méritos.

SÓCRATES.- Manténte, pues, en esto. ¿Y qué vas a contestar a lo que te voy a preguntar? Si varios estuviéramos reunidos en un mismo sitio como estamos aquí y hubiéramos aportado para una comida para todos diferentes manjares y bebidas, y que nuestra asamblea se compusiera de gentes, fuertes unas y débiles otras, y que uno de nosotros, por su calidad de médico, supiese más que nosotros en lo referente al uso de esos alimentos, y que por añadidura fuera, como es muy verosímil, más fuerte que unos y más débil que otros, ¿no es cierto que este hombre, sabiendo más que nosotros, será también el mejor y más poderoso en lo referente a estas cosas?

CALLICLES.- Indudablemente.

SÓCRATES.- Por ser mejor, ¿será preciso que tenga una parte mayor de alimentos que los otros? ¿O más bien en su calidad de jefe estar encargado de la distribución de todo? Pero en cuanto a disfrutar de los alimentos teniendo en cuenta su cuerpo, no aspiraría a tener más que los demás, porque podría hacerle daño, sino a más que unos y a menos que otros; pero si por casualidad fuera el más débil, menos que todos, Calicles, no obstante ser el mejor. ¿No te parece, mi buen amigo?

CALLICLES.- Me estás hablando de comidas, de bebidas, de médicos y de otras tonterías análogas. No es eso lo que quiero decir.

SÓCRATES.- ¿No has reconocido que el más sabio es el mejor?

Confiésalo o niégalo.

CALLICLES.- Lo reconozco.

SÓCRATES.- ¿Y que el más sabio tiene que percibir mayor parte?

CALLICLES.- Sí, pero no en cuestión de alimentos y bebidas.

SÓCRATES.- Comprendido: puede ser que se trate de vestidos. ¿Es preciso que el más hábil en la confección de telas lleve el traje más grande y vaya cargado de un gran número de trajes de los más hermosos?

CALLICLES.- ¿De qué trajes me estás hablando?

SÓCRATES.- Por lo dicho será preciso que el artesano más entendido en la fabricación de cueros y el mejor de los zapateros tengan más calzado que los demás y que el zapatero lleve cuando vaya a la calle los zapatos más grandes y muchos de repuesto.

CALLICLES.- ¿Qué tonterías de zapatos estás diciendo?

SÓCRATES.- Si no es esto lo que piensas, puede ser sea esto otro; por ejemplo, que el labrador entendido y práctico en el cultivo de sus tierras debe tener más semillas que echar en sus campos que los otros.

CALLICLES.- Siempre tienes que venir a parar a lo mismo, Sócrates.

SÓCRATES.- A lo mismo, no, Callicles; pero sí al mismo asunto.

CALLICLES.- ¡Por todos los dioses!, no cesas de tener en la punta de la lengua a los zapateros, a los curtidores, a los cocineros y a los médicos, como si aquí nos ocupáramos de ellos.

SÓCRATES.- Pero ¿no me dirás al fin en qué debe ser más poderoso y sabio aquel a quien la justicia autoriza a tener más que los demás? ¿No preferirías decirlo tú mismo a que yo te lo sugiera?

CALLICLES.- Te lo digo desde hace tiempo. Por los más poderosos no entiendo ni a los cocineros ni a los zapateros, sino a los más expertos en los asuntos públicos y en la buena administración del Estado, y no solamente entendidos, sino más valientes y capaces de ejecutar los proyectos que han concebido sin fatigarse por debilidad del espíritu.

SÓCRATES.- ¿No estás viendo, querido Callicles, que los dos nos estamos reprochando lo mismo? Tú me echas en cara que digo siempre lo mismo, como si fuera un delito, y yo, al contrario, me quejo de que nunca dices lo mismo de las mismas cosas, y de que unas veces tienes a los más fuertes por mejores y más poderosos y otras a los que más saben. Ahora me das una tercera definición, y los más poderosos y mejores son, según tú, los más valientes. Dime de una vez para siempre a quiénes llamas los mejores y más poderosos y con relación a qué.

CALLICLES.- Ya te he dicho que son los hombres expertos en las cuestiones políticas y valientes; a ellos les pertenece el gobierno de los Estados y es justo que tengan más que los otros, puesto que son los que mandan y éstos los que obedecen.

SÓCRATES.- ¿Son éstos, querido amigo, los que se mandan a sí mismos, o en qué haces consistir su imperio?

CALLICLES.- ¿De qué hablas?

SÓCRATES.- Hablo de cada individuo en tanto que se manda a sí mismo. ¿O no es necesario acaso que ejerza imperio sobre sí mismo,

sino únicamente sobre los demás?

CALLICLES.- ¿Qué entiendes por mandarse a sí mismo?

SÓCRATES.- Nada extraordinario, sino lo que todo el mundo cree saber: ser temperante, dueño de sí mismo y dominar sus pasiones y deseos.

CALLICLES.- ¡Eres encantador!; nos estás hablando de imbéciles y los llamas temperantes.

SÓCRATES.- ¡Cómo! No creo que haya alguien que no haya comprendido que no es eso lo que quiero decir.

CALLICLES.- Es eso mismo, Sócrates. ¿Cómo puede ser dichoso un hombre obligado a servir de algo? Pero voy a decirte con entera libertad lo que es lo bello y lo justo en el orden de la naturaleza. Para tener una vida feliz es necesario dejar que sus pasiones tomen el incremento posible y no reprimirlas. Cuando así han llegado al paroxismo se debe estar en disposición de satisfacerlas con valor y habilidad, satisfaciendo cada deseo a medida que nace. Me figuro que esto es lo que no sabría hacer la mayoría de los hombres y es la causa de que conducen a los que lo consiguen, ocultando avergonzados su propia impotencia. Dicen, pues, que la intemperancia es algo muy feo, como he observado antes; encadenan a los que han nacido dotados de mejores cualidades que ellos, y no pudiendo conceder a sus pasiones lo que necesitan para contenerlas, elogian la temperancia, la moderación y la justicia por pura cobardía. Y en realidad, para cualquiera que haya tenido la suerte de nacer de padres reyes o bien suficiente grandeza de alma para procurarse alguna soberanía, como una tiranía o una monarquía, no habrá nada tan vergonzoso y dañino como la templanza, puesto que hombres de su temple, que pueden disfrutar de todos los bienes de la vida sin que nadie se lo impida, se impondrían el yugo de las leyes, de los discursos y de la censura de lo vulgar. ¿Cómo no los haría desgraciados esta pretendida belleza de la justicia y de la templanza quitándoles la libertad de dar más a sus amigos que a sus enemigos, siendo como son soberanos en su propia ciudad? Tal es el estado de cosas en esa verdad, Sócrates, tras la cual dices que corres. La molicie, la intemperancia, el desenfreno, cuando nada les falta, son la virtud y la felicidad. Todas esas otras bellas ideas, esas convenciones contrarias a la naturaleza, no son más que extravagancias humanas, que no deben ser tenidas en cuenta para nada.

[Facilitado por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes](#)

Permitido el uso sin fines comerciales

Sútese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#) www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). www.biblioteca.org.ar/comentario

