

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 94

PLATÓN



DIÁLOGOS

IV REPÚBLICA

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS
POR
CONRADO EGGERS LAN

0740

BIBLIOTECA DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA



070002197



EDITORIAL GREDOS

- PLATON, *Oeuvres Complètes, La République*, 3 vols., texto establecido y traducido por E. CHAMBRY, con una Introducción de AUGUSTE DIÈS, París, Les Belles Lettres, 1932-1934.
- G. C. GREENE, *Scholia Platonica*, Pennsylvania, 1938, págs. 187-276.
- The Republic of Plato*, trad., introd. y notas por F. M. CORNFORD, Oxford, 1941.
- PLATON, *Der Staat. Ueber das Gerechte*, trad. por R. RUFENER, Zürich, 1950.
- PLATON, *Der Staat. Ueber das Gerechte*, 8.ª ed., trad. y ed. por O. APELT, revisión K. BORNHANN, Heidelberg, 1961.
- Platonis Opera*, V, revisión de J. BURNET, Oxford, reimpr., 1962.
- J. ADAM, *The Republic of Plato*, 2 vols., 2.ª ed., Introd. de D. A. REES, Cambridge, 1963.
- PROCLUS DIADOCHUS, *In Platonis Rem Publicam Commentarii*, 2 vols., ed. W. KRÖLL, Amsterdam, Teubner, reimpr., 1965.
- PLATÓN, *La República*, 3 vols., 3.ª ed., ed. bil., trad., intr. y notas de J. M. PARÓN-M. FERNÁNDEZ GALLIANO, Madrid, 1981.
- U. v. WILAMOWITZ, *Platon*, vol. I, Berlín, 1919, págs. 389-444; volumen II, págs. 179-220.
- C. RITTER, *Platon*, vol. II, Munich, 1923, págs. 554-641.
- M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, 2.ª ed., Berna, 1954.
- R. C. CROSS-A. D. WOODLEY, *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*, Londres, 1964.
- P. FRIEDLÄNDER, *Plato*, II, págs. 50-66, y *Plato*, III, págs. 63-140, traducción de H. MEYERHOFF, Londres, 1964 y 1969.
- C. RITTER, *The Essence of Plato's Philosophy*, reimpr., trad. de A. ALLES, Nueva York, 1968, págs. 71-86.
- W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, IV, Cambridge, 1975, págs. 434-561.
- O. GIGON, *Gegenwärtigkeit und Utopie. Eine Interpretation von Platons «Staat»*, vol. I, Zurich-Munich, 1976.
- N. P. WHITE, *A Companion to Plato's Republic*, Oxford, 1979.
- G. REALE, *Storia della Filosofia Antica*, II, Milán, 1979, págs. 173-213.
- J. ANNAS, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, 1981.

SÓCRATES

I

Ayer bajé al Pireo, junto a Glaucón, hijo de Aristón, ^{327a} para hacer una plegaria a la diosa ¹, y al mismo tiempo con deseos de contemplar cómo hacían la fiesta, que entonces celebraban por primera vez. Ciertamente, me pareció hermosa la procesión de los lugareños, aunque no menor brillo mostró la que llevaron a cabo los tracios. Tras orar y contemplar el espectáculo, marchamos ^b hacia la ciudad ². Entonces Polemarco, hijo de Céfalo, al ver desde lejos que partíamos a nuestra casa, ordenó a su esclavo que corriera y nos exhortara a esperarlo. Y el esclavo llegó a asirme el manto por detrás, y dijo:

—Polemarco os exhorta a esperarlo.

Me volví y le pregunté dónde estaba su amo.

—Allí atrás viene, esperadlo —respondió.

—Bueno, lo esperaremos —dijo Glaucón.

Y poco después llegó Polemarco, y con él Adimanto, ^c el hermano de Glaucón, y Nicérato, hijo de Nicias, y algunos más, como si vinieran de la procesión.

¹ En 354a se alude a la diosa tracia Bendis como patrona de la fiesta; el escolio (GREENE 188) afirma que Bendis es llamada por otros Artemisa. JENOFONTE (*Hel.* I 4, 11) habla de un templo en el Pireo dedicado a Artemisa y Bendis.

² La ciudad (*ásty*), o sea, Atenas, cuyo puerto era el Pireo.

Entonces Polemarco dijo:

—Conjeturo, Sócrates, que emprendéis la marcha hacia la ciudad.

—Pues no has conjeturado mal —contesté.

—Y bien, ¿no ves cuántos somos nosotros?

—Claro que sí.

—En tal caso, o bien os volvéis más fuertes que nosotros, o bien permaneceréis aquí.

—Sin embargo, resta una posibilidad —repliqué—: la de que os persuadamos de que es necesario dejarnos marchar.

—¿Y podríais convencernos, si no os escuchamos?

—De ningún modo —respondió Glaucón.

—Entonces haceos a la idea de que no os escuchamos.

A eso añadió Adimanto:

328a —Pero ¿realmente no sabéis que, al caer la tarde, habrá carrera de antorchas a caballo en honor de la diosa?

—¿A caballo? Eso sí que es nuevo —exclamé—. ¿Los competidores mantendrán las antorchas a caballo y se las pasarán unos a otros? ¿A ese modo te refieres?

—Así es —contestó Polemarco—. Y después celebrarán un festival nocturno, que es digno de verse. Una vez que cenemos, pues, saldremos y presenciaremos el festival, y allí nos hemos de reunir con muchos jóvenes b y dialogaremos. Quedaos y dejad de lado cualquier otra cosa.

Y Glaucón dijo:

—Pienso que tendremos que quedarnos.

—Si eso piensas, convendrá que así lo hagamos.

Fuimos entonces a casa de Polemarco, y allí nos encontramos con sus hermanos Lisias y Eutidemo, así como también con Trasímaco de Calcedonia, Carmántides de Peanía y Clitofonte, hijo de Aristónomo. En la casa estaba también Céfalo, el padre de Polemarco, quien me c pareció muy avejentado, pues hacía mucho tiempo que

no lo veía. Estaba sentado en un sillón provisto de una almohada para reclinar la cabeza, en la que llevaba una corona, dado que acababa de hacer un sacrificio en el atrio. Y nosotros nos sentamos a su lado; había allí, en efecto, algunos asientos colocados en círculo. En cuanto Céfalo me vio, me saludó con estas palabras:

—Oh Sócrates, no es frecuente que bajas al Pireo a vernos. No obstante, tendría que ser frecuente. Porque si yo tuviera aún fuerzas como para caminar con facilidad hacia la ciudad, no sería necesario que vinieras hasta aquí, sino que nosotros iríamos a tu casa. Pero ahora d eres tú quien debe venir aquí con mayor asiduidad. Y es bueno que sepas que, cuanto más se esfuman para mí los placeres del cuerpo, tanto más crecen los deseos y placeres en lo que hace a la conversación. No se trata de que dejes de reunirte con estos jóvenes, sino de que también vengas aquí con nosotros, como viejos amigos.

A lo cual repuse:

—Por cierto, Céfalo, que me es grato dialogar con los más ancianos, pues me parece necesario enterarme e por ellos, como gente que ya ha avanzado por un camino que también nosotros tal vez debamos recorrer, si es un camino escabroso y difícil, o bien fácil y transitable. Y en particular me agradaría conocer qué te parece a ti —dado que te hallas en tal edad— lo que los poetas llaman 'umbra] de la vejez': si lo declaras como la parte penosa de la vida, o de qué otro modo.

—Por Zeus, Sócrates —exclamó Céfalo—, te diré cuál 329a es mi parecer. Con frecuencia nos reunimos algunos que tenemos prácticamente la misma edad, como para preservar el antiguo proverbio³; y al estar juntos, la mayoría de nosotros se lamenta, echando de menos los pla-

³ Cf. *Ilíada* XXI 60, XXIV 487.

⁴ Según J-C y ADAM, es el proverbio citado en el *Fedro* 240c: «el que tiene cierta edad se compadece del que tiene la misma edad».

ceres de la juventud y rememorando tanto los goces sexuales como las borracheras y festines, y otras cosas de índole similar, y se irritan como si se vieran privados de grandes bienes, con los cuales habían vivido bien, mientras ahora ni siquiera les parece que viven. Algunos se quejan también del trato irrespetuoso que, debido a su vejez, reciben de sus familiares, y en base a esto declaman contra la vejez como causa de cuantos males padecen. Pero a mí, Sócrates, me parece que ellos toman por causa lo que no es causa; pues si ésa fuera la causa, también yo habría padecido por efecto de la vejez las mismas cosas, y del mismo modo todos cuantos han llegado a esa etapa de la vida. Pues bien, yo mismo me he encontrado con otros para quienes las cosas no son así. Por ejemplo, cierta vez estaba junto al poeta Sófocles cuando alguien le preguntó: «¿Cómo eres, Sófocles, en relación con los placeres sexuales? ¿Eres capaz aún de acostarte con una mujer?» Y él respondió: «Cuida tu lenguaje, hombre; me he liberado de ello tan agradablemente como si me hubiera liberado de un amo loco y salvaje.» En ese momento lo que dijo me pareció muy bello, y ahora más aún; pues en lo tocante a esas cosas, en la vejez se produce mucha paz y libertad. Cuando los apetitos cesan en su vehemencia y aflojan su tensión, se realiza por completo lo que dice Sófocles: nos desembarazamos de multitudes de amos enloquecidos. Pero respecto de tales quejas y de lo que concierne al trato de los familiares, hay una sola causa, Sócrates, y que no es la vejez sino el carácter de los hombres. En efecto, si son moderados y tolerantes, también la vejez es una molestia mesurada; en caso contrario, Sócrates, tanto la vejez como la juventud resultarán difíciles a quien así sea.

Y yo, admirado de las cosas que había dicho Céfalo, quería que continuara hablando, de modo que lo incité, diciéndole:

—Céfalo, creo que, cuando hablas, muchos no te darán su aprobación, sino que considerarán que a ti te es fácil sobrellevar la vejez, no en razón de tu carácter, sino en razón de poseer abundante fortuna; pues para los ricos, se dice, existen muchos modos de consolarse.

—Lo que dices es cierto —respondió—: no darán su aprobación. Y razón tienen, aunque no tanta como creen. Pero aquí viene al caso la frase de Temístocles, a quien injuriaba un serifio y le decía que no debía su renombre a sí mismo sino a su patria. Temístocles le respondió: «Ni yo me haría famoso si fuera de Sérifo, ni tú aunque fueras de Atenas»⁵. Esta frase viene bien para aquellos que no son ricos y pasan penosamente la vejez, porque ni el hombre razonable soportaría con mucha facilidad una vejez en la pobreza, ni el insensato se volvería a esa edad tolerante por ser rico.

—Dime, Céfalo —le pregunté—: ¿has heredado la mayor parte de lo que posees o la has acrecentado tú?

—¿Quieres saber, Sócrates, qué es lo que he acrecentado yo? —dijo a su vez Céfalo—. En cuestión de hacer dinero he resultado intermedio entre mi abuelo y mi padre. En efecto, mi abuelo, cuyo mismo nombre llevo yo, heredó una fortuna poco más o menos similar a la que poseo actualmente, y aumentó su cantidad muchas veces; en cambio, mi padre, Lisantias, la disminuyó a una cantidad inferior a la actual. En cuanto a mí, estaré contento si no la dejo a mis hijos menor en cantidad, sino siquiera un poco mayor que la que heredé.

—El motivo por el cual te lo preguntaba —dije—, es el de que me parecía que no amabas demasiado

⁵ Paráfrasis de lo que cuenta HERÓDOTO en VIII 125: cuando Temístocles regresó de Lacedemonia, Timódemo de Afidnas pretendió insultarle diciendo que los honores que había recibido en Lacedemonia no eran para él sino para Atenas. Temístocles le replicó: «Tienes razón; si yo hubiera sido de Belbina no se me habría honrado entre los espartanos, ni a ti, hombre, aunque fueras de Atenas».

c las riquezas, y así obran por lo general los que no las han adquirido por sí mismos. Los que las han adquirido, en cambio, se apegan a ellas doblemente que los demás. Por un lado, en efecto, tal como los poetas aman a sus poemas y los padres a sus hijos, análogamente los que se han enriquecido ponen su celo en las riquezas, como obra de ellos; y por otro lado, como los demás, por la utilidad que les prestan. Son gente difícil de tratar, por no estar dispuestos a hablar bien de nada que no sea el dinero.

—Es verdad —dijo Céfalo.

d —Sin duda —añadí—. Pero dime aún algo más: ¿cuál es el mayor beneficio que crees haber obtenido de poseer una gran fortuna?

—Algo con lo cual, si lo digo, no persuadiré a mucha gente —respondió. Pues debes saber, Sócrates, que, en aquellos momentos en que se acerca el pensamiento de que va a morir, a uno le entra miedo y preocupación por cosas que antes no tenía en mente. Así, pues, los mitos que se narran acerca de los que van al Hades, en el sentido de que allí debe expiar su culpa el que ha sido injusto aquí, antes movían a risa, pero entonces e atormentan al alma con el temor de que sean ciertos. Y uno mismo, sea por la debilidad provocada por la vejez, o bien por hallarse más próximo al Hades, percibe mejor los mitos. En esos momentos uno se llena de temores y desconfianzas, y se aboca a reflexionar y examinar si ha cometido alguna injusticia contra alguien. Así, el que descubre en sí mismo muchos actos injustos, frecuentemente se despierta de los sueños asustado, como los niños, y vive en una desdichada expectativa. En 331a cambio, al que sabe que no ha hecho nada injusto le acompaña siempre una agradable esperanza, una buena 'nodriza de la vejez', como dice Píndaro. Pues en efecto, Sócrates, bellamente ha dicho éste que a aquel que ha pasado la vida justa y piadosamente,

*lo acompaña, alimentando su corazón,
una buena esperanza, nodriza de la vejez,
la cual mejor guía
el versátil juicio de los mortales*^o.

Algo admirablemente bien dicho. Es en este respecto que considero de mucho valor la posesión de las riquezas, no para cualquier hombre, sino para el sensato. En b efecto, la posesión de riquezas contribuye en gran parte a no engañar ni mentir involuntariamente, así como a no adeudar sacrificios a un dios o dinero a un hombre, y, por consiguiente, a no marcharse con temores hacia el Hades. Las riquezas, por supuesto, tienen muchas otras ventajas; pero comparando unas con otras, Sócrates, no consideraría a las mencionadas como las de menor importancia para que la riqueza sea de máxima utilidad a un hombre inteligente.

—Hablas con palabras muy bellas, Céfalo —dije—. c Ahora bien, en cuanto a esto mismo que has mencionado, la justicia, ¿declararemos, como tú, que en todos los casos consiste en decir la verdad y en devolver lo que se recibe? ¿O bien éstas son cosas que algunas veces se hacen justamente y otras veces injustamente? Me refiero a casos como éste: si alguien recibiera armas de un amigo que está en su sano juicio, pero si éste enloqueciera y las reclamara, cualquiera estaría de acuerdo en que no se las debe devolver, y que aquel que las devolviese no sería justo, ni tampoco si quisiera decir toda la verdad a quien estuviera en tal estado.

—Es cierto lo que dices —asintió. d

—Por consiguiente, no se puede definir la justicia como el decir la verdad y devolver lo que se ha recibido.

—Sí que se puede, Sócrates —replicó súbitamente Polemarco—; al menos, si debemos creer a Simónides.

^o PÍNDARO, fr. 214 SCHRÖDER (91 de origen incierto, PUBCH).

—Bueno, en tal caso a vosotros os entrego la argumentación —dijo Céfalo—, porque yo debo ocuparme de las ofrendas sagradas.

—Pues entonces —preguntó Polemarco—, ¿no soy yo tu heredero?

—Claro que sí —contestó riendo su padre—, y se marchó a hacer las ofrendas.

^e Entonces interpele a Polemarco:

—Puesto que eres el heredero de la argumentación, di qué es lo que Simónides afirma correctamente acerca de la justicia.

—Que es justo devolver a cada uno lo que se le debe: me parece que, al decir esto, habla muy bien —respondió.

—Ciertamente —dije—, no es fácil dudar de lo que dice Simónides, pues es un varón sabio y divino. No obstante, qué es lo que quiere decir, tal vez tú lo sepas, Polemarco, mas yo lo ignoro. Porque es evidente que no se refiere a aquello de que acabamos de hablar: el caso de devolver a alguien que, no estando en su sano juicio, reclama lo que ha entregado en depósito. Sin embargo, eso que se ha depositado es algo que se debe,

^{332a} ¿no es así?

—Así es.

—Pero está claro que no se debe devolver a alguien que lo reclama sin estar en su sano juicio.

—Es verdad.

—Entonces es otra cosa lo que quiere decir Simónides, según parece, con eso de que lo justo es devolver lo que se debe.

—Otra cosa, por Zeus —exclamó—, él piensa que los amigos deben obrar bien con sus amigos, nunca mal.

^b —Comprendo —dije—: el que ha de devolver oro al que lo ha depositado, no devuelve lo que debe si la devolución y la recepción se tornan perjudiciales, y só-

lo si son amigos tanto el que recibe como el que devuelve. ¿No es eso lo que afirmas que dice Simónides?

—Por cierto que sí.

—¿Pero cómo? ¿A los amigos hay que devolverles lo que se les debe?

—A no dudar, lo que se les debe —respondió Polemarco—. Eso sí, creo que lo que se debe al enemigo es lo que corresponde al enemigo: algún mal.

—Entonces —repliqué— me parece que Simónides habló poéticamente, con enigmas, acerca de lo que es justo. Pues entendía, según me parece, que lo justo es devolver a cada uno lo que corresponde, y a esto lo denominó 'lo que se debe'.

—¿Y qué otra cosa piensas?

—¡En nombre de Zeus! —exclamé—. Si alguien le preguntara: «Simónides, el arte que se llama medicina, ¿a quiénes da lo que se debe y corresponde y qué es lo que da?» ¿Qué crees que respondería?

—Que es evidente que la medicina da remedios, alimentos y bebidas a los cuerpos —contestó Polemarco.

—Y el arte llamado culinario, ¿a quiénes da lo que se debe y corresponde y qué es lo que da?

—Da el condimento a la comida.

—Bien. ¿Y qué es lo que da el arte que podría llamarse justicia, y a quiénes lo da?

—Si es necesario ser consecuente con lo dicho antes, Sócrates, diremos que dará beneficios a los amigos y perjuicios a los enemigos.

—Por consiguiente, Simónides llama justicia al hacer bien a los amigos y mal a los enemigos.

—Así creo.

—¿Y quién es el más capaz de hacer bien a los amigos enfermos y mal a los enemigos en lo referente a la enfermedad y a la salud?

—El médico.

e —¿Y a los navegantes, en lo referente al peligro del mar

—El timonel.

—Veamos ahora el caso del justo: ¿en qué asunto y en qué función es el más capaz de beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos?

—En combatir con éstos y aliarse con los otros en la guerra, creo.

—Aceptémoslo. En cuanto a los que no están enfermos, el médico no es útil, querido Polemarco.

—Es cierto.

—Y para los que no navegan, el timonel no es útil.

—Así es.

—En tal caso, para los que no están en guerra tampoco es útil el justo.

—Eso no me parece en absoluto cierto.

333a —¿Es útil la justicia, pues, también en la paz?

—Sí, es útil.

—Pero además en la paz es útil también la agricultura. ¿No es así?

—En efecto.

—¿En lo concerniente a la provisión de frutos?

—Sí.

—¿Y la técnica de fabricar calzado?

—También es útil.

—En lo concerniente a la provisión de sandalias, pienso.

—Sin duda.

—Veamos ahora: ¿en lo concerniente a qué beneficio o a la provisión de qué afirmarías que la justicia es útil en la paz?

—En lo concerniente a los contratos, Sócrates.

—¿Llamas 'contratos' a las asociaciones o a qué otra cosa?

—A eso precisamente, a las asociaciones.

—En tal caso, asociarse con el justo en la colocación b de una ficha de juego es mejor y más útil que con un jugador⁷.

—No, con un jugador.

—Y en la colocación de ladrillos y piedras, ¿asociarse con el justo es más útil y mejor que con un constructor?

—De ningún modo.

—Pero entonces, si es mejor asociarse con un citarista que con un justo respecto de los sonidos que producen las cuerdas de la lira, ¿respecto de qué es mejor asociarse con el justo que con el citarista?

—Respecto del dinero, me parece.

—Excepto tal vez, Polemarco, en cuanto se haga uso del dinero: cuando se debe comprar o vender en sociedad un caballo, es entonces más útil el entendido en c caballos, ¿no es así?

—Parece que sí.

—Y cuando se trata de un barco, ¿el constructor de navíos o el piloto?

—De acuerdo.

—Pero si es así, ¿cuándo se da el caso de que, si se debe usar en sociedad plata u oro, el justo resulte más útil que los demás?

—Cuando se lo deposita para que esté seguro, Sócrates.

—¿Cuando no se lo utiliza para nada, sino que se lo conserva íntegro, quieres decir?

—Ciertamente.

—O sea, cuando el dinero no es útil ¿se da el caso d de que la justicia es útil?

⁷ El juego de «fichas», *pettela* o *petteutikē*, es diferenciado en II 364c del de dados (Dobbs, *Plato's Gorgias*, pág. 197). Como dicen J-C sobre la base de VI 487c, parece tratarse de un juego en el cual, con la colocación hábil de una ficha, se puede bloquear el avance del contrario.

—Parece ser así.

—Y cuando es necesario conservar una podadera, tanto en común como privadamente, lo útil es la justicia; pero cuando se la usa ¿no es útil la vitivinicultura?

—Por cierto.

—Y así también dirás que cuando es necesario conservar un escudo y una lira y no utilizarlos para nada, ¿es lo útil la justicia, en tanto que, cuando se los usa, lo útil será, respectivamente, el arte de la infantería o el de la música?

—Necesariamente.

—Y acerca de todas las demás cosas, ¿la justicia es inútil durante el uso de cada una, y útil cuando no se las utiliza?

—Parece que sí.

e —Pues entonces, mi amigo, no sería la justicia algo muy valioso, si sólo resulta útil en cuanto a las cosas inútiles. Pero examinemos esto: el más hábil para golpear, sea en el pugilato o en cualquier otra clase de lucha, ¿no lo es también para estar en guardia contra los golpes?

—Efectivamente.

—Del mismo modo, aquel que es hábil para estar en guardia contra una enfermedad, ¿no es también el más capaz de producirla sin que otros la adviertan?

—A mí me parece que sí.

334a —Más aún: el que es buen guardián de un campamento militar, es el mismo que sabrá apoderarse de los planes militares y otras cosas del enemigo.

—Ciertamente.

—Por consiguiente, quien es hábil para guardar algo es hábil también para robarlo.

—Así parece.

—En ese caso, si el justo es hábil para guardar dinero, también es hábil para robarlo.

—Así al menos, lo muestra el argumento —dijo Polemarco.

—Parece, pues, que el justo se revela como una suerte de ladrón; y me da la impresión de que eso lo has aprendido de Homero. Éste, en efecto, estima a Autólico, abuelo materno de Ulises, y dice que se ha destacado entre todos los hombres «por el latrocinio y el juramento»⁸. De este modo parece que, para ti, como para Homero y para Simónides, la justicia es un modo de robar, bien que para provecho de los amigos y perjuicio de los enemigos. ¿No es eso lo que dices?

—No, ¡por Zeus! Pero ya ni yo mismo sé lo que dije. De todos modos, sigo creyendo que la justicia consiste en beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos.

—Y los que dices que son amigos, ¿son los que a cada uno parecen buenos, o bien aquellos que son buenos aunque no lo parezcan? Y lo mismo respecto de los injustos.

—Lo natural es amar a los que se considera buenos, y odiar a los que se considera malos.

—Pero ¿no se equivocan los hombres acerca de esto, y así les parece que muchos son buenos, aunque no lo sean, y les sucede también con muchos lo contrario?

—Sí, se equivocan.

—En tal caso, para ellos los buenos son enemigos y los malos, amigos.

—En efecto.

—No obstante, para ellos es justo beneficiar a los malos y perjudicar a los buenos.

—Así parece.

—Sin embargo, los buenos son justos e incapaces de obrar injustamente.

—Es verdad.

⁸ Cf. *Odisea* XIX 396. Entrecorramos sólo la cita textual.

—Según tu argumento, pues, es justo hacer mal a los que en nada han obrado injustamente.

—De ningún modo, Sócrates; es el argumento lo que parece estar mal.

—En tal caso, es justo perjudicar a los injustos y beneficiar a los justos.

—Esto parece mejor que lo otro.

—Entonces, Polemarco, sucederá a muchos —a cuantos se equivocan acerca de los hombres— que para ellos será justo perjudicar a los amigos, ya que son malos, y beneficiar a los enemigos, pues son buenos. Y así arribamos a lo contrario de lo que decíamos afirmaba Simónides.

—Así sucede, efectivamente —contestó Polemarco—. Pero retractémonos: pues es probable que no hayamos considerado correctamente al amigo y al enemigo.

—¿Y cómo los hemos considerado, Polemarco?

—Al amigo, como el que parece bueno.

—Y ahora ¿cómo nos retractaremos?

—Considerando amigo al que parece bueno y lo es, mientras que al que parece bueno pero no lo es, estimaremos que parece amigo sin serlo. Y haremos la misma consideración acerca del enemigo.

—Según ese argumento, el bueno será amigo, parece, y el malo enemigo.

—Sí.

—Propones, por ende, añadir algo a nuestra primera consideración de lo justo, cuando decíamos que era justo hacer bien al amigo y mal al enemigo: ahora quieres que, además, digamos que es justo hacer bien al amigo que es bueno y perjudicar al enemigo que es malo. ¿Eso es lo que propones?

—Ciertamente; así me parece que queda bien dicho.

—En tal caso, ¿es propio del hombre justo perjudicar a algún hombre?

—Sin duda: hay que perjudicar a los malos y enemigos nuestros.

—Ahora bien, al perjudicar a los caballos ¿se vuelven éstos mejores o peores?

—Peores.

—¿Peores respecto de la excelencia de los perros o respecto de la de los caballos?

—Respecto de la de los caballos.

—Y al ser perjudicados los perros, se vuelven peores respecto de la excelencia de los perros, no respecto de la de los caballos.

—Es forzoso.

—En cuanto a los hombres, amigo mío, ¿no diremos, análogamente, que, si los perjudicamos, se volverán peores respecto de la excelencia de los hombres?

—Ciertamente.

—¿Y no es la justicia la excelencia humana?

—También esto es forzoso.

—Entonces también aquellos hombres que sean perjudicados se volverán necesariamente injustos.

—Así parece.

—Ahora bien: ¿pueden los músicos, por medio de la música, hacer a otros ignorantes en música?

—Imposible.

—Y los entendidos en caballos ¿pueden, por medio del conocimiento de caballos, hacer a otros ignorantes en caballos?

—No.

—Y por medio de la justicia, ¿los justos pueden hacer injustos a otros? En resumen, ¿los buenos pueden hacer malos a otros por medio de la excelencia?

—No, imposible.

—En efecto, no es función del calor enfriar, sino de su contrario.

—Así parece.

—Ni humedecer es función de la sequedad, sino de lo contrario de ésta.

—Sin duda.

—Por tanto no es función del bueno perjudicar, sino de su contrario.

—Parece que sí.

—¿Pero acaso el justo no es bueno?

—Claro que sí.

—Entonces, no es función del justo perjudicar, Polemarco, sea a un amigo o a otro cualquiera, sino de su contrario, el injusto.

—En todo me parece que dices la verdad, Sócrates —repuso él.

—En tal caso, si se dice que es justo dar a cada uno lo que se debe, y con ello se quiere significar que el hombre justo debe perjudicar a los enemigos y beneficiar a los amigos, diremos que no es sabio hablar así, pues equivale a no decir la verdad, ya que se nos ha mostrado que en ningún caso es justo perjudicar a alguien.

—Convengo en ello —dijo Polemarco.

—Por consiguiente, tú y yo combatiremos juntos contra cualquiera que dijera que han hablado así Simónides, Biante, Pítaco⁹ o algún otro de esos varones sabios y bienaventurados.

—En cuanto a mí, estoy dispuesto a participar del combate.

336a —Pero ¿sabes de quién me parece que es ese dicho según el cual es justo beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos? —le pregunté.

⁹ En el *Protágoras* 343a se mencionan los nombres de Tales, Pítaco, Biante, Solón, Cleobulo, Misón y Quilón como los de los sabios que pronunciaban sentencias breves («laconizaban»), y a los que DIÓGENES LAERCIO conoce como los «sietes sabios» (I 40), aunque sustituyendo el nombre de Misón por el de Periandro (I 13).

—¿De quién?

—Creo que es de Periandro, de Perdicás, o bien de Jerjes o de Ismenias el tebano¹⁰, o de algún otro hombre rico que se creía con un gran poder.

—Lo que dices es muy cierto.

—Pues bien —dije—, si se ha mostrado que ni la justicia ni lo justo son así, ¿qué otra cosa puede decirse que sean?

Entonces Trasímaco —quien, mientras dialogábamos, había intentado varias veces adueñarse de la conversación, pero había sido impedido en ello por quienes estaban sentados a su lado y querían escucharla íntegramente—, en cuanto hicimos una pausa tras decir yo aquello, no se contuvo más, y, agazapándose como una fiera, se abalanzó sobre nosotros como si fuera a despedarnos. Tanto Polemarco como yo nos estremecimos de pánico, pero Trasímaco profirió gritos en medio de todos, clamando:

—¿Qué clase de idiotez hace presa de vosotros desde hace rato, Sócrates? ¿Y qué juego de tontos hacéis uno con otro con eso de devolveros cumplidos entre vosotros mismos? Si realmente quieres saber lo que es justo, no preguntes solamente ni te envanezcas refutando cuando se te responde, sabedor de que es más fácil preguntar que responder, sino responde tú mismo y di qué es para ti lo justo. Pero no me vayas a decir que lo justo es lo necesario, lo provechoso, lo útil, lo ventajoso y

¹⁰ Periandro fue tirano de Corinto entre el 627 y 586 a. C., y DIÓGENES LAERCIO (I 94-100) lo pinta como un personaje criminal. La invasión de Grecia por el rey persa Jerjes en el 480 a. C. es aducida por Calicles (en el *Gorgias* 483d) para respaldar su tesis —idéntica a la de Trasímaco— de que la justicia es el predominio del más fuerte. También en el *Gorgias* 471a-d, se menciona a un rey Perdicás de Macedonia, padre de Arquelaos, joven de ambición desmedida y de mayor importancia en realidad, en la historia de Macedonia, que su padre, El tebano Ismenias es mencionado en *Menón* 90a como un ambicioso que se acaba de hacer rico con pocos escrúpulos.

lo conveniente; sino dime con claridad y exactitud qué es lo que significa, pues yo no he de tolerar que divagues de semejante modo.

Al oírlo quedé azorado y lo contemplé con pavora; y creo que si no hubiese sido que yo lo miré a él antes que él a mí, habría perdido el habla. Pero en el momento en que comenzó a exasperarse por la conversación, yo había sido el primero que lo contempló, de modo que luego me fue posible responderle, y le dije, no sin un ligero temblor:

—No seas duro con nosotros, Trasímaco, pues tanto Polemarco como yo, si erramos en el examen de estas cuestiones, has de saber que erramos sin quererlo. Pues si estuviéramos buscando oro, no creas que querríamos hacernos cumplidos el uno al otro en la búsqueda, echando a perder su hallazgo; menos aún, buscando la justicia, cosa de mucho mayor valor que el oro, nos haríamos concesiones uno al otro, insensatamente, sin esforzarnos al máximo en hacerla aparecer. Créeme, amigo. Lo que sucede es que no somos capaces de hacerla aparecer. Así es mucho más probable que seamos compadecidos por vosotros, los hábiles, en lugar de ser maltratados.

Tras escucharme, Trasímaco se echó a reír con grandes muecas ¹¹, y dijo:

—¡Por Hércules! Esta no es sino la habitual ironía de Sócrates, y yo ya predije a los presentes que no estarías dispuesto a responder, y que, si alguien te preguntaba algo, harías como que no sabes, o cualquier otra cosa, antes que responder.

¹¹ El adjetivo verbal aquí usado, *surdánion*, es explicado por el escoliasta (GREENE 129), quien se remite a *Od.* XX 301, donde Ulises elude un golpe de Ctesipo y sonríe *surdánion*. Dice el escoliasta que había una planta de Cerdeña que forzaba a hacer una mueca, como de risa, al que la comía.

—Eres sabio, Trasímaco —respondí—. Bien sabías que, si preguntabas a alguien cuánto es doce, y al preguntarle le previnieras: «No me vayas a decir, amigo, que doce es dos veces seis ni tres veces cuatro ni seis veces dos ni cuatro veces tres, porque no he de tolerar que me digas tales idioteces», sería claro para ti, creo, que nadie respondería al que inquiriera de tal modo. Pero si te preguntara: «¿a qué apuntas, Trasímaco? ¿A que no responda ninguna de las cosas sobre las que me has prevenido, ni siquiera si alguna de ellas fuera la correcta, hombre asombroso, sino que debo decir alguna distinta de la correcta? ¿O a qué otra cosa te refieres?» ¿Qué contestarías a esto?

—¡Está bueno! —exclamó: ¡como si este caso fuera semejante a aquél!

—No veo por qué no —respondí—. Pero, aun cuando no fuera semejante, si al interrogado le parece que es semejante, ¿piensas que dejará de responder lo que le parece a él, prohibámoselo nosotros o no?

—¿Y así has de obrar también tú? ¿Responderás alguna de las cosas que te he prohibido?

—No me asombraría si, después de examinarlo, opinara que es así.

—¿Y si yo te mostrara otra respuesta, además de todas esas, acerca de la justicia, mejor que ellas? ¿Qué pena merecerías?

—¿Qué otra pena que la que conviene a alguien que no sabe? Y sin duda lo que conviene al que no sabe es aprender del que sabe. Yo también merecería esa pena.

—Eres gracioso; pero además de aprender, pagarás también dinero.

—En cuanto lo tenga, ciertamente.

—Lo tienes —dijo Glaucón—. Si es por el dinero, Trasímaco, habla. Todos nosotros aportaremos por Sócrates.

^e —Veo claro todo —protestó Trasímaco—. Lo hacen para que Sócrates consiga lo habitual: que él no responda, sino que, al responder otro, tome la palabra y lo refute.

—¿Y cómo podría alguien responder, mi excelente amigo —señalé—, cuando, en primer lugar, uno no sabe, y después, si piensa algo, un hombre nada insignificante le prohíbe que hable de las cosas que está considerando? Más natural es que hables tú; ya que dices ^{338a} saber y tener algo que decir. No te niegues, pues, sino hazme el placer de contestar y no rehúses enseñar a Glaucón, que está aquí dispuesto, y a los demás.

Una vez que dije esto, tanto Glaucón como los demás le pidieron que no se negase. Y era evidente que Trasímaco estaba deseoso de hablar para ganar en prestigio, porque creía contar con una respuesta excelente; hacía como si quisiera lograr que yo fuera el que respondiese, pero terminó por acceder, y en seguida dijo:

^b —Esta es la sabiduría de Sócrates: no estar dispuesto a enseñar, sino a aprender de los demás yendo de un lado a otro, sin siquiera darles las gracias.

—En lo de que aprendo de los demás dices verdad, Trasímaco —contesté—. Pero en cuanto a lo que dices que no lo agradezco, estás equivocado, pues retribuyo en la forma que puedo; y sólo puedo hacerlo en elogios, porque dinero no tengo. Y con cuánto celo cumplo con ello cuando me parece que alguien habla bien, has de saberlo inmediatamente, después de que respondas.

^c Creo, en efecto, que hablarás bien.

—Escucha, pues —dijo Trasímaco—. Afirmando que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte. Y ahora ¿por qué no me elogias? Pero no, no estás dispuesto a ello.

—Primeramente debo comprender qué quieres decir, pues aún no lo sé. Afirmas que justo es lo que conviene al más fuerte. Y esto, Trasímaco, ¿qué significa?

Porque sin duda lo que afirmas no es, por ejemplo, que si Polidamante, el pancraciasta, es más fuerte que nosotros, y le conviene —en lo concerniente al cuerpo— la carne de buey, este alimento es también conveniente y ^d justo para nosotros, que somos más débiles que él.

—Me repugnas, Sócrates: interpretas la definición del modo que más puedas distorsionarla.

—Pero, mi excelente amigo, de ningún modo: expresa más claramente lo que quieres decir.

—¿Acaso no sabes que en algunos Estados el gobierno es tiránico, en otros democrático y en otros aristocrático?

—¿Cómo no he de saberlo?

—¿Y no es el gobierno el que tiene la fuerza en cada Estado?

—Sin duda.

—Bien. De este modo, pues, cada gobierno implanta las leyes en vista de lo que es conveniente para él: la ^e democracia, leyes democráticas; la tiranía, leyes tiránicas, y así las demás. Una vez implantadas, manifiestan que lo que conviene a los gobernantes es justo para los gobernados, y al que se aparta de esto lo castigan por infringir las leyes y obrar injustamente. Esto, mi buen amigo, es lo que quiero decir; que en todos los Estados ^{339a} es justo lo mismo: lo que conviene al gobierno establecido, que es sin duda el que tiene la fuerza, de modo tal que, para quien razone correctamente, es justo lo mismo en todos lados, lo que conviene al más fuerte.

—Ahora he comprendido lo que querías decir; si es verdad o no, trataré de comprenderlo. Entonces, Trasímaco, también tú has respondido que 'justo' es lo conveniente, aunque a mí me habías prohibido que contestara eso; si bien a lo dicho en ese momento añades ^b ahora que lo es para el más fuerte.

—Un añadido probablemente insignificante —dijo burlescamente Trasímaco.

—Todavía no está claro si es importante. Pero lo que está claro es que hay que examinar si lo que dices es cierto. Porque estoy de acuerdo en que lo justo es algo conveniente, pero tú has añadido a esto la afirmación de que es conveniente para el más fuerte. Y esto lo ignoro, y debo examinarlo.

—Examínalo —respondió.

—Eso haré. Dime ahora: ¿no afirmas también que es justo obedecer a los gobernantes?

—Ciertamente que lo afirmo.

c —Veamos, pues: ¿son infalibles los que gobiernan en cada Estado, o pueden equivocarse?

—No cabe duda de que pueden equivocarse.

—Por ende, cuando se abocan a implantar leyes, unas las implantan correctamente, otras incorrectamente.

—Eso creo yo.

—Ahora bien, implantarlas correctamente significa implantar las que les convienen a ellos mismos, e incorrectamente las que no les convienen. ¿Así lo entiendes?

—Así lo entiendo.

—Pero una vez implantadas, los gobernados deben acatarlas, y eso es lo justo.

—¡Claro que sí!

d —En tal caso, es justo no sólo hacer lo que conviene al más fuerte, de acuerdo con tu argumento, sino también es justo lo contrario, hacer lo que no le conviene.

—¿Qué dices? —exclamó Trasímaco.

—Lo mismo que tú, me parece. Pero examinémoslo mejor. Por un lado hemos acordado que, cuando los gobernantes ordenan a los gobernados que hagan ciertas cosas, a veces se equivocan respecto de lo que es mejor para sí mismos; por otro lado, hemos concordado en que es justo que los gobernados hagan lo que les ordenan los gobernantes. ¿No hemos convenido ambas cosas?

—Pienso que sí.

—Piensa también que has estado de acuerdo en que es justo hacer lo que no conviene a los gobernantes —que son a la vez los más fuertes— cuando los gobernantes, sin querer, ordenan algo malo para sí mismos; y dices que para los gobernados es justo hacer lo que los gobernantes han ordenado. Entonces, sapientísimo Trasímaco, ¿no resulta así forzosamente que es justo hacer lo contrario de lo que tú dices? En efecto, de lo que afirmas resulta, sin duda, que se ordena a los más débiles que hagan lo que no conviene al más fuerte.

—Sí, por Zeus, Sócrates —exclamó Polemarco—; es clarísimo. 340a

—Clarísimo, si tú lo atestigüas —dijo Clitofonte, tomando a su vez la palabra.

—¿Y para qué hace falta un testigo? Si el mismo Trasímaco está de acuerdo en que los gobernantes a veces ordenan algo malo para sí mismos, y que para los gobernados es justo hacer eso que les ordenan.

—Lo que Trasímaco consideró justo, Polemarco, fue lo que los gobernantes mandan hacer.

—Sí, pero también consideró justo, Clitofonte, lo que conviene al más fuerte. Y además de considerar ambas cosas, estuvo de acuerdo en que a veces los más fuertes ordenan que lo que no les conviene a ellos mismos sea hecho por los gobernados, que son los más débiles. Y una vez acordadas tales cosas, en nada sería más justo lo que conviene al más fuerte que lo que no le conviene.

—Pero lo que conviene al más fuerte —replicó Clitofonte— significaba para Trasímaco lo que el más fuerte entendiera que le conviene: esto debe ser hecho por el más débil, y esto es lo que consideró como lo justo.

—Sin embargo, no fue eso lo que dijo —protestó Polemarco.

—No importa, Polemarco —dije entonces yo—; si ahora Trasímaco afirma esto, se lo admitiremos. Dime, pues,

Trasímaco: ¿era esto lo que querías decir al hablar de lo justo, a saber, aquello que al más fuerte le parezca que es lo que más le conviene a él, sea que le convenga realmente o no? ¿Esto es lo que quieres decir?

—En absoluto diría eso: ¿crees que llamaría más fuerte al que se equivoca, cuando se equivoca?

—Ciertamente, yo pensé que querías decir eso cuando estuviste de acuerdo en que los gobernantes no eran *d* infalibles, sino que también se equivocaban.

—Eres un tramposo en tus argumentos, Sócrates —contestó—. Veamos, por ejemplo, ¿llamas médico al que se equivoca respecto de los enfermos, en cuanto se equivoca en eso? ¿O calculador al que se equivoca en el cálculo, en el momento en que se equivoca, en cuanto a esa equivocación? Claro que usamos la expresión 'el médico se equivocó' o 'el calculador o el gramático se equivocan'. Pero cada uno de éstos, en realidad, en la medida que es aquello por lo cual lo denominamos así, *c* entiendo que jamás se equivoca. De este modo, en sentido estricto —ya que quieres que hablemos estrictamente— ningún artesano se equivoca, puesto que el que se equivoca al carecer del conocimiento respectivo se equivoca en algo en que no es artesano. Y así como el artesano o el experto, ningún gobernante se equivoca cuando es gobernante, aunque todos digan que se equivocó el médico o se equivocó el gobernante. Interpreta pues, de esa forma ahora lo que respondí entonces. Para decirlo en el sentido más estricto de los términos, *341a* el gobernante, en tanto es gobernante; no se equivoca, y al no equivocarse establece lo mejor para sí mismo, y esto es lo que debe hacer el gobernado. De modo tal que, como afirmé desde un principio, declaro que es justo hacer lo que conviene al más fuerte.

—Bueno, Trasímaco —dije— ¿Sigo pareciéndote un tramposo?

—Sin la menor duda —respondió.

—¿Crees, pues, que al preguntarte como te pregunté lo hacía con la mala intención de desprestigiarte en tus argumentos?

—Lo sé muy bien. Pero no ganarás nada, ya que quedará al descubierto que quieres desprestigiarme, y, una vez puesto al descubierto, no podrás ejercer violencia *b* en el argumento.

—Ni lo intentaría, bendito amigo. Pero para que no nos suceda otra vez lo mismo, determina de cuál de estas dos maneras te refieres al que gobierna y que es más fuerte: si en la forma común de hablar o si en el sentido estricto de los términos, según el cual acabas de enunciarlo, a saber, aquel a quien, por ser el más fuerte, será justo que el más débil haga lo que conviene.

—Me refiero al que gobierna, en el sentido más estricto de los términos. Urde nuevas tretas y aprovecha lo dicho para desprestigiarme, si puedes; yo no te lo he *d* de impedir, pero no serás capaz.

—¿Acaso crees que he enloquecido al punto de intentar tonsurar un león y urdir tretas contra Trasímaco?

—Lo acabas de intentar, sin poder esto tampoco.

—Suficiente, dejemos eso. Dime ahora: el médico, en el sentido estricto del término, como acabas de decir, ¿es un mercader o el que cura a los enfermos? Habla del verdadero médico.

—Es el que cura a los enfermos.

—¿Y el piloto? El verdadero piloto, ¿es un marinero o es el que manda a los marineros?

—El que manda a los marineros. *d*

—En su caso, pues, no es el hecho de que navega en una nave lo que se toma en cuenta, y no por eso debe ser llamado marinero, dado que no se lo llama piloto por navegar sino por el arte de gobernar a los marineros.

—Es verdad.

—Y a cada uno de estos tipos que he mencionado hay algo que le conviene.

—Por supuesto.

—¿Y no es acaso el arte apto para buscar y proveer lo que conviene a cada uno?

—Apto para eso, efectivamente.

—¿Y a cada una de las artes conviene otra cosa que el ser lo más completas posible?

c —¿Qué quieres decir con eso?

—Lo siguiente: si me preguntaras si al cuerpo le basta ser como es o si tiene necesidad de algo, y yo te respondiera: «Sin duda, está necesitado; precisamente por eso se ha inventado ahora el arte de la medicina: porque el cuerpo es deficiente y no le basta ser como es, ha sido organizado este arte, de modo que pueda procurar-le las cosas que le convienen», ¿no te parece que al hablar así hablaría correctamente?

342a —Correctamente —convino Trasímaco.

—Veamos ahora, ¿es el arte de la medicina deficiente? ¿Hay algún arte que tiene necesidad de perfección, así como los ojos tienen necesidad de la vista y las orejas del oído, para lo cual se debe contar con algún arte que examine lo que es conveniente para ver y para oír y se lo procure? ¿Acaso en el arte mismo hay una cierta deficiencia, y cada arte necesita de otro arte que examine lo que es conveniente para aquél, y otro, a su vez, para que atienda a éste, y así hasta el infinito? ¿O aquél b examinará qué es lo que le conviene a sí mismo? ¿No será que no tiene necesidad ni de sí mismo ni de ningún otro arte para examinar lo que conviene a su deficiencia, ya que en ningún arte existe deficiencia o necesidad alguna, y que a un arte no corresponde buscar otra cosa que lo que conviene a aquello de lo cual es arte, dado que el arte mismo es realmente incólume e incontaminado, y, mientras es arte, en sentido estricto, es íntegramente lo que es? Examinémoslo en sentido estricto: ¿es así o no?

—Es así.

—En tal caso, la medicina no examina lo que conviene a la medicina, sino al cuerpo.

—Sí, efectivamente.

—Ni el arte de la equitación examina lo que conviene a ese arte sino lo que conviene a los caballos, y ninguna otra arte examina lo conveniente a sí misma, ya que no está necesitada de nada, sino sólo examina lo que conviene a aquello de lo cual es arte.

—Así parece.

—Ahora bien, Trasímaco, las artes gobiernan y prevalecen sobre aquellas cosas de las cuales son artes.

En esto también nos pusimos de acuerdo, bien que con bastante fastidio por parte de Trasímaco.

—Ningún conocimiento artesanal examina ni dispone lo que conviene al más fuerte sino lo que conviene al más débil, al gobernado por aquél. d

Trasímaco también terminó por reconocer esto, no sin antes intentar disputar la cuestión. Y cuando lo reconoció, dije:

—¿Acaso algún médico, en la medida en que es médico, examina y dispone lo que conviene al médico, no al enfermo? Hemos quedado de acuerdo, en efecto, en que el médico, en sentido estricto, es un gobernante de cuerpos y no un mercader. ¿No lo hemos acordado?

Trasímaco asintió.

—Y el piloto, en sentido estricto, es gobernante de marineros, y no un marinero. c

También aquí estuvo de acuerdo.

—Pero tal piloto-gobernante atenderá y dispondrá lo que conviene no al piloto, sino al marinero-gobernado.

Lo admitió a duras penas.

—Entonces, Trasímaco, en ningún tipo de gobierno aquel que gobierna, en tanto gobernante, examina y dispone lo que le conviene, sino lo que conviene al gobernado y a aquel para el que emplea su arte, y, con la

vista en éste y en lo que a éste conviene y se adecua, dice todo lo que dice y hace todo lo que hace.

^{343a} Cuando estábamos en un punto de la discusión en que era manifiesto para todos que lo que Trasímaco había dicho acerca de lo justo se había convertido en lo contrario, éste, en lugar de responder, exclamó:

—Dime, Sócrates: ¿tienes una nodriza?

—¿Y eso por qué lo dices? ¿No sería mejor contestarme que preguntar esas cosas?

—Porque se nota que te deja con las narices moqueando cuando necesitas que te las haga sonar, y si tuvieras nodriza, ella te habría enseñado a reconocer ovejas y pastor.

—¿Cómo es eso?

^b —Porque crees que los pastores y los boyeros atienden al bien de las ovejas y las vacas, y las engordan y cuidan mirando a otra cosa que al bien de los amos y al de ellos mismos; así como también estimas que los gobernantes de los Estados —los que gobiernan verdaderamente— piensan acerca de los gobernados de otro modo que lo que se ha establecido respecto de las ovejas, y que los atienden día y noche de otra manera que de aquella que les aprovechará a ellos mismos. Y has ^cido tan lejos en lo concerniente a lo justo y a la justicia, a lo injusto y a la injusticia, que desconoces que la justicia y lo justo es un bien en realidad ajeno al que lo practica, ya que es lo conveniente para el más fuerte que gobierna, pero un perjuicio propio del que obedece y sirve; y que la injusticia es lo contrario y gobierna a los verdaderamente ingenuos y justos, y que los gobernados hacen lo que conviene a aquel que es más fuerte, y al servirle hacen feliz a éste, mas de ningún modo ^da sí mismos. Es necesario observar, mi muy cándido amigo Sócrates, que en todo sentido el hombre justo tiene menos que el injusto. En primer lugar, en los contratos entre unos y otros, allí donde éste se asocia con

aquél, al disolverse la asociación nunca hallarás que el justo tenga más que el injusto, sino menos. Después, en los asuntos concernientes al Estado, cuando se establecen impuestos, aunque sus bienes sean iguales, el justo paga más, el injusto menos. Pero cuando se trata de cobranzas, aquel no recibe nada, éste cobra mucho. Y ^e cuando cada uno de ellos ocupa un cargo, al justo le toca, a falta de otro perjuicio, vivir miserablemente por descuidar sus asuntos particulares, sin obtener provecho alguno de los asuntos públicos, en razón de ser justo; y además de eso, es aborrecido por sus parientes y conocidos, por no estar dispuesto a hacerles un servicio al margen de la justicia. Al injusto le sucede todo lo contrario. Hablo de aquel al que hace un momento me refería, que es capaz de alcanzar los más grandes ^{344a}privilegios. A éste debes observar, si es que quieres discernir cuánto más le conviene personalmente ser injusto que justo. Pues bien, lo aprenderás del modo más fácil si llegas a la injusticia más completa, la cual hace feliz al máximo al que obra injustamente y más desdichados a los que padecen injusticia y no están dispuestos a ser injustos. Esto es la tiranía, que se apodera de lo ajeno, no poco a poco, sino de un solo golpe, tanto con engaño como con violencia, trátese de lo sagrado o de lo piadoso, de lo privado o de lo público: cuando ^balguien es descubierto, tras obrar injustamente en uno solo de esos casos, es castigado y vituperado, pues los que cometen tales delitos parciales son llamados sacrílegos, secuestradores, asaltantes, estafadores o ladrones. Cuando alguien, en cambio, además de secuestrar las fortunas de los ciudadanos, secuestra también a éstos, esclavizándolos, en lugar de aquellos denigrantes calificativos es llamado 'feliz' y 'bienaventurado' no sólo por los ciudadanos, sino por todos aquellos que se han ^centerado de toda la injusticia que ha cometido. En efecto, los que censuran la injusticia la censuran no por temor

a cometer obras injustas, sino por miedo a padecerlas. De este modo, Sócrates, la injusticia, cuando llega a serlo suficientemente, es más fuerte, más libre y de mayor autoridad que la justicia; y tal como dije desde un comienzo, lo justo es lo que conviene al más fuerte, y lo injusto lo que aprovecha y conviene a sí mismo.

d Una vez dichas estas cosas, Trasímaco pensaba marcharse, como si fuera un bañero que nos hubiera volcado sobre nuestros oídos un cántaro repleto de sus argumentos. Pero los que estaban presentes no se lo permitieron, sino que lo obligaron a permanecer y a rendir cuentas de lo dicho. Yo mismo le pedí con insistencia:

e —Dívino Trasímaco, ¿vas a marcharte tras arrojar-nos un discurso, antes de enseñarlo adecuadamente o de que aprendamos si es así o de otro modo? ¿Crees que es un asunto insignificante el de intentar determinar el modo de vida que cada uno de nosotros podría llevar para vivir una vida más provechosa?

—¿Y yo acaso pienso en otra cosa que ésa? —bramó Trasímaco.

—Parecía que sí, o al menos que nada te importaba de nosotros, ni que te preocupaba que fuéramos a vivir peor o mejor, desconociendo lo que dices saber. Pero ^{345a}ánmate, mi buen amigo, a instruirnos; no será para ti una mala inversión lo que hagas en nuestro beneficio, siendo tantos como somos. En lo que a mí toca, te diré que no estoy convencido, y que no creo que la injusticia sea más provechosa que la justicia, ni aunque aquella sea permitida y no se le impida hacer lo que quiera. Admitamos, mi amigo, que existe el hombre injusto y que puede obrar injustamente, sea en forma oculta o combatiendo a cara descubierta. Pero aun así no me persuado de que es más provechosa que la justicia. Y esto, ^bseguramente, también le ha sucedido a algún otro de nosotros, no sólo a mí. Persuádenos adecuadamente, mi bienaventurado amigo, de que no argumentamos correc-

tamente cuando estimamos más a la justicia que a la injusticia.

—¿Y cómo he de persuadirte? Si con las cosas que he dicho no te has persuadido, ¿qué puedo hacer contigo aún? ¿Acaso llevaré mi argumento hasta tu alma haciéndotelo tragar?¹²

—No, ¡por Zeus!, ¡eso no! Más bien, en primer lugar, has de mantener aquellas cosas que digas, y si las cambias en algo, cámbialas abiertamente y no nos engañes. Ahora, Trasímaco —consideremos nuevamente lo dicho antes—, puedes ver que, tras haber definido al verdadero médico, no has pensado que era necesario después vigilar con precisión lo que concierne al verdadero pastor, sino que crees que éste apacienta a las ovejas, en tanto pastor, sin mirar a lo que es mejor para las ovejas: como un invitado a un banquete que está dispuesto para el festín, o como un mercader, para venderlas; pero no como pastor. Pues el arte del pastor ^dno cuida sin duda de ninguna otra cosa que de aquella con respecto a la cual está organizada, a fin de procurarle lo mejor, ya que, en cuanto a sí misma, el arte del pastor ya está suficientemente provista mientras nada le falte para ser arte del pastor. Del mismo modo estoy convencido de que es forzoso estar de acuerdo en que todo gobierno, en tanto gobierno, no atiende a ninguna otra cosa que al sumo bien de aquel que es su gobernado y está a su cuidado, trátese del gobierno ^edel Estado o de ámbitos particulares. Pero ¿tú crees acaso que los que gobiernan los Estados lo hacen voluntariamente?

¹² Trasímaco retoma la burlona imagen de la nodriza, presentada en 343a. En efecto, el verbo *entithēmi*, que traducimos «hacer tragar», es usado, como nota ADAM, en relación con la alimentación de los niños por la nodriza. Así ARISTÓFANES, *Caballeros* 716: «También, como las nodrizas, lo alimentas mal; después de masticar el alimento, le haces tragar un poco.»

—No es algo que meramente creo, ¡por Zeus!, sino que bien lo sé.

—Pero Trasímaco —proseguí—, ¿no te percatas de que, en cuanto a los otros tipos de gobierno, nadie está dispuesto voluntariamente a gobernar, sino que demanda un salario, por pensar que del gobernar no obtendrá beneficio para sí mismo sino para los gobernados?

346a En efecto, dime esto: ¿no es cada una de las artes distinta de las otras por tener un poder distinto? Respóndeme, bienaventurado amigo, no en contra de lo que piensas, para poder proseguir.

—¡Claro que cada una es distinta por eso! —repuso Trasímaco.

—¿Y no nos aporta cada arte un beneficio particular —no común a todas las artes—, tal como la medicina aporta la salud, el pilotaje la seguridad al navegar, y así las demás?

—De acuerdo.

—Y en cuanto al arte del mercenario, aporta un salario, ya que tal es su peculiaridad. Ahora ¿llamas a una misma arte medicina y pilotaje? O bien, si es que quieres delimitar con precisión los términos, como propusiste, en caso de que, al comandar una nave, un piloto se sane, porque le hace bien navegar en el mar, ¿llamarás al pilotaje 'medicina'?

—De ningún modo.

—Ni tampoco al arte del mercenario, creo, lo llamarás 'medicina' porque alguien sane mientras gana su salario.

—Por cierto que no.

—Ni a la medicina la llamarás 'arte del mercenario' porque el médico gane un salario cuando cura a otro.

c —Tampoco.

—¿Y acaso no hemos concordado en que cada arte tiene un beneficio particular?

—Sea.

—En tal caso, cualquiera que sea el beneficio que aprovecha a todos los artesanos en común, es patente que lo obtienen de algo que en común adicionan al ejercicio de cada arte.

—Así parece.

—Ahora bien, diremos que, al ganar un salario, los artesanos se benefician con el ejercicio del arte del mercenario que adicionan al de cada arte.

No sin disgusto lo admitió.

—Pues entonces, no es de su arte particular que cada uno obtiene ese beneficio que es la recepción del salario, sino que, si consideramos las cosas con el rigor que corresponde, la medicina produce la salud, el arte del mercenario produce un salario, el de la arquitectura una casa; y el del mercenario que se añade a cada una, un salario; y así en todas las demás artes, cada una realiza su función y beneficia a aquello con respecto a lo cual está organizada. Y si no se le añade salario, ¿se beneficiará el artesano con su arte?

—Parece que no.

—¿No produce beneficios, entonces, cuando cumple su función gratuitamente?

—Creo que sí.

—Pues bien, Trasímaco, ahora es evidente que ningún arte ni gobierno organiza lo que le beneficia a sí mismo, sino que, como decíamos antes, organiza y dispone lo que beneficia al gobernado: atiende a lo que conviene a aquel que es el más débil, no al que es el más fuerte. Por eso mismo, querido Trasímaco, decía hace un momento que nadie está dispuesto voluntariamente a gobernar y tomar en sus manos y corregir las deficiencias ajenas, sino que para ello reclama un salario; porque aquel que va a ejercer adecuadamente su arte jamás hace o dispone —si dispone de acuerdo con 347a su arte— lo mejor para sí mismo sino para el goberna-

do; y para eso es necesario, según parece, asignar una remuneración a los que estén prestos a gobernar, sea plata u honores, o un castigo, si no estuviera dispuesto a gobernar.

—¿Qué quieres decir con eso, Sócrates? —preguntó Glaucón—. En cuanto a los dos tipos de remuneración, lo percibo, pero de qué castigo hablas y cómo lo incluyes en las clases de remuneraciones, no lo comprendo.

—Porque no comprendes la remuneración de los mejores —respondí—, por la cual gobiernan los más aptos, cuando están dispuestos a gobernar. ¿Acaso no sabes que el amor a los honores o a la plata es considerado reproable, y que lo es realmente?

—Eso sí lo sé.

—Por tales motivos, pues, los hombres de bien no están dispuestos a gobernar con miras a las riquezas ni a los honores. No quieren, en efecto, ser llamados mercenarios por exigir abiertamente un salario para gobernar, ni ser llamados ladrones por apoderarse de riquezas ocultamente, por sí mismos, desde el gobierno. Y tampoco por causa de los honores, pues no aman los honores. Por eso es necesario que se les imponga compulsión y castigo para que se presten a gobernar; de allí es probable que sea considerado vergonzoso el avance voluntario hacia el gobierno, sin aguardar una compulsión. Ahora bien, el mayor de los castigos es ser gobernado por alguien peor, cuando uno no se presta a gobernar. Y a mí me parece que es por temor a tal castigo que los más capaces gobiernan, cuando gobiernan. Y entonces acuden al gobierno no con la idea de que van a lograr algún beneficio para ellos ni con la de que lo pasarán bien allí, sino compulsivamente, por pensar que, de otro modo, no cuentan con sustitutos mejores o similares a ellos para cumplir la función. En efecto, si llegara a haber un Estado de hombres de bien, probablemente se desataría una lucha por no gobernar, tal

como la hay ahora por gobernar, y allí se tornaría evidente que el verdadero gobernante, por su propia naturaleza, no atiende realmente a lo que le conviene a él, sino al gobernado; de manera que todo hombre inteligente preferiría ser beneficiado por otro antes que ocuparse de beneficiar a otro. Por todo esto, de ningún modo estoy de acuerdo con Trasímaco en que lo justo es lo que conviene al más fuerte. Pero esto lo examinaremos en otra oportunidad. Ahora me parece mucho mejor examinar lo que dice Trasímaco cuando afirma que el modo de vida del injusto vale más que el del justo. En lo que toca a ti, Glaucón, ¿cuál de ambos modos de vida eliges? ¿Cuál de las dos afirmaciones te parece más valedera?

—Creo —dijo—, que el modo de vida del justo es más provechoso.

—¿Tú has escuchado cuántos bienes acaba de enumerar Trasímaco en el modo de vida del injusto?

—Lo he escuchado, pero no me ha convencido.

—¿Quieres que lo persuadamos, si podemos descubrir de qué modo hacerlo, de que no dice la verdad?

—¿Cómo no he de quererlo? —exclamó Glaucón.

—Pues bien, si nos contrapusiéramos a él, efectuando un recuento —frente al suyo— de cuántos bienes ofrece el ser justo, y él a su vez replicara y nosotros a él, habría que enumerar los bienes y contar cuántos mencionamos de cada lado; y por ende necesitaríamos jueces que decidieran. Si hacemos el examen, en cambio, poniéndonos de acuerdo entre nosotros, como antes, nosotros mismos seremos a la vez jueces y oradores.

—Es muy cierto.

—¿Cuál de los dos procedimientos prefieres?

—El segundo.

—Pues entonces —dije—, Trasímaco, vuelve al comienzo, y respóndenos: ¿afirmas que la completa injusticia es más provechosa que la justicia plena?

c —Claro que lo afirmo —replicó Trasímaco—, y también he dicho por qué.

—Y bien, veamos de qué modo hablas de esas dos cosas: ¿calificas a una de 'excelencia' y de 'malogro' la otra?

—Sí.

—Por tanto, ¿calificas a la justicia de 'excelencia' y a la injusticia de 'malogro'?

—Probablemente, mi gracioso amigo, puesto que digo que la injusticia da provecho y la justicia no.

—Pues entonces ¿qué afirmas?

—Lo contrario.

—En tal caso ¿es la justicia malogro?

d —No, más bien una genuina candidez.

—¿Y a la injusticia la llamas mala predisposición?

—No, sino buen sentido.

—¿Y también crees, Trasímaco, que los injustos son inteligentes y buenos?

—Sí, al menos los que pueden obrar de modo completamente injusto, y que tienen el poder de someter a Estados y a pueblos enteros. Tú piensas, tal vez, que me refiero a los cortadores de bolsas; incluso esto da provecho, también, si pasa inadvertido, pero lo que es digno de mención no es eso, sino las cosas de que acabo de hablar.

e —No, me doy bien cuenta de lo que quieres decir, pero aún me asombra que coloques a la injusticia en la sección de la excelencia y de la sabiduría, y a la justicia en la sección contraria.

—Sin embargo, así las coloco, por cierto.

—Esto es ahora algo más sólido, mi amigo, y ya no es fácil poder contestarlo. Si hubieses afirmado, en efecto, que la injusticia da provecho, pero concordaras con otros en que es maldad y algo vergonzoso, podríamos replicar hablando conforme al uso habitual de estas palabras. Pero ahora es patente que dirás que es una cosa

bella y vigorosa y que le atribuirás todo lo demás que atribuimos a lo justo, ya que has tenido la audacia de colocar a la injusticia en la sección de la excelencia y de la sabiduría. 349a

—Adivinas perfectamente la verdad.

—Sin embargo, no debo vacilar en proseguir el examen del argumento, al menos mientras suponga que lo que dices es lo que piensas. Pues me da la impresión, Trasímaco, de que ahora realmente no bromas, sino que dices lo que crees acerca de la verdad de estas cosas.

—¿Y qué diferencia te hace el que lo crea o no? Más bien refuta mi argumentación.

—No hay ninguna diferencia. Pero trata de responder también a esto: ¿te parece que el hombre justo quiere superar en algo a otro justo?

—De ningún modo, pues en tal caso no sería tan encantador y cándido como es.

—¿Y tampoco está dispuesto a superar a la acción justa?

—Tampoco.

—¿Consideraría valioso, en cambio, superar al injusto, y creería que eso es justo, o pensaría que no es justo?

—Creería que es justo superar al injusto y lo consideraría valioso, pero no lo lograría.

—Esto último no es lo que pregunté, sino sólo si el justo no consideraría valioso ni querría superar al injusto, mas sí al injusto.

—Sí, así es.

—Y en lo que hace al injusto, ¿acaso consideraría valioso aventajar al justo y a la acción justa?

—¿Y cómo no, si precisamente es el que considera valioso superar a todos?

—Por consiguiente, el injusto luchará para aventajar al hombre injusto y a la acción injusta, de modo de lograr mucho más que todos.

—Así es.

—Afirmemos esto, entonces: el justo no tratará de aventajar a su semejante, sino a su contrario; mientras el injusto tratará de aventajar tanto a su semejante como a su contrario.

—Muy bien dicho.

—Ahora bien, el injusto es inteligente y bueno; el justo ni una cosa ni la otra.

—Efectivamente.

—Por consiguiente, el injusto se parece al inteligente y al bueno, mientras el justo no se parece a éstos.

—¿Y cómo no ha de parecerseles aquel que es como ellos, en tanto el otro no?

—Muy bien. Por lo tanto ¿cada uno de ellos es tal como aquellos a quienes se parece?

—¡Pero no veo de qué otro modo podría ser!

—Está bien, Trasímaco, ¿llamas 'músico' a alguien, e y a otro 'no-músico'?

—Sí.

—¿Y cuál de ellos dices que es inteligente y a cuál llamas tonto?

—Por supuesto, digo que el músico es inteligente y que el no-músico es tonto.

—Y en lo que uno es inteligente es también bueno, mientras que en ese sentido el tonto es malo.

—Así es.

—Y respecto del médico hablaremos del mismo modo.

—Del mismo modo.

—¿Y te parece, mi excelente amigo, que un buen músico, al templar la lira, quiere aventajar a otro músico en cuanto a poner tensas las cuerdas o aflojarlas, y considera valioso aventajarlo en eso?

—No, claro.

—Pero querrá aventajar, en esa actividad, a quien no sea músico.

—Forzosamente.

—Y en cuanto al médico, cuando prescribe un régimen de comidas y bebidas, ¿te parece que quiere aventajar a un médico o a la profesión de médico?

—Sin duda que no.

—Pero querrá aventajar en eso a quien no sea médico.

—Claro.

—Mira ahora, respecto de cualquier conocimiento artesanal o de la ausencia del mismo, si te parece que el conocedor de un arte quiere lograr, en lo que hace o dice, más que otro conocedor de ese arte, en lugar de obtener lo mismo que su semejante en dicha actividad.

—Parecería forzoso que sea de la segunda manera.

—¿Y el que desconoce el arte? ¿No trataría de aventajar tanto al conocedor de dicho arte como igualmente b al que lo desconoce?

—Tal vez.

—¿Y el conocedor es sabio?

—Sí.

—¿Y el sabio es bueno?

—Sí.

—En tal caso, el que es bueno y sabio no querrá aventajar a su semejante, sino a su contrario.

—Así parece.

—El malo e ignorante, en cambio, querrá aventajar tanto a su semejante como a su contrario.

—Es manifiesto.

—Pues bien, Trasímaco, el injusto nos parecía que quería aventajar tanto a su contrario como a su semejante. ¿Acaso no decías eso?

—Sí.

—Y vimos que el justo no quiere aventajar a su semejante, sino a su contrario.

—Sí.

—En tal caso, el justo se parece al sabio y bueno, el injusto al malo e ignorante.

—Probablemente.

—Pero nos hemos puesto de acuerdo, además, en que cada uno de ellos es tal como aquellos a los que cada uno se parece.

—En efecto, lo hemos acordado.

—Por lo tanto, el justo se nos ha revelado como bueno y sabio, en tanto el injusto como ignorante y malo.

Trasímaco convino en todo esto, pero no tan fácilmente como lo narro ahora, sino que lo hizo compelido y a regañadientes, con gran sudor, más aún por el calor que había. Entonces vi algo que nunca había visto antes: Trasímaco enrojecía. Ahora bien, después de que hubimos convenido en que la justicia es excelencia y sabiduría y la injusticia, en cambio, malogro e ignorancia, dije:

—Bien, demos esto por establecido. Pero también hemos dicho que la injusticia es vigorosa. ¿Recuerdas, Trasímaco?

—Recuerdo —dijo—. Pero no estoy conforme con lo que acabas de decir, y tendría bastante que hablar de estas cosas. Claro que si lo hiciera, bien sé que dirías que estoy arengando. De modo que, o bien me dejas hablar como quiero, o bien, si quieres preguntar, pregunta, y yo te diré «está bien» —como a las viejas que cuentan leyendas—, asintiendo o disintiendo con la cabeza.

—Pero de modo que, en ningún caso, sea en contra de tu propia opinión.

—Del modo que te plazca —dijo—, puesto que no me permites hablar. ¿Quieres algo más que eso?

—¡En nombre de Zeus, nada más! Si obras así, hazlo. Yo preguntaré.

—Pregunta, pues.

—Te preguntaré lo que te acabo de preguntar, a fin de examinar la cuestión ordenadamente: cuál es la relación entre la justicia y la injusticia. Hace un momento ha sido dicho que la injusticia es más poderosa y

más fuerte que la justicia. Pero ahora, añadí, si la justicia es sabiduría y excelencia, pienso que se manifiesta fácilmente más fuerte que la injusticia, puesto que la injusticia es ignorancia: nadie lo desconocería. Mas no deseo valerme de algo tan simple, Trasímaco; prefiero examinarlo de otro modo: ¿dices que un Estado puede ser injusto e intentar someter injustamente a otros Estados —o haberlos sometido ya—, e incluso mantener sometidos bajo sí muchos Estados?

—¡Claro! —contestó—. Y el mejor Estado, que es el injusto, lo llevará a cabo antes que ningún otro y del modo más perfecto.

—Comprendo, porque ésta era tu tesis —dije—. Pero respecto de ella examino lo siguiente: el Estado que llega a prevalecer sobre otro, ¿ha de mantener ese poder sin justicia, o le será forzoso contar con justicia?

—Si fuera como tú acabas de decir, que la justicia es sabiduría, tendría que contar con justicia —respondió—. Pero si es como yo he dicho, con injusticia.

—Estoy encantado, Trasímaco —dije yo—, porque no te limitas a asentir y disentir con la cabeza, sino que también respondes tan brillantemente.

—Lo hago para complacerte —contestó.

—Y lo haces muy bien; pero ahora dime esto, también para complacerme: ¿te parece que un Estado o un ejército, o una banda de piratas o de ladrones, o cualquier otro grupo que se propusiera hacer en común algo injusto, podría tener éxito si cometieran injusticias entre sí?

—No, por cierto.

—Y si no las cometieran ¿sería más probable que tuvieran éxito?

—Seguramente.

—En efecto, Trasímaco, la injusticia produce entre los hombres discordias, odios y disputas; la justicia, en cambio, concordia y amistad. ¿No es así?

—Aceptémoslo —contestó—, para no discutir contigo.

—Pero haces muy bien, mi excelente amigo. Y ahora dime esto: si la obra de la injusticia es crear odio allí donde se encuentre, al surgir entre hombres libres o bien entre esclavos, ¿no hará que se odien y disputen e entre sí, de modo que sean incapaces de hacer juntos algo en común?

—Sin duda.

—¿Y si surge entre dos personas? ¿No discutirán y se odiarán y llegarán a ser tan enemigos entre sí como lo son de los justos?

—Sí, llegarán a serlo.

—¿Y esta propiedad la perderá la injusticia en caso de que surja en un solo hombre, admirable Trasímaco, o en nada disminuirá?

—En nada disminuirá —respondió.

—Por consiguiente, sea que surja en un Estado, en una familia, en un ejército o en donde sea, aparece siempre contando con la propiedad de producir, primeramente, la incapacidad de obrar en conjunto, a raíz de 352a las disputas y discordias, y, en segundo lugar, la existencia de una enemistad tanto consigo mismo como con cualquier otro y con el justo. ¿No es así?

—Así es.

—Y cuando se encuentra en un solo hombre, pienso, producirá todas las obras que corresponden a su naturaleza. Primeramente, la incapacidad para obrar, poniéndolo en conflicto y en desacuerdo consigo mismo, y, en segundo lugar, lo tornará hostil tanto consigo mismo como con los justos. ¿No es acaso así?

—Sí.

—Ahora bien, también los dioses son justos, ¿no, mi amigo?

b —Que lo sean —respondió.

—En tal caso, Trasímaco, el injusto será hostil a los dioses, y el justo será amigo de ellos.

—Disfruta del argumento sin temor a mi réplica —dijo—. Pues yo no te he de contradecir, para no verme odioso a tus amigos.

—Y bien —proseguí—, completa lo que queda del festín respondiéndome como hasta ahora. Pues los justos aparecen como más sabios, mejores y más capaces de actuar, mientras los injustos no pueden hacer nada juntos: y si decimos que algunas veces, aun siendo injustos, hacen algo juntos en común y con vigor, no diremos la verdad en ningún sentido. En efecto, si fueran completamente injustos, no se habrían abstenido de enfrentarse entre sí, sino que evidentemente anidaba en ellos algo de justicia, lo que les impedía atacarse entre sí mientras cometían injusticias contra otros, y gracias a ella han hecho lo que han hecho. Esto es, se han abocado a obrar injustamente cuando estaban perjudicados sólo a medias por la injusticia, ya que los que estuvieran completamente depravados y fueran completamente injustos no hubiesen podido hacer nada. Que estas d cosas sean así lo comprendo, pero no como tú las expusiste al comienzo. Ahora debemos examinar si los justos viven mejor que los injustos y si son más felices, que es lo que anteriormente propusimos. Por cierto, eso parece claro, al menos así lo creo, a partir de lo que hemos estado diciendo. No obstante, hay que examinarlo mejor, pues no es un tema cualquiera, sino que concierne a cuál es el modo en que se debe vivir.

—Examínalo, entonces —dijo.

—Lo examinaré —respondí—. Dime, ¿te parece que hay una función propia del caballo?

—Me parece que sí.

—Y lo que admites como función del caballo, al igual e que en cualquier otro caso, ¿no es lo que sólo aquél hace, o lo que él hace mejor?

—No comprendo —alegó.

—Veamos de este modo: ¿puedes ver con otra cosa que con los ojos?

—No, por cierto.

—¿Y puedes oír con otra cosa que con los oídos?

—De ningún modo.

—En tal caso ¿sería correcto que dijéramos que ver y oír son funciones de esos órganos?

—Ciertamente.

355a —Ahora bien, ¿podrías cortar un sarmiento de una vid con un cuchillo o con un cincel o con otras herramientas análogas?

—¡Si que podría!

—Sin embargo, me parece que con ninguna de ellas se podría la vid tan apropiadamente como con una podadera, que ha sido fabricada para ello.

—Es verdad.

—¿Admitiremos, en consecuencia, que podar la vid es función de la podadera?

—Admitámoslo.

—Creo que ahora comprenderás mejor lo que te preguntaba hace un momento, cuando inquiría si la función de cada cosa es o no lo que sólo ella cumple o lo que esa cosa cumple más apropiadamente.

—Efectivamente, comprendo, y me parece que eso b es la función de cada cosa.

—Bien. ¿Y no te parece que hay una excelencia para cada cosa que tiene asignada una función? Pero volvamos a lo dicho antes: ¿no decíamos que los ojos tienen una función?

—Sí, tienen una función.

—¿Y no tienen los ojos también una excelencia?

—También.

—Pero además ¿había una función de los oídos?

—Sí.

—¿Y por consiguiente, también una excelencia?

—Sí, también.

—¿Y no sucede lo mismo respecto de todas las demás cosas?

—Lo mismo.

—Y bien, ¿caso los ojos podrían alguna vez cumplir adecuadamente su función, si no cuentan con su propia excelencia, sino, en su lugar, con una falencia? c

—¡Claro que no! —contestó—. Ya que seguramente quieres decir que tienen la ceguera en lugar de la vista.

—Cualquiera que sea su excelencia —repliqué—, pues todavía no pregunto esto, sino si las cosas que tienen una función la cumplen bien gracias a la propia excelencia, pero mal con su malogro.

—Eso es cierto.

—Por consiguiente, también los oídos, privados de su excelencia, cumplirán mal su función.

—Por cierto.

—¿Y aplicaremos a todas las cosas el mismo argumento?

—Me parece que sí.

—Bien. Después de eso, debemos examinar lo siguiente: hay funciones del alma que ninguna otra cosa distinta de ella podría cumplir. Por ejemplo, el prestar atención, el gobernar, el deliberar y todo lo de esa índole: ¿será correcto que atribuyamos estas funciones a otra cosa que al alma y diremos que son propias de ésta?

—Las atribuiremos al alma.

—Y respecto del vivir ¿diremos que es una función del alma?

—Claro, por encima de todo.

—¿El alma tiene, por ende, una excelencia?

—Así es.

—¿Y alguna vez, Trasímaco, el alma cumplirá bien e sus funciones si está privada de su propia excelencia, o le será imposible?



—Le será imposible.

—Forzoso es, por consiguiente, gobernar y prestar atención mal con un alma mala, y, con un alma buena, hacer bien todas esas cosas.

—Forzoso.

—¿Y no habíamos convenido que la justicia es excelencia, y la injusticia malogro de aquélla?

—En efecto.

—El alma justa, por ende, el hombre justo, vivirá bien; el injusto, en cambio, mal.

—Según tu argumento —dijo— es manifiesto.

354a —Pero precisamente quien vive bien es feliz y bienaventurado, al contrario del que vive mal.

—Así es.

—Por lo tanto, el justo es feliz y el injusto desdichado.

—Admitámoslo.

—Ahora bien; no se obtiene provecho al ser desdichado, sino al ser feliz.

—¡Claro!

—En tal caso, bienaventurado Trasímaco, es más provechosa la justicia que la injusticia.

—Bien, Sócrates —dijo—, ya tienes tu festín para honrar a la diosa Bendis.

—A ti te lo debo, Trasímaco —dije—, por haber sido tan amable conmigo y cesar de irritarte. Si a pesar de eso no lo disfruto, no es por tu causa, sino por la mía. En efecto, tal como los glotones engullen vorazmente cada nuevo manjar que les sirven, antes de saborear el anterior de modo adecuado, así me parece que yo, antes de hallar lo que debíamos examinar primeramente, o sea, qué es lo justo, lo he dejado de lado y me he abocado al examen de si lo justo es ignorancia o sabiduría y excelencia; y luego, al ocurrírseme la cuestión de si la injusticia es más provechosa que la justicia, no he podido abstenerme de pasar del asunto ante-

rior a éste; de modo que el resultado del diálogo es que ahora no sé nada. En efecto, puesto que no sé qué es lo justo, mucho menos he de saber si es excelencia o no, ni si quien lo posee es feliz o infeliz.

—¿Y no añadiremos que éstos dan la bienvenida y aman aquellas cosas de las cuales hay conocimiento y aquéllos las cosas de las que hay opinión? ¿O no nos acordamos de que decíamos que tales hombres aman y contemplan bellos sonidos, colores, etc. pero no toleran que se considere como existente lo Bello en sí?

—Sí, lo recordaremos.

—¿Y cometeremos una ofensa si los denominamos 'amantes de la opinión' más bien que 'filósofos'? ¿Y se encolerizarán mucho con nosotros si hablamos así?

—No, al menos si me hacen caso; puesto que no es lícito encolerizarse con la verdad.

—Entonces ha de llamarse 'filósofos' a los que dan la bienvenida a cada una de las cosas que son en sí, y no 'amantes de la opinión'.

—Completamente de acuerdo.

VI

—Qué son los filósofos y qué los no-filósofos ^{484a}
—proseguí—: esto es, Glaucón, lo que se nos ha mostrado a través de la descripción efectuada en un discurso extenso y de alguna manera fatigoso.

—Tal vez no habría sido fácil a través de uno breve.

—Parece que no; y creo que se nos habría revelado mejor aún si hubiésemos tenido que hablar acerca de eso sólo, y no tener que entrar a detallar las muchas cosas que quedan para advertir en qué se diferencia la vida del justo de la del injusto. ^b

—¿Qué es, pues, lo que viene después de eso?

—Ninguna otra cosa sino la que le sigue en orden: puesto que son filósofos los que pueden alcanzar lo que se comporta siempre e idénticamente del mismo modo, mientras no son filósofos los incapaces de eso, que, en cambio, deambulan en la multiplicidad abigarrada, ¿quiénes de ellos deben ser jefes de Estado?

—¿Cómo podríamos responder algo razonable?

—A los que de ellos se revelan capaces de vigilar las leyes y costumbres del Estado, a éstos instituiremos como guardianes. ^c

—Correcto.

—He aquí algo que es claro: si el guardián que custodia lo que sea debe ser ciego o de vista aguda.

—¿Y cómo no ha de ser claro?

—Pues bien, ¿crees que difieren en algo de los ciegos los que están realmente privados del conocimiento de lo que es cada cosa, y no tienen en el alma un paradigma manifiesto, ni son capaces, como un pintor, de dirigir la mirada hacia lo más verdadero y, remitiéndose a ello sin cesar, contemplarlo con la mayor precisión posible, de modo de implantar también aquí las reglas concernientes a lo bello, a lo justo, a lo bueno, si hay aún que implantarlas, o, si ya están establecidas, preservarlas con su vigilancia?

—¡Por Zeus que no difieren en mucho!

—¿Instituiremos a éstos como guardianes más bien que a aquellos que, conociendo lo que es cada cosa, no les falta en cuanto a experiencia nada respecto de éstos, ni tampoco les van a la zaga en cuanto a la excelencia en ninguno de sus aspectos?

—Sería absurdo —dijo Glaucón— escoger a otros, si no les falta nada en las restantes cosas, ya que los sobrepasan en cuanto a lo que es prácticamente más importante, como el conocimiento de lo que es cada cosa.

485a —Y lo que tenemos que decir ahora es de qué modo podrán alcanzar las restantes cosas a la vez que la principal.

—Completamente de acuerdo.

—Como decíamos al comenzar esta argumentación, en primer lugar es necesario aprehender su naturaleza; y pienso que, si nos ponemos de acuerdo suficientemente sobre ella, concordaremos también en que tales hombres pueden alcanzar esas cosas, y en que no deben ser otros que éstos los jefes de Estado.

—¿De qué modo?

—Hemos de convenir —afirmé—, con respecto a las naturalezas de los filósofos, que siempre aman aquel estudio que les hace patente la realidad siempre exis-

tente y que no deambula sometida a la generación y a la corrupción.

—Convengámoslo.

—Y además que la aman íntegra, sin rechazar parte alguna de ella, sea pequeña o grande, más honorable o más despreciable, tal como anteriormente describimos respecto de los que aman los honores y de los enamorados.

—Hablas correctamente.

—Después de eso examina si los que han de ser tal como decimos cuentan en su naturaleza con algo más.

—¿Qué cosa?

—La veracidad y la no admisión voluntaria de la falsedad, el odio a ésta y la inclinación a la verdad.

—Probablemente.

—No sólo es probable, querido amigo, sino también completamente necesario que quien es amoroso por naturaleza ame a todo lo que es congénere y emparentado con las cosas que ama.

—Correcto.

—Pues bien: ¿hallarás algo más emparentado con la sabiduría que la verdad?

—Claro que no.

—En tal caso, ¿puede una misma naturaleza filosofar y amar a la falsedad?

—De ningún modo.

—Por consiguiente, es necesario que el que ama verdaderamente aprender aspire desde muy temprano a la verdad íntegra.

—Absolutamente.

—Pero además sabemos que, cuando a alguien lo arrastran fuertemente los deseos hacia una sola cosa, se le tornan más débiles las demás, como una corriente que es canalizada hacia allí.

—Es cierto.

—Y en aquel en que han fluido los deseos hacia el conocimiento, y hacia todo lo de esa índole, éstos concuerden al placer del alma misma y por sí misma y abandonan los placeres corporales, si es que ha de ser filósofo verdaderamente y no de modo artificial.

—Completamente necesario.

—Un hombre semejante será moderado y de ningún modo amante de las riquezas, pues las cosas por las cuales se pone celo en conseguir las riquezas, con todo su derroche, hacen que a él menos que a ningún otro convenga esforzarse en obtenerlas.

—Así es.

486a —Y aún hay que examinar lo siguiente, si vas a discernir la naturaleza del filósofo de la del que no lo es.

—¿Qué cosa?

—Que no se te oculte nada que tenga parte en lo servil; porque la mezquindad es, sin duda, lo más opuesto a un alma que haya de suspirar siempre por la totalidad íntegra de lo divino y lo humano.

—Una gran verdad.

—Y aquel espíritu al que corresponde la contemplación sublime del tiempo todo y de toda la realidad, ¿piensas que puede creer que la vida humana es gran cosa?

—Es imposible.

b —¿Y acaso semejante hombre considerará que la muerte es algo temible?

—Ni en lo más mínimo.

—Entonces, a una naturaleza cobarde y servil no le corresponde tomar parte, según parece, en una verdadera filosofía.

—Creo que no.

—En cuanto al varón ordenado que no ama las riquezas y no es servil ni jactancioso ni cobarde, ¿puede llegar a ser difícil de tratar o injusto?

—No.

—También esto: al observar el alma del filósofo y la del que no lo es, examina si ya desde temprano es justa y mansa, o insociable y salvaje.

—Completamente de acuerdo.

—Pero pienso que tampoco dejarás de lado lo siguiente.

—¿Qué cosa?

—Si aprende fácilmente o con dificultad. ¿O esperas que alguna vez alguien puede querer como es debido lo que hace, si al hacerlo se mortifica y penosamente alcanza magros resultados?

—No.

—Y si no pudiera retener nada de lo que aprendió, olvidándose de todo, ¿sería posible que no quedara vacío de conocimientos?

—No sería posible.

—Y si trabaja en vano, ¿no piensas que necesariamente terminará por odiarse a sí mismo y a semejante trabajo?

—¡Claro!

—Por consiguiente, no debemos admitir el alma olvidadiza entre las debidamente filosóficas, sino que hemos de buscar una dotada de buena memoria.

—Completamente de acuerdo.

—¿Y no diríamos menos que la naturaleza que es extraña a la Musa y a la buena forma no empuja hacia ninguna otra parte que a la desmesura?

—Sin duda.

—¿Pero la verdad es congénere de la desmesura o de la medida?

—De la medida.

—Buscaremos, por consiguiente, un espíritu que, además de las otras cualidades, esté naturalmente dotado de medida y gracia y que, por su propia naturaleza, se deje guiar fácilmente hacia el aspecto de lo que es cada cosa.

—No podría ser de otro modo.

e —Bien. ¿Y no crees que estas cualidades que hemos descrito son necesarias y se siguen una de otra para el alma que va a aprehender de modo suficientemente perfecto lo que es?

487a —Sí, son necesarias al máximo.

—¿Has de censurar entonces a una ocupación que no se puede practicar como es debido si no se está por naturaleza dotado de memoria, facilidad para aprender, grandeza de espíritu y de gracia y no se es amigo y congenero de la verdad, de la justicia, de la valentía y de la moderación?

—No, ni Momo¹ censuraría algo por el estilo.

—¿Y no es sólo a estos hombres, una vez perfeccionados por la educación y por la edad, que encomendarás el Estado?

b En ese punto intervino Adimanto.

—Nadie, oh Sócrates —dijo—, podría contradecirte. Pero a los que escuchan en cada ocasión lo que dices les pasan cosas como ésta: estiman que es por su inexperiencia en interrogar y responder por lo que son desviados un poco por obra del argumento en cada pregunta, y, al acumularse al final de la discusión estos pequeños desvíos, el error llega a ser grande y aparece contradiciendo lo primero que se dijo. Y así como en el juego de fichas los expertos terminan por bloquear c a los inexpertos, que no tienen dónde moverse, así también ellos acaban por quedar bloqueados, sin tener qué decir, por obra de este otro juego de fichas que no se juega con guijarros sino con palabras, aunque la verdad no gane más de ese modo². Digo esto mirando al caso presente; pues ahora podría decirse que de palabra no se puede contradecirte en cada cosa que pregun-

tas, pero que en los hechos se ve que cuantos se abocan a la filosofía, no adhiriéndose simplemente a ella con miras a estar educados completamente y abandonándola siendo aún jóvenes, sino prosiguiendo en su ejercicio largo tiempo, en su mayoría se convierten en individuos extraños, por no decir depravados, y los que parecen más tolerables, no obstante, por obra de esta ocupación que tú elogias, se vuelven inútiles para los Estados.

Y una vez que lo escuché, dije:

—¿Y piensas que los que hablan así mienten?

—No sé, pero con gusto oiría tu opinión.

—Oirías, pues, que me parece que dicen la verdad.

—¿Cómo, entonces, ha de estar bien dicho que no cesarán los males para los Estados antes de que en ellos gobiernen los filósofos, cuando venimos a reconocer que les son inútiles?

—Para contestar la pregunta que haces necesito de una comparación.

—¡Y claro, tú no acostumbras, creo, a hablar con imágenes!

—Bueno, te burlas tras haberme arrojado en un asunto difícil de demostrar. Escucha ahora la imagen, para que puedas ver cuánto me cuesta hacer una comparación. Tan cruel es el trato que los Estados infligen a los hombres más razonables, que no hay ningún otro individuo que padezca algo semejante. Por eso, para poder compararlos y defenderlos, deben reunirse muchas cosas, a la manera en que los pintores mezclan para retratar ciervos-cabrios y otros de esa índole. Imagínate que respecto de muchas naves o bien de una sola sucede esto: hay un patrón, más alto y más fuerte que todos los que están en ella, pero algo sordo, del mismo modo corto de vista y otro tanto de conocimientos náuticos, mientras los marineros están en disputa sobre el gobierno de la nave, cada uno pensando que debe pilotar

¹ Momo era el dios del reproche, la censura y la burla.

² Cf. nota 7 al libro I.

él, aunque jamás haya aprendido el arte del timonel y no pueda mostrar cuál fue su maestro ni el tiempo en que lo aprendió; declarando, además, que no es un arte que pueda enseñarse, e incluso están dispuestos a des-
 cuartizar al que diga que se puede enseñar; se amontonan siempre en derredor del patrón de la nave, rogándole y haciendo todo lo posible para que les ceda el timón. Y en ocasiones, si no lo persuaden ellos y otros sí, matan a éstos y los arrojan por la borda, en cuanto al noble patrón, lo encadenan por medio de la mandrágora, de la embriaguez o cualquier otra cosa y se ponen a gobernar la nave, echando mano a todo lo que hay en ella y, tras beber y celebrar, navegan del modo que es probable hagan semejantes individuos; y además de
 d eso alaban y denominan 'navegador', 'piloto' y 'entendido en náutica' al que sea hábil para ayudarlos a gobernar la nave, persuadiendo u obligando al patrón en tanto que al que no sea hábil para eso lo censuran como inútil. No perciben que el verdadero piloto necesariamente presta atención al momento del año, a las estaciones, al cielo, a los astros, a los vientos y a cuantas cosas conciernen a su arte, si es que realmente ha de ser soberano de su nave; y, respecto de cómo pilotar
 e con el consentimiento de otros o sin él, piensan que no es posible adquirir el arte del timonel ni en cuanto a conocimientos técnicos ni en cuanto a la práctica. Si suceden tales cosas en la nave, ¿no estimas que el verdadero piloto será llamado 'observador de las cosas que
 489a están en lo alto', 'charlatán' e 'inútil' por los tripulantes de una nave en tal estado?

—Ciertamente —respondió Adimanto.

—Y no pienso que debas escribir mucho la comparación para ver que tal parece ser la disposición de los Estados hacia los verdaderos filósofos, ya que entiendes lo que digo.

—Así es.

—Por lo tanto, has de enseñar la imagen a aquel que se asombraba de que los filósofos no sean honrados en los Estados, e intenta convencerlo de que mucho más
 b asombroso sería que los honrasen.

—Se la enseñaré.

—Y también convéncelo de que dice la verdad al afirmar que los filósofos más razonables son inútiles a la muchedumbre, pero exórtalo a que eche la culpa de eso no a los hombres razonables sino a quienes no recurren a ellos. Porque no es acorde a la naturaleza que el piloto ruegue a los marineros que se dejen gobernar por él, ni que los sabios acudan a las puertas de los ricos. Miente aquel que idee tal ingeniosidad. Lo que verdaderamente corresponde por naturaleza al enfermo
 —sea rico o pobre— es que vaya a las puertas de los
 c médicos, y a todo el que tiene necesidad de ser gobernado ir a las puertas del que es capaz de gobernar; no que el que gobierna ruegue a los gobernados para poder gobernar, si su gobierno es verdaderamente provechoso. Pero si comparas a los políticos que actualmente gobiernan con los marineros de que acabamos de hablar, y a los que aquéllos decían 'inútiles' y 'charlatanes de las cosas que están en lo alto' con los verdaderos pilotos, no te equivocarás.

—Correcto.

—De aquí y en estas circunstancias no es fácil que la ocupación más excelente sea tenida en alta estima por los que se ejercitan en sentido contrario; pero la
 d mayor calumnia y la más violenta hacia la filosofía sobreviene por obra de quienes dicen ocuparse de ella, y que, según lo que afirmas, hacen decir al que acusa a la filosofía que la mayoría de los que se ocupan de ella son depravados, y que los más razonables son inútiles, cosa en que yo convine contigo que era verdadera.

—Sí.

—¿Hemos expuesto entonces la causa de la inutilidad de los filósofos razonables?

—Por cierto que sí.

—¿Quieres que, a continuación de esto, expongamos que es forzosa la perversión de la mayor parte de ellos, y que tratemos de mostrar, en cuanto nos sea posible, e que la culpa no es de la filosofía?

—Completamente de acuerdo.

—Ahora hablemos y oigamos recordando aquel punto en que describíamos cómo debe ser necesariamente la naturaleza del que va a ser un hombre de real valía. 490a Si lo recuerdas, en primer lugar, debía ser conducido por la verdad, a la cual tenía que buscar por todos lados y en todo sentido, salvo que fuera un impostor que no tuviera parte alguna en la verdadera filosofía.

—Así era, en efecto, lo que decíamos.

—¿Y no es eso completamente contrario a la opinión que generalmente se tiene de él?

—Sin duda.

—¿Y no nos defenderemos razonablemente si decimos que el que ama realmente aprender es apto por b naturaleza para aspirar a acceder a lo que es, y no se queda en cada multiplicidad de cosas de las que se opina que son, sino que avanza sin desfallecer ni desistir de su amor antes de alcanzar la naturaleza de lo que es cada cosa, alcanzándola con la parte del alma que corresponde a esto (y es la parte afín a la que corresponde), por medio de la cual se aproxima a lo que realmente es y se funde con esto, engendrando inteligencia y verdad, y obtiene conocimiento, nutrición y verdadera vida, cesando entonces sus dolores de parto, no antes?

—Sería la defensa más razonable.

—Bien; ¿y será parte de su naturaleza amar la mentira, o, todo lo contrario, odiarla?

c —Odiarla.

—Pero si la verdad es la que lo conduce, pienso, no podremos decir que la sigue un coro de males.

—¡Claro que no!

—Más bien diremos que la sigue un carácter sano y justo, al cual se acopla también la moderación.

—Y lo diremos correctamente.

—¿Qué necesidad hay entonces de poner en el orden forzoso, nuevamente desde el principio, el resto del coro correspondiente a un alma filosófica? Recuerda que encontramos que le convenía la valentía, la facilidad de aprender, la memoria; y cuanto objetaste que cualquiera se vería forzado a estar de acuerdo en lo que decíamos, d pero que, si dejábamos de lado las palabras y dirigíamos la mirada a la gente sobre la que versaba el discurso, podría decirse que se ve que de ellos unos son inútiles y la mayoría perversos de toda perversión; hemos arribado ahora, en el examen de la causa de esta calumnia, a la pregunta de por qué la mayoría son perversos; y es en vista a eso que retomamos nuevamente la tarea de delimitar la naturaleza de los verdaderos filósofos.

—Así es.

—Debemos entonces observar la corrupción de semejante naturaleza tal como se produce en la mayoría, y a la que escapan pocos, los cuales no son llamados 'perversos' sino 'inútiles'; y, después de eso, observar cuál es la naturaleza de las almas que imitan la naturaleza filosófica y se abocan a tal ocupación, arribando 491a a una ocupación que las sobrepasa y de la que no son dignas, por lo cual cometen equivocaciones por doquier y así por doquier y entre todos los demás hombres endosan a la filosofía la reputación de la que hablas.

—¿A qué clase de corrupción te refieres?

—Trataré de explicártelo, si soy capaz de ello. Pienso que todos estarán de acuerdo en este punto: una naturaleza de tal índole, dotada de todo cuanto acabamos

b de prescribir a quien haya de convertirse completamente en un filósofo, surge pocas veces entre los hombres y en pequeño número. ¿No piensas así?

—¡Claro que sí!

—Examina ahora cuántas cosas y de qué magnitud llevan a estos pocos a su perdición.

—¿Cuáles?

—Lo más asombroso de escuchar es que cada una de las cualidades que hemos elogiado en su naturaleza corrompen al alma filosófica que las posee y la arrancan de la filosofía. Me refiero a la valentía, a la moderación y todo lo demás que hemos descrito.

—Resulta insólito al oírlo.

c —Más aún; todos los llamados 'bienes' corrompen al alma y la arrancan de la filosofía: la belleza, la riqueza, la fuerza corporal, las conexiones políticas influyentes y todo lo afín a estas cosas. Ya cuentas con una pauta de aquello a lo que me refiero.

—Sí, aunque con gusto escucharía una exposición más minuciosa.

—Aprehéndelo entonces correctamente de modo general, y te resultará luminoso y dejarán de parecerte insólitas las cosas que he dicho.

—No entiendo qué es lo que me pides.

d —Toda semilla vegetal o retoño animal, si no encuentra el alimento, la estación y el lugar que conviene en cada caso, sabemos que, cuanto más fuerte, tanto más sufre la falta de lo que requiere; pues sin duda lo malo es más opuesto a lo bueno que a lo no bueno.

—¿Cómo no habría de ser así?

—Hay razón, entonces, pienso, en que la mejor naturaleza, sometida a una nutrición que no le corresponde, salga peor parada que una mediocre.

—Sí, hay razón en ello.

e —Digamos, por consiguiente, Adimanto, que las almas bien dotadas, si tropiezan con una mala educación,

se vuelven especialmente malas. ¿O piensas acaso que los mayores delitos y la más extrema maldad provienen de una naturaleza mediocre, y no de una vigorosa que ha sido corrompida por la nutrición, y que la naturaleza débil es alguna vez causa de grandes bienes o grandes males?

—No; es así como dices.

—En consecuencia, si la naturaleza filosófica que nosotros planteábamos se encuentra con la enseñanza adecuada es necesario que crezca hasta acceder íntegramente a la excelencia; pero si tras ser sembrada y plantada crece en un sitio inadecuado, será todo lo contrario, a menos que algún dios acuda en su auxilio. ¿O tú crees lo que la mayoría, a saber, que hay algunos jóvenes corrompidos por sofistas y algunos sofistas que corrompen privadamente de modo digno de mención, y no que quienes dicen tales cosas son ellos mismos los más grandes sofistas, que educan de la manera más completa y conforman a su antojo tanto a jóvenes como a ancianos, a hombres como a mujeres?

—¿Y cuándo sucede eso?

—Cuando la multitud se sienta junta, apiñada en la asamblea, en los tribunales, en los teatros y campamentos o en cualquier otra reunión pública, y tumultuosamente censura algunas palabras o hechos y elogia otras, excediéndose en cada caso y dando gritos y aplaudiendo, de lo cual hacen eco las piedras y el lugar en que se hallan, duplicando el fragor de la censura y del elogio. En semejante caso, ¿cuál piensas que será su ánimo, por así decirlo? ¿Qué educación privada resistirá a ello sin caer anonadada por semejante censura o elogio y sin ser arrastrada por la corriente hasta donde ésta la lleve, de modo que termine diciendo que son bellas o feas, las mismas cosas que aquéllos dicen, así como ocupándose de lo mismo que ellos y siendo de su misma índole?

- d —Es de toda necesidad, Sócrates.
 —Pero no hemos hablado aún de la mayor coacción.
 —¿Cuál es?
 —Aquella que imponen estos educadores y sofistas si no pueden persuadir con palabras. ¿O no sabes que al que no pueden convencer lo castigan con privación de derechos políticos, multas y pena de muerte?
 —¡Claro que lo sé!
 —¿Y qué otro sofista y qué discursos privados opuestos a ellos piensas que podrán aspirar a prevalecer?
 e —Pienso que ninguno.
 —Ciertamente que no, ya que el intentarlo es pura locura. Pues no hay ni ha habido ni habrá un carácter diferente en cuanto a excelencia que haya sido educado con una educación diferente a la de ellos. Hablo de un carácter humano, amigo mío, ya que del divino hay que descartar la mención, como dice el proverbio. Debes saber bien, en efecto, que, si algo se salva y llega a ser
 493a como se debe, en la actual constitución de la organización política, no hablarás mal si dices que se salva por una intervención divina.
 —Creo que no es de otro modo.
 —Juzga aún, además de esas cosas, la siguiente.
 —¿Qué cosa?
 —Cada uno de los que por un salario educan privadamente³, a los cuales aquéllos llaman 'sofistas' y tienen por sus competidores, no enseñan otra cosa que las convicciones que la multitud se forja cuando se congrega, y a lo cual los sofistas denominan 'sabiduría'. Es como si alguien, puesto a criar a una bestia grande y

³ Es difícil ofrecer una traducción que dé la idea exacta de lo que Platón tiene en mente con esta expresión. No critica, ciertamente, la educación privada, ya que la Academia misma era privada; más bien hay aquí una contraposición implícita entre beneficio privado y bien común, en la cual lo primero es equiparado al lucro.

fuerte, conociera sus impulsos y deseos, cómo debería b acercársele y cómo tocarla, cuándo y por qué se vuelve más feroz o más mansa, qué sonidos acostumbra a emitir en qué ocasiones y cuáles sonidos emitidos por otro, a su vez, la tornan mansa o salvaje; y tras aprender todas estas cosas durante largo tiempo en su compañía, diera a esto el nombre de 'sabiduría', lo sistematizara como arte y se abocara a su enseñanza, sin saber verdaderamente nada de lo que en estas convicciones y apetitos es bello o feo o bueno o malo o justo o injusto; y c aplicara todos estos términos a las opiniones del gran animal, denominando 'buenas' a las cosas que a éste regocijan y 'malas' a las que lo oprimen, aunque no pudiese dar cuenta de ellas, sino que llamara 'bellas' y 'justas' a las cosas necesarias, sin advertir en cuánto difiere realmente la naturaleza de lo necesario de la de lo bueno, ni ser capaz de mostrarlo. ¿No te parece, por Zeus, que semejante educador es insólito?

—A mí sí me parece.

—¿Y acaso te parece que difiere en algo de éste aquel que tiene por sabiduría la aprehensión de los impulsos y d gustos de la abigarrada multitud reunida, ya sea respecto de pintura, ya de música, ya ciertamente de política? Porque, en efecto, si alguien se dirige a ellos para someterles a juicio una poesía o cualquier otra obra de arte o servicio público, convirtiendo a la muchedumbre en autoridad para sí mismo más allá de lo necesario, la llamada necesidad de Diomedes⁴ lo forzará a hacer

⁴ El escoliasta (GREENE, 239) cuenta una leyenda según la cual Diomedes evitó una muerte segura a manos de Ulises —cuando ambos regresaban al campamento tras robar en Troya una estatua de Palas Atenea—, y, atándole las manos, lo obligó a caminar delante de él. J-C y ADAM mencionan también una explicación dada en un escolio a *Ecclesiastuzae* 1029 de ARISTÓFANES, que habla de otro Diomedes, el tracio, quien, teniendo esclavas prostitutas, obligó a unos extranjeros que pasaban a fornicar con ellas.

lo que aquella apruebe. En cuanto a que estas cosas son verdaderamente buenas y bellas, ¿has oído que alguna vez dieran cuenta de ellas de un modo no ridículo?

e —No, y pienso que tampoco lo oiré.

—Teniendo todo esto en mente, recuerda lo anterior: ¿hay modo de que la muchedumbre soporte o admita que existe lo Bello en sí, no la multiplicidad de cosas bellas, y cada cosa en sí, no cada multiplicidad?

494a —Ni en lo más mínimo.

—¿Es imposible, entonces, que la multitud sea filósofa?

—Imposible.

—Por consiguiente es forzoso que los que filosofan sean criticados por ella.

—Forzoso.

—Y también por aquellos individuos que se asocian con la masa y anhelan complacerla.

—Es evidente.

—A partir de lo dicho ¿ves alguna salvación para el alma filosófica, de modo que permanezca en su quehacer hasta alcanzar la meta? Recapacita sobre lo anterior, pues hemos convenido en que son propias del filósofo la facilidad para aprender, la memoria, la valentía y la grandeza de espíritu.

—Sí.

—Un hombre así será ya desde niño el primero entre todos, especialmente si el cuerpo crece de modo similar al alma.

—Sin duda.

—En ese caso, pienso, cuando llegue a ser mayor, sus parientes y conciudadanos querrán emplearlo para sus propios asuntos.

—¡Claro que sí!

c —Y se pondrán a su disposición, rogándole y honrándolo, tratando de conquistarlo de antemano y adulando anticipadamente el poder que va a tener.

—Es lo que sucede habitualmente.

—¿Qué piensas que hará semejante hombre en semejantes circunstancias, sobre todo si se da el caso de que pertenece a un Estado importante, y en él es rico y noble, y además buen mozo y esbelto? ¿No se colmará de esperanzas vanas, estimando que va a ser capaz de gobernar a griegos y a bárbaros, y además exaltándose a sí mismo en su arrogancia, lleno de ínfulas y de vacía e insensata vanidad?

—Seguramente.

—Y si al que está así dispuesto se acerca gentilmente alguien y le dice la verdad, a saber, que no tiene inteligencia sino que ésta le falta, y que no la podrá adquirir sin trabajar como un esclavo por su posesión, ¿piensas que le será fácil prestar oídos en medio de tamaños males?

—Ni con mucho.

—Incluso si un individuo, en razón de su buen natural y su afinidad con tales palabras, de algún modo las capta y se vuelve y deja arrastrar hacia la filosofía, ¿qué pensaremos que harán aquéllos al estimar que pierden sus servicios y su amistad? No habrá acción que no realicen ni palabras que no le digan para que no se deje persuadir; y en cuanto al que intenta persuadirlo, tratarán de que no sea capaz de ello, conspirando privadamente contra él e iniciándole procesos judiciales en público.

—Es forzoso.

—¿Puede semejante hombre filosofar?

—No, por cierto.

—¿Ves ahora que no hablábamos mal cuando decíamos que aquellas cualidades de las que se compone la naturaleza filosófica, si se nutren en el mal, son de algún modo causa del deterioro de su ocupación, y así pasa con los llamados 'bienes', las riquezas y todos los recursos con que está provisto?

—No, hablábamos correctamente.

—De tal indole y de tal dimensión, mi admirable amigo, es la ruina y corrupción de la mejor naturaleza respecto de la ocupación más excelente, siendo por lo demás rara tal naturaleza, según hemos dicho. Y de estos hombres proceden los que causan los peores males a los Estados y a los particulares, y también los que les hacen los más grandes bienes, si la corriente los favorece. En cambio, jamás una naturaleza pequeña hace algo grande a nadie, sea a un Estado o a un particular.

—Es la pura verdad.

—Por consiguiente, al fracasar así aquellos a los cuales conviene al máximo, dejan a la filosofía solitaria y soltera, y ellos mismos viven una vida que no es conveniente ni verdadera, mientras la filosofía, como una huérfana sin parientes, es asaltada por gente indigna que la deshonra y le formula reproches como los que dices le hacen los que declaran que, de quienes toman contacto con ella, unos no valen nada y otros son merecedores de muchos males.

—Precisamente eso es lo que se dice.

—Y se dice razonablemente. Pues al ver otros petimetres que la plaza ha quedado vacante pero colmada de bellas palabras y apariencias, tal como los que huyendo de la cárcel se refugian en un templo, también éstos escapan desde las técnicas hacia la filosofía, y suelen ser los más hábiles en ésas sus tecnicillas. Porque la filosofía, incluso hallándose así maltratada, retiene una reputación grandiosa en comparación con las otras técnicas, y a esto aspira mucha gente dotada de naturalezas incompletas; la cual, tal como tiene el cuerpo arruinado por las técnicas artesanales, así también se halla con el alma embotada y enervada por los trabajos manuales. ¿No es esto forzoso?

—¡Claro que sí!

—¿Y te parece que se ven diferentes en algo de un herrero bajo y calvo que ha hecho dinero y, recién liberado de sus cadenas, se lava en el baño y se pone un manto nuevo, presentándose como novio para desposar a la hija de su amo debido a la pobreza y soledad de ésta?

—No difieren en nada.

496a

—¿Y qué clase de descendencia tendrá semejante matrimonio? ¿No será bastarda y de baja estofa?

—Es de toda necesidad que así sea.

—Y cuando hombres indignos de ser educados se acercan a la filosofía y tratan con ella de un modo no acorde con su dignidad, ¿qué clase de conceptos y de opiniones diremos que procrean? ¿No serán lo que podemos entender por 'sofismas', carentes de nobleza y de inteligencia verdadera?

—Totalmente de acuerdo.

—Quedan entonces, Adimanto, muy pocos que puedan tratar con la filosofía de manera digna: alguno fogueado en el exilio, de carácter noble y bien educado, que, a falta de quienes lo perviertan, permanece en la filosofía; o bien un alma grande que nace en un Estado pequeño y desprecia, teniéndolos en menos, los asuntos políticos; o bien algunos pocos bien dotados naturalmente que con justicia desdeñan los demás oficios y se acercan a la filosofía. También el freno de nuestro amigo Téages⁵ puede retener a otros dentro de la filosofía, ya que, dándose todas las demás condiciones como para que desertara de ella, a Téages lo retuvo el cuidado de su cuerpo enfermo, que lo mantuvo apartado de la política. En cuanto a mi signo demoníaco, no

⁵ Téages era un joven amigo de Sócrates que es citado en *Apología* 33e: «también [está presente] Páralos —hijo de Demódoco—, de quien era hermano Téages». El pasado «era» permite suponer que Téages había muerto por entonces. Un diálogo pseudo-platónico tiene su nombre.

vale la pena hablar, pues antes de mí apenas ha habido algún caso, o ninguno. Y los que han sido de estos pocos que hemos enumerado y han gustado el regocijo y la felicidad de tal posesión, pueden percibir suficientemente la locura de la muchedumbre, así como que no hay nada sano —por así decirlo— en la actividad política, y que no cuentan con ningún aliado con el cual puedan acudir en socorro de las causas justas y conservar la vida, sino que, como un hombre que ha caído entre fieras, no están dispuestos a unírseles en el daño ni son capaces de hacer frente a su furia salvaje, y que, antes de prestar algún servicio al Estado o a los amigos, han de perecer sin resultar de provecho para sí mismos o para los demás. Quien reflexiona sobre todas estas cosas se queda quieto y se ocupa tan sólo de sus propias cosas, como alguien que se coloca junto a un muro en medio de una tormenta para protegerse del polvo y de la lluvia que trae el viento; y, mirando a los demás desbordados por la inmoralidad, se da por contento con que de algún modo él pueda estar limpio de injusticia y sacrilegios a través de su vida aquí abajo y abandonarla favorablemente dispuesto y alegre y con una bella esperanza.

497a —Si así se desembaraza de ella —dijo Adimanto— no será insignificante lo que ha logrado.

—Pero tampoco muy importante —repuse yo—, al no hallar la organización política adecuada, pues en una apropiada crecerá más y se pondrá a salvo a sí mismo particularmente y al Estado en común. Pero en lo que hace a la filosofía, me parece que hemos hablado razonablemente sobre los motivos de que se la calumnie y sobre que esto es injusto, si no tienes otra cosa que decir.

—Nada acerca de eso, pero ¿cuál de las organizaciones políticas actuales dirías que es adecuada para la filosofía?

—Ninguna, y yo me quejo de que ninguna de las constituciones políticas de hoy en día sea digna de la naturaleza filosófica; por eso se desvía y se altera; tal como una semilla exótica sembrada en tierra extraña se desnaturaliza, sometida por ésta, y suele adaptarse a las especies vernáculas, así tampoco esta índole filosófica conserva su poder, sino que degenera en un carácter extraño. Pero si da con la mejor organización política, acorde con que él mismo es el mejor, resultará manifiesto que era algo realmente divino, mientras todo lo demás —naturaleza y ocupaciones—, humano. Pero, después de esto, es obvio que preguntarás cuál es esta organización política mejor.

—Te equivocas, pues no iba a preguntarte eso, sino si es ésta la que hemos descrito al fundar nuestro Estado, u otra.

—En otros sentidos es ésta; pero queda un punto al cual nos hemos referido ya⁶: que debería haber siempre en el Estado alguien que tuviera la misma fórmula de la organización política que has tenido tú, el legislador, al implantar las leyes.

—Nos hemos referido a eso, en efecto.

—Pero no quedó suficientemente esclarecido por el temor a vuestros ataques, cuando mostrasteis que la demostración de eso era larga y difícil; aparte de que lo que restaba exponer no era en absoluto fácil.

—¿De qué se trata?

—Del modo en que un Estado ha de tratar a la filosofía para no sucumbir; pues todas las cosas grandes son arriesgadas, y las hermosas realmente difíciles, como se dice.

—No obstante, debes completar la demostración aclarando este punto.

⁶ Cf. III 412a.

—No me lo impedirá el no quererlo, sino el no poder. Pero tú, que estás presente, verás al menos mi celo. Observa entonces cuán ardientemente y de qué modo más aventurado voy a decir una vez más que el Estado debe abordar la práctica de la filosofía de una manera opuesta a la actual.

—¿Cómo?

—En la actualidad la abordan adolescentes que apenas han salido de la niñez, y que, en el intervalo anterior al cuidado de la casa y de los negocios, cuando apenas se han aproximado a la parte más difícil de la filosofía —la concerniente a los conceptos abstractos—⁷, la dejan de lado, pasando por filósofos hechos; de ahí en adelante están dispuestos a convertirse en oyentes de otros que sean activos en filosofía, cuando son invitados, con lo cual creen hacer gran cosa, pensando que deben practicarla como algo accesorio. Y a excepción de unos pocos, cerca de la vejez se apagan mucho más ^b que el sol de Heráclito, por cuanto no se encienden nuevamente ^a.

—¿Y qué debe hacerse?

—Todo lo contrario; cuando son niños y adolescentes, ha de administrárseles una educación y una filosofía propias de la niñez y de la adolescencia, y, mientras sus cuerpos se desarrollan para alcanzar la virilidad, deben cuidarlos bien, procurando así que presten un

⁷ Añadimos «abstractos». CHAMBRÉ Y PADÓN-F. GALIANO traducen esta expresión (*tò peri toùs lògous*) por «dialéctica», pero este concepto se explicita por primera vez en 511b, dentro de la alegoría de la línea.

⁸ Cf. HERÁCLITO, fr. 30 DIEHL-KRANZ: «... [fuego siemprevivo, que se enciende con medida y se apaga con medida]. No obstante, ALEJANDRO DE AFRODISIA usa palabras similares a las de Platón al comentar el fr. 6 («el sol es nuevo cada día»); ver textos en *Los filósofos presocráticos*, Madrid, 1978, vol. I, págs. 331-334). Como el fuego de HERÁCLITO ha sido concebido a imagen y semejanza del sol (cf. fr. 16), no es difícil que antes de las palabras citadas en el fr. 30 figuraran términos similares referidos al sol.

servicio a la filosofía. Y al crecer en edad, cuando el alma comienza a alcanzar la madurez, hay que intensificar los ejercicios que corresponden a ésta; y, cuando cede la fuerza corporal y con ello quedan excluidos de las tareas políticas y militares, dejarlos pacer libremente y no ocuparse de otra cosa que de la filosofía, a no ser de forma accesorio, si es que han de vivir dichosamente y, tras morir, han de coronar allá la vida que han vivido con un adecuado destino.

—Es verdad, Sócrates, creo que hablas con ardor; pienso, sin embargo, que muchos de los que te escuchan, comenzando por Trasímaco, serán más ardorosos aún al oponérsese y no se dejarán persuadir en lo más mínimo.

—No nos indispongamos a mí y a Trasímaco, cuando acabamos de hacernos amigos, sin haber sido antes enemigos; pues no hemos de descuidar ningún esfuerzo hasta que lo persuadamos a él y a los demás, o les sirvamos en algo en otra vida, si, al volver a nacer, se encuentran en conversaciones de esta índole.

—¡Estás hablando de un breve lapso de tiempo!

—No es nada, al menos si se lo compara con la totalidad de los tiempos. De todos modos, que la multitud no se deje persuadir por lo que decimos no es nada sorprendente, pues jamás ha visto que se haya generado lo que ahora hemos expresado, sino más bien ha oído ^c ciertas frases haciendo consonancia entre sí a propósito, no accidentalmente, como me acaba de ocurrir. Pero en cuanto a ver algún hombre que se halle en equilibrio y consonancia con la excelencia, de palabra y acto, tan perfectamente como sea posible, gobernando en un Estado de su misma índole, nunca ha visto uno ni muchos. ¿O piensas que sí?

—De ningún modo.

—Tampoco esa multitud ha prestado suficientemente oídos, bienaventurado amigo, a discusiones bellas y

señoriales en las cuales se busque seriamente la verdad por todos los medios con el fin de conocerla, y en las cuales se salude desde lejos esas sutilezas y argucias capciosas que no tienden a otra cosa que a ganarse una reputación y a promover discordia en los tribunales y en las conversaciones particulares.

—Tampoco eso, efectivamente.

—Fue esto lo que teníamos a la vista y preveíamos ^b cuando dijimos, aunque no sin temor y forzados por la verdad, que ningún Estado, ninguna constitución política, ni siquiera un hombre, pueden alguna vez llegar a ser perfectos, antes de que estos pocos filósofos, que ahora son considerados no malvados pero sí inútiles, por un golpe de fortuna sean obligados, quieranlo o no, a encargarse del Estado, y el Estado obligado a obedecerles; o bien antes de que un verdadero amor por la ^c verdadera filosofía se encienda, por alguna inspiración divina, en los hijos de los que ahora gobiernan o en éstos mismos. Que la realización de una de estas dos cosas, o de las dos, sea imposible, afirmo que no hay razón para suponerlo; pues si fuera así, estaríamos haciendo justamente el ridículo, por estar construyendo castillos en el aire. ¿No es así?

—Sí.

—Por consiguiente, si se ha dado el caso de que alguna necesidad haya obligado a los más valiosos filósofos, en la infinitud del tiempo pasado, a ocuparse del Estado, o el caso de que se los obligue actualmente en ^a alguna región bárbara lejos de nuestra vista, o el de que se los obligue más adelante, estoy dispuesto a sostener con mi argumento que la organización política descrita ha existido, existe y llegará a existir toda vez que esta Musa tome el control del Estado. Pues no es algo imposible que suceda, ni hablamos de cosas imposibles; en cuanto a que son difíciles, lo reconocemos.

—También a mí me parece así.

—Pero dirás que a la muchedumbre no le parece lo mismo, ¿verdad?

—Probablemente.

—Mi dichoso amigo, no condenes de tal modo a la muchedumbre. Ella cambiará de opinión si, en lugar de ^e discutirle con argucias, la exhortas a deponer su falsa imagen respecto del amor al saber, mostrándole cómo son los que dices que son filósofos y definiéndole, como ^{500a} hace un momento, la naturaleza de ellos y su ocupación, para que no crean que les hablas de los que toman por filósofos. Y si los contemplan de ese modo, podrás decir que han adoptado otra opinión y que responden en forma distinta. ¿O piensas que se irritará contra alguien que no se irrita o será maliciosa con quien nada malicia, cuando ella misma es mansa y nada maliciosa? Como veo lo que vas a decir, declaro que una naturaleza tan difícil, pienso, se halla en algunos pocos, no en la multitud.

—No te preocupes, que doy mi asentimiento.

—También darás tu asentimiento a esto: que, si la ^b multitud está mal dispuesta con la filosofía, los culpables son aquellos intrusos que han irrumpido en ella de modo desordenado e indebido, vilipendiándose y enemistándose unos con otros y reduciendo siempre sus discursos a cuestiones personales, comportándose del modo menos acorde con la filosofía.

—Efectivamente.

—Sin duda, Adimanto, cuando se tiene verdaderamente dirigido el pensamiento hacia las cosas que son, no queda tiempo para descender la mirada hacia los asuntos humanos y ponerse en ellos a pelear, colmado de ^c envidia y hostilidad; sino que, mirando y contemplando las cosas que están bien dispuestas y se comportan siempre del mismo modo, sin sufrir ni cometer injusticia unas a otras, conservándose todas en orden y conforme a la razón, tal hombre las imita y se asemeja a ellas

al máximo. ¿O piensas que hay algún mecanismo por el cual aquel que convive con lo que admira no lo imite?

—Es imposible.

—Entonces, en cuanto el filósofo convive con lo que es divino y ordenado se vuelve él mismo ordenado y divino, en la medida que esto es posible al hombre. Pero la calumnia abunda por doquier.

—Del todo de acuerdo.

—Por consiguiente, si algo lo fuerza a ocuparse de implantar en las costumbres privadas y públicas de los hombres lo que él observa allá, en lugar de limitarse a formarse a sí mismo, ¿piensas que se convertirá en un mal artesano de la moderación, de la justicia y de la excelencia cívica en general?

—De ningún modo.

—Pero si la muchedumbre percibe que le decimos la verdad respecto de los filósofos, ¿continuará irritándose contra ellos y desconfiando de nosotros cuando decimos que un Estado de ningún modo será feliz alguna vez, a no ser que su plano esté diseñado por los dibujantes que recurren al modelo divino?

501a —Si lo percibe, cesará de irritarse. Pero ¿de qué modo entiendes ese plano?

—Tomarán el Estado y los rasgos actuales de los hombres como una tableta pintada, y primeramente la borrarán, lo cual no es fácil. En todo caso, sabes que ya en esto diferirán de los demás legisladores, pues no estarán dispuestos a tocar al Estado o a un particular ni a promulgar leyes, si no los reciben antes limpios o los han limpiado antes ellos mismos.

—Y harán bien.

—Después de eso, ¿no piensas que bosquejarán el esquema de la organización política?

—Claro que sí.

b —Y luego, pienso, realizarán la obra dirigiendo a menudo la mirada en cada una de ambas direcciones: ha-

cia lo que por naturaleza es Justo, Bello, Moderado y todo lo de esa índole, y, a su vez, hacia aquello que producen en los hombres, combinando y mezclando distintas ocupaciones para obtener lo propio de los hombres⁹, en lo cual tomarán como muestra aquello que, cuando aparece en los hombres, Homero lo llama 'divino' y 'propio de los dioses'. //

—Correcto.

—Y tanto borrarán como volverán a pintar, pienso, hasta que hayan hecho los rasgos humanos agradables a los dioses, en la medida de lo posible.

—Una pintura así llegaría a ser hermosísima.

—Pues bien; en cuanto a aquellos que decías¹⁰ que se pondrían en orden de combate para avanzar sobre nosotros, ¿no los persuadiremos de algún modo de que semejante pintor de organizaciones políticas es el filósofo que les alabábamos entonces, cuando los irritaba que pusiéramos en sus manos el Estado? ¿No se amansarán, más bien, al escucharnos ahora?

—Sin la menor duda; al menos, si están en su sano juicio.

—Entonces, ¿qué es lo que podrán discutirnos? ¿Acaso que los filósofos no están enamorados de lo que es y de la verdad?

—Eso sería insólito.

—¿O que su naturaleza, tal como la hemos descrito, no es propia de lo mejor?

—Tampoco eso.

⁹ Literalmente «de color encarnado», que es el que el pintor trata de obtener mediante la mezcla de varios colores (cf. *Craílto* 424e). Traducimos, empero, «propio de los hombres» para mantener la contraposición del texto griego con la expresión «propio de los dioses» (que es el epíteto de Aquiles, p. ej., en *Il.* I 131), que aparece dos líneas más abajo.

¹⁰ En V 474a, aunque era Glaucón, no Adimanto, quien lo decía.

—¿Y qué otra cosa? ¿Que semejante naturaleza, si da con las ocupaciones adecuadas, no llegará a ser perfectamente buena y filosófica, si es que alguna puede serlo? ¿O dirán que más bien llegarán a serlo aquellos que nosotros hemos excluido?

e —¡Claro que no!

—¿Se enfurecerán todavía al oírnos decir que, antes que la raza de los filósofos obtenga el control del Estado, no cesarán los males para el Estado y para los ciudadanos, ni alcanzará su realización en los hechos aquella organización política que míticamente hemos ideado en palabras?

—Probablemente menos.

502a —En lugar de decir 'menos', ¿no prefieres que los demos por absolutamente amansados y persuadidos, para que, avergonzados, si no por otra cosa, estén de acuerdo?

—Con mucho lo prefiero.

—Tengámoslos, por consiguiente, por persuadidos. ¿Y se podrá discutir alegando que no puede darse el caso de que nazcan hijos de reyes o de gobernantes que sean filósofos por naturaleza?

—Nadie lo haría.

—¿Y alguien podrá decir que, aunque nazcan así, es forzoso que se corrompan? Que es difícil salvarse, b lo hemos acordado. Pero que en la totalidad de los tiempos no haya uno solo que se salve ¿lo discutiría alguien?

—¿Cómo podría discutirlo?

—Pues bien, sería suficiente que hubiera uno solo que contara con un Estado que lo obedeciese, para que se llevara a la realidad todo lo que actualmente resulta increíble.

—Será suficiente, en efecto.

—Y si se da el caso de que un gobernante implante las leyes e instituciones que hemos descrito, sin duda

no será imposible que los ciudadanos estén dispuestos a hacer su parte.

—En ningún respecto será imposible.

—Y lo que a nosotros nos parece ¿será asombroso e imposible que les parezca también a otros?

—Por mi parte no lo creo.

—Por lo demás, que estas cosas, en caso de que sean posibles, son las mejores, pienso que ya lo hemos mostrado suficientemente en los argumentos precedentes.

—Suficientemente, en efecto.

—De allí se sigue ahora, según me parece, que lo que decimos respecto de la legislación, si es realizable, es lo mejor, y es difícil de realizarse, pero al menos no imposible.

—Se sigue eso, efectivamente.

—Una vez arribados penosamente a esta meta, queda por decir, a continuación, de qué modo contaremos con los que preserven la organización política, por medio de qué estudios y ocupaciones se formarán y a d qué edad se aplicarán a cada uno de ellos.

—Digámoslo, entonces.

—No me ha resultado astuto en nada, pues, haber dejado anteriormente de lado dificultades como la de la posesión de las mujeres y de la procreación, así como la del establecimiento de los gobernantes, consciente como estaba de lo odioso y difícil que sería la verdad total¹¹; pero no por eso ha llegado menos la hora de hablar de ellas. Es cierto que en lo concerniente a las e mujeres y a los niños hemos concluido, pero en cuanto a los gobernantes, es preciso retomar la cosa prácticamente desde el comienzo. Decíamos¹², si recuerdas, 502a que debían mostrar su amor al Estado, poniéndose a prueba tanto en los placeres como en los dolores, sin

¹¹ En V 449c-d.

¹² En III 412d y ss.

rechazar esta convicción¹³ en medio de fatigas, temores o cualquier otra circunstancia. Antes bien, aquel que se muestre incapaz de ello debe ser excluido, mientras que quien emerja puro en todo sentido, como oro probado con el fuego, será erigido gobernante y colmado de dones y premios tanto durante la vida como tras la muerte. Aproximadamente esto es lo que había sido dicho en momentos en que el argumento se desvió y se cubrió de un velo, en el temor de vérnoslas con lo que ahora se presenta.

—Gran verdad; ahora lo recuerdo.

—En efecto, amigo mío, yo titubeaba en aventurarme a hacer las audaces declaraciones que acabo de hacer; pero ahora hemos de ser más audaces y decir que es necesario que los guardianes perfectos sean filósofos.

—Seámoslo.

—Ahora bien, debes pensar cuán pocos es probable que sean. Porque las partes de la naturaleza que hemos dicho que tienen que estar presentes en ellos pocas veces confluyen en un mismo individuo, sino que la mayoría de las veces crecen dispersas.

—¿Qué quieres decir?

—La facilidad de aprender, la memoria, la sagacidad, la vivacidad y cuantas cosas siguen a éstas, el vigor mental y la grandeza de espíritu, no suelen crecer, bien lo sabes, junto con una disposición a vivir de una manera ordenada, con calma y constancia; sino que quienes las poseen son llevados azarosamente por su vivacidad y se les escapa todo lo constante.

—Dices verdad.

—Por su parte, aquellos caracteres constantes y poco volubles, en los cuales uno depositaría más su confianza y que en la guerra difícilmente son movidos por

¹³ La de que se debe hacer siempre lo que sea mejor para el Estado. Cf. III 413c.

los temores, frente a los estudios les sucede lo mismo: se mueven difícilmente y son duros de aprender, como aletargados, y se entregan al sueño y al bostezo cuando se les exige que trabajen en ese ámbito.

—Así es.

—Pero afirmábamos que deben participar del modo más perfecto de ambos tipos de cualidades, sin lo cual no tendrán parte en la educación más perfecta ni en los honores y el gobierno.

—Correcto.

—¿Y no piensas que esa doble participación será rara?

—Claro que sí.

—Por consiguiente, hay que probarlos en la forma en que decíamos en su momento¹⁴, o sea, a través de fatigas, temores y placeres, y algo más que entonces pasamos por alto pero que ahora decimos: que es necesario que se ejerciten en muchos estudios, para examinar si son capaces de llegar a los estudios superiores o bien si se acobardan como aquellos a los que les pasa eso^{504a} en las competiciones atléticas.

—Ciertamente, ese examen conviene. Pero ¿cuáles son los estudios superiores a que te refieres?

—Sin duda recuerdas que, tras haber dividido el alma en tres géneros¹⁵, examinamos qué es la justicia, la moderación, la valentía y la sabiduría, lo que es cada una de ellas.

—Si no me acordase de eso, no sería justo que escuchara el resto.

—¿Y lo dicho antes de eso?

—¿Qué cosa?

—Decíamos¹⁶ que para contemplarlas lo mejor posible necesitaríamos de un circuito más largo, tras reco-

¹⁴ En III 413c-d.

¹⁵ En IV 436a.

¹⁶ En 435d.

rrer el cual se nos aparecerían claras, aunque también podría aplicarse una demostración que se acoplara a lo ya dicho; vosotros habéis dicho que bastaba, y las cosas que entonces dije carecieron de precisión, según me pareció, pero si os agradó os toca decirlo a vosotros.

—A mí me pareció medidamente razonable; y también a los demás.

—Pero, mi amigo, una medida de estas cosas que abandona en algo lo real no llega a ser medidamente, pues nada imperfecto es medida de algo. Sin embargo, a veces a algunos les parece que han alcanzado lo suficiente y que no necesitan indagar más allá.

—Sí, con frecuencia les pasa eso a muchos por indolencia.

—Pues precisamente eso es lo que menos conviene que suceda a un guardián del Estado y de sus leyes.

—Naturalmente.

—Entonces, amigo mío, es el circuito más largo el que debe recorrer, y no debe esforzarse menos en estudiar que en practicar gimnasia; si no, como acabamos de decir, jamás alcanzará la meta del estudio supremo, que es el que más le conviene.

—Pero ¿acaso —preguntó Adimanto— no son la justicia y lo demás que hemos descrito lo supremo, sino que hay algo todavía mayor?

—Mayor, ciertamente —respondí—. Y de esas cosas mismas no debemos contemplar, como hasta ahora, un bosquejo, sino no pararnos hasta tener un cuadro acabado. ¿No sería ridículo acaso que pusiésemos todos nuestros esfuerzos en otras cosas de escaso valor, de modo de alcanzar en ellas la mayor precisión y pureza posibles, y que no consideráramos dignas de la máxima precisión justamente a las cosas supremas?

—Efectivamente; pero en cuanto a lo que llamas 'el estudio supremo' y en cuanto a lo que trata, ¿te parece que podemos dejar pasar sin preguntarte qué es?

—Por cierto que no, pero también tú puedes preguntar. Por lo demás, me has oído hablar de eso no pocas veces¹⁷; y ahora, o bien no recuerdas, o bien te propones plantear cuestiones para perturbarme. Es esto más bien lo que creo, porque con frecuencia me has escuchado decir que la Idea del Bien es el objeto del estudio supremo, a partir de la cual las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas. Y bien sabes que estoy por hablar de ello y, además, que no lo conocemos suficientemente. Pero también sabes que, si no lo conocemos, por más que conociéramos todas las demás cosas, sin aquello nada nos sería de valor, así como si poseemos algo sin el Bien. ¿O crees que da ventaja poseer cualquier cosa si no es buena, y comprender todas las demás cosas sin el Bien¹⁸ y sin comprender nada bello y bueno?

—¿Por Zeus que me parece que no!

—En todo caso sabes que a la mayoría le parece que el Bien es el placer, mientras a los más exquisitos la inteligencia.

—Sin duda.

—Y además, querido mío, los que piensan esto último no pueden mostrar qué clase de inteligencia, y se ven forzados a terminar por decir que es la inteligencia del bien.

—Cierto, y resulta ridículo.

—Claro, sobre todo si nos reprochan que no conocemos el bien y hablan como si a su vez lo supiesen; pues dicen que es la inteligencia del bien, como si comprendiéramos qué quieren decir cuando pronuncian la palabra 'bien'.

¹⁷ Si esta referencia no es ficticia, ha de aludir a conversaciones o exposiciones orales en la Academia.

¹⁸ A partir de aquí marcamos la referencia al Bien como Idea del Bien con mayúscula, para diferenciarla de los usos no metafísicos del vocablo «bien».

—Es muy verdad.

—¿Y los que definen el bien como el placer? ¿Acaso incurren menos en error que los otros? ¿No se ven forzados a reconocer que hay placeres malos?

—Es forzoso.

—Pero en ese caso, pienso, les sucede que deben reconocer que las mismas cosas son buenas y malas. ¿No es así?

d —Sí.

—También es manifiesto que hay muchas y grandes disputas en torno a esto.

—Sin duda.

—Ahora bien, es patente que, respecto de las cosas justas y bellas, muchos se atienen a las apariencias y, aunque no sean justas ni bellas, actúan y las adquieren como si lo fueran; respecto de las cosas buenas, en cambio, nadie se conforma con poseer apariencias, sino que buscan cosas reales y rechazan las que sólo parecen buenas.

—Así es.

e —Veamos. Lo que toda alma persigue y por lo cual hace todo, adivinando que existe, pero sumida en dificultades frente a eso y sin poder captar suficientemente qué es, ni recurrir a una sólida creencia como sucede respecto de otras cosas —que es lo que hace perder lo que puede haber en ellas de ventajoso—; algo de esta índole y magnitud, ¿diremos que debe permanecer en tinieblas para aquellos que son los mejores en el Estado y con los cuales hemos de llevar a cabo nuestros intentos?

—Ni en lo más mínimo.

—Pienso, en todo caso, que, si se desconoce en qué sentido las cosas justas y bellas del Estado son buenas, no sirve de mucho tener un guardián que ignore esto en ellas; y presiento que nadie conocerá adecuadamente las cosas justas y bellas antes de conocer en qué sentido son buenas.

—Presientes bien.

—Pues entonces nuestro Estado estará perfectamente organizado, si el guardián que lo vigila es alguien b que posee el conocimiento de estas cosas.

—Forzosamente. Pero tú, Sócrates, ¿qué dices que es el bien? ¿Ciencia, placer o alguna otra cosa?

—¡Hombre! Ya veo bien claro que no te contentarás con lo que opinen otros acerca de eso.

—Es que no me parece correcto, Sócrates, que haya que atenerse a las opiniones de otros y no a las de uno, tras haberse ocupado tanto tiempo de esas cosas. c

—Pero ¿es que acaso te parece correcto decir acerca de ellas, como si se supiese, algo que no se sabe?

—Como si se supiera, de ningún modo, pero sí como quien está dispuesto a exponer, como su pensamiento, aquello que piensa.

—Pues bien —dije—. ¿No percibes que las opiniones sin ciencia son todas lamentables? En el mejor de los casos, ciegas. ¿O te parece que los ciegos que hacen correctamente su camino se diferencian en algo de los que tienen opiniones verdaderas sin inteligencia?

—En nada.

—¿Quieres acaso contemplar cosas lamentables, ciegas y tortuosas, en lugar de oírlas de otros claras y d bellas?

—¡Por Zeus! —exclamó Glaucón—. No te retires, Sócrates, como si ya estuvieras al final. Pues nosotros estaremos satisfechos si, del modo en que discutiste acerca de la justicia, la moderación y lo demás, así discutes acerca del bien.

—Por mi parte, yo también estaré más que satisfecho. Pero me temo que no sea capaz y que, por entusiasmarme, me desacredite y haga el ridículo. Pero dejemos por ahora, dichosos amigos, lo que es en sí mismo el Bien; pues me parece demasiado como para que e el presente impulso permita en este momento alcanzar

lo que juzgo de él. En cuanto a lo que parece un vástago del Bien y lo que más se le asemeja, en cambio, estoy dispuesto a hablar, si os place a vosotros; si no, dejamos la cuestión.

—Habla, entonces, y nos debes para otra oportunidad el relato acerca del padre.

507a —Ojalá que yo pueda pagarlo y vosotros recibirlo; y no sólo los intereses, como ahora; por ahora recibid esta criatura¹⁹ y vástago del Bien en sí. Cuidaos que no os engañe involuntariamente de algún modo, rindiéndoos cuenta fraudulenta del interés.

—Nos cuidaremos cuanto podamos; pero tú límitate a hablar.

—Para eso debo estar de acuerdo con vosotros y recordaros lo que he dicho antes y a menudo hemos hablado en otras oportunidades²⁰.

b —¿Sobre qué?

—Que hay muchas cosas bellas, muchas buenas, y así, con cada multiplicidad, decimos que existe y la distinguimos con el lenguaje.

—Lo decimos, en efecto.

—También afirmamos que hay algo Bello en sí y Bueno en sí y, análogamente, respecto de todas aquellas cosas que postulábamos como múltiples; a la inversa, a su vez postulamos cada multiplicidad como siendo una unidad, de acuerdo con una Idea única, y denominamos a cada una 'lo que es'.

¹⁹ Juego de palabras con *tókos*, que significa tanto 'criatura', como, en plural, 'intereses'.

²⁰ El «antes» puede referirse a V 476a, pero el «a menudo», etc., no puede remitir a la *República*, sino tal vez a un diálogo anterior, como el *Fedón* 66d ss., 74a-79a y 99e-100d, y *Banquete* 210c-212a. Referencias similares en diálogos anteriores (*Hipias Mayor* 286c-d, 288a y 289c-e, *Eutifrón* 5d y 6d-e, y *Crátilo* 389a-390b) carecen, a nuestro entender, de sentido ontológico-metafísico, y por ello sólo son anticipos de la concepción de las Ideas. Sólo nos hacen dudar los casos del *Eutidemo* 300e-301a, y *Crtd.* 430a-b. Cf. Introducción, págs. 35 y sigs.

—Así es.

—Y de aquellas cosas decimos que son vistas pero no pensadas, mientras que, por su parte, las Ideas son pensadas, mas no vistas.

—Indudablemente.

—Ahora bien, ¿por medio de qué vemos las cosas e visibles?

—Por medio de la vista.

—En efecto, y por medio del oído las audibles, y por medio de las demás percepciones todas las cosas perceptibles. ¿No es así?

—Sí.

—Pues bien, ¿has advertido que el artesano²¹ de las percepciones modeló mucho más perfectamente la facultad de ver y de ser visto?

—En realidad, no.

—Examina lo siguiente: ¿hay algo de otro género que el oído necesita para oír y la voz para ser oída, de modo que, si este tercer género no se hace presente, uno no oirá y la otra no se oirá?

—No, nada.

—Tampoco necesitan de algo de esa índole muchos otros poderes, pienso, por no decir ninguno. ¿O puedes decir alguno?

—No, por cierto.

—Pero, al poder de ver y de ser visto, ¿no piensas que le falta algo?

—¿Qué cosa?

—Si la vista está presente en los ojos y lista para que se use de ella, y el color está presente en los objetos, pero no se añade un tercer género que hay por naturaleza específicamente para ello, bien sabes que la vista no verá nada y los colores serán invisibles.

²¹ Hasta el mito del artesano (*dēmiourgós*) divino del *Timeo* no se hace explícita esta concepción de Dios como artesano, pero el pensamiento ya está presente aquí.

—¿A qué te refieres?

—A lo que tú llamas 'luz'.

—Dices la verdad.

—Por consiguiente, el sentido de la vista y el poder de ser visto se hallan ligados por un vínculo de una especie nada pequeña, de mayor estima que las demás ligazones de los sentidos, salvo que la luz no sea estimable.

—Está muy lejos de no ser estimable.

—Pues bien, ¿a cuál de los dioses que hay en el cielo atribuyes la autoría de aquello por lo cual la luz hace que la vista vea y que las más hermosas cosas visibles sean vistas?

—Al mismo que tú y que cualquiera de los demás, ya que es evidente que preguntas por el sol.

—Y la vista, ¿no es por naturaleza en relación a este dios lo siguiente?

—¿Cómo?

—Ni la vista misma, ni aquello en lo cual se produce

b —lo que llamamos 'ojo'— son el sol.

—Claro que no.

—Pero es el más afin al sol, pienso, de los órganos que conciernen a los sentidos.

—Con mucho.

—Y la facultad que posee, ¿no es algo así como un fluido que le es dispensado por el sol?

—Ciertamente.

—En tal caso, el sol no es la vista pero, al ser su causa, es visto por ella misma.

—Así es.

—Entonces ya podéis decir qué entendía yo por el vástago del Bien, al que el Bien ha engendrado análogo a sí mismo. De este modo, lo que en el ámbito inteligible es el Bien respecto de la inteligencia y de lo que se entiende, esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve.

—¿Cómo? Explicáte.

—Bien sabes que los ojos, cuando se los vuelve sobre objetos cuyos colores no están ya iluminados por la luz del día sino por el resplandor de la luna, ven débilmente, como si no tuvieran claridad en la vista.

—Efectivamente.

—Pero cuando el sol brilla sobre ellos, ven nítidamente, y parece como si estos mismos ojos tuvieran la claridad.

—Sin duda.

—Del mismo modo piensa así lo que corresponde al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es, entiende, conoce y parece tener inteligencia; pero cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, que nace y perece, entonces opina y percibe débilmente con opiniones que la hacen ir de aquí para allá, y da la impresión de no tener inteligencia.

—Eso parece, en efecto.

—Entonces, lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la Idea del Bien. Y por ser causa de la ciencia y de la verdad, concíbela como cognoscible; y aun siendo bellos tanto el conocimiento como la verdad, si estimamos correctamente el asunto, tendremos a la Idea del Bien por algo distinto y más bello por ellas. Y así como dijimos que era correcto tomar a la luz y a la vista por afines al sol pero que sería erróneo creer que son el sol, análogamente ahora es correcto pensar que ambas cosas, la verdad y la ciencia, son afines al Bien, pero sería equivocado creer que una u otra fueran el Bien, ya que la condición del Bien es mucho más digna de estima.

—Hablas de una belleza extraordinaria, puesto que produce la ciencia y la verdad, y además está por enci-

ma de ellas en cuanto a hermosura. Sin duda, no te refieres al placer.

—¡Dios nos libre! Más bien prosigue examinando nuestra comparación.

^b —¿De qué modo?

—Pienso que puedes decir que el sol no sólo aporta a lo que se ve la propiedad de ser visto, sino también la génesis, el crecimiento y la nutrición, sin ser él mismo génesis.

—Claro que no.

—Y así dirás que a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia²², aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y a potencia.

^c Y Glaucón se echó a reír:

—¡Por Apolo!, exclamó. ¡Qué elevación demoníaca!

—Tú eres culpable —repliqué—, pues me has forzado a decir lo que pensaba sobre ello.

—Está bien; de ningún modo te detengas, sino prosigue explicando la similitud respecto del sol, si es que te queda algo por decir.

—Bueno, es mucho lo que queda.

—Entonces no dejes de lado ni lo más mínimo.

—Me temo que voy a dejar mucho de lado; no obstante, no omitiré lo que en este momento me sea posible.

—No, por favor.

^d —Piensa entonces, como decíamos, cuáles son los dos que reinan: uno, el del género y ámbito inteligibles;

²² Traducimos aquí *ousía* por «esencia» (sin propósito de contrastarla con *tò einai* «el existir»), pero conscientes de que es una traducción deficiente. Otra alternativa podría ser «realidad», pero, como se verá en el libro VII, la palabra *ousía* tiene en tal contexto una fuerte indicación de persistencia ontológica (que inducirá a Aristóteles a forjar, en base a ella, el concepto de «sustancia»), que se contrapone a la *génesis* o «devenir».

otro, el del visible, y no digo 'el del cielo' para que no creas que hago juego de palabras. ¿Captas estas dos especies, la visible y la inteligible?

—Las capto.

—Toma ahora una línea dividida en dos partes desiguales; divide nuevamente cada sección según la misma proporción, la del género de lo que se ve y otra la del que se entiende, y tendrás distinta oscuridad y claridad relativas; así tenemos primeramente, en el género de lo que se ve, una sección de imágenes. Llamo 'imágenes' en primer lugar a las sombras, luego a los reflejos en el agua y en todas las cosas que, por su constitución, son densas, lisas y brillantes, y a todo lo de esa índole. ¿Te das cuenta?

—Me doy cuenta.

—Pon ahora la otra sección de la que ésta ofrece imágenes, a la que corresponden los animales que viven en nuestro derredor, así como todo lo que crece, y también el género íntegro de cosas fabricadas por el hombre.

—Pongámoslo.

—¿Estás dispuesto a declarar que la línea ha quedado dividida, en cuanto a su verdad y no verdad, de modo tal que lo opinable es a lo cognoscible como la copia es a aquello de lo que es copiado?

—Estoy muy dispuesto.

—Ahora examina si no hay que dividir también la sección de lo inteligible.

—¿De qué modo?

—De éste. Por un lado, en la primera parte de ella, el alma, sirviéndose de las cosas antes imitadas como si fueran imágenes, se ve forzada a indagar a partir de supuestos, marchando no hasta un principio sino hacia una conclusión. Por otro lado, en la segunda parte, avanza hasta un principio no supuesto, partiendo de un supuesto y sin recurrir a imágenes —a diferencia del otro

caso—, efectuando el camino con Ideas mismas y por medio de Ideas.

—No he apprehendido suficientemente esto que dices.

c —Pues veamos nuevamente; será más fácil que entiendas si te digo esto antes. Creo que sabes que los que se ocupan de geometría y de cálculo suponen lo impar y lo par, las figuras y tres clases de ángulos y cosas afines, según lo que investigan en cada caso. Como si las conocieran, las adoptan como supuestos, y de ahí en adelante no estiman que deban dar cuenta de d ellas ni a sí mismos ni a otros, como si fueran evidentes a cualquiera; antes bien, partiendo de ellas atraviesan el resto de modo consecuente, para concluir en aquello que proponían al examen.

—Sí, esto lo sé.

—Sabes, por consiguiente, que se sirven de figuras visibles y hacen discursos acerca de ellas, aunque no pensando en éstas sino en aquellas cosas a las cuales éstas se parecen, discurrendo en vista al Cuadrado en e sí y a la Diagonal en sí, y no en vista de la que dibujan, y así con lo demás. De las cosas mismas que configuran y dibujan hay sombras e imágenes en el agua, y de estas cosas que dibujan se sirven como imágenes, buscando 511a divisar aquellas cosas en sí que no podrían divisar de otro modo que con el pensamiento.

—Dices verdad.

—A esto me refería como la especie inteligible. Pero en esta su primera sección, el alma se ve forzada a servirse de supuestos en su búsqueda, sin avanzar hacia un principio, por no poder remontarse más allá de los supuestos. Y para eso usa como imágenes a los objetos que abajo eran imitados, y que habían sido conjeturados y estimados como claros respecto de los que eran sus imitaciones.

b —Comprendo que te refieres a la geometría y a las artes afines.

—Comprende entonces la otra sección de lo inteligible, cuando afirmo que en ella la razón misma apprehende, por medio de la facultad dialéctica, y hace de los supuestos no principios sino realmente supuestos, que son como peldaños y trampolines hasta el principio del todo, que es no supuesto, y, tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, descende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, c sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas, hasta concluir en Ideas.

—Comprendo, aunque no suficientemente, ya que creo que tienes en mente una tarea enorme: quieres distinguir lo que de lo real e inteligible es estudiado por la ciencia dialéctica, estableciendo que es más claro que lo estudiado por las llamadas 'artes', para las cuales los supuestos son principios. Y los que los estudian se ven forzados a estudiarlos por medio del pensamiento discursivo, aunque no por los sentidos. Pero a raíz de no hacer el examen avanzando hacia un principio sino d a partir de supuestos, te parece que no poseen inteligencia acerca de ellos, aunque sean inteligibles junto a un principio. Y creo que llamas 'pensamiento discursivo' al estado mental de los geómetras y similares, pero no 'inteligencia'; como si el 'pensamiento discursivo' fuera algo intermedio entre la opinión y la inteligencia.

—Entendiste perfectamente. Y ahora aplica a las cuatro secciones estas cuatro afecciones que se generan en el alma; inteligencia, a la suprema; pensamiento discursivo, a la segunda; a la tercera asigna la creencia y a e la cuarta la conjetura; y ordénalas proporcionadamente, considerando que cuanto más participen de la verdad tanto más participan de la claridad.

—Entiendo, y estoy de acuerdo en ordenarlas como dices.