

ESCRITOS POLITICOS DE PLATON

Alfonso Gómez-Lobo

INTRODUCCION

La piedra angular del pensamiento político de Platón es la tesis de que el poder debe ser ejercido por quienes poseen una forma privilegiada de conocimiento, vale decir, la tesis de que los reyes o gobernantes deben ser los filósofos.

Para explicar esta paradójica concepción de la legitimidad política, Platón escribió una extensa obra (la *República*) en la que Sócrates, hablando en primera persona, construye un Estado ideal a partir de la premisa de que son ciertas carencias básicas las que hacen que los seres humanos formen comunidades políticas. La necesidad de alimento, albergue, vestimenta, etc, hace que se junten un labrador, un constructor, un sastre, etc. y que intercambien sus productos. Ese es el modelo más simple que incluye sólo *productores*. A él se agregan luego individuos que satisfacen necesidades de otro nivel: la necesidad de defenderse requiere de una clase militar (los *auxiliares*) y, por último, la necesidad de autoridad política genera una tercera clase, la clase de los *arcontes* o gobernantes.

ALFONSO GÓMEZ-LOBO. Ph. D. (Munich). Profesor de la Universidad de Georgetown. Autor de numerosos trabajos sobre filosofía griega, entre ellos su reciente libro *La Ética de Sócrates* (México: Fondo de Cultura Económica, 1989). Sus trabajos “Los axiomas de la ética socrática” y “El diálogo de Melos y la visión histórica de Tucídides” fueron publicados anteriormente en los números 40 y 44, respectivamente, de *Estudios Públicos*.

La estructura social que emerge es completamente rígida. Dentro de ella opera un principio inflexible de división del trabajo: cada individuo ejerce una y sólo una función (producción, defensa o gobierno), aquella función para la cual tiene las condiciones naturales adecuadas. El orden no está basado en prerrogativas de familia o de riqueza sino exclusivamente en el talento con que nace cada individuo. Más aún, se trata de romper con esos modos tradicionales de distribución de roles sociales: la familia se extingue al no haber comunidad conyugal estable sino procreación circunstancial, y la posesión de bienes privados le está vedada a las dos clases más altas.

Por último, los gobernantes reciben la más rigurosa educación en las disciplinas matemáticas y astronómicas, culminando en el estudio de un tipo superior de ciencia llamado “dialéctica”.

A simple vista resulta obvio que la *República* contradice de plano la práctica política de Atenas y de la mayor parte de las ciudades griegas durante el siglo V y IV a.C. La ciudad griega típica estaba construida sobre un principio antitético al de Platón. Un ciudadano era por lo general un pequeño terrateniente o artesano que desempeñaba también funciones militares y políticas. Estas últimas consistían en oficiar de jurado en los tribunales y en participar en las deliberaciones de la asamblea, el órgano supremo del Estado.

En Grecia, la democracia no sólo permitía sino que exigía multifuncionalidad. De hecho, Sócrates mismo combatió como soldado de infantería pesada en al menos tres oportunidades (*Apología* 28e) y, si bien no acostumbraba asistir a las sesiones ordinarias de la asamblea, se desempeñó durante un período como miembro del consejo o *boulé*, el órgano que preparaba el material para la asamblea. Llegó incluso a presidir una sesión de esta última (Platón, *Apol.* 32b, Jenofonte, *Hellenica* I. 7. y *Memorabilia* I. 1. 38). A esta práctica democrática habría que agregar el elogio de la lealtad de Sócrates a la constitución y legislación de Atenas que Platón pone en boca de las leyes en el *Critón*.

Parece haber entonces una gran diferencia entre la vida de Sócrates y la concepción del Estado ideal. ¿Cómo explicar esta discrepancia entre el *Critón* y la *República*, entre la exaltación de los valores democráticos y un pensamiento que los niega de plano?

En primer lugar hay que tener en cuenta que Platón vivió aproximadamente entre los años 429 y 347 a. C. y que su extensa producción literaria cubre más o menos cincuenta años. También hay que considerar que los recientes estudios computarizados del estilo de Platón han confirmado el consenso que existe desde el siglo pasado en cuanto al ordenamiento cronológico de los diálogos (cf. L. Brandwood, “The dating of Plato’s works by the stylistic method”, tesis doctoral inédita, Londres, 1958, cuyos resulta-

dos han sido comunicados en la fundamental obra del mismo Bradwood, *A Word Index to Plato*, Leeds, 1976).

Ese orden es el siguiente:

Grupo I. Hay un primer subgrupo que incluye los siguientes escritos (Ia):

Apología, Critón, Ión, Eutifrón, Cármides, Laques, Hippias menor, Protágoras, Gorgias. Dentro del Grupo hay un segundo subgrupo de diálogos (IB) que marcan una transición al siguiente y que siguen muy de cerca al *Gorgias*: *Eutidemo, Hippias mayor, Lisis, Menexeno y Menón* (probablemente el último del Grupo I).

Grupo II. Luego vienen los escritos del período medio o período de madurez: *Cratilo, Fedón, Simposio, República, Fedro*.

Grupo III. Finalmente los difíciles diálogos de la vejez: *Parménides, Teeteto, Sofista, Político, Filebo, Timeo, Critias* y las *Leyes*.

Hay un alto grado de incertidumbre en cuanto al orden al interior de cada grupo, pero la sucesión de los grupos mismos descansa sobre una base sólida.

Teniendo en cuenta este marco de referencia podemos hacer las siguientes conjeturas sobre el desarrollo del pensamiento político de Platón.

Poco después de la ejecución de Sócrates (399 a. C.) Platón comienza su actividad literaria con una serie de escritos breves (Grupo Ia) cuyo objetivo es defender la memoria de Sócrates imitando (y reinterpretando) lo más característico de su actividad filosófica. Sócrates había participado en la vida democrática de Atenas, no activamente por cierto, pero, como vimos, no se había negado a prestar servicio militar o a participar en el consejo y la asamblea cuando se requería que lo hiciera.

Sócrates no parece haber desarrollado una teoría política propiamente tal. Su interés primordial era la ética y su filosofar tenía un carácter eminentemente destructivo: solía preguntar por ciertos valores o excelencias morales y procedía a refutar las respuestas que le daban, sin proponer él por su parte ninguna doctrina positiva. Su rasgo más típico era su confesión de ignorancia.

Pero la ignorancia socrática no equivale a escepticismo. Sócrates dice que sabe que ciertas afirmaciones morales son verdaderas, entre ellas que nunca se debe devolver injusticia por injusticia padecida. Este es en realidad un teorema derivado de un principio más general que Sócrates también acepta: que jamás se debe hacer algo injusto.

Son estas convicciones morales las que determinan la visión socrática de la relación entre el ciudadano y el Estado. En el *Critón* aparece una teoría contractualista, pero a diferencia de las teorías modernas (y de una teoría que Platón rechaza en el Libro II de la *República*), no se trata de un contrato que

funde el Estado. Se trata sólo de explicar las obligaciones que el ciudadano tiene frente al Estado. Este existe con anterioridad a la relación contractual con un ciudadano dado. Se supone, en efecto, que existe un contrato tácito en virtud del cual el Estado pone a disposición del individuo una gran cantidad de beneficios y éste a su vez se compromete a cumplir con lo que el Estado le exige. Es este contrato el que liga a Sócrates al régimen democrático ateniense.

Si bien Sócrates parece haber aceptado las instituciones de la Atenas del siglo V (es también significativo el que uno de sus amigos más íntimos haya sido Querofonte, uno de los líderes de la reacción democrática que condujo a la caída de los Treinta Tiranos en el año 403), hay sin embargo un elemento de su pensamiento que lleva en germen una poderosa crítica de la democracia. Este elemento, a mi juicio, es el que, al ser extrapolado por Platón, conduce a las doctrinas de la *República*.

En la *Apología* (20d - 22e) Sócrates cuenta que cuando el oráculo de Delfos declaró que no había nadie más sabio que él, se propuso “refutarlo” por un procedimiento conocido hoy en lógica como la presentación de un contraejemplo. Se propuso mostrarle al dios que había por lo menos un individuo más sabio que él. Para lograrlo se acercó a representantes de grupos con fama de sabios, entre ellos a ciertos políticos y ciertos artesanos. En el caso de los primeros, Sócrates dice que descubrió mera apariencia de sabiduría, en el caso de los segundos descubrió que efectivamente sabían “muchas y buenas cosas”, pero que por conocer bien su oficio creían saber también “las cosas más importantes”. Esta última expresión probablemente se refiere a la política.

¿Qué criterio empleó Sócrates para sostener que los políticos nada saben, y que en cambio los artesanos sí saben algo? El Sócrates de los primeros diálogos ofrece frecuentes inducciones a partir de instancias de saber artesanal, pero es en el período de los diálogos de transición (Grupo Ib), especialmente en el *Gorgias*, donde encontramos una reflexión más detenida sobre esta forma de saber.

La palabra griega que he traducido por “saber artesanal” es *téjne* y su dominio incluye desde oficios modestos, como los del zapatero y del talabartero, hasta aquellos más prestigiosos como el del profesor de gimnasia, el del médico, el del constructor civil y el del ingeniero naval. El término griego incluye también desde lo que hace un buen picapedrero o albañil hasta el quehacer de un escultor como Fidias o de un arquitecto como Ictino.

¿Qué tienen todas estas destrezas en común? Me limito a destacar tres que aparecen enfatizadas en las fuentes:

(1) En primer lugar está su distribución social. Hay cosas que todos saben; una *téjne* en cambio es cultivada por unos pocos miembros del cuerpo social. El aprendizaje que requiere y su capacidad para servir a muchos

hacen que en una ciudad haya pocos médicos, arquitectos, maestros de gimnasia, etc.

(2) En segundo lugar, toda *téjne* tiene como meta producir algo bueno, algo valioso. Según este criterio, la habilidad del cocinero no es *téjne* porque su intención es producir placer sin preocuparse por la salud de los comensales. La medicina en cambio es *téjne* porque su meta es producir un bien humano, la salud, aunque la pócima que haga preparar para el enfermo tenga pésimo sabor.

(3) En tercer lugar, una *téjne* es una actividad racional. Quien la cultiva es capaz de dar razón de lo que hace. Según el *Gorgias*, todo artesano pretende imponer un orden o *kosmos* a un conjunto de elementos dados. La salud es el orden que el médico le impone al cuerpo, la buena distribución es el orden que el arquitecto le impone a los ladrillos, piedras y vigas. Es precisamente la referencia a un orden paradigmático la que le permite al artesano dar razón de lo que hace, es decir, explicar por qué prescribió este remedio y no otro, por qué mandó poner un refuerzo en este muro y no en aquél.

Estos tres criterios forman parte de un modelo de conocimiento, del conocimiento que Sócrates puso por encima del conocimiento de los políticos.

Pero, como vimos, Sócrates criticó también a los artesanos por creer que el hecho de ser competentes dentro de sus oficios los autorizaba a opinar sobre asuntos ajenos a ellos, sobre asuntos “de la máxima importancia”. Esto evoca una sesión de la asamblea ateniense, mencionada por Tucídides al comienzo del Libro VI de *La Guerra del Peloponeso*, durante la cual una mayoría compuesta por ciudadanos modestos, es decir, por artesanos, aprobó el envío de una gigantesca flota a conquistar Sicilia, una isla cuyas dimensiones y recursos desconocían totalmente. Esta decisión, producto de la ignorancia, fue desastrosa, puesto que condujo a una estrepitosa derrota y a la ruina de Atenas.

Son decisiones de este tipo las que permiten ver claramente la debilidad máxima de la democracia directa: las decisiones no la toman especialistas que proceden racionalmente por referencia a una meta que, por ser la imposición de un *kosmos*, es efectivamente buena para la comunidad. Las decisiones de una democracia no se ajustan al modelo de la *téjne*.

El paso decisivo de rechazo de la democracia lo dio Platón al combinar el modelo de conocimiento que provee la *téjne* con una doctrina metafísica que hoy llamamos la Teoría de las Ideas o de las Formas. Las etapas de desarrollo de esta doctrina parecen haber sido las siguientes: aproximadamente durante el período de composición de los diálogos de transición (Ib), Platón tomó contacto con un grupo de pitagóricos en el sur de Italia y adquirió un alto grado de competencia en matemáticas.

La reflexión sobre el hecho de que esta forma de saber no versa sobre

objetos empíricamente dados, sino sobre objetos puramente inteligibles, lo condujo a postular la existencia de un dominio peculiar de objetos dentro del cual existe el círculo ideal y el triángulo ideal, etc., vale decir, existen objetos sin imperfecciones que corresponden exactamente a sus definiciones. La línea recta ideal es efectivamente recta y no irregular como la que dibujamos nosotros. Pero al intentar dibujar una línea recta, tenemos que tener ante los ojos de la mente la Forma de la línea recta, de lo contrario, dibujaremos una parábola o lo que sea.

Platón aplicó luego este tipo de postulado al dominio que Sócrates había explorado, al dominio de los atributos morales que llamamos las excelencias o virtudes morales. Así como existe un triángulo ideal, existe también una justicia ideal separada de sus instancias concretas, hacia la cual tenemos que mirar si queremos lograr que las relaciones de un conjunto social sean justas. Estas lo serán si y sólo si “participan” en la Forma de la justicia.

El último paso en la gestación de la Teoría de las Formas aparentemente consistió en extender la postulación de una Forma a todo atributo designado por un mismo nombre. Si hay cosas que llamamos “camas” entonces existe también una cama ideal. Platón se percató de que este principio genera enormes dificultades (discutidas al comienzo del *Parménides*) pero nunca definió exactamente los límites del conjunto de atributos para los cuales efectivamente hay que postular Ideas.

Lo decisivo para su pensamiento político es que durante el período correspondiente a los diálogos del Grupo II Platón postuló una forma preeminente llamada “la Idea del Bien”. Si el modelo de la *téjne* exige que se apunte a un bien y si algo es bueno sólo si participa en la Idea del Bien, y si, además, hay alguien que tiene un acceso privilegiado a esa idea, entonces se sigue que esa persona debería ser la encargada de dirigir la comunidad política. La tesis de que los filósofos deben gobernar es una inferencia a partir de un limitado número de premisas.

Por eso una crítica interesante del pensamiento político de Platón procurará mostrar que el modelo de la *téjne* es inaplicable en política o que no existen las ideas platónicas o ambas cosas.

A mi juicio, es la distinción aristotélica entre razón teórica y razón práctica la que provee el argumento más persuasivo para rechazar la principal tesis platónica: determinar lo que es bueno para una comunidad política en un momento dado es tarea de una forma de saber práctico, es tarea de la prudencia, y no objeto de destreza deductiva a partir de premisas universales, necesarias y autoevidentes. Esto último es característico de las disciplinas teóricas, como las matemáticas. No hay ninguna garantía de que el

experto en disciplinas de este tipo esté en condiciones de identificar lo bueno para su comunidad política en un momento histórico particular.

El pensamiento político de Platón ha demostrado poseer una asombrosa vitalidad, pese a lo escandalosas y extravagantes que parecen ser algunas de las instituciones que aparentemente propugna. Aristóteles en el Libro II de su *Política* rechazó sin sentimentalismos la destrucción de la familia (su argumento es que no se logra —ni es deseable— la unidad política que Platón cree que se seguirá del comunismo matrimonial).

En nuestro siglo ha habido también una animada controversia dentro de la cual la contribución más conocida es el libro de Karl Popper *The Open Society and Its Enemies* (Londres, 4a ed. 1962, traducción española Barcelona-Buenos Aires, 1981), en el que se acusa a Platón de ser el padre del totalitarismo. Diversos especialistas han salido en defensa de Platón y han logrado mostrar que Popper comete serios errores de interpretación, sobre todo en lo que concierne a las prerrogativas de la clase gobernante, pero no cabe duda de que la crítica popperiana ha permitido ver con mayor claridad el contraste que existe, por ejemplo, entre platonismo y liberalismo. Si uno quiere estudiar en detalle la controversia es conveniente partir de la extensa bibliografía del libro de R. B. Levinson *In Defense of Plato* (Cambridge, Massachussetts, 1953). Pero si lo que se desea es obtener una visión sucinta de los resultados que se han decantado, lo más útil es leer el artículo de R. Bambrough, “Plato’s modern friends and enemies” en R. Bambrough, *Plato, Popper and Politics*, (Nueva York, 1967, pp. 3-19).

En la selección incluida aquí he procurado ilustrar lo que he sostenido en esta introducción. La selección no pretende ser exhaustiva (no he incluido nada del *Político* ni de las *Leyes*, dos diálogos relevantes para nuestro tema). Sólo cumple el papel de ayudar a quien quiera encontrar ciertos pasajes con rapidez. En el caso de un escritor tan talentoso como Platón uno no debe contentarse con extractos de sus diálogos sino que debería leer al menos algunos de ellos íntegramente. Cada diálogo platónico tiene una hermosa unidad literaria que es valiosa en sí misma y que debe tenerse en cuenta en el proceso de reinterpretación filosófica.

En esta selección he utilizado las traducciones de los volúmenes I, II y IV de la edición de diálogos de Platón publicados por la Biblioteca Clásica Gredos (Madrid 1981, 1983 y 1986, respectivamente).

SELECCION

*Apología**

(20c - 22e)

(Contexto y contenido: En el su discurso en que se defiende de los cargos de corromper a los jóvenes e introducir nuevas divinidades, Sócrates reconoce que hay algo en su comportamiento que lo diferencia de los demás y le ha creado una reputación que hace que las acusaciones aparezcan como plausibles. Sócrates describe entonces cómo adquirió la fama de sabio. En su búsqueda de alguien más sabio que él interrogó a políticos, poetas y artesanos, y encontró más sabios a estos últimos. En definitiva, resultó ser él mismo el más sabio porque fue el único que estaba dispuesto a admitir su propia ignorancia).

Quizá alguno de vosotros objetaría: “Pero, Sócrates, ¿cuál es tu situación, de dónde han nacido esas tergiversaciones? Pues, sin duda, no ocupándote tú en cosa más notable que los demás, no hubiera surgido seguidamente tal fama y renombre, a no ser que hicieras algo distinto de lo que hace la mayoría. Dinos, pues, qué es ello, a fin de que nosotros no juzguemos a la ligera”. Pienso que el que hable así dice palabras justas y yo voy a intentar dar a conocer qué es, realmente, lo que me ha hecho este renombre y esta fama. Oíd, pues. Tal vez va a parecer a alguno de vosotros que bromeo. Sin embargo, sabed bien que os voy a decir toda la verdad. En efecto, atenienses, yo no he adquirido este renombre por otra razón que por cierta sabiduría. ¿Qué sabiduría es ésta? La que, tal vez, es sabiduría propia del hombre; pues en realidad es probable que yo sea sabio respecto a ésta. Estos, de los que hablaba hace un momento, quizá sean sabios respecto a una sabiduría mayor que la propia de un hombre o no sé como calificarla. Hablo así porque yo no conozco esa sabiduría, y el que lo afirme miente y habla en favor de mi falsa reputación. Atenienses, no protestéis ni aunque parezca que digo algo presuntuoso; las palabras que voy a decir no son mías, sino que voy a remitir al que las dijo, digno de crédito para vosotros. De mi sabiduría, si hay alguna y cuál es, os voy a presentar como testigo al dios que está en Delfos. En efecto, conocíais sin duda a Querofonte. Este era amigo mío desde la juventud y adepto al partido democrático, fue al destierro y regresó

*Traducción de J. Cologne Ruiz.

con vosotros. Y ya sabéis cómo era Querofonte, qué vehemente para lo que emprendía. Pues bien, una vez fue a Delfos y tuvo la audacia de preguntar al oráculo esto —pero como he dicho, no protestéis, atenienses—, preguntó si había alguien más sabio que yo. La Pitia le respondió que nadie era más sabio. Acerca de esto os dará testimonio aquí este hermano suyo, puesto que él ha muerto.

Pensad por qué digo estas cosas; voy a mostraros de dónde ha salido esta falsa opinión sobre mí. Así pues, tras oír yo estas palabras reflexionaba así: “¿Qué dice realmente el dios y qué indica en enigma? Yo tengo conciencia de que no soy sabio, ni poco ni mucho. ¿Qué es lo que realmente dice al afirmar que yo soy muy sabio? Sin duda, no miente; no le es lícito”. Y durante mucho tiempo estuve yo confuso sobre lo que en verdad quería decir. Más tarde, a regañadientes me incliné a una investigación del oráculo del modo siguiente. Me dirigí a uno de los que parecían ser sabios, en la idea de que, si en alguna parte era posible, allí refutaría el vaticinio y demostraría al oráculo: “Este es más sabio que yo y tú decías que lo era yo”. Ahora bien, al examinar a éste —pues no necesito citarlo con su nombre, era un político aquel con el que estuve indagando y dialogando— experimenté lo siguiente, atenienses: me pareció que otras muchas personas creían que ese hombre era sabio y, especialmente, lo creía él mismo, pero que no lo era. A continuación intentaba yo demostrarle que él creía ser sabio, pero que no lo era. A consecuencia de ello, me gané la enemistad de él y de muchos de los presentes. Al retirarme de allí razonaba a solas que yo era más sabio que aquel hombre. Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe; en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber. Parece, pues, que al menos soy más sabio que él en esta misma pequeñez, en que lo que no sé tampoco creo saberlo. A continuación me encaminé hacia otro de los que parecían ser más sabios que aquél y saqué la misma impresión, y también allí me gané la enemistad de él y de muchos de los presentes.

Después de esto, iba ya uno tras otro, sintiéndome disgustado y temiendo que me ganaba enemistades, pero, sin embargo, me parecía necesario dar la mayor importancia al dios. Debía yo, en efecto, encaminarme, indagando qué quería decir el oráculo, hacia todos los que parecieran saber algo. Y, por el perro, atenienses —pues es preciso decir la verdad ante vosotros— que tuve la siguiente impresión. Me pareció que los de mayor reputación estaban casi carentes de lo más importante para el que investiga según el dios; en cambio, otros que parecían inferiores estaban mejor dotados para el buen juicio. Sin duda, es necesario que os haga ver mi camino errante, como condenado a ciertos trabajos, a fin de que el oráculo fuera

irrefutable para mí. En efecto, tras los políticos me encaminé hacia los poetas, los de tragedias, los de ditirambos y los demás, en la idea de que allí me encontraría manifiestamente más ignorante que aquéllos. Así pues, tomando los poemas suyos que me parecían mejor realizados, les iba preguntando qué querían decir, para, al mismo tiempo, aprender yo también algo de ellos. Pues bien, me resisto por vergüenza a deciros la verdad, atenienses. Sin embargo, hay que decirla. Por así decir, casi todos los presentes podían hablar mejor que ellos sobre los poemas que ellos habían compuesto. Así pues, también respecto a los poetas me di cuenta, en poco tiempo, de que no hacían por sabiduría lo que hacían, sino por ciertas dotes naturales y en estado de inspiración como los adivinos y los que recitan los oráculos. En efecto, también éstos dicen muchas cosas hermosas, pero no saben nada de lo que dicen. Una inspiración semejante me pareció a mí que experimentaban también los poetas, y al mismo tiempo me di cuenta de que ellos, a causa de la poesía, creían también ser sabios respecto a las demás cosas sobre las que no lo eran. Así pues, me alejé también de allí creyendo que les superaba en lo mismo que a los políticos.

En último lugar, me encaminé hacia los artesanos. Era consciente de que yo, por así decirlo, no sabía nada; en cambio estaba seguro de que encontraría a éstos con muchos y bellos conocimientos. Y en esto no me equivoqué, pues sabían cosas que yo no sabía y, en ello, eran más sabios que yo. Pero, atenienses, me pareció a mí que también los buenos artesanos incurrieran en el mismo error que los poetas: por el hecho de que realizaban adecuadamente su arte, cada uno de ellos estimaba que era muy sabio también respecto a las demás cosas, incluso las más importantes, y ese error velaba su sabiduría. De modo que me preguntaba yo mismo, en nombre del oráculo, si preferiría estar así, como estoy, no siendo sabio en la sabiduría de aquellos ni ignorante en su ignorancia o tener estas dos cosas que ellos tienen. Así pues, me contesté a mí mismo y al oráculo que era ventajoso para mí estar como estoy.

A causa de esta investigación, atenienses, me he creado muchas enemistades, muy duras y pesadas, de tal modo que de ellas han surgido muchas tergiversaciones y el renombre éste de que soy sabio. En efecto, en cada ocasión los presentes creen que yo soy sabio respecto a aquello que refuto a otro. Es probable, atenienses, que el dios sea en realidad sabio y que, en este oráculo, diga que la sabiduría humana es digna de poco o de nada. Y parece que éste habla de Sócrates —se sirve de mi nombre poniéndome como ejemplo, como si dijera: “Es el más sabio, el que, de entre vosotros, hombres, conoce, como Sócrates, que en verdad es digno de nada respecto a la sabiduría”.

Critón *

(50a - 54d)

(*Contexto y contenido*: Sócrates se encuentra en su celda, en compañía de su amigo Critón, esperando su ejecución. Critón le ofrece escapar. Sócrates le responde que antes deben decidir si es justo o injusto que él se escape. Si es justo, hay que hacerlo; si es injusto, no hay que hacerlo, sin considerar las consecuencias. Para mostrar que sería injusto, Sócrates le pregunta a Critón si está de acuerdo en que es siempre injusto violar un contrato válido. Una vez que Critón asiente, Sócrates procede a mostrarle que hay un contrato o acuerdo o compromiso tácito entre el ciudadano y la *polis*. Para darle mayor fuerza a la argumentación de Sócrates, Platón introduce una figura literaria llamada prosopopeya o personificación. Las leyes aparecen en persona exponiendo la idea del contrato (y otras formas de obligación no estrictamente contractuales). Para formarse una imagen correcta de la escena hay que tener en cuenta que en griego la palabra “ley” (*nomos*) es masculina y que por lo tanto hay que imaginarse a las leyes, pese a la traducción, no como graciosas doncellas sino como solemnes ancianos).

SÓCRATES: Si cuando nosotros estemos a punto de escapar de aquí, o como haya que llamar a esto, vinieran las leyes y el común de la ciudad y, colocándose delante, nos dijeran: “Dime, Sócrates, ¿qué tienes intención de hacer? ¿No es cierto que, por medio de esta acción que intentas, tienes el propósito, en lo que de ti depende, de destruirnos a nosotras y a toda la ciudad? ¿Te parece a ti que puede aún existir sin arruinarse la ciudad en la que los juicios que se producen no tienen efecto alguno, sino que son invalidados por particulares y quedan anulados?”. ¿Qué vamos a responder, Critón, a estas preguntas y a otras semejantes? Cualquiera, especialmente un orador, podría dar muchas razones en defensa de la ley, que intentamos destruir, que ordena que los juicios que han sido sentenciados sean firmes. ¿Acaso les diremos: “La ciudad ha obrado injustamente con nosotros y no ha llevado el juicio rectamente”? ¿Les vamos a decir eso?

CRITÓN: Sí, por Zeus, Sócrates.

SÓCRATES: Quizá dijeran las leyes: “¿Es esto, Sócrates, lo que hemos convenido tú y nosotras, o bien que hay que permanecer fiel a las sentencias

* Traducción de J. Calonge Ruiz.

que dicte la ciudad?”. Si nos extrañáramos de sus palabras, quizá dijeran: “Sócrates, no te extrañes de lo que decimos, sino respóndenos, puesto que tienes la costumbre de servirte de preguntas y respuestas. Veamos, ¿qué acusación tienes contra nosotras y contra la ciudad para intentar destruirnos? En primer lugar, ¿no te hemos dado nosotras la vida y, por medio de nosotras, desposó tu padre a tu madre y te engendró? Dinos, entonces, ¿a las leyes referentes al matrimonio les censuras algo que no esté bien?”. “No las censuro”, diría yo. “Entonces, ¿a las que se refieren a la crianza del nacido y a la educación en la que te has educado? ¿Acaso las que de nosotras estaban establecidas para ello no disponían bien ordenando a tu padre que te educara en la música y en la gimnasia?”. “Sí, disponían bien”, diría yo. “Después que hubiste nacido y hubiste sido criado y educado, ¿podrías decirme, en principio, que no eras resultado de nosotras y nuestro esclavo, tú y tus ascendientes? Si esto es así, ¿acaso crees que los derechos son los mismos para ti y para nosotras, y es justo para ti responder haciéndonos, a tu vez, lo que nosotras intentemos hacerte? Ciertamente no serían iguales tus derechos respecto a tu padre y respecto a tu dueño, si lo tuvieras, como para que respondieras haciéndoles lo que ellos te hicieran, insultando a tu vez al ser insultado, o golpeando al ser golpeado, y así sucesivamente. ¿Te sería posible, en cambio, hacerlo con la patria y las leyes, de modo que si nos proponemos matarte, porque lo consideramos justo, por tu parte intentes, en la medida de tus fuerzas, destruirnos a nosotras, las leyes, y a la patria, y afirmes que al hacerlo obras justamente, tú, el que en verdad se preocupa de la virtud? ¿Acaso eres tan sabio que te pasa inadvertido que la patria merece más honor que la madre, que el padre y que todos los antepasados, que es más venerable y más santa y que es digna de la mayor estimación entre los dioses y entre los hombres de juicio? ¿Te pasa inadvertido que hay que respetarla y ceder ante la patria y halagarla, si está irritada, más aún que al padre; que hay que convencerla u obedecerla haciendo lo que ella disponga; que hay que padecer sin oponerse a ello, si ordena padecer algo; que si ordena recibir golpes, sufrir prisión, o llevarte a la guerra para ser herido o para morir, hay que hacer esto porque es lo justo, y no hay que ser débil ni retroceder ni abandonar el puesto, sino que en la guerra, en el tribunal y en todas partes hay que hacer lo que la ciudad y la patria ordene, o persuadirla de lo que es justo, y que es impío hacer violencia a la madre y al padre, pero lo es mucho más aún a la patria?”. ¿Qué vamos a decir a esto, Critón? ¿Dicen la verdad las leyes o no?

CRITÓN: Me parece que sí.

SÓCRATES: Tal vez dirían aún las leyes: “Examina, además, Sócrates, si es verdad lo que nosotras decimos, que no es justo que trates de hacernos lo que ahora intentas. En efecto, nosotras te hemos engendrado, criado, educa-

do y te hemos hecho partícipe, como a todos los demás ciudadanos, de todos los bienes de que éramos capaces; a pesar de esto proclamamos la libertad, para el ateniense que lo quiera, una vez que haya hecho la prueba legal para adquirir los derechos ciudadanos y haya conocido los asuntos públicos y a nosotras, las leyes, de que, si no le parecemos bien, tome lo suyo y se vaya adonde quiera. Ninguna de nosotras, las leyes, lo impide, ni prohíbe que, si alguno de vosotros quiere trasladarse a una colonia, si no le agradamos nosotras y la ciudad, o si quiere ir a otra parte y vivir en el extranjero, que se marche adonde quiera llevándose lo suyo.

“El que de vosotros se quede aquí viendo de qué modo celebramos los juicios y administramos la ciudad en los demás aspectos, afirmamos que éste, de hecho, ya está de acuerdo con nosotras en que va a hacer lo que nosotras ordenamos, y decimos que el que no obedezca es tres veces culpable, porque le hemos dado la vida, y no nos obedece, porque lo hemos criado y se ha comprometido a obedecernos, y no nos obedece ni procura persuadirnos si no hacemos bien alguna cosa. Nosotras proponemos hacer lo que ordenamos y no lo imponemos violentamente, sino que permitimos una opción entre dos, persuadirnos u obedecernos; y el que no obedece no cumple ninguna de las dos. Decimos, Sócrates, que tú vas a quedar sujeto a estas inculpaciones y no entre los que menos de los atenienses, sino entre los que más, si haces lo que planeas”.

Si entonces yo dijera: “¿Por qué, exactamente?”, quizá me respondieran con justicia diciendo que precisamente yo he aceptado este compromiso como muy pocos atenienses. Dirían: “Tenemos grandes pruebas, Sócrates, de que nosotras y la ciudad te parecemos bien. En efecto, de ningún modo hubieras permanecido en la ciudad más destacadamente que todos los otros ciudadanos, si ésta no te hubiera agradado especialmente, sin que hayas salido nunca de ella para una fiesta, excepto una vez al Istmo, ni a ningún otro territorio a no ser como soldado; tampoco hiciste nunca, como hacen los demás, ningún viaje al extranjero, ni tuviste deseo de conocer otra ciudad y otras leyes, sino que nosotras y la ciudad éramos satisfactorias para ti. Tan plenamente nos elegiste y acordaste vivir como ciudadano según nuestras normas, que incluso tuviste hijos en esta ciudad, sin duda porque te encontrabas bien en ella. Aún más, te hubiera sido posible, durante el proceso mismo, proponer para ti el destierro, si lo hubieras querido, y hacer entonces, con el consentimiento de la ciudad, lo que ahora intentas hacer contra tu voluntad. Entonces tú te jactabas de que no te irritarías, si tenías que morir, y elegías, según decías, la muerte antes que el destierro. En cambio, ahora, ni respetas aquellas palabras ni te cuidas de nosotras, las leyes, intentando destruirnos; obras como obraría el más vil esclavo intentando escaparte en

contra de los pactos y acuerdos con arreglo a los cuales conviniste con nosotras que vivirías como ciudadano. En primer lugar, respóndenos si decimos verdad al insistir en que tú has convenido vivir como ciudadano según nuestras normas con actos y no con palabras, o bien si no es verdad". ¿Qué vamos a decir a esto, Critón? ¿No es cierto que estamos de acuerdo?

CRITÓN: Necesariamente, Sócrates.

SÓCRATES: "No es cierto —dirían ellas— que violas los pactos y los acuerdos con nosotras, sin que los hayas convenido bajo coacción o engaño y sin estar obligado a tomar una decisión en poco tiempo, sino durante setenta años, en los que te fue posible ir a otra parte, si no te agradábamos o te parecía que los acuerdos no eran justos. Pero tú no has preferido a Lacedemonia ni a Creta, cuyas leyes afirmas continuamente que son buenas, ni a ninguna otra ciudad griega ni bárbara; al contrario, te has ausentado de Atenas menos que los cojos, los ciegos y otros lisiados. Hasta tal punto a ti más especialmente que a los demás atenienses te agradaba la ciudad y evidentemente nosotras, las leyes. ¿Pues a quién le agradaría una ciudad sin leyes? ¿Ahora no vas a permanecer fiel a los acuerdos? Sí permanecerás, si nos haces caso, Sócrates, y no caerás en ridículo saliendo de la ciudad.

"Si tú violas estos acuerdos y faltas en algo, examina qué beneficio te harás a ti mismo y a tus amigos. Que también tus amigos corren peligro de ser desterrados, de ser privados de los derechos ciudadanos o de perder sus bienes es casi evidente. Tú mismo, en primer lugar, si vas a una de las ciudades próximas, Tebas o Mégara, pues ambas tienen buenas leyes, llegarás como enemigo de su sistema político y todos los que se preocupan de sus ciudades te mirarán con suspicacia considerándote destructor de las leyes; confirmarás para tus jueces la opinión de que se ha sentenciado rectamente el proceso. En efecto, el que es destructor de las leyes parecería fácilmente que es también corruptor de jóvenes y de gentes de poco espíritu. ¿Acaso vas a evitar las ciudades con buenas leyes y los hombres más honrados? ¿Y si haces eso, te valdrá la pena vivir? O bien si te diriges a ellos y tienes la desvergüenza de conversar, ¿con qué pensamientos lo harás, Sócrates? ¿Acaso con los mismos que aquí, a saber, que lo más importante para los hombres es la virtud y la justicia, y también la legalidad y las leyes? ¿No crees que parecerá vergonzoso el comportamiento de Sócrates? Hay que creer que sí. Pero tal vez vas a apartarte de estos lugares; te irás a Tesalia con los huéspedes de Critón. En efecto, allí hay la mayor indisciplina y libertinaje, y quizá les guste oírte de qué manera tan graciosa te escapaste de la cárcel poniéndote un disfraz o echándote encima una piel o usando cualquier otro medio habitual para los fugitivos, desfigurando tu propio aspecto. ¿No habrá nadie que diga que, siendo un hombre al que presumiblemente le queda poco

tiempo de vida, tienes el descaro de desear vivir tan afanosamente, violando las leyes más importantes? Quizá no lo haya, si no molestas a nadie; en caso contrario, tendrás que oír muchas cosas indignas. ¿Vas a vivir adulando y sirviendo a todos? ¿Qué vas a hacer en Tesalia sino darte buena vida como si hubieras hecho el viaje allí para ir a un banquete? ¿Dónde se nos habrán ido aquellos discursos sobre la justicia y las otras formas de virtud? ¿Sin duda quieres vivir por tus hijos, para criarlos y educarlos? ¿Pero, cómo? ¿Llevándolos contigo a Tesalia los vas a criar y educar haciéndolos extranjeros para que reciban también de ti ese beneficio? ¿O bien no es esto, sino que educándose aquí se criarán y educarán mejor, si tú estás vivo, aunque tú no estés a su lado? Ciertamente tus amigos se ocuparán de ellos. ¿Es que se cuidarán de ellos, si te vas a Tesalia, y no lo harán, si vas al Hades, si en efecto hay una ayuda de los que afirman ser tus amigos? Hay que pensar que sí se ocuparán.

“Más bien, Sócrates, danos crédito a nosotras, que te hemos formado, y no tengas en más ni a tus hijos ni a tu vida ni a ninguna otra cosa que a lo justo, para que, cuando llegues al Hades, expongas en tu favor todas estas razones ante los que gobiernan allí. En efecto, ni aquí te parece a ti, ni a ninguno de los tuyos, que el hacer esto sea mejor ni más justo ni más pío, ni tampoco será mejor cuando llegues allí. Pues bien, si te vas ahora, te vas condenado injustamente no por nosotras, las leyes, sino por los hombres. Pero si te marchas tan torpemente, devolviendo injusticia por injusticia y daño por daño, violando los acuerdos y los pactos con nosotras y haciendo daño a los que menos conviene, a ti mismo, a tus amigos, a la patria y a nosotras, nos irritaremos contigo mientras vivas, y allí, en el Hades, nuestras hermanas las leyes no te recibirán de buen ánimo, sabiendo que, en la medida de tus fuerzas, has intentado destruirnos. Procura que Critón no te persuada más que nosotras a hacer lo que dice”.

*Gorgias **

Texto N° 1
(463a - 466a)

(Contexto y contenido: Sócrates ha estado conversando con un famoso maestro de retórica y le ha preguntado en qué consiste su quehacer. En griego *retorike* es un adjetivo que habitualmente modifica al sustantivo

* Traducción de J. Calonge Ruiz.

téjne,

“arte”.

El lenguaje ordinario sugiere entonces que se trata de un saber del mismo tipo que el arte del médico o el del maestro de gimnasia. Sócrates rechaza esta concepción y sostiene que se trata de una mera práctica empírica de la adulación, una destreza fundada sobre una constatación de lo que a la gente le ha gustado. Para explicar esta tesis, Sócrates (en forma muy distinta a lo que hace en los diálogos del Grupo I) procede a construir un sistema de analogías entre formas de adulación y las correspondientes *téjnai*. Del cuerpo se ocupan dos *téjnai*: la medicina cuando está enfermo y la gimnástica cuando goza de buena salud. Análoga a la medicina (que en Grecia es en gran medida asunto dietético) es la culinaria; análoga a la gimnasia es la cosmética. La culinaria y la cosmética buscan complacer, la meta de la medicina en cambio es la salud y la de la gimnástica (con sus exigentes prescripciones de ejercicio) el buen estado físico, bienes reales ambos en contraste con la mera complacencia. Las disciplinas que se ocupan del alma son más difíciles de entender. Si la justicia es análoga a la medicina, entonces la justicia será la *téjne* o arte que se ocupa del alma enferma, del alma dañada por el mal moral. Por el resto del diálogo sabemos que por “justicia” hay que entender aquí el sistema judicial, el sistema que al castigar al que ha cometido injusticia lo purifica y le restaura la salud del alma. Por “legislación” entiende aquí Sócrates el sistema de normas que prescribe todo aquello que mantiene el alma en buena forma; por ejemplo, la práctica de la *sofrosyne* o templanza. Ambas, justicia y legislación, son formas de *téjne* porque conforman al individuo poniendo la mirada en su bien último: la felicidad. Las formas de adulación correspondientes son la retórica, porque enseña, en cuanto habilidad forense, a evitar el castigo, y la sofística porque imparte un conjunto de prescripciones para conducirse sin apuntar a la felicidad (o quizás, con referencia a un concepto errado de felicidad). Es importante observar que Sócrates llama a las *téjnai* del dominio del alma “política”.)

POLO: Contesta, Sócrates, qué es la retórica en tu opinión, puesto que crees que Gorgias tiene dificultad para definirla.

SÓCRATES: ¿Me preguntas qué arte es, a mi juicio?

POLO: Exactamente.

SÓCRATES: Ninguno, Polo, si he de decirte la verdad.

POLO: ¿Pues qué es la retórica según tú?

SÓCRATES: Algo que tú afirmas haber hecho arte en un escrito que he leído hace poco.

POLO: ¿Qué es, entonces?

SÓCRATES: Una especie de práctica.

POLO: ¿Según tú, la retórica es una práctica?

SÓCRATES: Eso pienso, a no ser que tú digas otra cosa.

POLO: Una práctica ¿de qué?

SÓCRATES: De producir cierto agrado y placer.

POLO: Así pues, ¿crees que la retórica es algo bello, puesto que es capaz de agradar a los hombres?

SÓCRATES: Pero, Polo, ¿te has informado ya por mis palabras de lo que yo digo que es la retórica como para seguirme preguntando si me parece bella?

POLO: Pero ¿no sé que has dicho que es una especie de práctica?

SÓCRATES: Puesto que estimas el causar agrado, ¿quieres procurarme uno, aunque sea pequeño?

POLO: Sí, quiero.

SÓCRATES: Pregúntame, entonces, qué arte es la culinaria, en mi opinión.

POLO: Te lo pregunto, ¿qué arte es la culinaria?

SÓCRATES: Ninguna, Polo.

POLO: Pues ¿qué es? Dilo.

SÓCRATES: Una especie de práctica.

POLO: ¿De qué? Habla.

SÓCRATES: Voy a decírtelo; una práctica de producir agrado y placer, Polo.

POLO: Luego, ¿son lo mismo la culinaria y la retórica?

SÓCRATES: De ningún modo, pero son parte de la misma actividad.

POLO: ¿A qué actividad te refieres?

SÓCRATES: Temo que sea un poco rudo decir la verdad; no me decido a hacerlo por Gorgias, no sea que piense que yo ridiculizo su profesión. Yo no sé si es ésta la retórica que practica Gorgias, pues de la discusión anterior no se puede deducir claramente lo que él piensa; lo que yo llamo retórica es una parte de algo que no tiene nada de bello.

GORGAS: ¿De qué, Sócrates? Dilo y no tengas reparo por mí.

SÓCRATES: Me parece, Gorgias, que existe cierta ocupación que no tiene nada de arte, pero que exige un espíritu sagaz, decidido y apto por naturaleza para las relaciones humanas; llamo adulación a lo fundamental de ella. Hay, según yo creo, otras muchas partes de ésta; una, la cocina, que parece arte, pero que no lo es, en mi opinión, sino una práctica y una rutina. También llamo parte de la adulación a la retórica, la cosmética y la sofística, cuatro partes que se aplican a cuatro objetos. Por tanto, si Polo quiere interrogarme, que lo haga, pues aún no ha llegado a saber qué parte de la adulación es, a mi juicio, la retórica; no ha advertido que aún no he contestado y, sin embargo, sigue preguntándome si no creo que es algo bello. No pienso responderle si considero bella o fea la retórica hasta que no le haya

contestado previamente qué es. No sería conveniente, Polo; pero, si quieres informarte, pregúntame qué parte de la adulación es, a mi juicio, la retórica.

POLO: Te lo pregunto; responde qué parte es.

SÓCRATES: ¿Vas a entender mi contestación? Es, según yo creo, un simulacro de una parte de la política.

POLO: Pero ¿qué? ¿Dices que es bella o fea?

SÓCRATES: Fea, pues llamo feo a lo malo, puesto que es preciso contestarte como si ya supieras lo que pienso.

GORGAS: Por Zeus, Sócrates, tampoco yo entiendo lo que dices.

SÓCRATES: Es natural, Gorgias. Aún no he expresado claramente mi pensamiento, pero este Polo es joven e impaciente.

GORGAS: No te ocupes de él; dime qué quieres decir al afirmar que la retórica es el simulacro de una parte de la política.

SÓCRATES: Voy a intentar explicar lo que me parece la retórica; si no es como yo pienso, aquí está Polo que me refutará. ¿Existe algo a lo que llamas cuerpo y algo a lo que llamas alma?

GORGAS: ¿Cómo no?

SÓCRATES: ¿Crees que hay para cada uno de ellos un estado saludable?

GORGAS: Sí.

SÓCRATES: ¿Y no es posible un estado saludable aparente sin que sea verdadero? Por ejemplo, hay muchos que parece que tienen sus cuerpos en buena condición y difícilmente alguien que no sea médico o maestro de gimnasia puede percibir que no es buena.

GORGAS: Tienes razón.

SÓCRATES: Digo que esta falsa apariencia se encuentra en el cuerpo y en el alma, y hace que uno y otra produzcan la impresión de un estado saludable que en realidad no tienen.

GORGAS: Así es.

SÓCRATES: Veamos, pues; voy a aclararte, si puedo, lo que pienso con una exposición seguida. Digo que, puesto que son dos los objetos, hay dos artes, que corresponden una al cuerpo y otra al alma; llamo política a la que se refiere al alma, pero no puedo definir con un solo nombre la que se refiere al cuerpo, y aunque el cuidado del cuerpo es uno, lo divido en dos partes: la gimnasia y la medicina; en la política, corresponden la legislación a la gimnasia, y la justicia a la medicina. Tienen puntos en común entre sí, puesto que su objeto es el mismo, la medicina con la gimnasia y la justicia con la legislación; sin embargo, hay entre ellas alguna diferencia. Siendo estas cuatro artes las que procuran siempre el mejor estado, del cuerpo las unas y del alma las otras, la adulación, percibiéndolo así, sin conocimiento razonado, sino por conjetura, se divide a sí misma en cuatro partes e introduce cada una de estas partes en el arte correspondiente, fingiendo ser el arte en el que

se introduce; no se ocupa del bien, sino que, captándose a la insensatez por medio de lo más agradable en cada ocasión, produce engaño, hasta el punto de parecer digna de gran valor. Así pues, la culinaria se introduce en la medicina y finge conocer los alimentos más convenientes para el cuerpo, de manera que si, ante niños u hombres tan insensatos como niños, un cocinero y un médico tuvieran que poner en juicio quién de los dos conoce mejor los alimentos beneficiosos y nocivos, el médico moriría de hambre. A esto lo llamo adulación y afirmo que es feo, Polo —pues es a ti a quien me dirijo—, porque pone su punto de mira en el placer sin el bien; digo que no es arte, sino práctica, porque no tiene ningún fundamento por el que ofrecer las cosas que ella ofrece ni sabe cuál es la naturaleza de ellas, de modo que no puede decir la causa de cada una. Yo no llamo arte a lo que es irracional; si tienes algo que objetar sobre lo que he dicho, estoy dispuesto a explicártelo.

Así pues, según digo, la culinaria, como parte de la adulación, se oculta bajo la medicina; del mismo modo, bajo la gimnástica se oculta la cosmética, que es perjudicial, falsa, innoble, servil, que engaña con apariencias, colores, pulimentos y vestidos, hasta el punto de hacer que los que se procuran esta belleza prestada descuiden la belleza natural que produce la gimnástica. Para no extenderme más, voy a hablarte como los geómetras, pues tal vez así me comprendas: la cosmética es a la gimnástica lo que la culinaria es a la medicina; o, mejor: la cosmética es a la gimnástica lo que la sofística a la legislación, y la culinaria es a la medicina lo que la retórica es a la justicia. Como digo, son distintas por naturaleza, pero, como están muy próximas, se confunden, en el mismo campo y sobre los mismos objetos, sofistas y oradores, y ni ellos mismos saben cuál es su propia función ni los demás hombres cómo servirse de ellos. En efecto, si el alma no gobernara al cuerpo, sino que éste se rigiera a sí mismo, y si ella no inspeccionara y distinguiera la cocina de la medicina, sino que el cuerpo por sí mismo juzgara, conjeturando por sus propios placeres, se vería muy cumplida la frase de Anaxágoras que tú conoces bien, querido Polo, “todas las cosas juntas” estarían mezcladas en una sola, quedando sin distinguir las que pertenecen a la medicina, a la higiene y a la culinaria. Así pues, ya has oído lo que es para mí la retórica: es respecto al alma lo equivalente de lo que es la culinaria respecto al cuerpo.

Texto N° 2
(503d - 508a)

(Contexto y contenido: Sócrates ha debido enfrentarse con un joven aristócrata ateniense llamado Calicles, quien ha sostenido que el fuerte tiene

derecho a someter al débil y que la felicidad consiste en aumentar al máximo los propios deseos y luego tener la audacia y el ingenio para satisfacerlos. En este pasaje Sócrates inicia la refutación final de su interlocutor, echando mano a la analogía con la *téjne* o arte. Todo arte intenta producir orden, y para cualquier objeto es su orden propio lo que lo hace ser un objeto de buena calidad. Así también, el buen estado del alma en que consiste la felicidad no se logra por desenfreno y licencia, sino por adopción de su orden propio: la templanza o moderación. Conviene observar que la argumentación de Sócrates parte aquí de una premisa universal que determina la bondad o buena calidad de cualquier cosa. En este sentido, es un principio que excede a la ética y a las preocupaciones del Sócrates histórico.)

SÓCRATES: Vamos, pues; el hombre bueno que dice lo que dice teniendo en cuenta el mayor bien ¿no es verdad que no hablará al azar, sino poniendo su intención en cierto fin? Es el caso de todos los demás artesanos; cada uno pone atención en su propia obra y va añadiendo lo que añade sin tomarlo al azar, sino procurando que tenga una forma determinada lo que está ejecutando. Por ejemplo, si te fijas en los pintores, arquitectos, constructores de naves y en todos los demás artesanos, cualesquiera que sean, observarás cómo cada uno coloca todo lo que coloca en un orden determinado y obliga a cada parte a que se ajuste y adapte a las otras, hasta que la obra entera resulta bien ordenada y proporcionada. Igualmente los demás artesanos y también los que hemos nombrado antes, los que cuidan del cuerpo, maestros de gimnasia y médicos, ordenan y conciertan, en cierto modo, el cuerpo. ¿Estamos de acuerdo en que esto es así o no?

CALICLES: Sea así.

SÓCRATES: Luego ¿una casa con orden y proporción es buena, pero sin orden es mala?

CALICLES: Sí.

SÓCRATES: ¿No sucede lo mismo con una nave?

CALICLES: Sí.

SÓCRATES: ¿Y también con nuestros cuerpos?

CALICLES: Desde luego.

SÓCRATES: ¿Y el alma? ¿Será buena en el desorden o en cierto orden y concierto?

CALICLES: Es preciso reconocer también esto, en virtud de lo dicho antes.

SÓCRATES: ¿Y qué nombre se da en el cuerpo a lo que resulta del orden y la proporción?

CALICLES: Quizá hablas de la salud y de la fortaleza.

SÓCRATES: Precisamente. Pero ¿qué se produce en el alma a consecuencia del orden y de la proporción? Procura encontrar y decir el nombre, como lo has hecho en el cuerpo.

CALICLES: ¿Y por qué no lo dices tú mismo, Sócrates?

SÓCRATES: Pues, si te agrada más, lo diré yo. Por tu parte, si te parece acertado lo que digo, dame tu asentimiento; en caso contrario, refútame y no cedas. Yo creo que al buen orden del cuerpo se le da el nombre de “saludable”, de donde se originan en él la salud y las otras condiciones de bienestar en el cuerpo. ¿Es así o no?

CALICLES: Así es.

SÓCRATES: Y al buen orden y concierto del alma se le da el nombre de norma y ley, por las que los hombres se hacen justos y ordenados; en esto consiste la justicia y la moderación. ¿Lo aceptas o no?

CALICLES: Sea.

SÓCRATES: Así pues, ese orador de que hablábamos, el que es honrado y se ajusta al arte dirigirá a las almas los discursos que pronuncie y todas sus acciones, poniendo su intención en esto, y dará lo que dé y quitará lo que quite con el pensamiento puesto siempre en que la justicia nazca en las almas de sus conciudadanos y desaparezca la injusticia, en que se produzca la moderación y se aleje la intemperancia y en que se arraigue en ellas toda virtud y salga el vicio. ¿Estás de acuerdo o no?

CALICLES: Estoy de acuerdo.

SÓCRATES: En efecto, ¿qué utilidad hay, Calicles, en dar a un cuerpo enfermo y en mal estado muchos alimentos, las más agradables bebidas o cualquier cosa, todo lo cual en ocasiones no le aprovechará, según el recto juicio, más que el carecer de ello, y aún le será menos provechoso? ¿Es así?

CALICLES: Sea.

SÓCRATES: No creo, pues, que sea ventajoso para un hombre vivir con el cuerpo en mísero estado, porque ello es tanto como vivir miserablemente. ¿No es así?

CALICLES: Sí.

SÓCRATES: ¿Y no es cierto que los médicos, ordinariamente, permiten a un hombre sano satisfacer sus deseos, por ejemplo, comer o beber cuanto quiera, si tiene hambre o sed, pero al enfermo no le permiten casi nunca saciarse de lo que desea? ¿Estás tú también de acuerdo en esto?

CALICLES: Sí.

SÓCRATES: ¿No sucede lo mismo respecto al alma, amigo? Mientras esté enferma, por ser insensata, inmoderada, injusta e impía, es necesario privarla de sus deseos e impedirla que haga otras cosas que aquellas por las que pueda mejorarse. ¿Asientes o no?

CALICLES: Sí.

SÓCRATES: ¿Porque así es mejor para el alma misma?

CALICLES: Sin duda.

SÓCRATES: Pero privarla de lo que desea ¿no es reprenderla?

CALICLES: Sí.

SÓCRATES: Luego la reprensión es mejor para el alma que el desenfreno, al que tú considerabas mejor antes.

CALICLES: No sé lo que dices, Sócrates; dirige tus preguntas a otro.

SÓCRATES: Este hombre no soporta que se le haga un beneficio, aunque se trate de lo que estamos hablando, de ser reprendido.

CALICLES: No me interesa absolutamente nada de lo que dices, y te he contestado por complacer a Gorgias.

SÓCRATES: Bien. ¿Y qué vamos a hacer? ¿Dejamos la conversación a medias?

CALICLES: Tú sabrás.

SÓCRATES: Pues dicen que no es justo dejar a medias ni aun los cuentos, sino que hay que ponerles cabeza, para que no anden de un lado a otro descabezados. Por consiguiente, contesta también a lo que falta para que nuestra conversación tome cabeza.

CALICLES: ¡Qué tenaz eres, Sócrates! Si quieres hacerme caso, deja en paz esta conversación o continúa con otro.

SÓCRATES: ¿Qué otro quiere continuarla? No debemos dejar la discusión sin terminar.

CALICLES: ¿No podrías completarla tú solo, bien con una exposición seguida, bien preguntándote y contestándote tú mismo?

SÓCRATES: Para que se me aplique la frase de Epicarmo que yo solo sea capaz de decir *lo que antes decían dos*. Sin embargo, parece absolutamente preciso. Hagámoslo así; yo creo necesario que todos porfiemos en saber cuál es la verdad acerca de lo que estamos tratando y cuál el error, pues es un bien común a todo el que esto llegue a ser claro. Voy a continuar según mi modo de pensar; pero si a alguno de vosotros le parece que yo me concedo lo que no es verdadero, debe tomar la palabra y refutarme. Tampoco yo hablo con la certeza de que es verdad lo que digo, sino que investigo juntamente con vosotros; por consiguiente, si me parece que mi contradictor manifiesta algo razonable, seré el primero en aceptar su opinión. No obstante, digo esto por si creéis que se debe llevar hasta el fin la conversación; pero si no queréis, dejémosla ya y vayámonos.

GORGAS: Yo creo, Sócrates, que no debemos irnos todavía, sino que tú tienes que terminar este razonamiento; me parece que los demás piensan lo mismo. En cuanto a mí, deseo oírte discurrir sobre lo que queda.

SÓCRATES: Por mi parte, Gorgias, hubiera conversado gustosamente con este Calicles hasta que le hubiera devuelto el pasaje de Anfión a cambio del de Zeto, pero puesto que tú, Calicles, no quieres terminar conmigo la discusión al menos escúchame e interrumpe, si te parece que digo algo que no sea verdad; y si me refutas, no me irritaré contigo, como tú conmigo, sino que te inscribiré como mi mayor bienhechor.

CALICLES: Habla tú solo, amigo y termina.

SÓCRATES: Así pues, escúchame; voy a resumir la discusión desde el principio. ¿Acaso lo agradable y lo bueno son lo mismo? —No son lo mismo, según Calicles y yo hemos convenido. —¿Se debe hacer lo agradable a causa de lo bueno o lo bueno a causa de lo agradable? —Lo agradable a causa de lo bueno. —Pero ¿no es agradable aquello cuya presencia nos agrada y bueno aquello con cuya presencia somos buenos? —Sin duda. —Sin embargo, ¿no somos buenos nosotros y todo lo que es bueno por la presencia de cierta cualidad? —Me parece que es forzoso, Calicles. —Por otra parte, la condición propia de cada cosa, sea utensilio, cuerpo, alma o también cualquier animal, no se encuentra en él con perfección por azar, sino por el orden, la rectitud y el arte que ha sido asignado a cada uno de ellos. —¿Es esto así? —Yo afirmo que sí. —Luego la condición propia de cada cosa ¿es algo que está dispuesto y concertado por el orden? —Yo diría que sí. —Así pues, ¿es algún concierto connatural a cada objeto y propio de él lo que le hace bueno? —Esa es mi opinión. —Y el alma que mantiene el concierto que le es propio ¿no es mejor que el alma desordenada? —Necesariamente. —Y sin duda, la que conserva este concierto ¿no es concertada? —¿Cómo no ha de serlo? —Pero el alma bien concertada ¿no es moderada? —Necesariamente. —Luego, un alma moderada es buena. Yo no puedo decir nada frente a esto, amigo Calicles; pero si tú tienes algo que decir, infórmame.

CALICLES: Sigue hablando, amigo.

SÓCRATES: Pues digo que si el alma moderada es buena, la que se encuentra en situación contraria es mala y ésta es la que llamamos insensata y desenfrenada. —Así es, sin duda. —Y, además, el hombre moderado obra convenientemente con relación a los dioses y a los hombres, pues no sería sensato si hiciera lo que no se debe hacer. —Es preciso que sea así. —Y, sin duda, si obra convenientemente respecto a los hombres, obra con justicia, y si respecto a los dioses, con piedad; y el que obra justa y piadosamente por fuerza ha de ser justo y piadoso. —Así es. —Y, además, también decidido, pues no es propio de un hombre moderado buscar ni rehuir lo que no se debe buscar ni rehuir; al contrario, ya se trate de cosas, hombres, placeres o dolores, debe buscar o evitar solamente lo que es preciso y mantenerse con

firmeza donde es necesario; por consiguiente, es absolutamente forzoso, Calicles, que el hombre moderado, según hemos expuesto, ya que es justo, decidido y piadoso, sea completamente bueno; que el hombre bueno ejecute sus acciones bien y convenientemente, y que el que obra bien sea feliz y afortunado; y al contrario, que sea desgraciado el perverso y que obra mal; este hombre es precisamente todo lo contrario del moderado, es el desenfrenado al que tú alababas.

En todo caso, yo establezco esto así y afirmo que es verdad; y si es verdad, el que quiera ser feliz debe buscar y practicar, según parece, la moderación y huir del libertinaje con toda diligencia que pueda, y debe procurar, sobre todo, no tener necesidad de ser castigado; pero si el mismo o algún otro de sus allegados o un particular o la ciudad necesita ser castigado, es preciso que se le aplique la pena y sufra el castigo si quiere llegar a ser feliz. Este es, en mi opinión, el fin que se debe tener ante los ojos y, concentrando en él todas las energías de uno mismo y las del Estado, obrar de tal modo que la justicia y la moderación acompañen al que quiere ser feliz, sin permitir que los deseos se hagan irreprimibles y, por intentar satisfacerlos, lo que es un mal inacabable, llevar una vida de bandido. Pues un hombre así no puede ser grato ni a otro hombre ni a ningún dios, porque es incapaz de convivencia, y el que no es capaz de convivencia tampoco lo es de amistad. Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto “cosmos” (orden) y no desorden y desenfreno.

República*

Texto N° 1

Libro II (357a - 376c)

(Contexto y contenido: La pregunta que guía la conversación de Sócrates con sus amigos en el Libro I es ¿qué es la justicia? En un momento dado interrumpe la discusión un vigoroso personaje llamado Trasímaco, quien sostiene lo siguiente: (a) que lo que define el comportamiento justo son las leyes, (b) que las leyes las instituyen los fuertes en su beneficio personal, y que, por lo tanto, (c) el comportamiento justo redundaría en beneficio del más fuerte. Más adelante generaliza esta conclusión al sostener que (d) en general la justicia es un bien ajeno, es decir, es buena para quien tiene trato con el justo pero mala para el individuo mismo que es justo.

*Traducción de Conrado Eggers Lan.

El Libro II se abre con un desafío para Sócrates: que muestre que efectivamente Trasímaco está equivocado y que la justicia es siempre buena para la persona que la practica. El desafío es formulado por Glaucón, un hermano de Platón, en forma bastante ingeniosa. Afirma (aclarando que no cree en ella) que hay una teoría contractualista según la cual la justicia es el resultado de un pacto social entre individuos que no quieren padecer violencia, pero que en el fondo creen que lo mejor para ellos sería cometer injusticias, si pudieran hacerlo impunemente y sin ser detectados. Por eso Glaucón añade el cuento de un hombre invisible, de un hombre que puede sustraerse a todo castigo y a toda forma de presión social, y sostiene que una persona en tales condiciones no actuaría conforme a la justicia. Por último, la fuerza de la presión social como determinante del actuar moralmente correcto o justo es ilustrada mediante el contraste entre un hombre justo que tiene fama de injusto y un hombre injusto que tiene fama de justo. Quien sostenga que al menos a los dioses no los engañan las apariencias, deberá hacerse cargo de las prácticas propiciatorias de la religión popular griega mediante las cuales se puede obtener purificación y perdón por los crímenes que uno haya cometido.

Sócrates comienza la ardua tarea de refutar estos argumentos con la construcción del Estado ideal. El supuesto en el cual se funda esta estrategia es que existe un isomorfismo entre el individuo y el Estado, de manera tal que si se logra mostrar que la justicia es un bien político se logrará mostrar también que la justicia es un bien personal.)

Después de haber dicho estas cosas, creía yo haber puesto fin a la conversación; pero, al parecer, había sido sólo el preludio. Glaucón, en efecto, quien solía ser el más valeroso de todos, en esta ocasión no consintió la retirada de Trasímaco y exclamó:

—Sócrates: ¿quieres que parezca que hemos quedado convencidos o que verdaderamente nos convenzamos de que lo justo es mejor que lo injusto en todo sentido?

—Yo preferiría —contesté— convencerlos verdaderamente, si de mí dependiera.

—En tal caso —insistió Glaucón—, no haces lo que quieres. Dime, pues: ¿no crees que hay una clase de bienes que no deseamos poseer por lo que de ellos resulta, sino que nos agradan por sí mismos, tales como el regocijo y aquellos placeres inocentes, por medio de los cuales nada se produce en un momento posterior, sino sólo el disfrute de poseerlos?

—Creo que sí —respondí.

—Pero hay bienes que anhelamos tanto por sí mismos como por lo

que de ellos se genera, tales como la comprensión, la vista y la salud. Esas cosas, en efecto, nos agradan por ambos motivos.

—Así es.

—¿Adviertes una tercera clase de bienes, en la cual se encuentran la práctica de la gimnasia, el tratamiento médico que recibe un enfermo, el ejercicio de la medicina y cualquier otro modo de ganar dinero? Pues de estas cosas diríamos que son penosas pero que nos benefician, y que no las deseamos poseer por sí mismas, sino por los salarios y demás beneficios que se generan de ellas.

—Es cierto —repuse—, es una tercera clase de bienes. Pero ¿y después qué?

—En cuál de esas tres clases —preguntó— colocas a la justicia?

—Pienso —respondí— que habría que colocarla en la clase más bella, la de los bienes que anhelamos tanto por sí mismos como por lo que de ellos se genera, al menos para quien se proponga ser feliz.

—Pues la mayoría no opina así —dijo—, sino que la coloca en la clase de bienes penosos, que hay que cultivar con miras a obtener salarios y a ganarse una buena reputación, pero que, si fuera por sí mismos, habría que evitarlos, por ser desagradables.

—Ya conozco esa opinión —dije—, y hace rato que, en base a ella, la justicia es censurada por Trasímaco y alabada en cambio la injusticia. Pero yo he sido lerdo en darme cuenta, según parece.

—Escúchame, entonces —dijo Glaucón—, para ver si estás de acuerdo conmigo; pues Trasímaco, me parece, se ha rendido demasiado pronto, encantado por ti como por una serpiente. Pero aún no se ha hecho una exposición de una y otra a mi gusto. Deseo escuchar, en efecto, qué es cada una de ellas y qué poder tienen por sí mismas al estar en el alma, con independencia de los salarios y de las consecuencias que derivan de ellas. Esto es lo que haré, si tú estás de acuerdo: retomaré el argumento de Trasímaco, y primeramente te diré qué es lo que se dice que es la justicia y de dónde se ha originado; en segundo lugar, cómo todos los que la cultivan no la cultivan voluntariamente sino por necesidad, pero no por ser para ellos un bien; y en tercer lugar, por qué es natural que obren así, ya que dicen que es mucho mejor el modo de vivir del injusto que el del justo. En lo que a mí concierne, Sócrates, no soy de esa opinión, pero tengo la dificultad de que los oídos se me aturden al escuchar a Trasímaco y a muchos otros, en tanto que de nadie he escuchado el argumento que quisiera oír en favor de la justicia y de su superioridad sobre la injusticia. Desearía escuchar un elogio de la justicia en sí misma y por sí misma; y creo que de ti, más que de cualquier otro, podría aprenderlo. Por eso hablaré poniendo todas mis energías en defender el modo de vida del injusto; y después de ello te mostraré de

qué modo quisiera oírte censurando la injusticia y alabando la justicia. Pero ahora mira si te place lo que digo.

—Más que cualquier otra cosa —respondí—. ¿Hay acaso algo sobre lo cual alguien con sentido común gozaría más al hablar y escuchar una y otra vez?

—Perfectamente —dijo Glaucón—; óyeme hablar sobre aquello que afirmé que lo haría en primer lugar: cómo es la justicia y dónde se ha originado. Se dice, en efecto, que es por naturaleza bueno el cometer injusticias, malo el padecerlas, y que lo malo del padecer injusticias supera en mucho a lo bueno del cometerlas. De este modo, cuando los hombres cometen y padecen injusticias entre sí y experimentan ambas situaciones, aquellos que no pueden evitar una y elegir la otra juzgan ventajoso concertar acuerdos entre unos hombres y otros para no cometer injusticias ni sufrirlas. Y a partir de allí se comienzan a implantar leyes y convenciones mutuas, y a lo prescrito por la ley se lo llama ‘legítimo’ y ‘justo’. Y éste, dicen, es el origen y la esencia de la justicia, que es algo intermedio entre lo mejor —que sería cometer injusticias impunemente— y lo peor —no poder desquitarse cuando se padece injusticia—, por ello lo justo, que está en el medio de ambas situaciones, es deseado no como un bien, sino estimado por los que carecen de fuerza para cometer injusticias; pues el que puede hacerlas y es verdaderamente hombre jamás concertaría acuerdos para no cometer injusticias ni padecerlas, salvo que estuviera loco. Tal es, por consiguiente, la naturaleza de la justicia, Sócrates, y las situaciones a partir de las cuales se ha originado, según se cuenta.

Veamos ahora el segundo punto: los que cultivan la justicia no la cultivan voluntariamente sino por impotencia de cometer injusticias. Esto lo percibiremos mejor si nos imaginamos las cosas del siguiente modo: demos tanto al justo como al injusto el poder de hacer lo que cada uno de ellos quiere, y a continuación sigámoslos para observar a dónde conduce a cada uno el deseo. Entonces sorprenderemos al justo tomando el mismo camino que el injusto, movido por la codicia, lo que toda criatura persigue por naturaleza como un bien, pero que por convención es violentamente desplazado hacia el respeto a la igualdad. El poder del que hablo sería efectivo al máximo si aquellos hombres adquirieran una fuerza tal como la que se dice que cierta vez tuvo Giges, el antepasado del lidio. Giges era un pastor que servía al entonces rey de Lidia. Un día sobrevino una gran tormenta y un terremoto que rasgó la tierra y produjo un abismo en el lugar en que Giges llevaba el ganado a pastorear. Asombrado al ver esto, descendió al abismo y halló, entre otras maravillas que narran los mitos, un caballo de bronce, hueco y con ventanillas, a través de las cuales divisó adentro un cadáver de tamaño más grande que el de un hombre, según parecía, y que no tenía nada

excepto un anillo de oro en la mano. Giges le quitó el anillo y salió del abismo: Ahora bien, los pastores hacían su reunión habitual para dar al rey el informe mensual concerniente a la hacienda, cuando llegó Giges llevando el anillo. Tras sentarse entre los demás, casualmente volvió el engaste del anillo hacia el interior de su mano. Al suceder esto se tornó invisible para los que estaban sentados allí, quienes se pusieron a hablar de él como si se hubiera ido. Giges se asombró, y luego, examinando el anillo, dio vuelta el engaste hacia afuera y tornó a hacerse visible. Al advertirlo, experimentó con el anillo para ver si tenía tal propiedad, y comprobó que así era: cuando giraba el engaste hacia adentro, su dueño se hacía invisible, y, cuando lo giraba hacia afuera, se hacía visible. En cuanto se hubo cerciorado de ello, maquinó el modo de formar parte de los que fueron a la residencia del rey como informantes; y una vez allí sedujo a la reina, y con ayuda de ella mató al rey y se apoderó del gobierno. Por consiguiente, si existiesen dos anillos de esa índole y se otorgara uno a un hombre justo y otro a uno injusto, según la opinión común no habría nadie tan íntegro que perseverara firmemente en la justicia y soportara el abstenerse de los bienes ajenos, sin tocarlos, cuando podría tanto apoderarse impunemente de lo que quisiera del mercado, como, al entrar en las casas, acostarse con la mujer que prefiriera, y tanto matar a unos como librar de las cadenas a otros, según su voluntad, y hacer todo como si fuera igual a un dios entre los hombres. En esto el hombre justo no haría nada diferente del injusto, sino que ambos marcharían por el mismo camino. E incluso se diría que esto es una importante prueba de que nadie es justo voluntariamente, sino forzado, por no considerarse a la justicia como un bien individual, ya que allí donde cada uno se cree capaz de cometer injusticias, las comete. En efecto, todo hombre piensa que la injusticia le brinda muchas más ventajas individuales que la justicia, y está en lo cierto, si habla de acuerdo con esta teoría. Y si alguien, dotado de tal poder, no quisiese nunca cometer injusticias ni echar mano a los bienes ajenos, sería considerado por los que lo vieran como el hombre más desdichado y tonto, aunque lo elogiaban en público, engañándose así mutuamente por temor a padecer injusticia. Y esto es todo sobre este punto.

En cuanto al juicio sobre el modo de vida de los dos hombres que hemos descrito, pondremos aparte al más justo del más injusto; de ese modo podremos juzgar correctamente ¿Qué clase de separación efectuaremos? La siguiente: no quitaremos al injusto nada de la injusticia, ni al justo nada de la justicia, sino que supondremos a uno y otro perfectos en lo que hace al comportamiento que les es propio. En primer lugar, el hombre injusto ha de actuar como los artesanos expertos. El mejor piloto o el mejor médico, por ejemplo, discriminan lo que es imposible de lo que es posible, en sus

respectivas artes, para intentar la empresa en el último caso, abandonarla en el primero. Incluso si en algún sentido dan un paso en falso, son capaces de enmendarlo. De este modo, el hombre injusto intentará cometer delitos correctamente, esto es, sin ser descubierto, si quiere ser efectivamente injusto: en poco es tenido quien es sorprendido en el acto de delinquir, ya que la más alta injusticia consiste en parecer justo sin serlo. Que se confiera al que es perfectamente injusto la perfecta injusticia, sin quitarle nada, pero a la vez que se conceda al que comete las mayores injusticias la mejor reputación que, en cuanto a justicia, se le pueda procurar. Y si da un paso en falso, que lo pueda enmendar y ser capaz de hablar de modo que convenza de su inocencia si es denunciado en alguno de sus delitos; o bien hacer violencia cuantas veces sea necesaria la violencia, por medio de su fuerza y su coraje, o por medio de sus amigos y de la fortuna que se haya procurado. Una vez supuesto semejante hombre, coloquemos en teoría, junto a él al hombre justo, simple y noble, que no quiere, al decir de Esquilo, parecer bueno sino serlo. Por consiguiente, hay que quitarle la apariencia de justo; pues si parece que es justo, su apariencia le reportará honores y recompensas, y luego no quedará en claro si es justo con miras a lo justo o con miras a las recompensas y honores. Despojémoslo de todo, pues, excepto de la justicia, y concibámoslo en la condición opuesta a la del anterior: que, sin cometer injusticia, posea la mayor reputación de injusticia, a fin de que, tras haber sido puesta a prueba su consagración a la justicia en no haberse ablandado por causa de la mala reputación y de todo lo que de ésta se deriva, permanezca inalterable hasta la muerte, pareciendo toda la vida injusto aun siendo justo. De esta suerte, llegados ambos al punto extremo, de la justicia uno, de la injusticia el otro, se podrá juzgar cuál de ellos es el más feliz.

—¡Es maravilloso, querido Glaucón —exclamé—, el modo vigoroso con que has pulido a estos dos hombres, como si fueran estatuas, para poder juzgarlos!

—Hago lo mejor que puedo —respondió—. Y me parece que, por ser ambos de tal índole, no hay dificultad alguna en describir qué clase de vida aguarda a cada uno. Hablemos, pues. Y si lo que digo resulta chocante, Sócrates, no pienses que soy yo quien habla, sino aquellos que alaban a la injusticia por sobre la justicia. Ellos dirán que el justo, tal como lo hemos presentado, será azotado y torturado, puesto en prisión, se le quemarán los ojos y, tras padecer toda clase de castigos, será empalado, y reconocerá que no hay que querer ser justo, sino parecerlo. En ese caso lo dicho por Esquilo sería mucho más correcto si se refiriera al injusto. En efecto, dirán que el injusto es el que en realidad se ocupa de lo suyo ateniéndose a la verdad y no viviendo según la apariencia: no quiere parecer injusto sino serlo,

cosechando en los surcos profundos que atraviesan su corazón,
de donde brotan sus nobles propósitos.

En primer lugar, al parecer que es un justo, gobierna en el Estado; después, se casa allí donde le plazca, da sus hijos en matrimonio a quienes prefiera, y se asocia concertando contratos con quienes desee; y saca ventaja de todo esto, en cuanto aprovecha el obrar injustamente sin tener escrúpulos. Cuando entabla una contienda en forma privada o pública, predomina y supera a sus adversarios. Y al obtener ventaja se enriquece y puede beneficiar a sus amigos y perjudicar a sus enemigos, así como también ofrecer sacrificios a los dioses, consagrándoles ofrendas en forma adecuada y magnífica, y puede honrar a los dioses y a los hombres que quiera, mucho más que el justo; de modo que, con toda probabilidad, le corresponde ser más amado por los dioses que el justo. Así dicen, Sócrates, que el hombre injusto es provisto tanto por los dioses como por los hombres para llevar una vida mejor que la del justo.

Una vez que Glaucón dijo estas cosas, me propuse responderle, pero su hermano Adimanto me preguntó:—¿Tú no crees, Sócrates, que el tema ha quedado suficientemente expuesto, verdad?

—¿Qué? ¿Hay algo más aún? —exclamé.

—Lo que no ha sido expuesto es lo que era más necesario exponer —respondió.

—Pues bien —dije—, como dice el proverbio, que el hermano ayude al hermano, de modo que, si a tu hermano le falta algo, acude en su socorro. Aunque lo expuesto por él ha sido suficiente para abatirme y tornarme incapaz de salir en auxilio de la justicia.

—No es cierto lo que dices —replicó Adimanto—, aún tienes que oír más, pues es necesario que examinemos los argumentos opuestos a los que enunció Glaucón: los de quienes alaban la justicia y censuran la injusticia, para que resulte más claro lo que me parece querer decir Glaucón. Los padres dicen y exhortan a sus hijos cuán necesario es ser justo —y cuántos velan por alguien—, aunque no es por sí misma por lo que alaban la justicia, sino por la buena reputación que de ella se deriva, con el fin de que, al parecer que se es justo, se obtengan cargos, casamientos convenientes y todo lo que Glaucón acaba de describir, cosas que corresponden al justo por su buena reputación. Y en cuestión de fama, van más lejos en sus argumentaciones. Afirman, en efecto, que, al gozar de buena reputación ante los dioses, cuentan con los abundantes bienes que, según dicen, los dioses confieren a los que los reverencian. Así el noble Hesíodo habla como Homero. Hesíodo afirma que los dioses hacen, para los justos, que los

robles
porten bellotas en sus copas y abejas en el medio
y las ovejas estén cargadas de lana

y muchos otros bienes que se añaden a éstos. Y en forma similar se expresa Homero:

Tal como la gloria de un rey irreprochable y temeroso de los dioses,
que mantiene recta justicia, la negra tierra le aporta
trigo y cebada, mientras los árboles se cargan de frutos,
el ganado pare sin cesar y el mar lo provee de peces.

Museo y su hijo, por su parte, conceden a los justos, de parte de los dioses, bienes más resplandecientes que los de Homero y Hesíodo. Según lo que se narra, en efecto, los llevan al Hades, coronadas sus cabezas, les preparan un banquete de santos y les hacen pasar todo el tiempo embriagados, con el pensamiento de que la retribución más bella de la virtud es una borrachera eterna. Y otros prolongan más aún que ellos las recompensas con que los dioses retribuyen: dicen que, tras el varón pío y fiel a sus juramentos, quedan hijos de sus hijos y, de allí en adelante, toda una estirpe. Estas y otras cosas análogas refieren en favor de la justicia. En cuanto a los sacrílegos e injustos, en cambio, los sumergen en el fango en el Hades y los obligan a llevar agua en una criba, haciéndolos portadores de mala reputación mientras viven y de todos los castigos que Glaucón describió respecto de los justos que han adquirido fama de injustos; y estos castigos —y no otros— tienen en cuenta al hablar acerca de los injustos. Tal es el elogio y tal la censura de la justicia y de la injusticia.

Considera, además, Sócrates, otra especie de discursos respecto de la justicia y de la injusticia, dichos tanto por poetas como por profanos. Todos a una voz, en efecto, cantan a la sobriedad y a la justicia por ser algo bello, aunque también difícil y penoso; la intemperancia y la injusticia, en cambio, son algo agradable y fácil de adquirir, vergonzoso sólo para la opinión y la convención. Afirman que la injusticia es más ventajosa, por lo general, que lo justo; y que los perversos son ricos y cuentan con otros poderes, por lo cual están dispuestos a considerarlos felices y a honrarlos inescrupulosamente, tanto en público como en privado, y a subestimar e ignorar a quienes son débiles y pobres, aun cuando reconozcan que éstos son mejores que los otros. Pero los relatos que cuentan acerca de los dioses y de la excelencia son los más asombrosos de todos: los dioses han acordado, a la mayoría de los buenos, infortunios y una vida desdichada, en tanto que a los malos la suerte contraria. Sacerdotes mendicantes y adivinos acuden a las puertas de los ricos, convenciendo los de que han sido provistos por los

dioses de un poder de reparar, mediante sacrificios y encantamientos acompañados de festines placenteros, cualquier delito cometido por uno mismo o por sus antepasados; o bien, si se quiere dañar a algún adversario por un precio reducido, trátase de un hombre justo lo mismo que de uno injusto, por medio de encantamientos y ligaduras mágicas, ya que —según afirman— han persuadido a los dioses y los tienen a su servicio. Como testigos de todas estas narraciones ponen a los poetas. Unos confieren a la maldad fácil acceso, de modo que

también en abundancia se puede alcanzar a la perversidad
fácilmente; el camino es liso y ella mora muy cerca.

Frente a la excelencia, en cambio, los dioses han impuesto el sudor, y un camino largo y escarpado. Otros invocan a Homero como testigo de la persuasión de los dioses por los hombres, porque también él dijo:

los dioses mismos son también accesibles a los ruegos,
por medio de sacrificios y tiernas plegarias,
con libaciones y aroma de sacrificios los conmueven los hombres
que imploran, cuando se ha cometido alguna transgresión o alguna
[falta.

Provee, por otra parte, un fárrago de libros de Museo y de Orfeo, descendientes de la Luna y de las Musas, según afirman, y llevan a cabo sacrificios de acuerdo con tales libros. Y persuaden no sólo a individuos sino a Estados de que, por medio de ofrendas y juegos de placeres, se producen tanto absoluciones como purificaciones de crímenes, tanto mientras viven como incluso tras haber muerto; y a estas cosas las llaman ‘iniciaciones’, que nos libran de los males del más allá. A los que no han hecho esos sacrificios, en cambio, aguardan cosas terribles.

Si se cuentan todas estas cosas, de tal índole y tanta cantidad, acerca de la excelencia y del malogro, así como del modo en que hombres y dioses las estiman, mi querido Sócrates —añadió Adimanto—, ¿cómo pensaremos que, una vez escuchadas, afectarán las almas de jóvenes bien dotados y capaces de revolotear, por así decirlo, de una a otra sobre todas estas leyendas, y de inferir de ellas de qué modo se ha de ser y por dónde hay que encaminar la vida para pasarla lo mejor posible? Probablemente, siguiendo a Píndaro, se dirá a sí mismo aquello de

¿por cuál de las dos vías ascenderé a la alta ciudadela,
por la justicia o por las trapacerías tortuosas,

para atrincherarme allí y así pasar toda la vida? Pues se me dice que, si soy justo realmente y no lo parezco, no obtendré ventaja alguna, sino penas y castigos manifiestos; en cambio, si soy injusto y me proveo de una reputación de practicar la justicia, se dice que lo que me espera es una vida digna de los dioses. Ahora, puesto que, según muestran los sabios, el parecer prevalece sobre la verdad y decide en cuanto a la felicidad, debo abocarme por entero a eso. He de trazar a mi alrededor una fachada exterior que forje una ilusión de virtud, y arrastrar tras de mí al astuto y sutil zorro del sapientísimo Arquíloco. “Pero”, dirá alguien, “no siempre es fácil al malo pasar inadvertido”. Por nuestra parte responderemos que nada de envergadura es de fácil obtención. No obstante, si hemos de ser felices, debemos marchar por el camino que trazan los pasos de estos argumentos. En cuanto a lo de pasar inadvertidos, nos reuniremos en ligas secretas y hermandades; y hay maestros que enseñan a persuadir mediante una sabiduría adecuada a las asambleas populares o a las cortes judiciales. Con estos recursos persuadiremos en algunos casos, en otros ejerceremos la violencia, para prevalecer sin sufrir castigo. “Pero no es posible ocultarse de los dioses ni hacerles violencia”. Ahora bien, si los dioses no existen o no se mezclan en los hechos humanos, ¿por qué preocuparse en ocultarse de ellos? Si existen y se preocupan por nosotros, no sabemos de ellos ni hemos oído nada que proceda de alguna otra parte que de las leyendas y de los poetas que han hecho su genealogía: los mismos poetas que dicen que los dioses son de tal índole que se les puede hacer mudar de opinión convenciéndolos “por medio de sacrificios y tiernas plegarias” y ofrendas. Hay que creer a los poetas en ambos puntos o en ninguno de ellos. Si hemos de creerles, debemos obrar injustamente y hacer sacrificios por los crímenes cometidos. Ciertamente, si somos justos no sufriremos castigos de los dioses, pero rechazaremos las ganancias de la injusticia. Si somos injustos, en cambio, obtendremos esas ganancias y, cuando cometamos transgresiones o faltas, implorando persuadiremos a los dioses para evitar ser castigados. Se nos dirá: “Pero en el Hades expiaremos la culpa de los delitos que hemos cometido en esta vida y, si no nosotros, al menos los hijos de nuestros hijos”. “Sin embargo, mi amigo”, responderá haciendo sus cálculos, “es mucho lo que pueden las ‘iniciaciones’ y los dioses absolutorios, según afirman los Estados más importantes y los hijos de dioses, convertidos en poetas y en intérpretes de los dichos divinos, quienes han revelado que estas cosas son así”.

En tal caso, ¿qué razón nos llevaría aún a preferir la justicia antes que la máxima injusticia, si podemos practicar ésta con un disfraz de respetabilidad y obrar a nuestro gusto tanto en lo concerniente a los dioses como a los hombres, tal como lo afirma no sólo la multitud sino también la élite? Pues bien, Sócrates, una vez dichas estas cosas, ¿por qué artificio estaría dispuesto

a venerar a la justicia alguien que contara con algún poder mental o físico, o con riquezas o noble linaje, en lugar de echarse a reír al oír que se la elogia? Porque incluso si alguien pudiera demostrar que es falso lo que hemos dicho y tuviese un conocimiento satisfactorio de que la justicia es lo mejor, tendría mucha indulgencia con los hombres injustos y no encolearía con ellos: sabría que sólo por inspiración divina a uno le repugna cometer injusticia, o bien que se abstiene de ello por haber tenido acceso a la ciencia; pero que, en los demás casos, nadie es justo voluntariamente y que sólo por cobardía, por vejez o por cualquier otro tipo de debilidad, censura la acción injusta, al ser incapaz de llevarla a cabo. Que es así es evidente, ya que el primero de tales censores que acceda al poder será el primero en cometer injusticias tanto cuanto le sea posible. Y la causa de todo esto no es otra que aquello de lo que partió el argumento que Glaucón, aquí presente, y también yo, te exponemos a ti, Sócrates, a saber:

“Admirable amigo: entre todos cuantos recomendáis la justicia, comenzando por los héroes antiguos cuyos discursos se han conservado, hasta los de los hombres de hoy en día, jamás alguno ha censurado la injusticia o alabado la justicia por otros motivos que la reputación, los honores y dádivas que de ellas derivan. Pero en cuanto a lo que la justicia y la injusticia son en sí mismas, por su propio poder en el interior del alma que lo posee, oculto a dioses y a hombres, nadie jamás ha demostrado —ni en poesía ni en prosa— que la injusticia es el más grande de los males que puede albergar el alma dentro de sí misma, ni que la justicia es el supremo bien. Pues si desde un comienzo hubierais hablado de este modo y desde niños hubiésemos sido persuadidos por todos vosotros, no tendríamos que vigilarnos los unos a los otros para no cometer injusticias, sino que cada uno de nosotros sería el propio vigilante de sí mismo, temeroso de que, al cometer injusticia, quedara conviviendo con el peor de los males”.

Estas cosas, Sócrates, y probablemente muchas otras más las podría decir Trasímaco o cualquier otro a propósito de la justicia y de la injusticia, invirtiendo groseramente, me parece, la propiedad de una y otra. En lo que a mí respecta, me siento obligado a no ocultarte nada. Si hablo con toda la vehemencia que me es posible, es porque deseo escuchar de ti lo contrario. Por lo tanto, no sólo debes demostrar con tu argumento que la justicia es superior a la injusticia, sino qué produce —el mal en un caso, el bien en el otro— sobre su portador cada una por sí sola, despojada de su reputación, tal como Glaucón reclamaba. En efecto, si no suprimes en ambos casos la reputación verdadera y añades en cambio la falsa, diremos que no elogias lo justo sino lo que parece ser justo, y que no censuras lo que es injusto sino lo que parece ser injusto, y que recomienda ser injusto ocultamente. Y también,

que estás de acuerdo con Trasímaco en que lo justo es un bien ajeno para quien lo practica, ventajoso para el más fuerte; lo injusto, en cambio, es ventajoso y útil en sí mismo, pero desventajoso para el más débil. Has convenido en que la justicia es uno de los bienes supremos, o sea, de los que merecen ser poseídos por las consecuencias que de ellos se derivan, pero mucho más por sí mismos, como, por ejemplo, ver, escuchar, comprender, estar sano, y todos aquellos bienes genuinos por su naturaleza y no por lo que se juzgue de ellos. Elogia, pues, la justicia por lo que por medio de ella se beneficia el que la posee —mientras se perjudica por la injusticia—, y deja a otros el encomio de honores y recompensas. Yo admitiría que otros elogiaran la justicia y censuraran la injusticia de ese modo, así como que alabaran o vituperaran los honores y recompensas correspondientes, pero no que lo hagas tú, salvo que lo ordenes, ya que has pasado toda tu vida examinando sólo esto. No sólo debes demostrar con tu argumento, por ende, que la justicia es superior a la injusticia, sino qué produce —el bien en un caso, el mal en el otro— sobre el portador cada una por sí sola, pase inadvertido o no a los hombres y a los dioses.

Yo siempre había admirado las dotes naturales de Glaucón y de Adimanto, pero en esta ocasión, tras escucharlos, me regocijé mucho y exclamé:

—Oh, hijos de aquel varón, con razón el amante de Glaucón os ha distinguido a propósito de la batalla de Megara, cuando dice al comienzo de la elegía que compuso:

hijos de Aristón, linaje divino de un varón renombrado.

Y esto, mis amigos, me parece bien dicho. Sin duda habéis experimentado algo divino, para que no os hayáis persuadido de que la injusticia es mejor que la justicia, cuando sois capaces de hablar de tal modo en favor de esa tesis. Y me dais la impresión de que realmente no estáis persuadidos de ella. Pero el juicio me lo formo a partir de vuestro modo de ser, ya que, si me atuviera a vuestros argumentos, debería desconfiar de vosotros. Ahora bien, cuanto más confío en vosotros, tanto más siento la dificultad respecto de lo que debo hacer. Pues ya no sé con qué recursos cuento, y me parece una tarea imposible. Señal de eso es, para mí, que cuando creía demostrar, al hablar a Trasímaco, que la justicia es mejor que la injusticia, no os he satisfecho. Pero tampoco puedo dejar de acudir en su defensa, ya que temo que sea sacrílego estar presente cuando se injuria a la justicia y renunciar a defenderla mientras respire y pueda hacerme oír. Por ello lo más valioso es prestarle ayuda en la medida que me sea posible.

Entonces Glaucón y los demás me pidieron que apelara a todos mis recursos, y que no abandonara la discusión sin indagar previamente qué es la justicia, qué la injusticia, y qué hay de cierto acerca de las ventajas de cada una de ambas. Yo dije a continuación lo que opinaba:

—La investigación que intentaremos no es sencilla, sino que, según me parece, requiere una mirada penetrante. Ahora bien, puesto que nosotros, creo, no somos suficientemente hábiles para ello —dije—, dicha investigación debe realizarse de este modo: si se prescribiera leer desde lejos letras pequeñas a quienes no tienen una vista muy aguda, y alguien se percatara de que las mismas letras se hallan en un tamaño mayor en otro lugar más grande, parecería un regalo del cielo el reconocer primeramente las letras más grandes, para observar después si las pequeñas son las mismas que aquéllas.

—Muy bien, Sócrates —dijo Adimanto—, pero ¿qué hay de similar entre eso y la indagación de la justicia?

—Te lo diré —contesté—. Hay una justicia propia del individuo; ¿y no hay también una justicia propia del Estado?

—Claro que sí —respondió.

—¿Y no es el Estado más grande que un individuo?

—Por cierto que es más grande.

—Quizás entonces en lo más grande haya más justicia y más fácil de aprehender. Si queréis, indagaremos primeramente cómo es ella en los Estados; y después, del mismo modo, inspeccionaremos también en cada individuo, prestando atención a la similitud de lo más grande en la figura de lo más pequeño.

—Me parece que hablas correctamente —expresó Adimanto.

—En tal caso —proseguí—, si contempláramos en teoría un Estado que nace, ¿no veríamos también la justicia y la injusticia que nacen en él?

—Probablemente —respondió.

—Una vez logrado eso, ¿no podremos esperar ver más fácilmente aquello que indagamos?

—Ciertamente.

—¿Os parece que es necesario intentar llevar a cabo esta tarea? Creo que no es una tarea pequeña; examínadlo mejor.

—Ya está examinado —repuso Adimanto—. No hagas de otro modo.

—Pues bien —dije—, según estimo, el Estado nace cuando cada uno de nosotros no se autoabastece, sino que necesita de muchas cosas. ¿O piensas que es otro el origen de la fundación del Estado?

—No.

—En tal caso, cuando un hombre se asocia con otro por una necesidad, con otro por otra necesidad, habiendo necesidad de muchas cosas,

llegan a congregarse en una sola morada muchos hombres para asociarse y auxiliarse. ¿No daremos a este alojamiento común el nombre de ‘Estado’?

—Claro que sí.

—Ahora bien, cuando alguien intercambia algo con otro, ya sea dando o tomando, lo hace pensando que es lo mejor para él mismo.

—Es cierto.

—Vamos, pues —dije—, y forjemos en teoría el Estado desde su comienzo; aunque, según parece, lo forjarán nuestras necesidades.

—Sin duda.

—En tal caso, la primera y más importante de nuestras necesidades es la provisión de alimentos con vista a existir y a vivir.

—Completamente de acuerdo.

—La segunda de tales necesidades es la de vivienda y la tercera es la de vestimenta y cosas de esa índole.

—Así es.

—Veamos ahora —continué—: ¿cómo satisfará un Estado la provisión de tales cosas? Para la primera, hará falta al menos un labrador; para la segunda, un constructor; y para la tercera, un tejedor. ¿No añadiremos también un fabricante de calzado y cualquier otro de los que asisten en lo concerniente al cuerpo?

—Ciertamente.

—Por ende, un Estado que satisfaga las necesidades mínimas constará de cuatro o cinco hombres.

—Es manifiesto.

—Ahora bien, ¿debe cada uno de ellos contribuir con su propio trabajo a la comunidad de todos, de modo que, por ejemplo, un solo labrador surta de alimentos a los cuatro y dedique el cuádruple de tiempo y de esfuerzo a proveerlos de granos, asociándose con los demás? ¿O por el contrario, no se preocupará de ellos y producirá, sólo para sí mismo, la cuarta parte del grano en la cuarta parte del tiempo, y pasará las otras tres en proveerse de casa, vestimenta y calzado, sin producir cosas que comparte con los demás sino obrando por sí solo en lo que él necesita?

Y dijo Adimanto:

—Probablemente, Sócrates, la primera alternativa sea más fácil que la otra.

—¡Nada insólito, por Zeus, es lo que dices! —exclamé—. Pues me doy cuenta, ahora que lo dices, de que cada uno no tiene las mismas dotes naturales que los demás, sino que es diferente en cuanto a su disposición natural: uno es apto para realizar una tarea, otro para otra. ¿No te parece?

—A mí sí.

—Entonces, ¿será mejor que uno solo ejercite muchos oficios o que ejercite uno solo?

—Que ejercite uno solo.

—Pero está claro, me parece, que si se deja pasar el momento propicio para una tarea la obra se estropea.

—Está claro, en efecto.

—Y es, pienso, porque el trabajo no ha de aguardar el tiempo libre del trabajador, como si fuera un pasatiempo, sino que es forzoso que el trabajador se consagre a lo que hace.

—Es forzoso.

—Por consiguiente, se producirán más cosas y mejor y más fácilmente si cada uno trabaja en el momento oportuno y acorde con sus aptitudes naturales, liberado de las demás ocupaciones.

—Absolutamente cierto.

—En tal caso, Adimanto, se necesitan más de cuatro ciudadanos para procurarse las cosas de que acabamos de hablar. Pues el labrador no fabricará su arado, al menos si quiere que esté bien hecho, ni su azada ni las demás herramientas que conciernen a la agricultura; tampoco el constructor, a quien también le hacen falta muchas cosas, ni el tejedor ni el fabricante de calzado.

—Es verdad.

—He aquí, pues, a carpinteros, herreros y muchos artesanos de esa índole que, al convertirse en nuestros asociados en el pequeño Estado, aumentarán su población.

—Con seguridad.

—Mas no sería muy grande incluso si le añadiéramos boyeros, pastores y cuidadores de los diversos tipos de ganado, para que el labrador tenga bueyes para arar, y también para que los constructores dispongan, junto con los labradores, de yuntas de bueyes para el traslado de materiales, y los tejedores y fabricantes de calzado de cueros y lana.

—Pues no será un Estado pequeño —replicó Adimanto—, si debe contener a toda esa gente.

—Y además —dije—, sería prácticamente imposible fundar el Estado en un lugar de tal índole que no tuviera necesidad de importar nada.

—Imposible.

—En ese caso requerirá también gente que se ocupe de traer de los otros Estados lo que hace falta.

—La requerirá.

—Pero el servidor encargado de eso va con las manos vacías, sin portar nada de lo que necesitan importar aquellos Estados para satisfacer sus propias necesidades, regresará de ellos también con las manos vacías. ¿No te parece?

—A mí sí.

—Por consiguiente, se deben producir en el país no sólo los bienes suficientes para la propia gente, sino también del tipo y cantidad requeridos por aquellos con los cuales se necesita intercambiar bienes.

—En efecto.

—Entonces tendremos que aumentar el número de labradores y de más artesanos del Estado.

—Aumentémoslo.

—Y también el número de servidores a cargo de la importación y exportación de bienes. ¿Son comerciantes, verdad?

—Sí.

—Por lo tanto, ¿también necesitamos comerciantes?

—Por cierto.

—Y en caso de que este comercio se realice por mar, harán falta muchos otros hombres conocedores de las tareas marítimas.

—Muchos, sin duda.

—Ahora bien, en el seno del Estado mismo, ¿cómo intercambiarán los ciudadanos aquello que cada uno ha fabricado? Pues con vistas a eso creamos la sociedad y fundamos un Estado.

—Es obvio que por medio de la venta y de la compra .

—De ahí, por ende, surgirá un mercado y un signo monetario con miras al intercambio.

—Claro.

—Y en caso de que el labrador o cualquier otro artesano que lleva al mercado lo que produce no llegue en el mismo momento que los que necesitan intercambiar mercadería con él, ¿no dejará de trabajar en su propio oficio y permanecerá sentado en el mercado?

—De ningún modo —repuso—, porque existen quienes, al ver esta situación, se asignan a sí mismos este servicio. En los Estados correctamente administrados son, en general, los más débiles de cuerpo y menos aptos para ejercitar cualquier otro oficio. Deben permanecer en el mercado y adquirir, a cambio de plata, lo que unos necesitan vender, y vender, también a cambio de plata, lo que otros necesitan comprar.

—Esta necesidad, pues —dije a mi vez—, da origen en el Estado a los mercaderes. ¿O no llamamos ‘mercaderes’ a los que, instalados en el mercado, se encargan de la compra y venta, y ‘comerciantes’ a los que comercian viajando de un Estado a otro?

—¡Por supuesto!

—Hay aún otros tipos de servidores, que no son muy valiosos para nuestra sociedad en inteligencia, pero que poseen la fuerza corporal suficien-

te para las tareas pesadas. Porque ponen en venta el uso de su fuerza y denominan ‘salario’ a su precio son llamados ‘asalariados’. ¿No es así?

—Sí.

—Lo que completa el Estado, pues, son, me parece, los asalariados.

—A mí también me parece.

—En tal caso, Adimanto, nuestro Estado ha crecido ya como para ser perfecto.

—Probablemente.

—¿Cómo se hallará en él la justicia y la injusticia? ¿Y con cuál de los hombres que hemos considerado sobrevienen?

—No me doy cuenta, Sócrates —contestó Adimanto—. A no ser que sobrevenga en el trato de unos con otros.

—Tal vez sea correcto lo que dices —dije—, y hay que examinarlo sin retroceder. Observemos, en primer lugar, de qué modo viven los que así se han organizado. ¿Producirán otra cosa que granos, vino, vestimenta y calzado? Una vez construidas sus casas, trabajarán en verano desnudos y descalzos. En invierno en cambio, arropados y calzados suficientemente. Se alimentarán con harina de trigo o cebada, tras amasarla y cocerla, servirán ricas tortas y panes sobre juncos o sobre hojas limpias, recostados en lechos formados por hojas desparramadas de nueza y mirto; festejarán ellos y sus hijos bebiendo vino con las cabezas coronadas y cantando himnos a los dioses. Estarán a gusto en compañía y no tendrán hijos por encima de sus recursos, para precaverse de la pobreza o de la guerra.

Entonces Glaucón tomó la palabra y dijo:

—Parece que les das festines con pan seco.

—Es verdad —respondí—; me olvidaba que también tendrán condimentos. Pero es obvio que cocinarán con sal, oliva y queso, y hervirán con cebolla y legumbres como las que se hierven en el campo. Y a manera de postre les serviremos higos, garbanzos y habas, así como bayas de mirto y bellotas que tostarán al fuego, bebiendo moderadamente. De este modo, pasarán la vida en paz y con salud, y será natural que lleguen a la vejez y transmitan a su descendencia una manera de vivir semejante.

Y él replicó:

—Si organizaras un Estado de cerdos, Sócrates, ¿les darías de comer otras cosas que éstas?

—Pero entonces, ¿qué es necesario hacer Glaucón?—inquirí.

—Lo que se acostumbra —respondió—: que la gente se recueste en camas, pienso, para no sufrir molestias, y coman sobre mesas manjares y postres como los que se dispone actualmente.

—Ah, ya comprendo —dije—. No se trata meramente de examinar

cómo nace un Estado, sino también cómo nace un Estado lujoso. Tal vez no esté mal lo que sugieres; pues al estudiar un Estado de esa índole probablemente percibamos cómo echan raíces en los Estados la justicia y la injusticia. A mí me parece que el verdadero Estado —el Estado sano, por así decirlo— es el que hemos descrito; pero si vosotros queréis, estudiaremos también el Estado afiebrado; nada lo impide. En efecto, para algunos no bastarán las cosas mencionadas, según parece, ni aquel régimen de vida, sino que querrán añadir camas, mesas y todos los demás muebles, y también manjares, perfumes, incienso, cortesanas y golosinas, con todas las variedades de cada una de estas cosas. Y no se considerarán ya como necesidades sólo las que mencionamos primeramente, o sea, la vivienda, el vestido y el calzado, sino que habrá de ponerse en juego la pintura y el bordado, y habrá que adquirir oro, marfil y todo lo demás ¿No es verdad?

—Sí —contestó.

—Entonces, ¿no será necesario agrandar el Estado? Porque aquel Estado sano no es ya suficiente, sino que debe aumentarse su tamaño y llenarlo con una multitud de gente que no tiene ya en vista las necesidades en el Estado. Por ejemplo, toda clase de cazadores y de imitadores, tanto los que se ocupan de figuras y colores cuanto los ocupados en la música; los poetas y sus auxiliares, tales como los rapsodas, los actores, los bailarines, los empresarios; y los artesanos fabricantes de toda variedad de artículos, entre otros también de los que conciernen al adorno femenino. Pero necesitaremos también más servidores. ¿O no te parece que harán falta pedagogos, nodrizas, institutrices, modistas, peluqueros, y a su vez confiteros y cocineros? Y aún necesitaremos porquerizos. Esto no existía en el Estado anterior, pues allí no hacía falta nada de eso, pero en éste será necesario. Y deberá haber otros tipos de ganado en gran cantidad para cubrir la necesidad de comer carne. ¿Estás de acuerdo?

—¿Cómo no habría de estarlo?

—Y si llevamos ese régimen de vida habrá mayor necesidad de médicos que antes, ¿verdad?

—Verdad.

—Y el territorio que era anteriormente suficiente para alimentar a la gente no será ya suficiente, sino pequeño. ¿No es así?

—Sí, así.

—En tal caso deberemos amputar el territorio vecino, si queremos contar con tierra suficiente para pastorear y cultivar; así como nuestros vecinos deberán hacerlo con la nuestra, en cuanto se abandonen a un afán ilimitado de posesión de riquezas, sobrepasando el límite de sus necesidades.

—Parece forzoso, Sócrates —respondió Glaucón.

—Después de esto, Glaucón, ¿haremos la guerra? ¿O puede ser de otro modo?

—No, así.

—Por ahora no diremos —añadí— si la guerra produce perjuicios o beneficios, sino sólo que hemos descubierto el origen de la guerra: es aquello a partir de lo cual, cuando surge, se producen las mayores calamidades, tanto privadas como públicas.

—Muy de acuerdo.

—Entonces el Estado debe ser aún más grande, pero no añadiéndole algo pequeño, sino todo un ejército que pueda marchar en defensa de toda la riqueza propia —combatiendo a los invasores— y de aquellos que acabamos de enumerar.

—¿Por qué? —preguntó Glaucón—. ¿No se bastarán ellos mismos?

—No —respondí—, al menos si tú y todos nosotros hemos convenido correctamente cuando modelamos el Estado. Porque has de recordar que nos pusimos de acuerdo en que es imposible que una sola persona ejercite bien muchas artes.

—Es cierto lo que dices —contestó.

—Pues bien, ¿no crees que la lucha bélica se hace con reglas propias de un arte?

—Claro que sí.

—¿Y acaso hemos de prestar mayor atención al arte de fabricar calzado que al de la guerra?

—De ningún modo.

—Pero el caso es que al fabricante de calzado le hemos prohibido que intentara al mismo tiempo ser labrador o tejedor o constructor, sino sólo fabricante de calzado, a fin de que la tarea de fabricar calzado fuera bien hecha; y del mismo modo hemos asignado a cada uno de los demás una tarea única, respecto de la cual cada uno estaba dotado naturalmente, y en la cual debía trabajar a lo largo de su vida, liberado de las demás tareas, sin dejar pasar los momentos propicios para realizarla bien. Y en el caso de lo concerniente a la guerra ¿no será de la mayor importancia el que sea bien efectuada? ¿O acaso el arte de la guerra es tan fácil que cualquier labrador puede ser a la vez guerrero, y también el fabricante de calzado y todo aquel que se ejercite en cualquiera de las otras artes, mientras que para ser un diestro jugador de fichas o dados se requiere practicar desde niño, aun cuando sea tenido por algo incidental? ¿O será suficiente haber tomado un escudo y otra cualquiera de las armas y herramientas de combate para convertirse, el mismo día, en un combatiente de infantería pesada o en cualquier otro cuerpo de combate? Porque en lo que concierne a las demás herramientas, ninguna de ellas convertirá en atleta o en artesano a quien la

tome, ni será de utilidad a quien no haya adquirido los conocimientos propios de cada arte ni se haya ejercitado adecuadamente en su manejo.

—De otro modo —dijo Glaucón—, se daría a las herramientas un valor excesivo.

—Por consiguiente —continuó—, cuanto más importante sea la función de los guardianes, tanta más liberación de las otras tareas ha de requerir, así como mayor arte y aplicación.

—Así me parece —contestó.

—¿Y no se necesita también una naturaleza adecuada a la actividad misma?

—Por supuesto.

Texto N° 2

Libro III (412a - 417b)

(Contexto y contenido: Hasta este momento la ciudad consta de dos clases: los productores y los guardianes. En los pasajes del Libro II y del III que hemos omitido se describe la educación de los guardianes mediante la gimnasia y la música a fin de que sean valientes cuando se trata de defender la polis y mansos cuando tratan con sus conciudadanos. Ahora se introduce una ulterior distinción dentro de la clase de los guardianes: los gobernantes o guardianes en sentido estricto y los guardias o auxiliares, sometidos a la autoridad de aquellos, que forman la clase militar. Este pasaje incluye la famosa referencia a "una mentira noble" para persuadir a los gobernantes o, si no, al menos a los demás ciudadanos. Para decidir en forma crítica si estamos ante el inicio del totalitarismo (en virtud del cual es lícito que quienes ejercen el poder engañen a los ciudadanos) o de una forma más inocente de mitología patriótica, conviene observar detenidamente la leyenda que forma el contenido de la mentira noble. En este pasaje se introduce también la idea de que las clases más altas no deben poseer bienes privados.)

—Bien. Y después de esto, ¿qué será lo que tenemos que decidir? ¿No deberemos referirnos a quiénes —de los ciudadanos ya aludidos— han de gobernar y quiénes han de ser gobernados?

—Pues está claro.

—Que los más ancianos deben gobernar y los más jóvenes ser gobernados, es patente.

—Es patente, en efecto.

—¿Y no lo es también que quienes deben gobernar han de ser los mejores de aquéllos?

—Sí, eso también.

—Pero los mejores agricultores ¿no son acaso los más aptos para la agricultura?

—Sí.

—Entonces, si nuestros gobernantes deben ser los mejores guardianes, ¿no han de ser acaso los más aptos para guardar el Estado?

—Efectivamente.

Y en tal caso ¿no conviene que, para comenzar, sean inteligentes, eficientes y preocupados por el Estado?

—Sin duda.

Y aquello de lo que uno más se preocupa suele ser lo que ama.

—Necesariamente.

—Y lo que uno ama al máximo es aquello a lo cual considera que le convienen las mismas cosas que a sí mismo, y de lo cual piensa que, si lo que le acontece es favorable, lo será para él también; y en caso contrario, no.

—De acuerdo.

—En tal caso, hay que seleccionar entre los guardianes hombres de índole tal que, cuando los examinemos, nos parezcan los más inclinados a hacer toda la vida lo que hayan considerado que le conviene al Estado, y que de ningún modo estarían dispuestos a obrar en sentido opuesto.

—Serían los más apropiados, en efecto.

—Por eso me parece que en todas las etapas de la vida se los debe vigilar observando si son cuidadosos de aquella convicción y si en algún momento son embrujados y forzados de modo tal que llegan a expulsar, como si lo hubieran olvidado, el pensamiento de que se debe obrar de la manera que sea mejor para el Estado.

—¿Qué quieres decir al hablar de ‘expulsión’?

—Te lo diré. Me parece que un pensamiento se va de nuestra mente, queriéndolo o no nosotros, y que queremos que se vaya cuando es un pensamiento falso que trastorna nuestra instrucción, pero no queremos cuando es verdadero.

Comprendo lo que concierne al caso en que ‘queremos’, pero aún necesito que se me instruya con respecto al caso en que ‘no queremos’.

—¿Cómo, pues? ¿No consideras, como yo, que los hombres son privados de los bienes sin quererlo, mientras que de los males, queriéndolo? ¿Y no es un mal acaso engañarse acerca de la verdad y un bien alcanzar la verdad? Y bien, ¿no te parece que pensar las cosas como son es alcanzar la verdad?

—Tienes razón, y me parece que los hombres son privados del pensamiento verdadero sin quererlo.

—Y esto les sucede mediante robo o embrujo, o por la violencia.

—Esto tampoco lo entiendo.

—Tal vez mi lenguaje sea propio de la tragedia. Pues quiero decir, cuando digo que les sucede mediante robo, que les hace cambiar de idea o bien olvidarla, porque, en un caso el discurso, en el otro el tiempo, los despojan sin que lo adviertan. Ahora entiendes, supongo.

—Sí.

—En cuanto a los que, sin quererlo, son privados del pensamiento verdadero por la violencia, me estoy refiriendo a aquellos a los que alguna pena o sufrimiento hacen cambiar de opinión.

—Esto también lo comprendo, y concuerdo contigo.

—Y cuando hablo de los que son embrujados me refiero —y tal vez tú podrías también decir lo mismo— a los que cambian de opinión seducidos por el hechizo de algún placer o paralizados por algún temor.

—Parece, en efecto, que todo cuanto engaña hechiza.

—Pues bien, como decía hace un momento, necesitamos buscar los mejores guardianes de la convicción que les es inherente, y según la cual lo que se debe hacer siempre es lo que piensan que es lo mejor para el Estado. Los debemos observar, pues, desde la niñez, encargándolos de tareas en las cuales más fácilmente se les haga olvidar aquella convicción y dejarse engañar. Luego, hemos de aprobar al que tiene buena memoria y es difícil de engañar, y desechar al de las condiciones contrarias a éstas. ¿De acuerdo?

—De acuerdo.

—También habrá que imponerles trabajos, sufrimientos y competencias en los cuales deberá observarse lo mismo.

—Correcto.

—Y habrá que crear una tercera especie de prueba, una prueba de hechicería, y contemplarlos en ella. Así como se llega a los potros adonde hay fuertes ruidos y estruendos, para examinar si son asustadizos, del mismo modo se debe conducir a nuestros jóvenes a lugares terroríficos, y luego trasladarlos a lugares placenteros. Con ello los pondríamos a prueba mucho más que al oro con el fuego, y se pondría de manifiesto si cada uno está a cubierto de los hechizos y es decente en todas las ocasiones, de modo que es buen guardián de sí mismo y de la instrucción en las Musas que ha recibido, conduciéndose siempre con el ritmo adecuado y con la armonía que corresponde, y, en fin, tal como tendría que comportarse para ser lo más útil posible, tanto a sí mismo como al Estado. Y a aquel que, sometido a prueba tanto de niño como de adolescente y de hombre maduro, sale airoso, hay que

erigirlo en gobernante y guardián del Estado, y colmarlo de honores en vida; y, una vez muerto, conferirle la gloria más grande en funerales y otros ritos recordatorios. Al que no salga airoso de tales pruebas, en cambio, hay que rechazarlo. Tal me parece, Glaucón, que debe ser la selección e institución de los gobernantes y de los guardianes, para dar las pautas generales sin entrar en detalles.

—También a mí me parece que así debe ser.

—¿Y no sería lo más correcto denominar ‘guardianes’, en sentido estricto, a quienes cuiden que los enemigos de afuera no puedan hacer mal ni los amigos de adentro deseen hacerlo? A los jóvenes que hasta ahora llamábamos ‘guardianes’, en cambio, será más correcto denominarlos ‘guardias’ y ‘auxiliares’ de la autoridad de los gobernantes.

—Me parece más correcto.

—Ahora bien, ¿cómo podríamos inventar, entre esas mentiras que se hacen necesarias, a las que nos hemos referido antes, una mentira noble, con la que mejor persuadiríamos a los gobernantes mismos y, si no, a los demás ciudadanos?

—No sé cómo.

—No se trata de nada nuevo, sino de un relato fenicio que, según dicen los poetas y han persuadido de él a la gente, antes de ahora ha acontecido en muchas partes; pero entre nosotros no ha sucedido ni creo que suceda, pues se necesita mucho poder de persuasión para llegar a convencer.

—Me parece que titubeas en contarlo.

—Después de que lo cuente, juzgarás si no tenía mis razones para titubear.

—Cuéntalo y no temas.

—Bien, lo contaré; aunque no sé hasta dónde llegará mi audacia ni a qué palabras recurriré para expresarme y para intentar persuadir, primeramente a los gobernantes y a los militares, y después a los demás ciudadanos, de modo que crean que lo que les hemos enseñado y les hemos inculcado por medio de la educación eran todas cosas que imaginaban y que les sucedían en sueños; pero que en realidad habían estado en el seno de la tierra, que los había criado y moldeado, tanto a ellos mismos como a sus armas y a todos los demás enseres fabricados; y, una vez que estuvieron completamente formados, la tierra, por ser madre, los dio a luz. Y por ello deben ahora preocuparse por el territorio en el cual viven, como por una madre y nodriza, y defenderlo si alguien lo ataca, y considerar a los demás ciudadanos como hermanos y como hijos de la misma tierra.

—No era en vano que tenías escrúpulo en contar la mentira.

—Y era muy natural. No obstante, escucha lo que resta por contar del

mito. Cuando les narremos a sus destinatarios la leyenda, les diremos : “Vosotros, todos cuantos habitáis en el Estado, sois hermanos. Pero el dios que os modeló puso oro en la mezcla con que se generaron cuantos de vosotros son capaces de gobernar, por lo cual son los que más valen; plata, en cambio, en la de los guardias, y hierro y bronce en las de los labradores y demás artesanos. Puesto que todos sois congéneres, la mayoría de las veces engendraréis hijos semejantes a vosotros mismos, pero puede darse el caso de que de un hombre de oro sea engendrado un hijo de plata, o de uno de plata uno de oro, y de modo análogo entre los hombres diversos. En primer lugar y de manera principal, el dios ordena a los gobernantes que de nada sean tan buenos guardianes y nada vigilen tan intensamente como aquel metal que se mezcla en la composición de las almas de sus hijos. E incluso si sus propios hijos nacen con una mezcla de bronce o de hierro, de ningún modo tendrán compasión, sino que, estimando el valor adecuado de sus naturalezas, los arrojarán entre los artesanos o los labradores. Y si de éstos, a su vez, nace alguno con mezcla de oro o plata, tras tasar su valor, los ascenderán entre los guardianes o los guardias, respectivamente, con la idea de que existe un oráculo según el cual el Estado sucumbirá cuando lo custodie un guardián de hierro o bronce”. Respecto de cómo persuadirlos de este mito ¿ves algún procedimiento?

—Ninguno, mientras se trate de ellos mismos, pero sí cuando se trate de sus hijos, sus sucesores y demás hombres que vengan después.

—Pues ya eso —dije— sería bueno para que se preocuparan más del Estado y unos de otros; porque creo que entiendo lo que quieres decir. De todos modos, será como la creencia popular decida. En cuanto a nosotros, tras armar a estos hijos-de-la-tierra, hagámoslos avanzar bajo la conducción de sus jefes, hasta llegar a la ciudad, para que miren dónde es más adecuado acampar: un lugar desde el cual dominar mejor el territorio, si alguien no quiere acatar las leyes, y desde el cual defenderse del exterior, si algún enemigo atacara como un lobo al rebaño. Una vez acampados y tras hacer los sacrificios a quienes sea necesario, construirán sus refugios. ¿No te parece?

—Sí.

—Y éstos han de ser tales que los protejan en el invierno y les sirvan para el verano.

—¡Claro! Pues creo que te refieres a sus moradas.

—Sí, pero moradas de soldados, no de comerciantes.

—¿Cómo diferencias entre unas y otras?

—Voy a tratar de explicártelo. La cosa más vergonzosa y terrible de todas, para un pastor, sería alimentar a perros guardianes de rebaño de modo

tal que, por obra del desenfreno, del hambre o de malos hábitos, atacaran y dañaran a la ovejas y se asemejaran a lobos en lugar de a perros.

—Ciertamente, sería terrible.

—Pues entonces debemos vigilar por todos los medios que los guardias no se comporten así frente a los ciudadanos, y que, por el hecho de ser más fuertes que ellos, no vayan a parecerse a amos salvajes en vez de a asistentes benefactores.

—Hay que vigilarlo.

—En tal sentido estarán provistos de la manera más precavida si reciben realmente una buena educación.

—¿Y acaso no la poseen ya?

—Eso no se puede afirmar con tanta confianza, mi querido Glaucón. Sólo podemos sostener lo que acabamos de decir, a saber, que es necesario que los guardianes cuenten con la educación correcta, cualquiera que ésta sea, si han de tener al máximo lo posible para ser amables entre sí y con aquellos que estén a su cuidado.

—Estás en lo cierto.

—Además de esa educación, un hombre con sentido común dirá que es necesario que estén provistos de moradas y de bienes tales que no les impidan ser los mejores guardianes ni les inciten a causar daños a los demás ciudadanos.

—Y hablará con verdad.

—Mira entonces si, para que así sea, no les será forzoso el siguiente modo de vida y su vivienda. En primer lugar, nadie poseerá bienes en privado, salvo los de primera necesidad. En segundo lugar, nadie tendrá una morada ni un depósito al que no pueda acceder todo el que quiera. Con respecto a las vituallas, para todas las que necesitan hombres sobrios y valientes que se entrenan para la guerra, se les asignará un pago por su vigilancia, que recibirán de los demás ciudadanos, de modo tal que durante el año tengan como para que no les sobre ni les falte nada. Se sentarán juntos a la mesa, como soldados en campaña que viven en común. Les diremos que, gracias a los dioses, cuentan siempre en el alma con oro y plata divina y que para nada necesitan de la humana, y que sería sacrílego manchar la posesión de aquel oro divino con la del oro mortal, mezclándolas, ya que muchos sacrilegios han nacido en torno a la moneda corriente, mientras que el oro que hay en ellos es puro. En el Estado, por consiguiente, únicamente a ellos no les estará permitido manipular ni tocar oro ni plata, ni siquiera cobijarse bajo el mismo techo que éstos, ni adornarse con ellos, ni beber en vasos de oro o plata. Y de ese modo se salvarán ellos y salvarán al Estado. Si en cambio poseyeran tierra propia, casas y dinero, en lugar de guardianes serán

administradores y labradores, en lugar de asistentes serán déspotas y enemigos de los demás ciudadanos, odiarán y serán odiados, conspirarán y se conspirará contra ellos, y así pasarán toda la vida, temiendo más bien y mucho más a los enemigos de adentro que a los enemigos de afuera, con lo cual se aproximarán rápidamente a la destrucción de ellos mismos y del Estado. Es en vista a todo esto que hemos dicho cómo deben estar provistos los guardianes respecto de la vivienda y de todo lo demás. ¿Legislaremos así o no?

—Así, sin duda —respondió Glaucón.

Texto N° 3
Libro IV (427e - 434d)

(*Contexto y contenido*: En este libro, luego de mostrar las desventajas de la extrema pobreza y de la extrema riqueza, Sócrates procede a identificar el lugar donde residen dentro del Estado cada una de las cuatro virtudes principales o cardinales (prudencia o sabiduría, justicia, valentía y templanza o moderación). Conforme a la estrategia basada en el isomorfismo asumido en el Libro II, en las páginas que siguen a este texto Sócrates pregunta por la presencia de las virtudes en el individuo. Mediante la aplicación de un principio que permite inferir no-identidad (“una misma cosa nunca producirá ni padecerá efectos contrarios en el mismo sentido, con respecto a lo mismo y al mismo tiempo, de modo que, si hallamos que sucede eso en la misma cosa, sabremos que no era una misma cosa sino más de una” 236b) se infiere la existencia de tres “partes” del alma (raciocinio o razón, fogosidad o ímpetu y apetición). La distribución de las virtudes en el individuo es estrictamente paralela a su distribución dentro del Estado. Al final del Libro IV se afirma que la justicia es análoga a la salud y que por ser obvio que la salud es un bien, resulta ridículo preguntar si es ventajoso para uno actuar con justicia: es obvio que lo es. En cierto sentido, este resultado pone fin a la indagación abierta en el Libro II.)

Pienso que si nuestro Estado ha sido fundado correctamente, es por completo bueno.

—Es forzoso que así sea.

—Evidentemente, pues, es sabio, valiente, moderado y justo.

—Evidentemente.

—Ahora bien, si descubrimos en el Estado alguna de estas cosas, lo que reste será lo que no hemos encontrado.

—Así es.

—Por ejemplo: si de cuatro cosas cualesquiera —en el asunto que fuere— buscáramos una sola, y sucediese que en primer lugar reconociéramos ésa, sería suficiente para nosotros. En cambio, si en primer lugar reconociéramos las otras tres, con esto mismo ya reconoceríamos la que buscábamos, puesto que es patente que no sería otra que la que aún quedara.

—Lo que dices es correcto.

—En tal caso y respecto de aquellas cualidades, ya que también son cuatro, debemos indagar del mismo modo.

—Bien está.

—Me parece, pues, que lo primero que se ve claro en este asunto es la sabiduría; aunque en lo tocante a ella se ve algo extraño.

—¿Cómo es eso?

—Verdaderamente sabio me parece el Estado que hemos descrito, pues es prudente.

—Sí.

—Y esto mismo, la prudencia, es evidentemente un conocimiento, ya que en ningún caso se obra prudentemente por ignorancia, sino por conocimiento.

—Es evidente.

—Pero en el Estado hay múltiples variedades de conocimiento.

—Claro.

—En ese caso, ¿será por causa del conocimiento de los carpinteros que ha de decirse que el Estado es sabio y prudente?

—De ningún modo —respondió Glaucón—; por ese conocimiento se dirá sólo que es hábil en carpintería.

—Tampoco deberá llamarse sabio al Estado debido al conocimiento relativo a los muebles de madera, si delibera sobre cómo hacerlos lo mejor posible.

—No, por cierto.

—Ni por el conocimiento relativo a los objetos que se hacen con bronce, ni por ningún otro de esa índole.

—En ningún caso.

—Y no se dice que el Estado es sabio por el conocimiento relativo a la producción de frutos de la tierra, sino que es hábil en agricultura.

—Así me parece.

—Ahora bien, ¿hay en el Estado que acabamos de fundar un tipo de conocimiento presente en algunos ciudadanos, por el cual no se delibera

sobre alguna cuestión particular del Estado sino sobre éste en su totalidad y sobre la modalidad de sus relaciones consigo mismo y con los demás Estados?

—Sí.

—¿Cuál es y en quiénes está presente?

—Es el conocimiento apropiado para la vigilancia, y está presente en aquellos gobernantes a los que hemos denominado ‘guardianes perfectos’.

—Y en virtud de ese conocimiento ¿qué dirás del Estado?

—Que es prudente y verdaderamente sabio.

—¿Y qué crees, que en nuestro Estado habrá mayor cantidad de trabajadores del bronce o de estos verdaderos guardianes?

—Muchos más trabajadores del bronce.

—¿Y no serán estos guardianes muchos menos en número si los comparas con todos aquellos otros que reciben el nombre de acuerdo con los conocimientos que poseen?

—Muchos menos.

—En ese caso, gracias al grupo humano más pequeño, que es la parte de él mismo que está al frente y gobierna, un Estado conforme a la naturaleza ha de ser sabio en su totalidad. Y de este modo, según parece, al sector más pequeño por naturaleza le corresponde el único de estos tipos de conocimiento que merece ser denominado ‘sabiduría’.

—Dices la verdad.

—He aquí que hemos descubierto, no sé de qué modo, una de las cuatro cualidades que buscábamos, así como el puesto que en el Estado le corresponde.

—Y a mi modo de ver ha sido descubierto satisfactoriamente.

—En cuanto a la valentía y al lugar que tienen en el Estado, por cuya causa el Estado debe ser llamado ‘valiente’, no es muy difícil percibirla.

—¿De qué modo?

—¿Acaso alguien diría que un Estado es cobarde o valiente, después de haber contemplado otra cosa que aquella parte suya que combate y marcha a la guerra por su causa?

—No, sólo mirando a ella.

—Por eso creo que, aunque los demás ciudadanos sean cobardes o valientes, no depende de ellos el que el Estado posea una cualidad o la otra.

—Yo también lo creo.

—En tal caso, un Estado es valiente gracias a una parte de sí mismo, porque con esta parte tiene la posibilidad de conservar, en toda circunstancia, la opinión acerca de las cosas temibles, que han de ser las mismas y tal

cual el legislador ha dispuesto en su programa educativo. ¿No llamas a esto ‘valentía’?

—No te he comprendido del todo: dímelo de nuevo.

—Quiero decir que la valentía es, en cierto modo, conservación.

—La conservación de la opinión engendrada por la ley, por medio de la educación, acerca de cuáles y cómo son las cosas temibles. Y he dicho que ella era conservación ‘en toda circunstancia’, en el sentido de que quien es valiente ha de mantenerla —y no expulsarla del alma nunca— tanto en los placeres y deseos como en los temores. Y estoy dispuesto a representar lo que pienso por medio de una comparación, si quieres.

—Claro que quiero.

—Tú sabes que los tintoreros, cuando quieren teñir de color púrpura la lana, la escogen primeramente de la que, entre los diversos colores, es de una sola sustancia, blanca. Después la preparan, tratándola con mucho cuidado, de modo que adquiera el tono púrpura más brillante posible y sólo entonces la sumergen en la tintura. Y lo que es teñido de esa manera queda con un color fijo, y el lavado, con jabón o sin él, no puede hacer desaparecer el brillo del color. ¿Sabes también lo que sucede si se tiñen lanas de otros colores, o incluso lanas blancas, si no se les da ese tratamiento previo?

—Sé que quedan desteñidas y ridículas.

—Suponte entonces que algo semejante hacemos en lo posible también nosotros, cuando hemos seleccionado a los militares y los hemos educado por medio de la música y de la gimnasia. Piensa que no tenemos otro propósito que el de que adquieran lo mejor posible, al seguir nuestras leyes, una especie de tintura que sea para ellos —gracias a haber recibido la naturaleza y crianza apropiadas— una opinión indeleble acerca de lo que hay que temer y de las demás cosas; de manera tal que esa tintura resista a aquellas leñas que podrían borrarla: por ejemplo, el placer, que es más poderoso para lograrlo que cualquier soda calestrana; o bien el dolor, el miedo y el deseo, que pueden más que cualquier otro jabón. Pues bien, al poder de conservación —en toda circunstancia— de la opinión correcta y legítima lo considero ‘valentía’, y así lo denomino, si no lo objetas.

—Nada tengo que objetar —contestó Glaucón—, pues creo que no considerarás legítima la opinión correcta acerca de tales cosas producida sin educación, como la del animal o la del esclavo, e incluso la llamarás con otro nombre que ‘valentía’.

—Dices la pura verdad.

—Admito, pues, que ‘valentía’ es lo que así has denominado.

—Y si admites, además, que es propia del Estado, lo harás correctamente. Pero en otro momento, si quieres trataremos con mayor corrección lo tocante a ella; ahora, en efecto, no es esto lo que indagamos sino la justicia,

y, respecto de nuestra indagación sobre la valentía, creo que es suficiente lo alcanzado.

—Estoy de acuerdo con lo que dices.

—Pues bien, restan todavía dos cosas que debemos observar en el Estado: una, la moderación, y la otra es aquella con vistas a la cual estamos indagando todo, la justicia.

—Muy verdad.

—¿Cómo podríamos hacer para descubrir la justicia primero, para no ocuparnos ya más de la moderación?

—Por lo que a mí toca, no lo sé, y no querría que se hiciera patente en primer lugar la justicia, si en tal caso no hubiéramos ya de examinar la moderación. Más bien, si quieres complacerme, examina antes ésta.

—Claro que quiero; quiero y debo hacerlo.

—Haz pues el examen.

—He de hacerlo; desde nuestro punto de vista, la moderación se parece a una concordancia y a una armonía más que las cualidades examinadas anteriormente.

—Explícate.

—La moderación es un tipo de ordenamiento y de control de los placeres y apetitos, como cuando se dice que hay que ser ‘dueño de sí mismo’ —no sé de qué modo—, o bien otras frases del mismo cuño. ¿No es así?

—Sí.

—Pero eso de ser ‘dueño de sí mismo’ ¿no es ridículo? Porque quien es dueño de sí mismo es también esclavo de sí mismo, por lo cual el que es esclavo es también dueño. Pues en todos estos casos se habla de la misma persona.

—Sin duda.

—Sin embargo, a mí me parece que lo que quiere decir esta frase es que, dentro del mismo hombre, en lo que concierne al alma hay una parte mejor y una peor, y que, cuando la que es mejor por naturaleza domina a la peor, se dice que es ‘dueño de sí mismo’, a modo de elogio; pero cuando, debido a la mala crianza o compañía, lo mejor, que es lo más pequeño, es dominado por lo peor, que abunda, se le reprocha entonces como deshonesto y se llama ‘esclavo de sí mismo’ e ‘inmoderado’ a quien se halla en esa situación.

—Así parece.

—Dirige ahora tu mirada hacia nuestro Estado, y encontrarás presente en él una de esas dos situaciones, pues tendrás derecho a hablar de él calificándolo de ‘dueño de sí mismo’, si es que debe usarse la calificación de

‘moderado’, y ‘dueño de sí mismo’ allí donde la parte mejor gobierna a la peor.

—Al mirarlo, veo que tienes razón.

—Claro que en él se puede hallar una multiplicidad de deseos de toda índole, de placeres y de sufrimientos, sobre todo entre los niños, las mujeres y los sirvientes y en la multitud de gente mediocre, aunque sean llamados ‘libres’.

—Muy cierto.

—En lo que hace a los deseos simples y mesurados, en cambio, que son guiados por la razón de acuerdo con la opinión recta y sensatamente, los hallarás en unos pocos, los que son mejores por naturaleza y también por la forma en que han sido educados.

—Es verdad.

—Pues bien —proseguí—, ¿no ves estas cosas también en el Estado, en el cual, sobre los apetitos que habitan en la multitud de gente mediocre, prevalecen los deseos y la prudencia de aquellos que son los menores en número pero los más capaces?

—Sí, lo veo.

—En tal caso, si ha de decirse de algún Estado que es dueño tanto de sus placeres y apetitos cuanto de sí mismo, debe ser dicho del que estamos describiendo.

—Absolutamente cierto.

—Y de acuerdo con todos esos rasgos, ¿no corresponde decir que es ‘moderado’?

—Más que en cualquier otro caso.

—Y si en algún Estado se da el caso de que tanto los gobernantes como los gobernados coincidan en la opinión acerca de quiénes deben gobernar, también será en éste en el que suceda. ¿No te parece?

—Claro que sí.

—¿Y en cuál de ambos sectores de ciudadanos dirás que, en una situación de esa índole, está presente la moderación? ¿En el de los gobernantes o en el de los gobernados?

—En ambos, tal vez.

—¿Te das cuenta ahora cómo presagiamos correctamente hace un momento cuando dijimos que la moderación se asemeja a una especie de armonía?

—¿En qué sentido?

—En el sentido de que tanto la valentía como la sabiduría, aun residiendo cada una de ellas en una parte del Estado, logran que éste sea valiente, en un caso, sabio en el otro; mientras que no sucede lo propio con la

moderación, sino que ésta se extiende sobre la totalidad de la octava musical, produciendo un canto unísono de los más débiles, los más fuertes y los intermedios —en inteligencia o en fuerza o en cantidad o en fortuna, como te guste—, de manera que podríamos decir, con todo derecho, que la moderación es esta concordia y esta armonía natural entre lo peor y lo mejor en cuanto a cuál de los dos debe gobernar, tanto en el Estado como en cada individuo.

—Estoy de acuerdo contigo.

—Bien; hemos observado ya tres cualidades en el Estado; al menos así creo. En cuanto a la especie que queda para que el Estado alcance la excelencia, ¿cuál podría ser? La justicia, evidentemente.

—Evidentemente.

—Por lo tanto, Glaucón, es necesario ahora que nosotros, como cazadores que dan vuelta alrededor del escondite del animal, prestemos atención para que no se nos escape la justicia y consiga desaparecer de nuestra vista. Porque es manifiesto que de algún modo anda por aquí. Mira entonces y trata de divisarla, por si la ves antes que yo y me la muestras.

—¡Tan sólo que pudiera! Mejor me parecería seguirte y mirar lo que me muestras, en la medida que sea capaz, para que hagas un uso adecuado de mí.

—Sígueme, pues, tras haber hecho una plegaria conmigo.

—La haré, pero sólo mientras te sigo.

—Ciertamente, el lugar parece sombrío e inaccesible; cuando menos es oscuro y difícil de atravesar. No obstante, hay que marchar.

—Marchemos, pues.

—¡Glaucón! —exclamé, de pronto, al poner atención—. Me parece que contamos con alguna pista, y ya no creo que la justicia se nos esfume.

—¡Buena noticia!

—En realidad, hemos sido estúpidos.

—¿Por qué?

—Hace rato, y ya desde el principio, querido amigo, creo que ha estado rodando delante de nuestros pies, pero que no la hemos percibido, sino que nos hemos comportado ridículamente, como los que a veces se desesperan buscando algo que tienen en sus manos. Así nosotros no dirigimos nuestra vista hacia ella sino que la hemos mirado desde lejos, y por ello probablemente ha permanecido oculta para nosotros.

—¿Qué quieres decir?

—Que me parece que todo el tiempo hemos estado hablando y conversando sobre la justicia, sin percatarnos de que estábamos mencionándola de algún modo.

—Esto es ya un largo preámbulo a lo que estoy deseando que me cuentes.

—Bueno, te lo contaré, para ver si lo que pienso tiene sentido. Lo que desde un comienzo hemos establecido que debía hacerse en toda circunstancia, cuando fundamos el Estado, fue la justicia o algo de su especie. Pues establecimos, si mal no recuerdo, y varias veces lo hemos repetido, que cada uno debía ocuparse de una sola cosa de cuantas conciernen al Estado, aquella para la cual la naturaleza lo hubiera dotado mejor.

—Efectivamente, lo dijimos.

—Y que la justicia consistía en hacer lo que es propio de uno, sin dispersarse en muchas tareas, es también algo que hemos oído a muchos otros, y que nosotros hemos dicho con frecuencia.

—En efecto, lo hemos dicho y repetido.

—En tal caso, mi amigo, parece que la justicia ha de consistir en hacer lo que corresponde a cada uno, del modo adecuado. ¿Sabes de dónde lo deduzco?

—No, dímelo tú.

—Opino que lo que resta en el Estado, tras haber examinado la moderación, la valentía y la sabiduría, es lo que, con su presencia, confiere a todas esas cualidades la capacidad de nacer y —una vez nacidas— les permite su conservación. Y ya dijimos que, después de que halláramos aquellas tres, la justicia sería lo que restara de esas cuatro cualidades.

—Es forzoso, en efecto.

—Ahora, si fuera necesario decidir cuál de esas cuatro cualidades lograría con su presencia hacer al Estado bueno al máximo, resultaría difícil juzgar si es que consiste en una coincidencia de opinión entre gobernantes y gobernados, o si es la que trae aparejada entre los militares la conservación de una opinión pautada acerca de lo que debe temerse o no, o si la existencia de una inteligencia vigilante en los gobernantes; o si lo que con su presencia hace al Estado bueno al máximo consiste, tanto en el niño como en la mujer, en el esclavo como en el libre y en el artesano, en el gobernante como en el gobernado, en que cada uno haga sólo lo suyo, sin mezclarse en los asuntos de los demás.

—Ciertamente, resultaría difícil de decidir.

—Pues entonces, y en relación con la excelencia del Estado, el poder de que en él cada individuo haga lo suyo puede rivalizar con la sabiduría del Estado, su moderación y su valentía.

—Así es.

—Ahora bien, lo que puede rivalizar con éstas en relación con la excelencia del Estado, ¿no es lo que denominarías ‘justicia’?

—Exacto.

—Examina también esto y dame tu opinión: ¿no les encomendarás a los gobernantes la conducción de los procesos judiciales del Estado?

—Sí, claro.

—Y cuando juzguen, ¿tendrán en vista otra cosa antes que ésta, a saber, que dada uno no se apodere de lo ajeno ni sea privado de lo propio?

—Ninguna otra cosa.

—Porque eso es lo justo.

—Sí.

—Y en este sentido habría que convenir que la justicia consiste tanto en tener cada uno lo propio como en hacer lo suyo.

—Así es.

—Mira ahora si estás de acuerdo conmigo. Si un carpintero intenta realizar la labor de un zapatero, o un zapatero la de un carpintero, intercambiando entre ellos las herramientas y las retribuciones, o si una misma persona trata de hacer ambas cosas, mezclándose todo lo demás, ¿te parece que eso produciría un grave daño al Estado?

—No mucho.

—Pero cuando un artesano o alguien que por naturaleza es afecto a los negocios, inducido por el dinero o por la muchedumbre o por la fuerza o cualquier otra cosa de esa índole, intenta ingresar en la clase de los guerreros, o alguno de los guerreros procura entrar en la clase de los consejeros y guardianes, sin merecerlo, intercambiando sus herramientas y retribuciones, o bien cuando la misma persona trata de hacer todas estas cosas a la vez, este intercambio y esta dispersión en múltiples tareas, creo, serán la perdición del Estado. ¿No piensas también tú lo mismo?

—Por cierto que sí.

—En tal caso, la dispersión de las tres clases existentes en múltiples tareas y el intercambio de una por la otra es la mayor injuria contra el Estado y lo más correcto sería considerarlo como la mayor villanía.

—Así es.

—Y la peor villanía contra el propio Estado, no dirás que es ‘injusticia’?

—Claro.

—Por consiguiente, la injusticia es eso. A la inversa, convengamos en que la realización de la propia labor por parte de la clase de los negociantes, de los auxiliares y de los guardianes, de modo tal que cada uno haga lo suyo en el Estado —al contrario de lo antes descrito—, es la justicia, que convierte en justo al Estado.

—No me parece que puede ser de otro modo.

Texto N° 4
Libro V (473b - 480a)

(*Contexto y contenido*: Si bien el Libro IV parece demostrar lo que se pedía, a saber, que la práctica de la justicia es buena para uno mismo, Platón estima necesario que los interlocutores de este extenso diálogo discutan también la condición necesaria para que la justicia efectivamente se establezca en la *polis*. Esa condición ineludible es que los filósofos gobiernen. Pero en esta etapa del desarrollo de su pensamiento Platón tiene una nueva concepción de la actividad filosófica, una concepción distinta de la que Sócrates encarna en los primeros diálogos. A estas alturas filosofar no es para Platón admitir ignorancia sino contemplar ideas o formas ideales. Estas son caracterizadas por contraste con las cosas particulares y sensibles que nos rodean. El contraste es formulado de la siguiente manera: “todo objeto sensible es y no es”, “toda forma simplemente es”. Dentro de esta extraña formulación el verbo “ser” no debe ser entendido en el sentido de “existir”, sino como si fuese acompañado por un predicado. Un objeto sensible no es algo que existe y no existe (esto sería contradictorio), sino algo que es bello (desde una perspectiva o aspecto) y no es bello (desde una perspectiva diferente). La forma misma de la belleza en cambio es bella, sin que pueda no ser bella bajo ningún aspecto o perspectiva. Toda forma es una instancia pura del atributo que ella misma es.)

—Después de esto, me parece que hemos de intentar indagar y mostrar qué es lo que actualmente se hace mal en los Estados, por lo cual no están gobernados del modo que el nuestro, y con qué cambios —los mínimos posibles— llegaría un Estado a este modo de organización política: preferiblemente con un solo cambio, si no con dos, y, si tampoco así, con el menor número de cambios de menor significado.

—Completamente de acuerdo.

—Con un solo cambio, creo, podría mostrarse que se produce la transformación, aunque no sea un cambio pequeño ni fácil, pero posible.

—¿Cuál es?

—He arribado a lo que hemos comparado con la más grande ola. Sin embargo hablaré, aunque, como una ola de carcajadas, me sumerja sin más en el ridículo y en el desprecio. Examina lo que voy a decir.

—Habla.

—A menos que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y

que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba rigurosamente que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así, no habrá, querido Glaucón, fin de los males para los Estados ni tampoco, creo, para el género humano; tampoco antes de eso se producirá, en la medida de lo posible, ni verá la luz del sol, la organización política que ahora acabamos de describir verbalmente. Esto es lo que desde hace rato titubeo en decir, porque veía que era un modo de hablar paradójico; y es difícil advertir que no hay otra manera de ser feliz, tanto en la vida privada como en la pública.

Glaucón exclamó:

—¡Qué palabras, Sócrates, qué discurso has dejado escapar! Después de hablar así, tienes que pensar que se han de echar sobre ti muchos hombres nada insignificantes, se quitarán sus mantos, por así decirlo, y, despojados de éstos, cogerán la primera arma que tengan a mano, dispuestos a hacer cualquier barbaridad; de modo que, si no te defiendes con tu argumento o esquivas los golpes, verdaderamente expiarás tu falta convirtiéndote en objeto de burla.

—¿Y acaso no eres tú el culpable de esto? —me quejé.

—Sí, e hice bien. Pero no te he de abandonar, sino que te defenderé tanto como pueda; y lo que puedo es poner buena voluntad y alentarte; y tal vez yo sea más complaciente que otros para responderte. Ahora, pues, que estás provisto de semejante ayuda, trata de demostrar a los incrédulos que es como tú dices.

—Lo he de tratar, puesto que tú me ofreces una alianza tan importante. Pues bien, creo que se hace necesario, si hemos de esquivar de algún modo a los que has mencionado, determinar a qué filósofos aludimos cuando nos atrevimos a afirmar que ellos deben gobernar, de modo que, distinguiéndolos, podamos defendernos, mostrando que a unos corresponde por naturaleza aplicarse a la filosofía y al gobierno del Estado, en tanto a los demás dejar incólume la filosofía y obedecer al que manda.

—Es la hora de determinarlo.

—Vamos entonces, sígueme, si es que de un modo u otro soy un guía adecuado.

—Guíame.

—¿Debo recordarte yo o te acuerdas tú de que, cuando afirmamos que alguien ama alguna cosa, si hablamos correctamente, debe quedar bien en claro que no está amando una parte sí, otra parte no, de su objeto, sino que está queriéndolo íntegro?

—Parece que me lo tendrás que recordar, pues yo no me doy cuenta en absoluto.

—A otro, no a ti, convendría, Glaucón, decir lo que dices. Porque a un varón amoroso no le conviene olvidar que todos los que están en la flor de la juventud de algún modo aguijonean y excitan al amante de los jóvenes, y parecen todos dignos de sus cuidados y de su efusividad. ¿O es que obráis de otro modo con los jóvenes bellos? Si uno es de nariz chata, es elogiado por vosotros y llamado ‘gracioso’; si otro es de nariz aguileña, decís que es ‘real’; y del que la tiene intermedia entre las otras, que es ‘muy proporcionada’; que los morenos se ven viriles y los blancos ‘hijos de los dioses’. ¿Y piensas que esa expresión, ‘amarillo como la miel’, es otra cosa que una invención eufemística de un amante que disimula la palidez de su amado, si éste está en la flor de la juventud? En una palabra, alegáis todos los pretextos y emitís todos los sonidos para no soltar a ninguno de los que están en la primavera de la vida.

—Si quieres decir que los amantes obran así, tomándome por ejemplo, estoy de acuerdo, en beneficio del argumento.

—Y los que aman el vino, ¿no ves que obran del mismo modo, saludando todo tipo de vino con cualquier pretexto?

—Es cierto.

—En cuanto a los que aman los honores, pienso que percibes que, si no pueden llegar a ser generales, son capitanes. Y si no son honrados por los hombres más grandes y más solemnes, se contentan con que los honren hombres más pequeños e insignificantes, porque de cualquier modo desean que se los honre.

—Muy cierto.

—Afirma ahora esto, o niégalo: cuando decimos que una persona está ansiosa de algo, ¿declararemos que lo ansía en forma íntegra? ¿O acaso una parte sí, una parte no?

—En forma íntegra.

—Y del amante de la sabiduría o filósofo, ¿diremos que no anhela la sabiduría en parte sí, en parte no, sino íntegramente?

—Es verdad.

—Y de aquel que no le gusta estudiar, sobre todo mientras es joven y no cuenta aún con razón para decidir si eso es útil o no, no diremos que es amante del estudio o que es filósofo, como tampoco del que siente aversión por los alimentos hemos de decir que tiene hambre o que desea alimentos, ni que es voraz, sino que es inapetente.

—Y hablaremos correctamente.

—En cuanto a aquel que está rápidamente dispuesto a gustar de todo estudio y marchar con alegría a aprender, sin darse nunca por hartado, a éste con justicia lo llamaremos ‘filósofo’.

—Pues en ese caso tendrás mucha gente de esa índole y muy extraña —dijo Glaucón—; en efecto, todos los que aman los espectáculos con regocijo por aprehender, me parece a mí, son de esa índole; y aún más insólitos son los que aman las audiciones, al menos para ubicarlos entre los filósofos, ya que no estarían dispuestos a participar voluntariamente de una discusión o de un estudio serio; antes bien, como si hubiesen arrendado sus oídos, recorren las fiestas dionisiacas para oír todos los coros, sin perderse uno, sea en las ciudades, sea en las aldeas. A todos estos aprendices y otros semejantes, incluso de artes menores, ¿llamarás ‘filósofos’?

—De ningún modo —respondí—, más bien ‘parecidos a filósofos’.

—Entonces, ¿a quiénes llamas ‘verdaderamente filósofos’?

—A quienes aman el espectáculo de la verdad.

—Bien, pero ¿qué quieres decir con eso?

—De ningún modo sería fácil con otro, pero pienso que tú vas a estar de acuerdo conmigo en esto.

—¿Qué cosa?

—Que, puesto que lo Bello es contrario de lo Feo, son dos cosas.

—¡Claro!

—Y que, puesto que son dos, cada uno es uno.

—También eso está claro.

—Y el mismo discurso acerca de lo Justo y de lo Injusto, de lo Bueno y de lo Malo y todas las Ideas: cada una en sí misma es una, pero, al presentarse por doquier en comunión con las acciones, con los cuerpos y unas con otras, cada una aparece como múltiple.

—Hablas correctamente.

—En este sentido, precisamente, hago la distinción, apartando a aquellos que acabas de mencionar, amantes de espectáculos y de las artes y hombres de acción, de aquellos sobre los cuales versa mi discurso, que son los únicos a quienes cabría denominar correctamente ‘filósofos’.

—¿Qué quieres decir?

—Aquellos que aman las audiciones y los espectáculos se deleitan con sonidos bellos o con colores y figuras bellas, y con todo lo que se fabrica con cosas de esa índole; pero su pensamiento es incapaz de divisar la naturaleza de lo Bello en sí y de deleitarse con ella.

—Así es, en efecto.

—En cambio, aquellos que son capaces de avanzar hasta lo Bello en sí y contemplarlo por sí mismo, ¿no son raros?

—Ciertamente.

—Pues bien; el que cree que hay cosas bellas, pero no cree en la Belleza en sí ni es capaz de seguir al que conduce hacia su conocimiento, ¿te

parece que vive soñando, o despierto? Examina. ¿No consiste el soñar en que, ya sea mientras se duerme o bien cuando se ha despertado, se toma lo semejante a algo, no por semejante, sino como aquello a lo cual se asemeja?

—En efecto, yo diría que soñar es algo de esa índole.

—Veamos ahora el caso contrario: aquel que estima que hay algo Bello en sí, y es capaz de mirarlo tanto como las cosas que participan de él, sin confundirlo con las cosas que participan de él, ni a él por estas cosas participantes, ¿te parece que vive despierto o soñando?

—Despierto, con mucho.

—¿No denominaremos correctamente al pensamiento de éste, en cuanto conoce, ‘conocimiento’, mientras al del otro, en cuanto opina, ‘opinión’?

—Completamente de acuerdo.

—¿Y si aquel del que afirmamos que opina se encoleriza contra nosotros y arguye que no decimos la verdad? ¿No tendremos que apaciguarlo y convencerlo de que se calme, ocultándole que no está sano?

—Convendrá que así lo hagamos.

—Vamos, pues, examina qué hemos de responderle. ¿O prefieres que lo interroguemos, diciéndole que, si sabe algo, no le tendremos envidia, sino que nos regocijaremos de ver que sabe algo? “Pero dinos: ¿el que conoce, conoce algo o no conoce nada?”. Respóndeme en lugar suyo.

—Responderé que conoce algo.

—¿Algo que es o algo que no es?

—Que es; pues, ¿cómo se podría conocer lo que no es?

—Por lo tanto, tenemos seguridad en esto, desde cualquier punto de vista que observemos: lo que es plenamente es plenamente cognoscible, mientras que lo que no es no es cognoscible en ningún sentido.

—Con la mayor seguridad.

—Sea. Y si algo se comporta de modo tal que es y no es, ¿no se situará entremedias de lo que es en forma pura y de lo que no es de ningún modo?

—Entremedias.

—Por consiguiente, si el conocimiento se refiere a lo que es y la ignorancia a lo que no es, deberá indagarse qué cosa intermedia entre el conocimiento científico y la ignorancia se refiere a esto intermedio, si es que hay algo así.

—De acuerdo en esto.

—Ahora bien, ¿llamamos a algo ‘opinión’?

—¡Claro!

—¿Es un poder distinto que el del conocimiento científico, o el mismo?

—Distinto.

—Así pues, la opinión corresponde a una cosa y el conocimiento científico a otra.

—Así es.

—Y al corresponder por naturaleza el conocimiento científico a lo que es, ¿no conoce cómo es el ente? Pero antes me parece, más bien, que debemos distinguir algo.

—¿Qué?

—Afirmamos que los poderes son un género de cosas gracias a las cuales podemos lo que podemos nosotros y cualquier otra cosa que puede. Por ejemplo, cuento entre los poderes la vista y el oído, si es que comprendes la especie a la que quiero referirme.

—Sí, comprendo.

—Escucha lo que, con respecto a ellos, me parece. No veo en los poderes, en efecto, ni color ni figura ni nada de esa índole que hallamos en muchas otras cosas, dirigiendo la mirada a las cuales puedo distinguir por mí mismo unas de otras. En un poder miro sólo a aquello a lo cual está referido y aquello que produce, y de ese modo denomino a cada uno de ellos ‘poder’, y del que está asignado a lo mismo y produce lo mismo considero que es el mismo poder, y distinto el que está asignado a otra cosa y produce otra cosa. Y tú ¿cómo procedes?

—Del mismo modo.

—Volvamos atrás, entonces, mi excelente amigo, ¿Dices que el conocimiento científico es un poder, o en qué género lo ubicas?

—En ése: es el más vigoroso de todos los poderes.

—¿Y la opinión es un poder o la transferiremos a otra especie?

—De ningún modo, porque aquello con lo cual podemos opinar es la opinión.

—Pero hace apenas un momento conviniste en que el conocimiento científico y la opinión no son lo mismo.

—¿Y cómo un hombre en su sano juicio admitiría que es lo mismo lo falible y lo infalible?

—Muy bien —asentí—. Es manifiesto que estamos de acuerdo en que la opinión es distinta del conocimiento científico.

—Sí, distinta.

—Por consiguiente, cada una de estas cosas, por tener un poder distinto, está asignada por naturaleza a algo distinto.

—Necesariamente.

—Y tal vez el conocimiento científico está por naturaleza asignado al ente, de modo que conozca cómo es.

—Sí.

—La opinión, en cambio, decimos que opina.

—Así es.

—¿Y conoce lo mismo que el conocimiento científico? ¿Y lo mismo será cognoscible y opinable, o es imposible esto?

—Es imposible —respondió Glaucón—, dado lo que hemos convenido. Si un distinto poder corresponde por naturaleza a un objeto distinto, y ambos, opinión y conocimiento científico, son poderes, pero cada uno distinto del otro, como decimos, de allí resulta que no hay lugar a que lo cognoscible y lo opinable sean lo mismo.

—Por lo tanto, si lo que es es cognoscible, lo opinable será algo distinto de lo que es.

—Distinto, en efecto.

—¿Se opina entonces sobre lo que no es, o es imposible opinar sobre lo que no es? Reflexiona: aquel que opina tiene su opinión sobre algo. ¿O acaso es posible opinar sin opinar sobre nada?

—No, es imposible.

—¿No es, más bien, que el que opina, opina sobre una cosa?

—Sí.

—Pero lo que no es no es algo, sino nada, si hablamos rectamente.

—Enteramente de acuerdo.

—A lo que no es hemos asignado necesariamente la ignorancia, y a lo que es el conocimiento.

—Y hemos procedido correctamente.

—En tal caso, no se opina sobre lo que es ni sobre lo que no es.

—No, por cierto.

—Por ende, la opinión no es ignorancia ni conocimiento.

—Así parece.

—¿Está entonces más allá de ambos, sobrepasando al conocimiento en claridad y a la ignorancia en oscuridad?

—Ni una cosa ni la otra.

—¿O te parece que la opinión es más oscura que el conocimiento y más clara que la ignorancia?

—Eso sí.

—¿Yace entre ambos?

—Sí.

—¿La opinión es, pues, intermedia entre uno y otro?

—Exactamente.

—¿Y no dijimos anteriormente que, si se nos aparecía algo que a la vez fuese y no fuese, una cosa de tal índole yacería entre medio de lo que puramente es y de lo que por completo no es, y ni le correspondería el conocimiento científico ni la ignorancia, sino, como decimos, algo que parece intermedio entre la ignorancia y el conocimiento científico?

—Correcto.

—Pero se ha mostrado que lo que llamamos ‘opinión’ es intermedio entre ellos.

—Ha sido mostrado.

—Nos quedaría entonces por descubrir aquello que, según parece, participa de ambos, tanto del ser como del no ser, y a lo que no podemos denominar rectamente ni como uno ni como otro en forma pura; de modo que, si aparece, digamos con justicia que es opinable, y asignemos las zonas extremas a los poderes extremos y las intermedias a lo intermedio. ¿No es así?

—Sí.

—Admitido esto, podré decir que me hable y responda aquel valiente que no cree que haya algo Bello en sí, ni una Idea de la Belleza en sí que se comporta siempre del mismo modo, sino muchas cosas bellas; aquel amante de espectáculos que de ningún modo tolera que se le diga que existe lo Bello único, lo Justo, etc. “Excelente amigo”, le diremos, “de estas múltiples cosas bellas, ¿hay alguna que no te parezca fea en algún sentido? ¿Y de las justas, alguna que no te parezca injusta, y de las santas una que no te parezca profana?”.

—No, necesariamente las cosas bellas han de parecer en algún sentido feas, y así como cualquier otra de las que preguntas.

—¿Y las múltiples cosas dobles? ¿Parecen menos la mitad que el doble?

—No.

—Y de las cosas grandes y las pequeñas, las livianas y las pesadas, ¿las denominaremos con estos nombres que enunciamos más que con los contrarios?

—No, cada una contiene siempre a ambos opuestos.

—¿Y cada una de estas multiplicidades es lo que se dice que es más bien que no es?

—Esto —señaló Glaucón— se parece a los juegos de palabras con doble sentido que se hacen en los banquetes, y a la adivinanza infantil del eunuco y del tiro al murciélago, en que se da a adivinar con qué le tira y sobre qué está posando. Estas cosas también se pueden interpretar en doble sentido, y no es posible concebirlas con firmeza como siendo ni como no siendo, ni ambas a la vez o ninguna de ellas.

—¿Sabes entonces qué hacer con tales cosas —pregunté—, o las ubicarás en un sitio mejor que entre la realidad y el no ser? En efecto, ni aparecerán sin duda más oscuras que el no ser como para no ser menos aún, ni más luminosas que el ser como para ser más aún.

—Es muy cierto.

—Por consiguiente, hemos descubierto que las múltiples creencias de la multitud acerca de lo Bello y demás cosas están como rodando en un terreno intermedio entre lo que no es y lo que es en forma pura.

—Lo hemos descubierto.

—Pero hemos convenido anteriormente en que, si aparecía algo de esa índole, no se debería decir que es cognoscible sino opinable y, vagando en territorio intermedio, es detectable por el poder intermedio.

—Lo hemos convenido.

—En tal caso, de aquellos que contemplan las múltiples cosas bellas, pero no ven lo Bello en sí ni son capaces de seguir a otro que los conduzca hacia él, o ven múltiples cosas justas pero no lo Justo en sí, y así con todo, diremos que opinan acerca de todo pero no conocen nada de aquello sobre lo que opinan.

—Necesariamente.

—¿Qué diremos, en cambio, de los que contemplan las cosas en sí y que se comportan siempre del mismo modo, sino que conocen, y que no opinan?

—También es necesario esto.

—¿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.

Texto N° 5
Libro VI (504d - 511e)

(*Contexto y contenido*: Este es el célebre pasaje en que se menciona una forma suprema, la Idea del Bien. Esta es la forma que tiene que contemplar el político-filósofo que debe gobernar la *polis* para que ésta sea buena, es decir, para que sea un Estado justo y óptimo. Platón parece concebir una jerarquía de formas, todas las cuales poseen un atributo valorativo, su bondad, que las hace perfectas y apetecibles por parte de sus instancias. El triángulo ideal, por ejemplo, es bueno en cuanto todas las instancias de triángulos que dibujamos o construimos apetecen ser como ese objetivo geométrico uno y perfecto. Por eso la forma, que es ella misma simplemente la bondad o el bien, ocupa el pináculo de esa jerarquía. Platón, sin embargo, no ofrece en el texto de la *República* una definición o determinación de la Idea del Bien, sino que deja que Sócrates hable de ella en el contexto de dos metáforas: la imagen del sol y la imagen de la línea dividida. Ambas presentan enormes dificultades de interpretación y la segunda, con su concepción de las ciencias matemáticas subordinadas a la dialéctica y dependiendo en definitiva de un principio no-hipotético, seguramente debe ser entendida como una declaración programática. No es que Platón haya logrado hacer esa construcción, sino que estaría más bien sugiriendo cómo debería hacerse. Aristóteles demostró más adelante que es lógicamente imposible derivar deductivamente la totalidad del conocimiento a partir de un principio único. Entre los muchos estudios y comentarios a este importante pasaje, quizás uno de los más lúcidos es el libro de Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, 2ª ed. Oxford, 1953.)

—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 veces; 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 Bien 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’.

—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?

—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.

—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 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.

—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 bellas?

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

—Ojalá que yo pueda pagarlo y vosotros recibirlo, y no sólo los intereses, como ahora; por ahora recibid esta criatura y vástago del Bien en sí. Cuidaos que no os engañe involuntariamente de algún modo, rindiéndonos 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 oportunidades.

—¿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’.

—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 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 artesano 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.

—¿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 a 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 —lo que llamamos ‘ojo’— son el sol.

—Claro que no.

—Pero es el más afín 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? Explícate.

—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, inteligente, 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 encima de ellas en cuanto a la hermosura. Sin duda, no te refieres al placer.

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

—¿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 ser y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y a potencia.

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.

—Piensa, entonces, como decíamos, cuáles son los dos que reinan: uno, el del género y ámbito inteligibles; 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 entienda, 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 aprehendido suficientemente esto que dices.

—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 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, discurriendo en vista al Cuadrado en 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 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.

—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 aprehende, 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, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, 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 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 la cuarta la conjetura; y ordénalas proporcionalmente, considerando que cuanto más participen de la verdad tanto más participan de la claridad.

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