

LIBRO SEGUNDO.

Después de haber hablado de esta manera, creí que se daría por terminada la conversacion; pero, al parecer, todo lo dicho no fué más que el prelude. Glaucon dió en esta ocasion una prueba de su valor acostumbrado, y lejos de rendirse como Trasimaco, tomó la palabra y dijo: Sócrates, ¿te contentas con figurarte que nos has convencido de que la justicia es de todas maneras preferible á la injusticia, ó quieres realmente convencernos?

— Yo querria, le contesté, convencerlos realmente, si esto estuviera en mi mano.

— Entonces tú no haces lo que quieres, Sócrates, porque díme: ¿no hay una clase de bienes, que deseamos y que buscamos por lo que ellos son, sin cuidarnos para nada de sus resultados, como la alegría y otros placeres puros y sin mezcla, aunque no nos proporcionen otra ventaja que el placer de gozar de ellos?

— Sí, hay, á mi parecer, bienes de esta naturaleza.

— ¿No hay otros que amamos á la vez por sí mismos y por sus resultados, como, por ejemplo, el buen sentido, la vista, la salud? Aquellos dos motivos nos mueven igualmente á procurárnoslos.

— Es cierto.

— ¿No encuentras una tercera clase de bienes, como el entregarse á los ejercicios del cuerpo, el restablecer su salud, el ejercer la medicina ó cualquiera otra profesion

lucrativa? Estos bienes, diremos, que son penosos pero útiles, y los buscaremos no por sí mismos, sino por el salario y demás ventajas que nos proporcionan.

—Reconozco esta tercera clase de bienes. ¿Pero á dónde quieres ir á parar?

—¿En cuál de estas tres clases incluyes la justicia?

—En la mejor de las tres, en la de los bienes que deben amar por ellos mismos y por sus resultados los que quieren ser verdaderamente dichosos.

—No es esa la opinion comun de las gentes, que ponen la justicia en el rango de aquellos bienes penosos, que no merecen nuestros cuidados sino por la gloria y las recompensas que producen, y de los que debe huirse, porque cuestan demasiado á la naturaleza.

—Sé que se piensa así ordinariamente, y en esto se fundó Trasimaco para rechazar la justicia y hacer tantos elogios de la injusticia. Pero eso yo no puedo entenderlo, y precisamente debe ser muy torpe mi inteligencia á lo que parece.

—Pues bien, quiero ver si te adhieres á mi opinion. Escúchame. Me parece que Trasimaco, á manera de la serpiente que se deja fascinar, se ha rendido demasiado pronto al encanto de tus discursos (1). Yo no he podido darme por satisfecho con lo que se ha dicho por una y otra parte en pro y en contra de la justicia y de la injusticia. Quiero saber cuál es su naturaleza, y qué efecto producen ambas inmediatamente en el alma, sin tener en cuenta ni las recompensas que llevan consigo, ni tampoco ninguno de sus resultados buenos ó malos. Hé aquí, pues, lo que me propongo hacer, si no lo llevas á mal. Tomaré de nuevo la objeccion de Trasimaco. Diré, por lo pronto, lo que es la justicia, segun la opinion co-

(1) Los antiguos creian que las serpientes se dejaban encantar por el canto. Véase Virgilio, *Ecológ. VIII*, v. 71.

mun, y en dónde tiene su origen. En seguida, haré ver que todos los que la practican, no la miran como un bien, sino que se someten á ella como á una necesidad. Y por último, demostraré que tienen razon en obrar así, porque la condicion del malo es infinitamente más ventajosa que la del justo, á lo que se dice; porque yo, Sócrates, aún estoy indeciso sobre este punto, pues tan atronados tengo los oídos con discursos semejantes al de Trasimaco, que no sé á qué atenerme. Por otra parte, no he encontrado á ninguno que me pruebe, como desearia, que la justicia es preferible á la injusticia. Deseo oír á alguien que la alabe en sí misma y por sí misma, y es de tí de quien principalmente espero este elogio; y por esta razon voy á extenderme sobre las ventajas de la condicion del hombre malo. Así verás el punto de vista en que yo deseo te coloques para alabar la justicia. Dime si son de tu agrado estas condiciones.

—Seguramente; ¿y de qué otro objeto puede un hombre sensato ocuparse por más tiempo y con más gusto que del que propones?

—Muy bien dicho. Escucha ahora cuáles son, segun la comun opinion, la naturaleza y el origen de la justicia. Se dice que es un bien en sí cometer la injusticia y un mal el padecerla. Pero resulta mayor mal en padecerla que bien en cometerla. Los hombres cometieron y sufrieron la injusticia alternativamente; experimentaron ambas cosas; y habiéndose dañado por mucho tiempo los unos á los otros, no pudiendo los más débiles evitar los ataques de los más fuertes, ni atacarlos á su vez, creyeron que era un interés comun impedir que se hiciese y que se recibiese daño alguno. De aquí nacieron las leyes y las convenciones. Se llamó justo y legítimo lo que fué ordenado por la ley. Tal es el origen y tal es la esencia de la justicia, la cual ocupa un término medio entre el más grande bien, que consiste en poder ser injusto impune-

mente, y el más grande mal, que es el no poder vengarse de la injuria que se ha recibido. Y se ha llegado á amar la justicia, no porque sea un bien en sí misma, sino en razon de la imposibilidad en que nos coloca de dañar á los demás. Porque el que puede ser injusto y es verdaderamente hombre, no se cuida de someterse á semejante convencion, y seria de su parte una locura. Hé aquí, Sócrates, cuál es la naturaleza de la justicia, y hé aquí en donde se pretende que tiene su origen. Y para probarte aún más que sólo á pesar suyo y en la impotencia de violarla abraza uno la justicia, hagamos una suposicion. Demos al hombre de bien y al hombre malo un poder igual para hacer todo lo que quieran; sigámoslos, y veamos á dónde conduce la pasion al uno y al otro. No tardaremos en sorprender al hombre de bien, siguiendo los pasos del hombre malo, arrastrado como él por el deseo de adquirir sin cesar más y más, deseo á cuyo cumplimiento aspira toda la naturaleza, como á una cosa buena en sí, pero que la ley reprime y limita por fuerza por respeto á la igualdad. En cuanto al poder de hacerlo todo, yo les concedo que sea tan extenso como el de Gijes, uno de los antepasados del Lidio. Gijes era pastor del rey de Lidia. Despues de una borrasca seguida de violentas sacudidas, la tierra se abrió en el paraje mismo donde pacian sus ganados; lleno de asombro á la vista de este suceso, bajó por aquella hendidura, y, entre otras cosas sorprendentes que se cuentan, vió un caballo de bronce, en cuyo vientre habia abiertas unas pequeñas puertas, por las que asomó la cabeza para ver lo que habia en las entrañas de este animal, y se encontró con un cadáver de talla más superior á la humana. Este cadáver estaba desnudo, y sólo tenia en un dedo un anillo de oro. Gijes le cogió y se retiró. Posteriormente, habiéndose reunido los pastores en la forma acostumbrada al cabo de un mes, para dar razon al rey del estado de sus ganados,

Gijes concurrió á esta asamblea llevando en el dedo su anillo, y se sentó entre los pastores. Sucedió, que habiéndose vuelto por casualidad la piedra preciosa de la sortija hácia el lado interior de la mano, en el momento Gijes se hizo invisible, de suerte que se habló de él como si estuviera ausente. Sorprendido de este prodigio, volvió la piedra hácia fuera, y en el acto se hizo visible. Habiendo observado esta virtud del anillo, quiso asegurarse con repetidas experiencias, y vió siempre que se hacia invisible cuando ponía la piedra por el lado interior, y visible cuando la colocaba por la parte de fuera. Seguro de su descubrimiento, se hizo incluir entre los pastores que habian de ir á dar cuenta al rey. Llega á palacio, corrompe á la reina, y con su auxilio se deshace del rey y se apodera del trono. Ahora bien; si existiesen dos anillos de esta especie, y se diesen uno á un hombre de bien y otro á uno malo, no se encontraria probablemente un hombre de un carácter bastante firme, para perseverar en la justicia y para abstenerse de tocar á los bienes ajenos, cuando impunemente podria arrancar de la plaza pública todo lo que quisiera, entrar en las casas, abusar de toda clase de personas, matar á unos, libertar de las cadenas á otros, y hacer todo lo que quisiera con un poder igual al de los dioses. No haria más que seguir en esto el ejemplo del hombre malo; ambos tenderian al mismo fin, y nada probaria mejor que ninguno es justo por voluntad, sino por necesidad, y que el serlo no es un bien en sí, puesto que el hombre se hace injusto tan pronto como cree poderlo ser sin temor. Y así los partidarios de la injusticia concluirán de aquí, que todo hombre cree en el fondo de su alma, y con razon, que es más ventajosa que la justicia; de suerte que, si alguno, habiendo recibido un poder semejante, no quisiese hacer daño á nadie, ni tocar los bienes de otro, se le miraria como el más desgraciado y el más insensato de todos los hombres. Sin em-

bargo, todos harian en público el elogio de su virtud, pero con intencion de engañarse mutuamente y por el temor de experimentar ellos mismos alguna injusticia.

Sentado esto, sólo veo un medio de decidir con seguridad acerca de la condicion de los dos hombres de que hablamos, y es el considerarles aparte el uno del otro en el más alto grado de justicia y de injusticia. Para esto no rebajemos al hombre malo ninguna parte de la injusticia; ni al hombre de bien ninguna parte de la justicia, y supongamos á ambos perfectos en el género de vida que han abrazado. Que el hombre malo, semejante á esos pilotos hábiles ó á esos grandes médicos, que ven inmediatamente todo lo que puede su arte, que en el acto conocen lo que es posible y lo que es imposible, y que cuando han cometido una falta, saben diestramente repararla, que el hombre malo, digo, conduzca sus empresas injustas con tanta destreza, que no se ponga en evidencia, porque si se deja sorprender y coger en falta, ya no es un hombre hábil. El gran mérito de la injusticia consiste en parecer justo sin serlo. Supongamos, como he dicho, que es capaz de una injusticia perfecta, y que cometiendo los más grandes crímenes, sepa crearse una reputacion de hombre de bien; que si llega á dar un paso en falso, se rehaga inmediatamente; que sea tan elocuente que convenza de su inocencia á los mismos ante quienes sus crímenes habrán de acusarle; bastante atrevido y bastante poderoso, ya por sí mismo, ya por sus amigos, para conseguir por la fuerza lo que no podria obtener de otra manera; hé aquí el hombre injusto.

Pongamos ahora frente á frente al hombre de bien, cuyo carácter es franco y sencillo, el hombre, como dice Esquiles:

Más ansioso de ser bueno que de parecerlo.

Quitémosle hasta la reputacion de hombre de bien; porque si por tal pasa, se veria como consecuencia colmado de honores y de bienes, y de esta manera no podremos juzgar si ama la justicia por sí misma ó á causa de los honores y bienes que ella le proporciona. En una palabra, despojémosle de todo, menos de la justicia, y para que haya entre él y el injusto una completa oposicion, que pase por el más malvado de los hombres, sin haber cometido jamás la más pequeña injusticia; de suerte que su virtud se vea sometida á las más duras pruebas, sin que se conmueva ni por la infamia ni por los malos tratamientos; sino que marche con paso firme por el sendero de la justicia hasta la muerte, pasando toda su vida por un malvado, aunque sea un hombre justo. Teniendo á la vista estos dos modelos, el uno de justicia, el otro de injusticia consumada, quiero yo que decidamos acerca de la felicidad del hombre justo y del injusto.

—¡Con qué precision y con qué rigor, mi querido Glaucon, nos has presentado estos dos hombres, para someterlos al juicio, que acerca de ellos debemos formar!

—He procurado ser todo lo más exacto que he podido. Despues de haberlos supuesto tales, como acabo de decir, no será malo, á mi parecer, consignar mi juicio sobre la suerte que espera al uno y al otro. Digámoslo, por lo tanto, y si lo que yo acabo de decir te parece muy fuerte, acuérdate, Sócrates, de que no hablo por mi cuenta, sino en nombre de los que prefieren la injusticia á la justicia. El justo, dicen, el que es tal como yo le he pintado, será azotado, atormentado, encadenado; se le quemarán los ojos, y en fin, despues de haberle hecho sufrir toda clase de males, se le crucificará, y por este medio se le hará comprender que no hay que cuidarse de ser justo, y sí sólo de parecerlo. Al hombre malo es más bien á quien deben aplicarse las palabras de Esquiles, porque, al no arreglar su conducta segun la opinion de los hombres y al dedicarse

á algo real y sólido, no quiere parecer malo, sino serlo en efecto:

*Su habilidad fecunda
Crea en abundancia los más bellos proyectos.*

Con la reputacion de hombre de bien tiene grande autoridad en el Estado, se enlazan él y sus hijos con las mejores familias, y lleva á cabo todas las uniones que le agradan. Además de esto, saca ventaja de todo, porque el crimen no le asusta. Cualquier cosa que pretenda, sea en público ó en particular, la consigue sobreponiéndose á todos los concurrentes; se enriquece, hace bien á sus amigos, mal á sus enemigos, ofrece á los dioses sacrificios y presentes magníficos, y se atrae la benevolencia de los dioses y de los hombres con más facilidad y seguridad que el justo; de donde puede deducirse, como cosa probable, que es tambien más querido de los dioses. De esta suerte, Sócrates, los partidarios de la injusticia pretenden que la condicion del hombre injusto es más dichosa que la del justo, lo mismo respecto de los dioses que de los hombres.

Luego que Glaucon acabó de hablar, me preparaba á contestarle, pero su hermano Adimanto, tomando la palabra, me dijo: ¿Sócrates, crees que la tésis esté suficientemente desenvuelta?

—Y ¿por qué nó? le dije.

—Mi hermano ha olvidado lo esencial.

—Pues bien; ya conoces el proverbio; venga el hermano en auxilio de su hermano. Suple tú lo que él ha omitido. Sin embargo, ha dicho lo bastante para ponerme fuera de combate y dejarme sin medios para defender la justicia.

—Todos tus efugios son inútiles; es preciso, que me escuches á mí tambien. Voy á exponerte una tésis contraria

á la suya, la tésis de los que toman el partido de la justicia contra la injusticia. Esta oposicion hará más patente lo que Glaucon, á mi parecer, se ha propuesto mostrar. Los padres recomiendan la justicia á sus hijos y los maestros á sus discípulos. ¿Y lo hacen en vista de la justicia misma? Nó, sino á causa de las ventajas que van unidas á ella, á fin de que la reputacion de hombre de bien les proporcione dignidades, uniones honrosas y todos los demás bienes de que Glaucon ha hecho mencion. Van aún más léjos, y les hablan de los favores que los dioses derraman á manos llenas sobre los justos, y jamás agotan este punto. Citan al buen Hesiodo y á Homero; el primero dice, que los dioses han hecho las encinas para los hombres justos, y que para ellos

*Su vuelo tiene bellotas y su tronco abejas,
Sus corderos sucumben bajo el peso de su vellon (1),*

y otras mil cosas semejantes.

Y el segundo dice : que

*Cuando un buen rey, imágen de los dioses,
Hace justicia á sus súbditos, para él la tierra fértil
Da trigo y cebada, y los árboles se cargan de frutos,
Sus ganados se multiplican, y el mar le suministra
pesca (2).*

Museo y su hijo van más allá, y prometen á los justos recompensas mayores aún. Los conducen despues de la muerte á los campos Eliseos; los sientan á la mesa coronados de flores, y pasan su vida en medio de festines, como si una embriaguez eterna fuese la más bella recom-

(1) Hesiodo: *Las obras y los dias*, v. 232.

(2) Hom.: *Odisea* XIX, v. 109.

pensa para la virtud. Segun otros, estas recompensas no se limitan á sus personas. El hombre santo y fiel á sus juramentos revive en su posteridad, que se perpetúa de edad en edad (1). Tales son los motivos que tienen para elogiar la justicia. Con respecto á los malos y á los impíos, los sumen en el cieno de los infiernos y los condenan á sacar agua con una criba. Añaden, que, durante su vida, no hay afrentas y suplicios á que sus crímenes no les expongan, y todo lo que Glaucon ha dicho de los justos que pasan por malos, lo dicen de los malos mismos y nada más. Hé aquí lo que aducen en favor del justo y contra el injusto.

Escucha ahora, Sócrates, un lenguaje muy diferente sobre la justicia y la injusticia, lenguaje que el pueblo y los poetas tienen sin cesar en boca. Dicen todos á una que nada es más bello, ni al mismo tiempo más difícil y más penoso, que la templanza y la justicia; que, por el contrario, nada hay más dulce que la injusticia y el libertinaje; ni nada que cueste ménos á la naturaleza; que estas cosas sólo son vergonzosas en la opinion de los hombres, y porque la ley lo ha querido así, pero que no es lo mismo en la práctica; que las acciones injustas son más útiles que las justas; que la mayor parte de los hombres se inclinan á honrar y mirar como dichoso al hombre malo, que tiene riquezas y crédito; á menospreciar y vilipendiar al hombre justo, si es débil é indigente; aunque convengan en que el justo es mejor que el malvado. Pero de todos estos razonamientos los más extraños son los que se relacionan con los dioses y con la virtud. Los dioses, dicen, no tienen muchas veces para los hombres virtuosos más que males y desgracias, mientras que colman á los perversos de prosperidades. Por su parte los sacrificadores y adivinos, asediando las casas de los ricos, les persua-

(1) Hesiodo: *Las obras y los días*, v. 282.

den, que si ellos ó sus antepasados han cometido alguna falta pueden expiarla por medio de sacrificios y encantamientos, de fiestas y de juegos, en virtud del poder que los dioses les han conferido. Si alguno tiene un enemigo, al que quiere hacer daño, sea bueno ó malo, lo cual importa poco, puede á poca costa hacerle mal, porque los tales sacrificadores y adivinos tienen ciertos secretos para atraerse el poder de los dioses y disponer de él á su gusto. Y todo esto lo comprueban valiéndose de la autoridad de los poetas. Para probar cuán fácil es ser malo :

*Se marcha fácilmente por el camino del vicio;
El camino es llano y cerca de cada uno de nosotros.
Por el contrario, los dioses han puesto el sudor como
condicion de la virtud (1),*

y el camino en este caso es largo y escarpado. Y si quieren hacer ver que es fácil aplacar á los dioses, citan estos versos de Homero:

*Los dioses mismos se dejan aplacar
Por sacrificios y oraciones aduladoras,
Y cuando se les ha ofendido,
Se les aquieta con libaciones y con víctimas (2).*

En cuanto á los ritos de los sacrificios producen una multitud de libros compuestos por Museo y Orfeo, que hacen descender, este de las Musas, y aquel de la luna, y hacen creer falsamente, no sólo á los particulares sino á ciudades enteras, que, por medio de víctimas y de juegos, se pueden expiar las faltas de los vivos y de los muertos. Llaman *Teletes* (3) á los sacrificios instituidos para librar

(1) Hesiodo. *Las obras y los dias*, v. 285-290.

(2) *Iliada* IX, v. 493.

(3) *Τελεται*, purificaciones.

nos de los males de la otra vida; y sostienen que los que desprecian los sacrificios, deben sufrir los más terribles tormentos en los infiernos.

¿Qué impresion, mi querido Sócrates, deberán causar semejantes razonamientos, acerca de la naturaleza del vicio y de la virtud y acerca de la idea que de ellos tienen los dioses y los hombres, en el alma de un jóven de felices condiciones y cuyo espíritu sea capaz de sacar consecuencias de todo lo que oye; tanto con relacion á lo que él mismo debe ser, como al género de vida que debe abrazar para ser dichoso? ¿No es probable que se diga á sí mismo con Pindaro:

*Subiré con trabajo al palacio, que habita la justicia,
O marcharé por el torcido sendero del fraude,
Para asegurar la felicidad de mi vida (10)?*

Todo lo que oigo me hace creer que de nada me servirá ser justo, si no adquiero la reputacion de tal, y que la virtud no tiene más que trabajos y penalidades que ofrecerme. Se me asegura, por el contrario, que alcanzaré la suerte más dichosa, si sé conciliar la justicia con la reputacion de hombre de bien. Yo debo atenerme á lo que dicen los sabios, y puesto que afirman que la apariencia de la virtud puede contribuir más á mi bienestar que la realidad de la misma, acepto resueltamente este camino; vestiré formas exteriores de virtud, y llevaré detrás de mí el zorro astuto y engañador del sabio Arquíloco (11). Si se me dice, que es difícil al hombre malo ocultarse por mucho tiempo, responderé, que todas las

(10) *Pindari fragmenta Boeckh*, 232, p. 671.

(11) Alusion á unos versos de Arquíloco, en que la zorra desempeña el papel de un personaje falso y astuto. Y de aquí el proverbio *la zorra de Arquíloco*. Archilochi fragm. Gaisford, XXXVI y XXXIX, t. I, p. 307 y 308.

grandes empresas tienen sus dificultades, y que suceda lo que quiera, si deseo ser dichoso, no tengo otro camino que seguir que el trazado por los discursos que oigo. Por lo demás, para escapar de las pesquisas, no me faltarán amigos y cómplices. Hay maestros, que me enseñarán el arte de seducir con discursos artificiosos al pueblo y á los jueces. Emplearé la elocuencia, y á falta de ella, la fuerza, para escapar al castigo de mis crímenes. ¿Pero la fuerza y el artificio pueden algo contra los dioses? Si no hay dioses ó si no se mezclan en las cosas de este mundo, poco me importa que conozcan ó nó lo que yo soy. Si los hay y si toman parte en los negocios humanos, yo sólo lo sé de oídas y por los poetas que han escrito su genealogía; y precisamente estos mismos poetas me dicen, que es posible aquietarlos y aplacar su cólera por medio de sacrificios, de votos y de ofrendas. Es preciso creerlos por entero ó no creerlos en nada; y si es cosa de que se les ha de creer, seré criminal y con el fruto de mis crímenes haré sacrificios á los dioses. Es cierto que siendo justo, nada tendría que temer de su parte, pero también perdería las ventajas que ofrece la injusticia, mientras que gano indudablemente en ser injusto; sin que por otra parte pueda temer nada de parte de los dioses, si procuro acompañar mis crímenes con votos y súplicas. ¿Pero seré castigado en los infiernos en mi persona y en las de mis descendientes por el mal que hubiera hecho sobre la tierra? A esto se responde, que también hay dioses que se invocan en favor de los muertos, y sacrificios particulares que tienen un gran poder, al decir de ciudades enteras y de los poetas, hijos de los dioses y profetas inspirados. ¿Por qué, pues, he de inclinarme más á la justicia que á la injusticia, cuando, según la opinión de los sabios y del pueblo, todo me saldrá bien siendo injusto, durante la vida y después de la muerte, así respecto de los dioses como de los hombres,

con tal que dé á mis crímenes la apariencia de la virtud?

Después de todo lo que acabo de decir, ¿cómo es posible, Sócrates, que un hombre, que es noble y tiene talento y riquezas, se declare partidario de la justicia, y que no se burle de los elogios que puedan prodigarse á la misma en su presencia? Digo más: aún cuando un hombre estuviera persuadido de que lo que yo he dicho es falso, y que la justicia es el más grande de todos los bienes, léjos de enfadarse contra los que viese comprometidos en el partido contrario, no podría menos de disculparlos; porque sabe que, á excepcion de aquellos cuya excelencia de carácter hace que el vicio les inspire horror natural, ó que se abstienen de él porque conocen su fealdad, nadie ama la virtud por sí misma; y que si alguno combate la injusticia, es porque la cobardía, la vejez ó cualquiera otra debilidad le hacen impotente para obrar mal. Y la prueba de esto es, que de todos cuantos se encuentran en este caso, el primero que consigue el poder de hacer mal, es el primero también en servirse de él hasta donde le es posible.

La causa de todo esto es precisamente lo que nos ha comprometido á Glaucon y á mí en la presente discusion; quiero decir, que, comenzando por los antiguos héroes, cuyos discursos se han conservado hasta nosotros en la memoria de los hombres, todos los que se han proclamado, como tú, defensores de la justicia, no han alabado la virtud sino en vista de los honores y recompensas que proporciona; y no han reprobado el vicio, sino por los castigos que son su consecuencia. Nadie ha considerado la justicia y la injusticia tales como son en sí mismas, en el alma del justo y del injusto, ignoradas de los dioses y de los hombres; y nadie ha probado aún, ni en prosa, ni en verso, que la injusticia sea el mayor mal del alma y la justicia su mayor bien. Porque si os hubierais puesto de acuerdo para usar de este lenguaje desde el principio,

y desde la infancia nos hubierais inculcado esta verdad, en lugar de preveniros contra la injusticia de otro, cada uno de nosotros se pondria en guardia contra su misma injusticia, y temeria darla entrada en su alma, considerándola como el mayor de los males. Trasimaco ó cualquier otro ha podido decir sin duda tanto ó más que yo sobre este objeto, confundiendo ciegamente, á mi parecer, la naturaleza de la justicia y de la injusticia. Respecto á mí no te ocultaré. que lo que me ha movido á extenderme en estas objeciones, es el deseo de oír lo que me vas á responder. No te limites á probarnos que la justicia es preferible á la injusticia; explícanos los efectos que ámbas producen por sí mismas en el alma, y que hacen que la una sea un bien y la otra un mal. No tengas ningun miramiento ni con las apariencias ni con la opinion, como Glaucon te ha recomendado; porque si no llegas hasta desentenderte absolutamente de la opinion verdadera, y si se quiere, hasta admitir la falsa, diremos que no alabas la justicia sino lo que se opina de la justicia; que tampoco combates en el vicio más que las apariencias; que nos aconsejas que seamos malos con tal que sea en secreto, y que convienes con Trasimaco en que la justicia sólo es útil al más fuerte y no al que la posee, y que, por el contrario, la injusticia, útil y ventajosa en sí misma, sólo es dañosa al más débil. Puesto que convienes en que la justicia es uno de estos bienes excelentes, que se deben buscar por sus ventajas y áun más por sí mismos, como la salud, el oído, la razon y los demás que son fecundos por su naturaleza, prescinde de la opinion de los hombres, y alaba la justicia por lo que tiene en sí de ventajosa, y vitupera la injusticia por lo que tiene en sí de perjudicial. Deja que los demás hagan esos elogios que se fundan en las recompensas y en la opinion. Podria quizá sufrir en boca de cualquier otro esta manera de alabar la virtud y de reprender el vicio por sus efectos exteriores;

pero no podría perdonártelo á tí, á ménos que así me lo mandases, teniendo en cuenta que la justicia ha sido hasta ahora el único objeto de tus reflexiones. Y así no te contentes con demostrarnos que es mejor que la injusticia. Haznos ver en virtud de qué son por sí mismas la una un bien y la otra un mal, tengan ó nó conocimiento de ello los dioses y los hombres.

—Quedé sorprendido al oír los discursos de Glaucon y de Adimanto. Nunca como en esta ocasion admiré tanto sus bellas condiciones, y les dije: hijos de un padre ilustre, con razon el amigo de Glaucon comenzó la elegía que compuso para vosotros, cuando os distinguisteis en la jornada de Megara, diciendo: *hijos de Ariston, descendientes de una raza divina*; porque es preciso que haya en vosotros algo de divino, si despues de lo que acabais de decir en favor de la injusticia, no estuvierais persuadidos de que vale infinitamente más que la justicia. Pero nó; no estais persuadidos de tal cosa, porque vuestras costumbres y vuestra conducta me lo prueban bastante, áun cuando vuestros discursos me hicieran dudar; y cuanto más profunda es mi conviccion en este sentido, tanto más embarazado me veo sobre el partido que debo tomar. Por una parte, no sé cómo defender los intereses de la justicia. Esto es superior á mis fuerzas. Y si lo creo así, es porque pensaba que habia probado suficientemente contra Trasimaco que aquella es preferible á la injusticia; y sin embargo, mis pruebas no os han satisfecho. Por otra parte, hacer traicion á la causa de la justicia y sufrir que se la ataque delante de mí sin defenderla, mientras me quede un soplo de vida y bastante fuerza para hablar, es lo que yo no puedo consentir sin incurrir en un crimen; y así lo mejor será defenderla hasta donde pueda.

En el momento Glaucon y los demás me conjuraron á que emplease todas mis fuerzas en su defensa, y para que en vez de dejar la discusion, indagara con ellos la natura-

leza de la justicia y de la injusticia, y lo que hay de real en las ventajas que se les atribuye. Les dije que me parecia que la indagacion, en que querian empeñarme, era muy espinosa y exigia un entendimiento muy claro; pero añadí: puesto que ni vosotros ni yo nos preciamos de tener luces suficientes para conseguir nuestro objeto, hé aquí de qué manera pienso proceder en esta indagacion. Si se diese á leer á personas de vista corta letras en pequeños caracteres, y ellos supiesen que estas mismas letras se encontraban escritas en otro punto en caracteres gruesos, indudablemente seria para ellos una ventaja ir á leer las grandes letras y confrontarlas en seguida con las pequeñas, para ver si eran las mismas.

—Es cierto, dijo Adimanto. ¿Pero qué relacion tiene esto con la cuestion presente?

—Voy á decírtelo. ¿No se encuentra la justicia en un hombre y en una sociedad de hombres?

—Sí.

—Pero la sociedad es más grande que el simple particular.

—Sin duda.

—Por consiguiente, la justicia se mostrará en ella con caracteres mayores y más fáciles de discernir. Y así indagaremos primero, si te parece, cuál es la naturaleza de la justicia en las sociedades; en seguida, la estudiaremos en cada particular; y comparando estas dos especies de justicia, veremos la semejanza de la pequeña con la grande.

—Muy bien dicho.

—Pero si examináramos con el pensamiento la manera de formarse un Estado, quizá descubriríamos cómo la justicia y la injusticia nacen en él.

—Eso podrá suceder.

—Entonces tendremos la esperanza de descubrir más fácilmente lo que buscamos.

—Seguramente.

—Pues bien, ¿quieres que comencemos? No es pequeña empresa la que emprendemos. Piénsalo.

—Estamos resueltos. Haz lo que acabas de decir.

—Lo que da origen á la sociedad, ¿no es la impotencia en que cada hombre se encuentra de bastarse á sí mismo y la necesidad de muchas cosas que experimenta? ¿Hay otra causa?

—No.

—Así es que habiendo la necesidad de una cosa obligado á un hombre á unirse á otro hombre y otra necesidad á otro hombre, la aglomeracion de estas necesidades reunió en una misma habitacion á muchos hombres con la mira de auxiliarse mutuamente, y á esta sociedad hemos dado el nombre de Estado; ¿no es así?

—Sí.

—Pero no se hace partícipe á otro de lo que uno tiene para recibir de él lo que no se tiene, sino porque se cree que de ello ha de resultarle ventaja.

—Sin duda.

—Construyamos, pues, un Estado con el pensamiento. Nuestras necesidades serán evidentemente su base. Ahora bien, la primera y la mayor de nuestras necesidades ¿no es el alimento, del cual depende la conservacion de nuestro sér y de nuestra vida?

—Sí.

—La segunda necesidad es la de la habitacion; la tercera la del vestido.

—Es cierto.

—¿Y cómo podrá nuestro Estado proveer á sus necesidades? Será necesario para esto que uno sea labrador, otro arquitecto y otro tejedor. ¿Añadiremos tambien un zapatero ó cualquier otro artesano semejante

—En buen hora.

—Todo Estado se compone esencialmente de cuatro ó cinco personas.

—Así parece.

—¿Pero será preciso que cada uno ejerza en provecho de los demás el oficio que le es propio? ¿Que el labrador, por ejemplo, prepare el alimento para cuatro, y destine para ello cuatro veces más de tiempo y de trabajo? ¿O sería mejor que, sin cuidarse de los demás, emplease la cuarta parte del tiempo en preparar su alimento y las otras tres partes en construir su casa y hacerse trajes y calzado?

—Me parece, Sócrates, que el primer medio será más cómodo para él.

—No extraño lo que dices, porque en el mismo momento de explicarte así, se ha fijado mi pensamiento en que no todos nacemos con el mismo talento, y que uno tiene más disposición para hacer una cosa y otro la tiene para otra. ¿Qué dices á esto?

—Que soy de tu dictámen.

—¿Cómo irán mejor las cosas, haciendo uno solo muchos oficios, ó limitándose cada uno al suyo propio?

—Irán mejor si se limita cada uno al suyo propio.

—Es tambien evidente, á mi parecer, que una cosa se frustra cuando no está hecha oportunamente.

—Eso es evidente.

—Porque la comodidad de la obra no depende del obrero, sino que es el obrero el que debe acomodarse á las exigencias de su obra.

—Sin contradiccion.

—De donde se sigue, que se hacen más cosas, mejor y con más facilidad, cuando cada uno hace la que le es propia en el tiempo debido y sin cuidarse de todas las demás.

—Seguramente.

—Pero necesitamos más de cuatro ciudadanos para las

necesidades de que acabamos de hablar. Si queremos, en efecto, que todo marche bien, el labrador no debe hacer por sí mismo su arado, su azadon, ni las demás herramientas aratorias. Lo mismo sucede con el arquitecto, el cual necesita muchos instrumentos; y lo mismo con el zapatero y con el tejedor; ¿no es así?

—Sí.

—Hé aquí que tenemos ya necesidad de carpinteros, herreros y otros obreros de esta clase, que tienen que entrar en nuestro pequeño Estado, que de este modo se agranda.

—Sin duda.

—No aumentaremos mucho el Estado, si le añadimos zagales y pastores de todo especie, á fin de que el labrador tenga bueyes para la labor; el arquitecto, bestias de carga para el trasporte de materiales; el zapatero y el tejedor, pieles y lanas.

—Un Estado en que se encuentran tantas gentes, no es ya un Estado pequeño.

—No es esto todo. Es casi imposible que un Estado encuentre un punto de la tierra, en el que pueda sacar todo lo necesario para su subsistencia.

—Es imposible, en efecto.

—Tambien tendrá necesidad nuestro Estado, por consiguiente, de que vayan algunas personas á los Estados vecinos, á buscar lo que le falta.

—Sí.

—Pero estas personas darán la vuelta sin haber recibido nada, si no llevan para cambiar cosas que allí se necesiten.

—Así parece.

—Por lo tanto, no basta que cada uno trabaje para el Estado, porque tendrá que trabajar tambien para las necesidades de los extranjeros.

—Es cierto.

— Por consiguiente, nuestro Estado tendrá necesidad de un número mayor de labradores y de otros obreros.

— Sin duda.

— Habrá necesidad de gentes que se encarguen de la importacion y exportacion de los diversos objetos que se cambian. Los que tal hacen se llaman comerciantes; ¿no es así?

— Sí.

— ¿Necesitamos, pues, comerciantes?

— Sí.

— Y si este comercio se hace por mar, se necesitará una infinidad de personas para la navegacion.

— Es cierto.

— Pero en el Estado mismo, ¿cómo se comunicarán unos ciudadanos á otros el fruto de su trabajo? Porque esta es la primera razon que tuvieron para vivir en sociedad.

— Es evidente que será por medio de la compra y de la venta.

— Luego se necesitará un mercado y una moneda, signo del valor de los objetos cambiados.

— Sin duda.

— Pero si el labrador ó cualquiera otro artesano, al llevar al mercado lo que pretende vender, no acude precisamente en el momento en que los demás tienen necesidad de su mercancia, su trabajo quedará interrumpido durante este tiempo, y permanecerá ocioso en el mercado esperando compradores?

— Nada de eso. Hay gentes que se encargan de salvar este inconveniente, y en las ciudades bien administradas son de ordinario las personas débiles de cuerpo y que no pueden dedicarse á otros oficios. El suyo consiste en permanecer en el mercado y comprar á unos lo que llevan á vender, para volverlo á vender á los otros.

— Es decir, que nuestra ciudad no puede pasar sin mer-

caderes. ¿No es este el nombre que se da á los que, permaneciendo en la plaza pública, no hacen más que comprar y vender, reservando el nombre de comerciantes para los que viajan y van de un Estado á otro?

—Sí.

—Hay tambien, á mi parecer, algunos, que no prestan un gran servicio á la sociedad por su inteligencia, pero que son robustos de cuerpo y capaces de los mayores trabajos. Trafican con las fuerzas de su cuerpo y tienen opcion á un salario en dinero por este tráfico, de donde les viene, yo creo, el nombre de mercenarios. ¿No es así?

—Sí.

—¿Sirven tambien para hacer al Estado completo?

—Sin duda.

—Adimanto, ¿tenemos ya un Estado bastante grande y puede mirársele como perfecto?

—Quizá.

—¿Cómo podremos encontrar en él la justicia y la injusticia? ¿Y dónde crees que tienen su origen en medio de todos estos diversos elementos?

—Yo no lo veo, Sócrates, á ménos que no sea en las relaciones mútuas, que nacen de las diversas necesidades de los ciudadanos.

—Quizá has dado precisamente en ello; veámoslo y no nos desanimemos. Comencemos por echar una mirada sobre la vida que harán los habitantes de este Estado. Su primer cuidado será procurarse alimentos, vino, vestidos, calzado y habitacion; trabajarán, durante el estío, medio vestidos y sin calzado; y, durante el invierno, bien vestidos y bien calzados. Su alimento será de harina de cebada y de trigo, con la que harán panes y tortas, que se les servirá sobre el bálago ó sobre hojas muy limpias; comerán acostados ellos y sus hijos en lechos de verdura, de tejo y de mirto: beberán vino, coronados con flores, cantando las alabanzas de los dioses; juntos pasarán la

vida agradablemente; y, en fin, procurarán tener el número de hijos proporcionado al estado de su fortuna, para evitar las incomodidades de la pobreza ó de la guerra.

—Me parece, dijo Glaucon, que no les das nada para comer con el pan.

—Tienes razon, le dije yo; se me olvidó decir que, además de pan, tendrán sal, aceitunas, queso, cebollas y otras legumbres que produce la tierra. No quiero privarles ni áun de postres. Tendrán higos, guisantes, habas, y despues bayas de mirto, fabucos de haya, que harán asar al fuego y que comerán bebiendo con moderacion. De esta manera, llenos de gozo y de salud, llegarán á una avanzada vejez, y dejarán á sus hijos herederos de su fortuna.

—Si formases un Estado de cerdos, ¿los alimentarias de otra manera? exclamó Glaucon.

—Pues entónces, ¿qué es lo que debe hacerse, mi querido Glaucon?

—Lo que se hace de ordinario. Si quieres que vivan con comodidad, haz que coman en la mesa, acostados en lechos, y que se sirvan las viandas que están hoy en uso.

—Muy bien, ya te entiendo. No es solamente el origen de un Estado el que buscamos, sino el de un Estado que rebose en placeres. Quizá no obraremos mal en esto, porque podremos de esta manera descubrir por donde la justicia y la injusticia se han introducido en la sociedad. Sea de esto lo que quiera, el verdadero Estado, el Estado sano, es el que acabamos de describir. Si quieres ahora que echemos una mirada sobre el Estado enfermo y lleno de humores, nada hay que nos lo impida. Es probable que muchos no se den por contentos con el género de vida sencilla que hemos prescrito. Añadirán camas, mesas, muebles de todas especies, viandas bien condimentadas, perfumes, olores, libertinas y golosinas de

todas clases y con profusion. No será preciso incluir sencillamente en el rango de las cosas necesarias esas de que hemos hablado ántes, habitacion, ropa y calzado, sino que, yendo más adelante, se contará con la pintura y con todas las artes, hijas del lujo. Habrá necesidad del oro, del marfil y de otras materias preciosas de todas clases; ¿no es así?

—Sin duda.

—El Estado sano, de que hablé al principio, va á resultar demasiado pequeño. Será preciso agrandarlo y hacer entrar en él una multitud de gentes, que el lujo, no la necesidad, ha introducido en los Estados, como los cazadores de todos géneros y aquellos, cuyo arte consiste en la imitacion mediante figuras, colores ó sonidos; además, los poetas con todo su cortejo, los rápsodas, los actores, los danzantes, los empresarios de teatros, los obreros de todos géneros, sobre todo los que trabajan para las mujeres. Tambien introduciremos en ella ayos y ayas, nodrizas, peinadoras, bañadores, tratantes, cocineiros, y hasta porquerizos. En el primer Estado no habia que pensar en todas estas cosas; pero en éste ¿cómo era posible pasar sin ellas, lo mismo que sin toda esa clase de animales destinados á regalar el gusto de los gastrónomos?

—En efecto, ¿cómo era posible pasar sin ellos?

—Pero con este género de vida, los médicos, de los que no tuvimos necesidad de hablar ántes, ¿no se hacen necesarios?

—Convengo en ello.

—Y el país que bastaba ántes para el sostenimiento de sus habitantes, ¿no será desde este momento demasiado pequeño?

—Es cierto.

—Luego si queremos tener bastantes pastos y tierra de labor, nos será preciso robarla á nuestros vecinos; y

nuestros vecinos harán otro tanto respecto á nosotros , si traspasando los límites de lo necesario , se entregan tambien al deseo insaciable de tener.

—No puede suceder otra cosa , Sócrates.

—Despues de esto ¿haremos la guerra, Glaucon? Porque ¿qué otro partido puede tomarse?

—Pues haremos la guerra.

—No hablemos aún de los bienes y de los males que la guerra lleva consigo. Digamos solamente , que hemos descubierto el origen de este azote tan funesto para los Estados y para los particulares. Ahora es preciso dar cabida en nuestro Estado á un numeroso ejército, que pueda ir al encuentro del enemigo y defender el Estado y todo lo que posee de las invasiones del mismo.

—¿Pues qué! ¿no podrán los ciudadanos mismos atacar y defenderse?

—No, si el principio en que hemos convenido, cuando formamos el plan de un Estado, es verdadero. Convini-mos, si te acuerdas, en que era imposible que un mismo hombre tuviese muchos oficios á la vez.

—Así es.

—¿No es á juicio tuyo un oficio el de la guerra?

—Sí, ciertamente.

—¿Crees que el Estado tiene más necesidad de un buen zapatero que de un buen guerrero?

—No, seguramente.

—No hemos querido que el zapatero fuese al mismo tiempo labrador, tejedor ó arquitecto, sino sólo zapatero, para que desempeñe mejor su oficio. Al mismo tiempo hemos aplicado á los demás lo que es propio de cada uno, sin permitirle mezclarse en el oficio de otro, ni tener, durante su vida, otra ocupacion que la perfeccion del suyo. ¿Crees que el oficio de las armas no es de la mayor importancia, ó que es tan fácil de aprender, que un labrador, un zapatero ó cualquier otro artesano pueda al

mismo tiempo ser guerrero? ¡Qué! no es posible ser buen jugador de dados ó de tabas, si uno no se ejercita desde jóven, áun cuando se juegue á intervalos, y se quiere que con coger un broquel ó cualquiera otra arma se haga uno de repente buen soldado; siendo así que en vano se cogieran en la mano instrumentos de cualquier otro arte, creyendo con esto hacerse artesano ó atleta, puesto que de nada serviría no teniendo un conocimiento exacto de cada arte y no habiéndose ejercitado en ellos por mucho tiempo!

—Si así fuese, todo el mérito de un artesano estaria en los instrumentos de su arte.

—Y así cuanto más importante es el cargo de estos guardianes del Estado, tanto mayores deben de ser el cuidado, el estudio y el tiempo, que á ellos se consagre.

—Lo creo así.

—¿Y no se necesita disposicion natural para desempeñar semejante cargo?

—Sin duda.

—A nosotros nos corresponde escoger, si podemos, entre los diferentes caracteres, los que son más propios para la guarda del Estado.

—Esta eleccion es de nuestra incumbencia.

—Dificil cosa es; sin embargo, no hay que desanimarse; caminemos hasta donde nuestras fuerzas lo permitan.

—Es preciso no desalentarse.

—¿No encuentras que hay semejanza entre las cualidades de un jóven guerrero y las de un perro valiente?

—¿Qué quieres decir?

—Quiero decir, que ambos deben tener un sentido fino para descubrir al enemigo, actividad para perseguirle y fuerza para pelear despues de haberle alcanzado.

—Es cierto.

—Y arranque tambien para combatirle valientemente.

— Sin duda.

— Pero un caballo, un perro ó cualquiera otro animal, ¿puede ser valiente si no se despierta en él la cólera? ¿No has observado que la cólera es algo indomable, que hace al alma intrépida, é incapaz de retroceder ante el peligro?

— Sí, lo he observado.

— Tales son las cualidades corporales que debe tener un guardian del Estado, así como tambien cierta tendencia á la cólera respecto al alma.

— Sí.

— Pero, mi querido Glaucon, si ellos son tales como acabas de decir, ¿no serán feroces los unos para con los otros así como respecto á los demás ciudadanos?

— Es muy difícil que no lo sean.

— Sin embargo, es preciso que sean suaves para con sus amigos, y que guarden toda su ferocidad para los enemigos; de no obrar así, no habrá necesidad de atacarlos, porque no tardarán en destruirse los unos á los otros.

— Es cierto.

— Entonces, ¿qué partido deberá tomarse? ¿Dónde encontraremos un carácter que sea á la vez dulce é inclinado á la cólera? Al parecer, una de estas cualidades destruye la otra, y como no puede ser buen guardian del Estado si le falta una de ellas, y como tenerlas ámbas es cosa imposible, se infiere de aquí que en ninguna parte se encuentra un buen guardian del Estado.

— Me parece muy bien.

Despues de haber dudado por algun tiempo y reflexionado sobre lo que ántes dijimos: mi querido amigo, dije á Glaucon, si nos vemos en este conflicto, nos está bien merecido por habernos separado del ejemplo que pusimos ántes.

— ¿Cómo?

— No hemos reflexionado, que efectivamente se en-

cuentran esos caracteres, que hemos tenido por quiméricos, y que reúnen estas dos cualidades opuestas.

—¿Dónde están?

—Se observan en diferentes animales, y, sobre todo, en el que tomamos por ejemplo. Sabes que el carácter de los perros de buena raza consiste en ser dulces con los que conocen y agresivos respecto de los que no conocen.

—Lo sé.

—La cosa es, por lo tanto, posible; y cuando queremos un guardian de este carácter, no exigimos nada que sea contra naturaleza.

—No.

—¿No te parece que le falta aún algo más á nuestro guardian, y que además de valiente conviene que sea naturalmente filósofo?

—¿Cómo? No te entiendo.

—Es fácil observar este instinto en el perro, y en este concepto es muy digno de nuestra admiración.

—¿Qué instinto?

—Que ladra á los que no conoce, aunque no haya recibido de ellos ningun mal, y halaga á los que conoce, aunque no le hayan hecho ningun bien; ¿no has admirado este instinto en el perro?

—No he fijado hasta ahora mi atención en ese punto, pero lo que dices es exacto.

—Sin embargo, esto prueba en el perro un natural feliz y verdaderamente filosófico.

—¿En qué? Dímelo, si gustas.

—En que no distingue al amigo del enemigo, sino porque conoce al uno y no conoce al otro; y no teniendo otra regla para discernir el amigo del enemigo, ¿cómo no ha de estar ansioso de aprender?

—No puede ser de otra manera.

—Pero estar ansioso de aprender y ser filósofo ¿no es una misma cosa?

— Sí.

— Digamos, pues, con confianza del hombre que, para ser suave con los que conoce y que son sus amigos, es preciso que tenga un carácter filosófico y ansioso de conocimiento.

— Sea así.

— Y por consiguiente, que un buen guardian del Estado debe tener, además de valor, fuerza y actividad, filosofía.

— Convengo en ello.

— Tal será el carácter de nuestros guerreros. Pero ¿de qué manera formaremos su espíritu y su cuerpo? Examinemos ántes si esta indagacion puede conducirnos al fin de nuestra polémica, que es el conocer cómo la justicia y la injusticia nacen en la sociedad, para no despreciar este dato, si puede servir, ó para omitirle, si es inútil.

— Creo, replicó el hermano de Glaucon, que esta indagacion contribuirá mucho al descubrimiento de lo que buscamos.

— Entremos en este exámen, mi querido Adimanto, aunque sea operacion larga.

— Seguramente.

— Formemos nuestros guerreros á nuestro gusto y en forma de conversacion.

— Así me place.

— ¿Qué educacion conviene darles? Es difícil á mi juicio darles otra mejor que la que está en práctica entre nosotros, y que consiste en formar el cuerpo mediante la gimnasia y el alma mediante la música.

— En efecto, es difícil otra mejor.

— ¿Comenzaremos su educacion por la música más bien que por la gimnasia?

— Sin duda.

— Los discursos, al parecer, ¿son una parte de la música?

— Sí.

— Y los hay de dos clases, unos verdaderos, otros falsos.

— Sí.

— Entrarán unos y otros igualmente en nuestro plan de educación, comenzando por los discursos falsos.

— No comprendo tu pensamiento.

— ¡Qué! ¿no sabes que lo primero que se hace con los niños es contarles fábulas? ¿y que aún cuando se encuentre en ellas á veces algo de verdadero, no son ordinariamente más que un tejido de mentiras? Con ellas se entretiene á los niños hasta que se les envía al gimnasio.

— Es cierto.

— Esta es la razón que tuve para decir que era preciso comenzar su educación por la música.

— Tienes razón.

— Tampoco ignoras que todo depende del comienzo, sobre todo tratándose de los niños, porque en esta edad su alma, aún tierna, recibe fácilmente todas las impresiones que se quieran.

— Nada más cierto.

— ¡Llevaremos, por tanto, con paciencia que esté en manos de cualquiera contar indiferentemente toda clase de fábulas á los niños, y que su alma reciba impresiones contrarias en su mayor parte á las ideas que queremos que tengan en una edad más avanzada?

— Eso no debe consentirse.

— Comencemos, pues, ante todo por vigilar á los forjadores de fábulas. Escojamos las convenientes y desechemos las demás. En seguida comprometeremos á las nodrizas y á las madres á que entretengan á sus niños con las que se escojan, y formen así sus almas con más cuidado aún que el que ponen para formar sus cuerpos. En cuanto á las fábulas que les cuentan hoy, deben desecharse en su mayor parte.

—¿Qué fábulas?

—Juzgaremos de las pequeñas por las grandes, porque todas están hechas por el mismo modelo y caminan al mismo fin. ¿No es cierto?

—Sí, pero no veo cuáles son esas grandes fábulas de que hablas.

—Las que Hesiodo, Homero y demás poetas han divulgado; porque los poetas, lo mismo los de ahora que los de los tiempos pasados, no hacen otra cosa que divertir al género humano con fábulas.

—¿Pero qué fábulas? ¿Y qué tienes que reprender en ellas?

—Lo que merece serlo y mucho en esta especie de invenciones corruptoras.

—¿Qué quieres decir?

—Quiero decir que nos representan á los dioses y á los héroes distintos de como son, como cuando un pintor hace retratos sin parecido.

—Convengo que eso es reprehensible, ¿pero en qué sentido puede decirse de los poetas?

—¿No es una falsedad de las más enormes y de las más graves la de Hesiodo (1) relativa á los actos que refiere de Urano, á la venganza que provocaron en Saturno, y á los malos tratamientos que infirió éste á Júpiter y recibió de él á su vez? Aun cuando todo esto fuera cierto, no son cosas que deban contarse delante de niños desprovistos de razon; es preciso condenarlas al silencio; ó si se ha de hablar de ellas, sólo debe hacerse en secreto delante de un corto número de oyentes, con prohibicion expresa de revelar nada, y despues de haberles hecho inmolar, no un puerco (2), sino una víctima preciosa y rara á fin de limitar el número de los iniciados.

(1) Hesiodo. *Teogonia*, v. 154 y siguientes y 178 y siguientes.

(2) Alusion á los misterios de Eleusis. Era preciso inmolar un cerdo ántes de ser iniciado.

—Sin duda, porque semejantes historias son peligrosas.

—Por lo mismo no deben oirse nunca en nuestro Estado. No quiero que se diga en presencia de un tirano jóven que, cometiendo los más grandes crímenes y hasta vengándose cruelmente de su mismo padre por las injurias que de él hubiera recibido, no hace nada de extraordinario, ni nada de que los primeros y más grandes dioses no hayan dado el ejemplo.

—;Por Júpiter! no me parece tampoco que tales cosas puedan decirse.

—Y si queremos que los defensores de nuestra república tengan horror á las disensiones y discordias, tampoco les hablaremos de los combates de los dioses, ni de los lazos que se tendian unos á otros; además de que no es cierto todo esto. Ménos aún les daremos á conocer ni por medio de narraciones, ni de pinturas ó de tapicerías, las guerras de los gigantes y todas las querellas que han tenido los dioses y los héroes con sus parientes y sus amigos. Si nuestro propósito es persuadirles de que nunca la discordia ha reinado entre los ciudadanos de una misma república, ni puede reinar sin cometer un crimen, obliguemos á los poetas á no componer nada, y á los ancianos de uno y otro sexo á no referir á tales jóvenes nada, que no tienda á este fin. Que jamás se oiga decir entre nosotros que Juno fué aherrojada por su hijo, y Vulcano precipitado del cielo por su padre, por haber querido socorrer á su madre cuando éste la maltrataba (1), ni contar todos estos combates de los dioses inventados por Homero, haya ó nó alegorías ocultas en el fondo de estos relatos, porque un niño no es capaz de discernir lo que es alegórico de lo que no lo es, y todo lo que se imprime en el espíritu en esta edad deja rastros que el tiempo no puede borrar. Por esto es importantísimo que los primeros

(1) *Iliada*, I, v. 388.

discursos que oiga, sean á propósito para conducirle á la virtud.

—Lo que dices es muy sensato; pero si se nos preguntase cuáles son esas fábulas admisibles, ¿qué responderíamos?

—Adimanto, ni tú ni yo no somos poetas. Nosotros fundamos una república, y en este concepto nos toca conocer segun qué modelo deben los poetas componer sus fábulas, y además prohibir que se separen nunca de él; pero no nos corresponde á nosotros componerlas.

—Tienes razon; ¿pero qué deberán enseñarnos esas fábulas en orden á la divinidad?

—Por lo pronto, es preciso que los poetas nos representen por todas partes á Dios tal cual es, sea en la epopeya, sea en la oda, sea en la tragedia.

—Sin duda.

—¿Pero Dios no es esencialmente bueno? ¿Debe hablarse de él nunca en otro sentido?

—¿Quién lo duda?

—Lo que es bueno, es inclinado á hacer daño?

—No.

—Lo que no es inclinado á dañar, ¿no podrá dañar en efecto?

—Nunca.

—¿Ni hacer mal?

—No.

—¿Ni ser causa de ningun mal?

—No.

—Lo que es bueno ¿no es benéfico?

—Sí.

—¿Es causa, pues, del bien que se hace?

—Sí.

—Lo que es bueno no es, por tanto, causa de todas las cosas: es causa del bien, pero no es causa del mal.

—Es cierto.

—Por consiguiente, Dios, siendo esencialmente bueno, no es causa de todas las cosas, como se dice comunmente. Y si los bienes y los males están de tal manera repartidos entre los hombres, que el mal domine, Dios no es causa más que de una pequeña parte de lo que sucede á los hombres y no lo es de todo lo demás. A él sólo deben atribuirse los bienes; en cuanto á los males es preciso buscar otra causa que no sea Dios.

—Nada más cierto que lo que dices.

—No hay, pues, que dar fe á Homero ni á ningún otro poeta, bastante insensato para blasfemar de los dioses y para decir que

Sobre el umbral del palacio de Júpiter hay dos toneles, uno lleno de destinos dichosos y otro de destinos desgraciados (1);

que si Júpiter toma de uno y otro para un mortal,

Su vida será una mezcla de buenos y malos días (2);

pero que si toma sólo del último,

El hambre devoradora le perseguirá sobre la tierra fecunda (3).

No hay que creer tampoco que

Júpiter sea el distribuidor de los bienes y de los males (4).

(1) *Iliada*, XXIV, v. 527.

(2) *Iliada*, XXIV, v. 530.

(3) *Iliada*, XXIV, v. 532.

(4) *Iliada*, IV, v. 84.

—Si alguno dice tambien que por instigacion de Júpiter y de Minerva violó (1) Pandaro sus juramentos y rompió la tregua, nosotros nos guardaremos bien de aprobarlo. Lo mismo digo de la querrela de los dioses apaciguada por Temis y por Júpiter (2), y de estos versos de Esquiles, que no consentiríamos que se dijeran delante de nuestra juventud:

*Dios, cuando quiere arruinar una familia totalmente,
Hace que nazca la ocasion de castigarla (3).*

Y si alguno hace una tragedia sobre las desgracias de Niobe, de los Pelópidas ó de Troya, no le dejaremos decir que estas desgracias no son obra de Dios, sino, como ántes dijimos, que si Dios es el autor, no ha hecho nada que no sea justo y bueno, y que este castigo se ha convertido en provecho de los mismos que le han recibido. Lo que no debe permitirse decir á ningun poeta, es que aquellos á quienes Dios castiga son desgraciados; digan en buen hora que los malos son dignos de compasion por la necesidad que han tenido del castigo, y que las penas, que Dios les envia, son un bien para ellos. Y cuando alguno diga delante de nosotros que Dios, que es bueno, ha causado mal á alguno, nos opondrmos con todas nuestras fuerzas, si queremos que nuestra república esté bien gobernada; y no permitiremos ni á los viejos ni á los jóvenes decir ni escuchar semejantes discursos, estén en verso ó en prosa, porque son injuriosos á Dios, perjudiciales al Estado, y se destruyen por sí mismos.

—Me agrada esta ley, y suscribo con gusto á su establecimiento.

(1) *Iliada*, V, v. 55.

(2) *Iliada*, XX, v. 5, 1-30.

(3) Véase á Wyttembach sobre Plutarco; t. I, p. 134 y siguientes.

—Por lo tanto, nuestra primera ley y nuestra primera regla tocante á los dioses, será obligar á nuestros ciudadanos á reconocer, lo mismo cuando hablen que cuando escriban, que Dios no es el autor de todas las cosas, sino sólo de las buenas.

—Con eso basta.

—¿Qué dices ahora de esta segunda ley? ¿Debe mirarse á Dios como un encantador, que se complace en tomar mil formas diferentes, y que tan pronto aparece bajo una figura extraña, como nos engaña afectando nuestros sentidos como si realmente estuviera presente? ¿No es más bien un sér simple, y, entre todos los séres, el ménos capaz de mudar de forma?

—En este momento no sé qué responderte.

—Al ménos responde á lo siguiente. Cuando alguno abandona su forma natural, ¿no es necesario que este cambio venga de él mismo ó de otro?

—Sí.

—Pero las cosas mejor constituidas son las que están menos expuestas á cambios procedentes de causas extrañas. Por ejemplo, los cuerpos más sanos y más robustos son los ménos afectados por el alimento y el trabajo. Lo mismo sucede con las plantas con relacion á los vientos, al ardor del sol y á los demás trastornos de las estaciones.

—Es cierto.

—¿Y el alma no es tanto ménos alterada y turbada por los accidentes exteriores, cuanto es más sábia y más enérgica?

—Sí.

—Por la misma razon las obras, que son producto de la mano del hombre, los edificios, los vestidos, resisten al tiempo y á todo lo que puede destruirlos á proporcion que están bien trabajados y formados de buenos materiales.

—Sin duda.

—En general todo lo que es perfecto, ya nazca su perfeccion de la naturaleza, ya del arte ó de ambos, está muy poco expuesto á cambios por efecto de una causa extraña.

—Así debe de ser.

—Pero Dios, así como todo lo que pertenece á su naturaleza, es perfecto.

—Sí.

—Luego considerado Dios bajo este punto de vista, de ninguna manera es susceptible de adoptar muchas formas.

—No.

—¿Recibirá el cambio de sí mismo?

—Es evidente que si tuviera lugar algun cambio en Dios, no podria venir de otra parte.

—¿Pero este cambio se verificaria para mejorar ó para empeorar?

—Necesariamente para empeorar, porque no hemos supuesto que á Dios falte ningun grado de belleza ni de virtud.

—Dices bien.

—Sentado esto, ¿crees, Adimanto, que nadie, sea hombre ó Dios, tome de suyo una forma ménos bella que la suya?

—Eso es imposible.

—Luego es imposible que Dios quiera cambiar. Y cada uno de los dioses, muy bueno y muy bello por naturaleza, conserva siempre la forma que le es propia.

—Me parece que las cosas no pueden suceder de otra manera.

—Por consiguiente, que ningun poeta venga diciéndonos que

*Los dioses disfrazados bajo formas extrañas
Andan por todas partes, de ciudad en ciudad* (1).

(1) *Odisea*, XVII, v. 4885.

ni divulgando falsedades con motivo de la metamorfosis de Proteo (1) y de Tetis (2). Que no se nos represente en la tragedia ó en cualquier otro poema á Juno bajo la figura de una sacerdotisa,

Mendigando para los hijos benéficos del rio Inaco (3);

y que no se nos cuenten mentiras de esta naturaleza. Que las madres, ilusionadas con estas ficciones poéticas, no amedrenten á sus hijos, haciéndoles creer falsamente que los dioses van á todas partes, durante la noche, disfrazados de viandantes y pasajeros, porque eso es á la vez blasfemar contra los dioses y hacer á sus hijos cobardes y tímidos.

—Es preciso que se abstengan de hacer cosas semejantes.

—Pero quizá los dioses, no pudiendo mudar de figura, pueden por lo ménos influir sobre nuestros sentidos, y hacernos creer en estos cambios por medio de prestigios y encantamientos.

—Eso podría suceder.

—¿Un Dios puede querer mentir de hecho ó de palabra, presentándonos un fantasma en lugar de su personalidad?

—Yo no lo sé.

—¿Qué! ¿No sabes que la verdadera mentira, si puede decirse así, es igualmente detestada por los hombres que por los dioses?

—¿Qué entiendes por eso?

—Entiendo, que nadie quiere acoger la mentira en la parte más noble de sí mismo, sobre todo con relacion á las

(1) *Odisea*, IV, V, 364.

(2) Píndaro. *Nem.* 3, 60.

(3) *Inaco*, drama satirico, atribuido diversamente á Sófocles, Esquilo y Eurípides.

cosas de la mayor importancia; por el contrario, no hay cosa que más se tema.

—Aún no te comprendo.

—Crees que digo algo demasiado sublime. Lo que digo es, que nadie quiere ser ni haber sido engañado en su alma tocante á la naturaleza de las cosas, y que no hay nada que más temamos y más detestemos, que abrigar en este concepto la mentira en nosotros mismos.

—Te creo.

—La mentira, hablando con propiedad, es la ignorancia, que afecta el alma del que es engañado; porque la mentira en las palabras no es más que una expresion del sentimiento, que el alma experimenta; no es una mentira pura, sino un fantasma hijo del error. ¿No es cierto?

—Sí.

—¿La verdadera mentira es, por lo tanto, igualmente detestada por los hombres que por los dioses?

—Así lo creo.

—Pero ¿no hay circunstancias, en que la mentira de palabra pierde lo que tiene de odioso, porque se hace útil? ¿No tiene su utilidad, cuando, por ejemplo, se sirve uno de ella, para engañar á su enemigo. y lo mismo á su amigo, á quien el furor y la demencia arrastran á cometer una accion mala en sí? ¿No es en este caso la mentira un remedio que se emplea para separarle de su designio? Y aún en la poesía, la ignorancia en que estamos en punto á los hechos antiguos, ¿no nos autoriza para acudir á la mentira que hacemos útil, dándola el colorido que la aproxime más á la verdad?

—Es cierto.

—¿Pero por cuál de estas razones puede ser la mentira útil á Dios? ¿La ignorancia de lo que ha pasado de tiempos lejanos le obligaria á disfrazar la mentira ó á mentir bajo las apariencias de lo verosímil?

—Esto seria ridículo el decirlo.

—¿Luego Dios no es un poeta embustero?

—No.

—¿Mentiría por temor á sus enemigos?

—Nada de eso.

—¿Ó á causa de sus amigos furiosos é insensatos?

—Pero los furiosos y los insensatos no son amados por los dioses.

—Luego ninguna razon obliga á Dios á mentir.

—No.

—¿Luego Dios, y lo mismo todo lo que es divino, es enemigo de la mentira?

—Sí.

—Dios, esencialmente recto y veraz en sus palabras y en sus acciones, no muda de forma, ni puede engañar á los demás, ni mediante fantasmas, ni mediante discursos, ni valiéndose de signos, sea durante el dia y la vigilia, sea durante la noche y en sueños.

—Me parece que tienes razon.

—¿Apruebas, por consiguiente, nuestra segunda ley, que prohíbe hablar y escribir, respecto á los dioses, como si fueran encantadores, que toman diferentes formas y que intentan engañarnos con sus discursos y sus acciones?

—La apruebo.

—Por tanto, aunque haya en Homero muchas cosas dignas de alabanza, nunca aprobaremos el pasaje en que refiere que Júpiter envió un sueño á Agamenon (1), ni el pasaje de Esquilo, donde hace decir á Tetis cantando en sus bodas:

Apolo habia predicho, que yo seria una madre dichosa,

Que mis hijos, libres de enfermedades, tendrian larga vida.

(1) *Iliada*. II, v. 6.

Me habia anunciado una suerte protegida por los dioses.

Y habia aplaudido mi felicidad, llenándome de alegría.

Que la mentira pudiera salir de la boca divina de Apolo,

Que pronuncia tantos oráculos, yo no lo temia.

Pero este Dios, que cantó y asistió á mis bodas,

Que me habia prometido tanto, es, él mismo, el asesino de mi hijo (1).

Siempre que alguno hable de los dioses de esta manera, le rechazaremos con indignacion. No consentiremos tampoco tales discursos en boca de los maestros encargados de la educacion de los jóvenes á quienes queremos inspirar el respeto á los dioses, hasta hacerlos semejantes á ellos en cuanto lo consiente la debilidad humana.

—Apruebo todas estas reglas, y soy de opinion que todas ellas deben convertirse en leyes.

(1) *Psychostasia*, pieza perdida de Esquilo. Véase á Wytenbach *Select. princip. histor.* p. 388.