

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 94

PLATÓN



DIÁLOGOS

IV REPÚBLICA

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS
POR
CONRADO EGGERS LAN

0740

BIBLIOTECA DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA



070002197



EDITORIAL GREDOS

—Será necesario, en efecto.

—En tal caso, borremos de nuestra mente todas las cosas de esa índole, comenzando por versos como éstos:

*Preferiría ser un labrador que fuera siervo de otro hombre, a su vez pobre y de muy pocos bienes, antes que reinar sobre todos los muertos*².

O éstos:

*a que quede a la vista de mortales e inmortales la [morada temible y tenebrosa, a la cual incluso los dioses [aborrecen]*³.

Y también:

*¡Ay, por los dioses, es cierto, pues, que en la morada [da de Hades existe el alma⁴ como imagen, aunque en ella no haya [mente en absoluto]*⁵.

O aquel que dice:

*para él el ser sabio; las sombras, en cambio, lo [rodean]*⁶.

Y

Desde los miembros el alma partió volando hacia [el Hades,

² *Od.* XI 489-491.

³ *Il.* XX 64-65.

⁴ «Alma» era el significado de *psychē* para Platón, aun cuando para Homero era más bien el aliento vital cuando se pierde. Cf. B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, 3.^a ed., Hamburgo, 1955, págs. 17-42.

⁵ *Il.* XXIII 103-104.

⁶ *Od.* X 495.

*lamentando tal destino y abandonando la juventud en pleno vigor*⁷.

También éstos:

387a

*Y el alma se marchó bajo tierra, como si fuera lanzando un chillido*⁸. [humo,

Y estos otros:

*así como los murciélagos, en el fondo de la gruta [sagrada, revolotean chillando, cuando alguno de ellos se [desprende de la fila adherida a la roca, y se aferran unos [a otros, así las [almas de los pretendientes] avanzaban chillando]*⁹.

Por ello solicitaremos a Homero y a los demás poetas^b que no se encolericen si tachamos los versos que hemos citado y todos los que sean de esa índole, no porque estimemos que no sean poéticos o que no agraden a la mayoría, sino, al contrario, porque cuanto más poéticos, tanto menos conviene que los escuchen niños y hombres que tienen que ser libres y temer más a la esclavitud que a la muerte.

—De acuerdo en todo.

—Debemos rechazar, además, todos los nombres terroríficos y temibles que hallamos en tales descripciones, como 'los que se lamentan'¹⁰, 'las aborrecidas',

⁷ *Il.* XVI 856-857

⁸ *Ibid.* XXIII 100-101.

⁹ *Od.* XXIV 6-9.

¹⁰ En griego *kōkytos*, que también sirve de nombre al río del Hades Cocito; otro río, el Éstige, está emparentado al verbo de la expresión siguiente, *stugēō* «aborrecer».

c 'los que están en las zonas inferiores', 'los manes' y todas aquellas denominaciones del mismo tipo que hacen estremecer a todos los que los escuchan. Y tal vez eso convenga en otros casos; pero nosotros temeremos que, a raíz de un estremecimiento de esa índole, los guardianes se tornen más templados y suaves de lo necesario.

—Y nuestros temores estarán fundados.

—¿Suprimiremos, pues, aquellos nombres?

—Sí.

—¿No habrá que hablar y componer poemas según pautas opuestas a aquéllas?

—Evidentemente.

d —¿Omitiremos también las quejas y los lamentos por parte de varones de alta consideración?

—Es necesario, al menos si nos atenemos a lo dicho anteriormente.

—Examina ahora si hemos procedido correctamente en tales supresiones. ¿Afirmaremos que un hombre razonable no juzgará que, para otro hombre razonable del cual sea compañero, la muerte sea terrible?

—Lo afirmaremos, en efecto.

—Por ende no ha de haber lamentos por él, como si le hubiese acontecido algo terrible.

—No, ciertamente.

—Y a ello debemos añadir que el hombre que es de ese modo será el que más se baste a sí mismo para vivir e bien; y que se diferencia de los demás en que es quien menos necesita de otro.

—Es verdad.

—Y para él, menos que para nadie, será terrible verse privado de un hijo o de un hermano, o bien de riquezas o de cualquier otro bien.

—Menos que para nadie, es cierto.

—Y será también quien menos se lamenta cuando le acontezca una desgracia de esa índole, y el que con mayor moderación la soportará.

—Naturalmente.

—En tal caso, será correcto que eliminemos los lamentos de los varones de renombre, y que los refiramos a las mujeres —y no a aquellas que son valiosas— y a los hombres viles, de modo que, a quienes decimos ^{385a} que hemos de educar para la vigilancia del país, les desagrada parecerse a éstos.

—Correcto.

—Nuevamente a Homero, así como a los demás poetas, pediremos que no presenten a Aquiles, hijo de una diosa,

*tendido por momentos de costado, por momentos
[con el rostro hacia arriba,
por momentos boca abajo, y tras levantarse,
a veces de pie, vagando agitadamente por la ori-
[lla del mar estéril¹¹;*

ni tampoco b

*recogiendo con ambas manos negra ceniza
y derramándola sobre su cabeza¹².*

ni quejándose y lamentándose de tantas otras cosas como las que Homero ha descrito. Y que no presente a Príamo, próximo a los dioses por su genealogía,

*suplicando y arrojándose en el fango,
llamando a cada varón por su nombre¹³.*

Y mucho más que en estos casos, les pediremos que no representen a divinidades lamentándose y exclamando:

*¡Ay, desgraciada de mí! ¡Ay, desdichada madre del mejor c
[de los héroes!¹⁴*

¹¹ *Il.* XXIV 10-12. En el v. 12 Platón sustituye palabras.

¹² *Ibid.* XXIII 23-24.

¹³ *Ibid.* XXII 414-415.

¹⁴ *Ibid.* XVIII 54.

Y si así retratan a los dioses, que al menos no se atreven a presentar al más grande de los dioses tan distorsionadamente como para que exclame:

*¡Ay de mí, un hombre que me es querido es el que con
[mis ojos
veo perseguido alrededor de la ciudad, y aflige mi cora-
[zón! 15*

O bien:

*¡Ay de mí; Sarpedón, el más amado por mí entre los hom-
[bres 16
a ha sido destinado a morir a manos del menecíada Patro-
[clo! 15*

En efecto, mi querido Adimanto, si nuestros jóvenes escucharan seriamente tales cosas y no se echasen a reír por tratarse de palabras indignas, menos aún un hombre podría considerarlas indignas de sí mismo, y nadie le reprocharía si se le ocurriera decir o hacer algo de esa índole; tal hombre, por el contrario, ante los más pequeños infortunios, prorrumpiría en una multitud de quejas y lamentaciones, sin sentir vergüenza ni tener paciencia.

^e —Lo que dices es cierto.

—Pero no conviene que ocurra eso, tal como nuestro razonamiento acaba de mostrarnos, y a él debemos atenernos, por lo menos hasta que alguien nos convenza con otro mejor.

—De acuerdo.

—No obstante, no conviene que los guardianes sean gente pronta para reírse, ya que, por lo común, cuando alguien se abandona a una risa violenta, esto provoca a su vez una reacción violenta.

¹⁵ *Ibid.* XXII 168-169.

¹⁶ *Ibid.* XVI 433-434.

—Me parece que sí.

—Por consiguiente, es inaceptable que se presente a hombres de valía dominados por la risa, y mucho ^{389a} menos si se trata de dioses.

—Por cierto.

—En tal caso, tampoco aceptaremos a Homero cosas como éstas acerca de los dioses:

*y una risa interminable brotó entre los dioses bienaven-
[turados,
cuando vieron a Hefesto moverse presurosamente por to-
[da la casa 17.*

—De acuerdo con tu argumento, no se puede aceptar esto.

—Mío será si me lo quieres adjudicar —repuse—; de todos modos, en efecto, no se puede aceptar. ^b

—Pero además la verdad debe ser muy estimada. Porque si hace un momento hemos hablado correctamente, y la mentira es en realidad inútil para los dioses, aunque útil para los hombres bajo la forma de un remedio ¹⁸, es evidente que semejante remedio debe ser reservado a los médicos, mientras que los profanos no deben tocarlos.

—Es evidente.

—Si es adecuado que algunos hombres mientan, éstos serán los que gobiernan el Estado, y que frente a sus enemigos o frente a los ciudadanos mientan para beneficio del Estado; a todos los demás les estará vedado. Y si un particular miente a los gobernantes, dire- ^c mos que su falta es igual o mayor que la del enfermo al médico o que la del atleta a su adiestrador cuando no les dicen la verdad respecto de las afecciones de su propio cuerpo; o que la del marinero que no dice al pi-

¹⁷ *Ibid.* I 599-600.

¹⁸ Cf. *supra*, II 382c-d.

loto la verdad acerca de la nave y su tripulación ni cuál es su condición o la de sus compañeros.

—Es muy cierto.

—Entonces, si quien gobierna sorprende a otro ministro tiendo en el Estado

entre los que son artesanos:

*un adivino, un médico de males, un carpintero en madera*¹⁹,

lo castigará por introducir una práctica capaz de subvertir y arruinar un Estado del mismo modo que una nave.

—Así será, siempre que los hechos se ajusten a nuestras palabras.

—Ahora bien, ¿no necesitarán moderación nuestros jóvenes?

—¡Claro que sí!

—Pero la moderación, en lo que concierne a la multitud, ¿no consiste principalmente en obedecer a los que gobiernan y en gobernar uno mismo a los placeres que conciernen a las bebidas, a las comidas y al sexo?

—Así me parece, al menos.

—Diremos, entonces, que están bien dichas palabras como las que Homero pone en boca de Diomedes:

*siéntate callado, amigo, y obedece la orden*²⁰,

y los versos que siguen a éste:

*los aqueos avanzaban respirando con ánimo vigoroso, lentamente, temiendo a sus comandantes*²¹,

y los demás de esa índole.

¹⁹ *Od.* XVII 383-384.

²⁰ *Il.* IV 412.

²¹ A pesar de lo anunciado por Platón, estos versos no siguen al que acaba de citar, y se hallan en cantos diferentes entre sí: el primero, en III 8, y el segundo en IV 431, siempre de la *Ilíada*.

—Sí, están bien dichos.

—Veamos este otro:

*atontado por el vino, poseedor de ojos de perro y de un corazón de ciervo*²².

¿Están bien este verso y los que lo siguen, así como todas aquellas otras insolencias que, en prosa o en poesía, sean dichas por un ciudadano a los gobernantes?

—No, no están bien.

—En efecto, no creo que sean cosas adecuadas para que escuchen los jóvenes respecto de la moderación. Claro que no hay que asombrarse de que les produzcan alguna clase de placer. ¿Cuál es tu opinión sobre esto?

—La misma que la tuya.

—Pues bien; cuando un poeta hace decir al más sabio de los hombres²³ que lo que le parece más bello de todo es el momento cuando

*al lado están las mesas abundantes,
en pan y carne, mientras el escanciador saca el vino de la
[la cratera,*

*lo lleva y lo vierte en las copas*²⁴,

¿crees que para un joven es apropiado escuchar tales cosas en cuanto a su templanza? ¿Y acaso podemos afirmarlo de aquel verso que dice que

*el destino más lamentable que pueda tocar en suerte es
[morir de hambre]*²⁵.

¿O bien narrar que Zeus, el único despierto mientras los demás dioses dormían, tras olvidar fácilmente todas

²² *Il.* I 225.

²³ Ulises.

²⁴ *Od.* IX 8-10.

²⁵ *Ibid.* XII 342.

c las maquinaciones que había ideado, impulsado por la pasión sexual, al ver a Hera se excitó de modo tal, que ni siquiera quiso llegar a su alcoba, sino que prefirió acostarse con ella sobre el piso, alegando que era presa de un deseo tal como no lo había poseído ni siquiera la primera vez que se acostaron juntos,

*a escondidas de sus queridos padres*²⁶,

o bien contar que Ares y Afrodita fueron encadenados por Hefesto por cosas de esa índole?²⁷.

—¡No, por Zeus! No me parece que sea apropiado.

d —Si se narra, por el contrario, cómo renombrados varones dan pruebas de perseverancia, de palabra o acto, como ésta:

golpeándose el pecho, increpó a su corazón con estas
[palabras:
sopórialo, corazón; ya otra vez afrontaste algo más ho-
*rrible*²⁸,

hay que contemplarlas y escucharlas.

—Estoy totalmente de acuerdo.

—Ni tampoco debemos permitir que los varones que educamos sean sobornables o apegados a las riquezas.

e —De ningún modo.

—Ni que se les canten versos como el que dice:

los presentes persuaden a los dioses, así como a los
*reyes más respetables*²⁹.

Tampoco debe alabarse a Fénix, el maestro de Aquiles, como si hubiese hablado correctamente al aconsejarle que, si recibía los dones, acudiera en auxilio de los aqueos, pero que, si no los recibía, no dejara su ira de lado³⁰. Ni admitiremos considerar al mismo Aquiles apegado a las riquezas hasta el punto de recibir dones de Agamenón³¹ y estar así dispuesto a devolver un cadáver tras recibir una compensación, pero de otro modo no³².

—Por cierto —dijo Adimanto— que no hemos de elogiar tales relatos.

—Y dudo, sólo porque se trata de Homero, en afirmar que es impio hablar así de Aquiles y en creer a los otros que lo narran; como también que Aquiles dice a Apolo:

Me engañaste, Apolo, el más funesto de todos los dioses;
y, por cierto, te lo haría pagar si contara con el poder
*[para ello*³³.

En cuanto a que Aquiles obrara desobedeciendo al río, b siendo éste un dios, y estuviera dispuesto a combatirlo³⁴; o que, respecto de sus cabellos, consagrados a otro río, el Esperqueo, dijera

*desearía ofrecer mi cabellera al héroe Patroclo*³⁵,

³⁰ Cf. *Il.* IX 515-518.

³¹ *Ibid.* XIX 278-279, los presentes de Agamenón son conducidos a la nave de Aquiles, pero éste vuelve al combate no por ese motivo, sino para vengar la muerte de Patroclo.

³² Aunque, *ibid.* XXIV 593-594, Aquiles dice que ha devuelto el cadáver de Héctor a su padre por el pago de un rescate, pero la verdadera razón es la de que su madre Tetis le aconseja que así lo haga para no irritar a los dioses (XXIV 560-562, cf. 133-137).

³³ *Ibid.* XXII 15 y 20.

³⁴ *Ibid.* XXI 314 ss.

³⁵ *Ibid.* XXIII 151.

²⁶ *Il.* XIV 396.

²⁷ Cf. *Od.* VIII 266-328.

²⁸ *Ibid.* XX 17-18.

²⁹ Según el antiguo léxico *Suda*, este verso ha sido atribuido tardíamente a Hesíodo. Cf. EURÍPIDES, *Medea* 964-965: «un proverbio dice que los dones persuaden a los dioses, / y el oro vale para los mortales más que millares de palabras».

que era ya cadáver, y haya procedido así, no debe ser creído. Y a su vez, en lo concerniente a las vueltas alrededor de la tumba de Patroclo, donde era arrastrado el cadáver de Héctor³⁶, y el sacrificio de cautivos vivos sobre la pira³⁷, diremos que todas estas cosas que se han contado no son ciertas. Tampoco permitiremos que se haga creer a nuestros jóvenes que Aquiles (hijo de una diosa y de Peleo —el más moderado de los hombres y descendiente de Zeus en tercer grado—, así como educado por el sapientísimo Quirón) haya sido presa de una confusión tal, que diera cabida dentro de sí a dos enfermedades opuestas entre sí: el servilismo que acompaña al apego a las riquezas, y el menosprecio tanto respecto de los dioses como de los hombres.

—Tienes razón.

—Por consiguiente —proseguí—, no debemos dejarnos convencer por estas cosas, ni consentir que se afirme que Teseo, hijo de Posidón, y Pirítoo, hijo de Zeus, hayan emprendido tan terribles raptos³⁸, o que cualquier otro héroe o hijo de un dios se haya atrevido a cometer obras horribles o sacrílegas como aquellas de las que ahora mendazmente se les acusa. Más bien hemos de obligar a los poetas a afirmar que esas obras no han sido cometidas por aquéllos, o bien que aquéllos no son hijos de dioses; pero no decir que ambas cosas son ciertas e intentar persuadir a nuestros jóvenes de que los dioses engendran algo malo y de que los héroes

³⁶ *Ibid.* XXIV 14-16.

³⁷ *Ibid.* XXIII 175-176.

³⁸ Se refiere a la leyenda, según la cual Pirítoo ayudó a Teseo a raptar a Helena y, en retribución, Teseo ayudó a Pirítoo a raptar a Perséfone, que hallamos en ISÓCRATES, X («Elogio de Helena») 18-20. Isócrates compara el más conocido —para nosotros— rapto de Helena por Alejandro-Paris con el de Perséfone por el dios Hades (cf. el Himno «homérico» *A Deméter*, donde no se menciona para nada a Teseo ni a Pirítoo).

no son en nada mejores que los hombres. Tales afirmaciones, como acabamos de decir, son sacrílegas y falsas, puesto que hemos demostrado que es imposible que se generen males a partir de los dioses.

—Claro que sí.

—Tales afirmaciones, además, son perniciosas para quienes las escuchan. Pues todo hombre se perdonará a sí mismo tras obrar mal, si está convencido de que cosas semejantes hacen y han hecho también

*los parientes de los dioses,
más próximos a Zeus, de quienes hay, en el éter
del monte Ideo, un altar a Zeus paterno,
y en quienes no se ha extinguido aún la sangre divi-
[na³⁹.*

Por esta razón hay que poner término a semejantes mitos, no sea que creen en nuestros jóvenes una fuerte inclinación hacia la vileza.

—Sin duda.

—En tal caso ¿qué clase de discursos restan para delimitar aquellos que se deben relatar de aquellos que no? Ya ha sido expuesto, en efecto, cómo se debe hablar acerca de los dioses y acerca de los demonios, así como de los héroes y de los que habitan en el Hades.

—Así es.

—Y lo que resta ¿no será lo que concierne a los hombres?

—Evidentemente.

—Pero nos es imposible ordenar esto, mi querido amigo, al menos por el momento.

—¿Por qué?

—Porque creo que, a partir de lo admitido, hemos de afirmar que los poetas y narradores hablan mal

³⁹ De la tragedia *Níobe*, de ESQUILO (fr. 155 DINDORF).

b acerca de los hombres en los temas más importantes, al decir que hay muchos injustos felices y en cambio justos desdichados, y que cometer injusticias da provecho si pasa inadvertido, en tanto la justicia es un bien ajeno para el justo, y lo propio de éste su perjuicio. ¿Prohibiremos que se digan tales cosas y prescribiremos que se canten y cuenten mitos en sentido opuesto a aquellas, o no te parece?

—Sí, bien lo sé.

—Y en caso de que estés de acuerdo en que lo que digo es cierto, ¿podré afirmar que estás de acuerdo en lo que buscamos desde un comienzo?

—Lo has pensado correctamente.

c —Por lo tanto, dado que se debe hablar acerca de los hombres con discursos de tal indole, ¿nos pondremos de acuerdo en eso cuando descubramos qué es la justicia y cómo ésta, por su naturaleza, da provecho al que la posee, tanto si parece o no ser justo?

—Muy cierto.

—Finalicemos entonces lo concerniente a los discursos; en cuanto a su dicción, creo que debe ser examinada a continuación, de modo que nos quede perfectamente analizado tanto lo que debe decirse como el modo en que debe ser dicho.

Aquí me interrumpió Adimanto:

—No comprendo qué es lo que quieres decir —manifestó.

d —Sin embargo —insistí—, debes comprenderlo; tal tal vez lo aprehendas mejor de esta manera: ¿acaso no sucede que todo cuanto es relatado por compositores de mitos o por poetas es una narración de cosas que han pasado, de cosas que pasan y cosas que pasarán?

—¿Y de qué otro modo podría ser?

—Pero la narración que llevan a cabo puede ser simple, o bien producida por medio de la imitación, o por ambas cosas a la vez.

—Esto también necesito que me lo enseñes más claramente.

—¡Parece que soy un ridículo y oscuro maestro! —exclamé—. Pues entonces, tal como los que son incapaces de hacerse entender, no me referiré al conjunto de la cuestión sino que, tras separar de allí una parte, e intentaré mostrarte en ésta lo que pretendo. Dime: tú conoces el comienzo de la *Iliada*, donde el poeta cuenta que Crises pidió a Agamenón la devolución de su hija, y que éste se encolerizó, por lo cual Crises, al ver que no tenía éxito, imploró al dios contra los aqueos⁴⁰. 393a

—Por cierto.

—Por lo tanto, sabes que hasta esos versos,

*y suplicó a todos los aqueos,
y en particular a los dos Atridas, caudillos de pueblos*⁴¹,

habla el poeta mismo sin tratar de cambiar nuestra idea de que es él mismo y no otro quien habla. Pero después de los versos citados habla como si él mismo fuera b Crises, e intenta hacernos creer que no es Homero el que habla sino el sacerdote, que es un anciano. Y aproximadamente así ha compuesto todo el resto de la narración sobre lo que ha acontecido en Ilión, en Ítaca⁴² y en la *Odisea* íntegra.

—De acuerdo.

—Pues bien, hay narración no sólo cuando se refieren los discursos sostenidos en cada ocasión, sino también cuando se relata lo que sucede entre los discursos.

—Naturalmente.

—Pero cuando se presenta un discurso como si fuera c otro el que habla, ¿no diremos que asemeja lo más posi-

⁴⁰ *Il.* I 8-42.

⁴¹ *Ibid.* 15-16.

⁴² Ilión es otro nombre de Troya; Ítaca es la isla de la cual es rey Ulises, y en la que transcurre parte de la *Odisea*.

ble su propia dicción a la de cada personaje que, según anticipa, ha de hablar?

—Lo diremos, en efecto.

—Y asemejarse uno mismo a otro en habla o aspecto ¿no es imitar a aquel al cual uno se asemeja?

—Sí.

—En el caso presente, por lo tanto, parece que tanto éste como los demás poetas componen la narración mediante imitaciones.

—Estoy muy de acuerdo.

—En cambio, si el poeta nunca se escondiese, toda su poesía y su narración serían producidas sin imitación alguna. Para que no me vayas a decir que no comprendes cómo podría suceder esto, te lo explicaré. Si Homero, tras decir que Crises llegó trayendo el rescate de su hija, como suplicante a los aqueos pero especialmente a los reyes, continuase hablando no como si se hubiera convertido en Crises sino como si fuera aún Homero, te percatarás de que no habría imitación sino narración simple. Habría sido algo aproximadamente así (me expreso en prosa, pues no soy poeta): «Al llegar, el sacerdote rogó que los dioses permitiesen a los aqueos conquistar Troya y conservar la vida, y que éstos liberaran a su hija tras aceptar el rescate, y respetando al dios. Cuando él dijo estas cosas, los aqueos lo aprobaron reverentemente, pero Agamenón se irritó y lo conminó a partir inmediatamente y no volver, ya que de nada le valdrían el báculo y las guirnaldas del dios. Y le dijo que, antes de liberar a su hija, ésta envejecería en Argos junto a él; y le ordenó marcharse y que no lo irritase más, si quería regresar a su casa sano y salvo. Al escuchar esto, el anciano se atemorizó y se marchó en silencio. Pero cuando se alejó del campamento rogó extensamente a Apolo, invocando al dios por sus diversos epítetos y pidiéndole que, si recordaba que alguna vez le habían sido gratos la edificación de tem-

plos y los sacrificios de víctimas que él había ofrecido, en nombre de eso le imploraba que sus lágrimas fueran expiadas por los aqueos con dardos del dios»⁴³. Así —concluí— se crea, mi amigo, una narración simple, sin imitación.

—Entiendo —contestó Adimanto.

—Comprende del mismo modo que se produce un tipo de narración opuesta a aquélla, cuando se suprimen los relatos que intercala el poeta entre los discursos y se dejan sólo los diálogos.

—También comprendo esto: es lo que sucede en la tragedia.

—Has pensado muy correctamente —dije—, y creo que ahora puedo hacerte claro aquello que anteriormente no pude: que hay, en primer lugar, un tipo de poesía y composición de mitos íntegramente imitativa —como tú dices, la tragedia y la comedia—; en segundo lugar, el que se produce a través del recital del poeta, y que lo hallarás en los ditirambos, más que en cualquier otra parte; y en tercer lugar, el que se crea por ambos procedimientos, tanto en la poesía épica como en muchos otros lugares, si me entiendes.

—Ahora capto lo que antes querías decir.

—Recuerda que antes afirmamos también que ya habíamos hablado de lo que se debe decir, pero que aún quedaba por examinar cómo se debe decir.

—Lo recuerdo.

—Pues bien, aquello a lo cual me refería era que sería necesario ponernos de acuerdo sobre si hemos de permitir que los poetas nos compongan las narraciones sólo imitando, o bien imitando en parte sí, en parte no —y en cada caso, qué es lo que imitarán—, o si no les permitiremos imitar.

⁴³ Lo que aquí entrecomillamos es la paráfrasis que Platón hace del pasaje de *Il.* I (17-42).

—Adivino lo que estás proponiendo examinar: si hemos de admitir o no en nuestro Estado la tragedia y la comedia.

—Tal vez —contesté—, pero tal vez también algo de más importancia que eso, aunque yo mismo no lo sé aún, sino que allí adonde la argumentación, como el viento, nos lleve, hacia allí debemos ir.

—Dices bien.

e —Ahora, Adimanto, observa lo siguiente: ¿deben ser nuestros guardianes aptos para la imitación, o no? ¿De lo que hemos dicho antes no se sigue acaso que cada uno realiza bien un solo oficio, no muchos, y que, si trata de aplicarse a muchos, fracasa en todos sin poder ser tenido en cuenta en ninguno?

—No puede ser de otro modo.

—Y el mismo argumento cabe con respecto a la imitación: que un mismo hombre no es capaz de imitar muchas cosas tan bien como lo hace con una sola.

—Ciertamente.

395a —Mucho menos, por ende, podrá ejercitar oficios de alto valor simultáneamente con la imitación de muchas cosas, por hábil que sea al imitar, puesto que incluso los dos tipos de imitación que parecen ser tan vecinos entre sí —como la comedia y la tragedia— no pueden ser practicados bien por las mismas personas. ¿O no llamabas hace un momento imitaciones a estas dos formas?

—Sí, y tienes razón al afirmar que no pueden ser los mismos poetas los que creen ambas.

—Tampoco se puede a la vez ser rapsoda y actor.

—Sin duda.

b —Ni siquiera los actores que actúan en las comedias son los mismos que en las tragedias; sin embargo, todas éstas son formas de imitación. ¿No es así?

—E incluso más que esto, Adimanto: me parece que la naturaleza humana está desmenuzada en partes más

pequeñas aún, de manera que es incapaz de imitar bien muchas cosas, o de hacer las cosas mismas a las cuales las imitaciones se asemejan.

—Es muy cierto.

—Por consiguiente, si hemos de mantener nuestra primera regla, según la cual nuestros guardianes debían ser relevados de todos los demás oficios para ser artesanos de la libertad del Estado en sentido estricto, sin ocuparse de ninguna otra cosa que no conduzca a ésta, no será conveniente que hagan o imiten cualquier otra. Pero si imitan, correspondería que imiten ya desde niños los tipos que les son apropiados: valientes, moderados, piadosos, libres y todos los de esa índole. En cambio, no debè practicarse ni el servilismo ni el ser hábil en imitarlo —como ninguna otra bajeza—, para que no suceda que, a raíz de la imitación, se compenetren con su realidad. ¿Acaso no has advertido que, cuando las imitaciones se llevan a cabo desde la juventud y durante mucho tiempo, se instauran en los hábitos y en la naturaleza misma de la persona, en cuanto al cuerpo, a la voz y al pensamiento?

—Sí, lo he advertido.

—No toleraremos, pues, que aquellos por los cuales debemos preocuparnos, y que se espera que lleguen a ser hombres de bien, si son varones, imiten a una mujer, joven o anciana, que injuria a su marido o desafía a los dioses, con la mayor jactancia porque piensa que es dichosa, o bien porque está sumida en infortunios, penas y lamentos. Y mucho menos que representen a una mujer enferma o enamorada o a punto de dar a luz.

—De ningún modo.

—Ni tampoco a esclavas o a esclavos, al menos realizando actos serviles.

—Tampoco.

—Ni que representen a hombres viles y cobardes, que hagan lo contrario de lo que hemos dicho ya, insul-

rándose y ridiculizándose unos a otros y diciendo obscenidades, ebrios o sobrios, y cuantas otras palabras o acciones de esa índole con que se degradan a sí mismos y a los otros. Creo también que no se los debe acostumbrar a imitar, ni en palabras ni en actos, a los que enloquecen. Hay que conocer, en efecto, a los locos y a los malvados, hombres o mujeres, pero no se debe obrar como ellos ni imitarlos.

—Es una gran verdad.

—En cuanto a los herreros y a los que ejercen algún otro oficio, o a los remeros que hacen avanzar a una nave, o a quienes les marcan el tiempo a aquéllos, o cualquier otra cosa de esa índole, ¿deben los guardianes imitarlos o no?

—¿Y cómo podría admitirse eso, si ni siquiera se les permitirá prestarles atención a esos oficios?

—Pues bien, ¿imitarán acaso los relinchos de los caballos, los mugidos de los toros, el murmullo de los ríos, el estrépito del mar, los truenos y otros ruidos similares?

—No, ya que no se les permitirá enloquecer o que imiten a los locos.

—Entonces, si entiendo lo que quieres decir, hay una especie de dicción y narrativa a que recurre el hombre verdaderamente valioso cuando necesita decir algo, y otra especie completamente distinta, de la que se servirá el hombre que, por naturaleza y educación, es lo contrario de aquél.

—¿Y cuáles son esas especies?

—Me parece que, cuando un varón cabal llega, en la narración, a alguna frase o acción propias de un hombre de bien, estará dispuesto a interpretar dicho pasaje, sin avergonzarse de tal imitación, máxime si imita al hombre de bien que obra de modo firme y sabio; pero estará menos dispuesto, y en menos ocasiones, si se trata de imitar a alguien presa de enfermedades, o de amores, o de ebriedad o algún otro padecimiento. Y en caso

de que el imitado sea indigno de tal varón, éste no estará dispuesto a imitar seriamente a alguien inferior a él, salvo en las escasas oportunidades en que el imitado haga algo de valor; y de todos modos se avergonzará, en parte por carecer de práctica en la imitación de tales personajes, en parte por sentir repulsión hacia el amoldarse él mismo y adaptarse a los tipos de baja ralea; desdenará estas cosas, excepto como pasatiempo.

—Es natural.

—Por consiguiente, usará el tipo de narrativa que describíamos hace unos momentos a propósito de los versos de Homero, y su modo de relatar participará tanto de la imitación como de la narración simple, pero la parte de imitación será breve dentro de un texto extenso. ¿Entiendes?

—Sí, y creo que así ha de ser forzosamente el prototipo de relator.

—En tal caso, el relator que no sea como ése será tanto más mediocre, preferirá imitar todo y no considerará nada indigno de él, de modo que tratará de imitar seriamente y ante muchos todo lo que acabamos de mencionar: truenos, ruidos de vientos y granizo, de ejes de ruedas y poleas, trompetas, flautas, siringas y sonidos de todos los instrumentos, así como voces de perros, ovejas y pájaros. Y así todo su relato estará formado por imitaciones de sonidos y gestos, y muy poco de narración.

—Forzosamente.

—Tales son, pues, los dos tipos de narrativa a los que me refería.

—Esos son, en efecto.

—Y en un caso las variaciones son pequeñas, y una vez que se asignan al texto la armonía y el ritmo adecuados, sucede que el que recita correctamente sólo necesita recitar según la misma cadencia y en una misma armonía —ya que son pocas las variaciones—, y en un ritmo análogamente parejo.

—Así es.

—En el otro caso se requiere lo contrario: todas las armonías y todos los ritmos, si es que ha de recitarse del modo que le es propio, ya que cuenta con variedades de toda forma.

—Con toda razón.

—Y todos los poetas y los que cuentan algo echan mano a uno u otro tipo de recitación de los ya mencionados, o bien a alguno que resulte de la mezcla de ambos.

—Necesariamente.

d —Pero ¿qué haremos? ¿Admitiremos en nuestro Estado todos estos tipos, o bien alguno de ellos en estado puro, o bien uno mezclado con el otro?

—Si mi opinión se impone, admitiremos la imitación pura del hombre de bien.

—Mi querido Adimanto, también es agradable el tipo mixto; pero mucho más agradable para los niños, así como para sus maestros y para la mayoría de la muchedumbre, es el opuesto al que tú eliges.

—Ciertamente, ese tipo es el que agrada más.

e —Con mucha probabilidad, sin embargo, dirás que ese tipo no se adecua a nuestra organización política, porque en nuestro Estado el hombre no se desdobra ni se multiplica, ya que cada uno hace una sola cosa.

—No se adecua, en efecto.

—Por esa razón, en nuestro Estado únicamente hallaremos al zapatero que fabrica calzado sin ser piloto además de fabricante, y al labriego que es labriego, pero no juez al mismo tiempo que labriego, y al militar que es militar y no es comerciante además de ser militar, y así con todo el resto.

—Así es.

398a —De ese modo, si arribara a nuestro Estado un hombre cuya destreza lo capacitara para asumir las más variadas formas y para imitar todas las cosas y se pro-

pusiera hacer una exhibición de sus poemas, creo que nos prosternaríamos ante él como ante alguien digno de culto, maravilloso y encantador, pero le diríamos que en nuestro Estado no hay hombre alguno como él ni está permitido que llegue a haberlo, y lo mandaríamos a otro Estado, tras derramar mirra sobre su cabeza y haberla coronado con cintillas de lana. En cuanto a nosotros, emplearemos un poeta y narrador de mitos más austero y menos agradable, pero que nos sea más provechoso, que imite el modo de hablar del hombre de bien y que cuente sus relatos ajustándose a aquellas pautas que hemos prescrito desde el comienzo, cuando nos dispusimos a educar a los militares.

—Así haríamos, en efecto, si depende de nosotros.

—Me parece, mi querido amigo, que ya hemos dado completamente término a la descripción de la parte de la música que concierne a los discursos y mitos, pues hemos hablado de lo que hay que decir y de cómo hay que decirlo.

—También a mí me parece.

c —Después de eso resta lo que atañe al carácter de los cantos y de las melodías.

—Es evidente.

—Seguramente todos pueden darse cuenta de lo que hay que decir acerca de tales asuntos, para concordar con las pautas ya mencionadas.

Glaucón se echó a reír:

—En lo que a mí toca, Sócrates —dijo—, temo quedar excluido de esos 'todos', pues por el momento no me es posible conjeturar qué es lo que debemos decir; no obstante, algo barrunto.

d —En todo caso, ha de ser posible hablar de un primer punto: la melodía está compuesta por tres elementos, a saber, texto, armonía y ritmo.

—Eso sí.

—En lo que hace al texto en sí mismo, no difiere del texto que no sea cantado, en cuanto a la necesidad de que se ajuste a las pautas y modalidades que hemos enunciado anteriormente.

—Cierto.

—Y en lo tocante a la armonía y al ritmo, deben adecuarse al texto.

—Eso es claro.

—Ahora bien, hemos dicho que en los textos no permitiríamos quejas ni lamentos.

—Así es.

e —¿Y cuáles son esas armonías quejumbrosas? Dímelo, ya que eres músico.

—La lidia mixta, la lidia tensa y otras similares.

—Entonces, éstas deben ser suprimidas; no son útiles, en efecto, ni siquiera para mujeres que se hagan acreedoras al respeto; y menos aún para el resto.

—De acuerdo.

—Pero también la embriaguez, la molicie y la pereza son por completo inapropiadas para los guardianes.

—¿Cómo negarlo?

—¿Y cuáles armonías son muelles y aptas para canciones de bebedores?

—Algunas armonías jónicas y lidias son consideradas relajantes.

399a —¿Y podría empleárselas ante varones que van a la guerra?

—De ningún modo; y me temo que no te queden ya más que la doria y la frigia.

—De armonías yo no sé nada; pero déjanos una con la cual se pueda imitar adecuadamente los tonos y modulaciones de la voz de un varón valiente que, participando de un suceso bélico o de un acto cualquiera de violencia, no tiene fortuna, sea porque sufre heridas o cae muerto o experimente alguna otra clase de desgracia; pero que, en cualquiera de esos casos, afronte el

infortunio de forma firme y valiente. También piensa en otra armonía con la cual se pueda imitar a quien, por medio de una acción pacífica y no violenta sino atenta de la voluntad del otro, lo intenta persuadir y le suplica: con una plegaria a un dios, con una enseñanza o una exhortación a un hombre; o a la inversa, que se somete por sí mismo al intento de otro de suplicarle, enseñarle y persuadirle, sin comportarse con soberbia tras haber obtenido lo que deseaba, sino que en todos esos casos actúa con moderación y mesura, y se satisface con los resultados. Las armonías que debes dejarnos, pues, son las que mejor imitarán las voces de los infortunados y de los afortunados, de los moderados y de los valientes.

—Pues las que pides que nos queden no son otras que las que acabo de mencionar.

—En tal caso no nos hará falta, para nuestras canciones y melodías, contar con muchas cuerdas ni abarcar todas las armonías.

—Creo que no.

—No tendremos que alimentar, por consiguiente, a artifices de triángulos, pectides⁴⁴ y de todos aquellos instrumentos que cuentan con muchas cuerdas y abarcan muchas armonías.

—No lo necesitaremos, en efecto.

—¿Y admitirás en nuestro Estado a los flautistas y a los fabricantes de flautas? ¿No es acaso la flauta el instrumento que posee más sonidos, y no son acaso imitaciones de la flauta los instrumentos mismos que permiten todas las armonías?

—Evidentemente.

⁴⁴ El «triángulo» que se menciona aquí no es el instrumento de percusión que actualmente conocemos, sino más bien una suerte de cítara triangular de muchas cuerdas y sonidos agudos, en esto similar al «pectis», de origen lidio.

—Te quedan, entonces, como útiles en la ciudad ⁴⁵, la lira y la cítara; y para los pastores, en el campo, la siringa.

—El argumento lo demuestra.

—Nada nuevo haremos, mi amigo: escogeremos a Apolo y sus instrumentos antes que a Marsias y los de éste ⁴⁶.

—Al parecer, nada nuevo haremos, ¡por Zeus! —replicó Glaucón.

—¡Y por el perro! ⁴⁷ —exclamé—. Sin darnos cuenta hemos estado purificando de nuevo el Estado que hace poco decíamos era lujoso.

—Y hemos procedido sensatamente.

—Bien, purifiquemos lo que queda. Porque a las armonías debe seguir lo relativo a los ritmos: no hay que ir en pos de ritmos muy variados ni de pasos de toda índole, sino observar los ritmos que son propios de un modo de vivir ordenado y valeroso y, una vez observados, ^{400a} será necesario que el pie y la melodía se adecuen al lenguaje propio de semejante hombre, y no que el lenguaje se adecue al pie y a la melodía. Decir cuáles son esos ritmos es función que debes cumplir tú, tal como hiciste al hablar de las armonías.

—Sin embargo, por Zeus, no estoy en condiciones de decirlo. En efecto, por lo que he visto, afirmarí­a que

⁴⁵ En este caso corresponde traducir *pólis* por «ciudad», por estar contrapuesta a *agrós* «campo».

⁴⁶ Distintas versiones mitológicas enfrentan al dios Apolo con el «sátiro» o «sileno» Marsias. La confrontación que PLATÓN tiene presente aquí es de índole musical: la preferencia de Apolo por la lira y la de Marsias por la flauta. Cf. *Banquete* 215c.

⁴⁷ Más de una vez hallamos este juramento en Platón; Shorey piensa que es empleado para no jurar por los dioses en vano, pero aquí se acaba de jurar «en vano» por Zeus. J-C remiten al *Gorgias* 482b: «por el perro, el dios egipcio» (Doubts —*Plato's Gorgias*, página 262— piensa que es una alusión lúdica al dios egipcio Anubis, caracterizado con cabeza de perro).

hay tres clases de pasos ⁴⁸ a partir de los cuales se forman combinaciones, así como hay cuatro clases de notas ⁴⁹ de donde se generan todas las armonías. Pero no podría afirmar qué modo de vida representa cada clase.

—En ese caso —dije—, consultaremos a Damón ⁵⁰ sobre qué pasos corresponden a la bajeza, a la desmesura, a la demencia y otros males, y cuáles ritmos hay que reservar para los estados contrarios a éstos. Creo haber oído hablar —no muy claramente— acerca de un compuesto que él llamaba 'enoplio' ⁵¹, así como de uno dáctilo y de otro heroico que organizaba no sé cómo, igualando los tiempos no acentuados con los acentuados ⁵², y que desembocaban tanto en una sílaba breve

⁴⁸ Traducimos *báséis* por «pasos» (cf. LSJ, J. 1, y GIGON, *Gegenwärtigkeit und Utopie*, págs. 277-278); no por «pies» o «metros», conceptos para los cuales Platón emplea en este pasaje términos griegos más apropiados. «Paso» es una unidad rítmica que contiene una referencia a la danza, y sirve para expresar una actitud (p. ej., un «paso» de vals es distinto de un «paso» de tango).

⁴⁹ Se trata de las cuatro notas básicas por las que pueden expresarse los intervalos primarios —según las relaciones de la longitud de las cuatro cuerdas de un tetracordio entre sí, para obtener sendas notas—, que, en nuestra notación musical, podrían ser: mi alto (nota de la cuerda inferior), mi bajo (intervalo de una octava), la (intervalo de una quinta respecto del mi alto) y si (intervalo de una cuarta).

⁵⁰ Damón ha sido maestro de música, contemporáneo de Anaxágoras.

⁵¹ El «enoplio», pues, no es un pie sino un ritmo (cf. PROCLE, *In Rempubl.* I 61, 3-5 KROEL) propio de una marcha militar. En *Nubes* 650-1, ARISTÓFANES presenta a Sócrates exhortando a conocer «cuál de los ritmos es el enoplio, cuál el dáctilo».

⁵² Literalmente «igualando arriba y abajo» (así traduce SHOREY). Al marcar el compás musical, el golpe hacia arriba indicaba la parte acentuada o *ársis* y el golpe hacia abajo correspondía a la *thésis* o parte no acentuada. Ahora bien, el acento musical recaía en una sílaba larga y dos sílabas breves equivalían a una larga, constandingo el pie dáctilo de una sílaba larga y dos breves, y el espondeo de dos largas, por lo cual se advierte claramente por qué en el ritmo dactílico (o en el heroico) la *ársis* quedaba igualada con la *thésis*.

como en una larga⁵³. También hablaba, me parece, del yambo, y llamaba a otro 'troqueo', asignando a ambas silabas largas y breves⁵⁴. Y a alguno de éstos, creo, censuraba o elogiaba en cuanto a los movimientos⁵⁵ impresos al pie mismo, no menos que a los ritmos en sí mismos, o bien a alguna combinación de ambos, no puedo decirlo bien. Pero como dije, para eso debemos remitirnos a Damón; pues discernirlo nos requeriría un tratamiento extenso. ¿No te parece?

—Ciertamente, por Zeus.

—Pero al menos podrás decidir esto: ¿no depende la gracia y la falta de gracia del ritmo perfecto y del ritmo defectuoso, respectivamente?

—Por supuesto.

—Además, el ritmo perfecto se adapta a la dicción bella, asemejándose a ella; el ritmo defectuoso, a la dicción opuesta. Del mismo modo con lo armonioso y lo carente de armonía, si es que el ritmo y la armonía se ajustan al texto, como decíamos hace un momento, y no el texto al ritmo y a la armonía.

—Claro que se ajustarán al texto —respondió Glaucón.

—Y la manera de decir, y el texto, ¿no se adecuarán al carácter del alma?

—Sin duda.

—¿Y lo demás no sigue a la dicción?

—Sí.

—Entonces tanto el lenguaje correcto como el equilibrio armonioso, la gracia y el ritmo perfecto son con-

⁵³ Adam sugiere que esto debe de referirse a la posibilidad de que el ritmo dactílico termine con un dactilo (y por ende con una sílaba breve) o con un espondeo (y entonces con una sílaba larga).

⁵⁴ El yambo constaba de dos sílabas, la primera breve y la segunda larga. El troqueo, a la inversa.

⁵⁵ El movimiento podía ser rápido, lento, etc. (análogamente a nuestro *tempo* musical), lo cual torna relativa la duración de las sílabas.

secuencia de la simplicidad del alma; mas no de esa falta de carácter que por eufemismo llamamos simplicidad, sino de la disposición verdaderamente buena y bella del carácter y del ánimo.

—Completamente de acuerdo.

—Y nuestros jóvenes deberán buscar por doquier tales cualidades, si han de hacer su parte.

—Deben buscarlas.

—Pues bien, la pintura está plena de ellas, y lo mismo toda artesanía análoga, como la de tejer o bordar o construir casas o fabricar toda clase de artefactos caseros; y también la naturaleza de los cuerpos de animales y la naturaleza de las diversas plantas. Porque en todas estas cosas hay gracia o falta de gracia. Y la falta de gracia, de ritmo y armonía se hermanan con el lenguaje grosero y con el mal carácter, en tanto que las cualidades contrarias se hermanan con el carácter opuesto, que es bueno y sabio, y al cual representan.

—Perfectamente claro.

—Por consiguiente, no sólo a los poetas hemos de supervisar y forzar en sus poemas imágenes de buen carácter —o, en caso contrario, no permitirles componer poemas en nuestro Estado—, sino que debemos supervisar también a los demás artesanos, e impedirles representar, en las imitaciones de seres vivos, lo malicioso, lo intemperante, lo servil y lo indecente, así como tampoco en las edificaciones o en cualquier otro producto artesanal. Y al que no sea capaz de ello no se le permitirá ejercer su arte en nuestro Estado, para evitar que nuestros guardianes crezcan entre imágenes del vicio como entre hierbas malas, que arrancaran día tras día de muchos lugares, y pacieran poco a poco, sin percatarse de que están acumulando un gran mal en sus almas. Por el contrario, hay que buscar los artesanos capacitados, por sus dotes naturales, para seguir las huellas de la belleza y de la gracia. Así los jóvenes,

como si fueran habitantes de una región sana, extraerán provecho de todo, allí donde el flujo de las obras bellas excita sus ojos o sus oídos como una brisa fresca que trae salud desde lugares salubres, y desde la tierna infancia los conduce insensiblemente hacia la afinidad, la amistad y la armonía con la belleza racional.

—Con mucho ése sería el mejor modo de educarlos.

—Ahora bien, Glaucón, la educación musical es de suma importancia a causa de que el ritmo y la armonía son lo que más penetra en el interior del alma y la afecta más vigorosamente, trayendo consigo la gracia, y crea gracia si la persona está debidamente educada, no si no lo está. Además, aquel que ha sido educado musicalmente como se debe es el que percibirá más agudamente las deficiencias y la falta de belleza, tanto en las obras de arte como en las naturales, ante las que su repugnancia estará justificada; alabaré las cosas hermosas, regocijándose con ellas y, acogiéndolas en su alma, se nutrirá de ellas hasta convertirse en un hombre de bien. Por el contrario, reprobará las cosas feas —también justificadamente— y las odiará ya desde joven, antes de ser capaz de alcanzar la razón de las cosas; pero, al llegar a la razón, aquel que se haya educado del modo descrito le dará la bienvenida, reconociéndola como algo familiar.

—Me parece, en efecto, que la educación musical apunta a eso.

—Por consiguiente, pasa de modo análogo al caso de las letras, en que sentíamos reconocerlas suficientemente cuando éstas, por pocas que fueran, eran descubiertas por nosotros en todas las combinaciones existentes, sin descuidarlas por ser pequeñas o grandes —como si por eso no hiciera falta percibir las—, sino poniendo celo en distinguirlas en todas sus apariciones, con el pensamiento de que no llegaríamos a leer bien antes de obrar así.

—Es cierto.

—Y si sucediese que en el agua o en espejos aparecieran, reflejadas, imágenes de las letras, no las reconoceríamos antes de haber conocido las letras mismas, pues una cosa y otra corresponden al mismo arte y al mismo estudio.

—Completamente de acuerdo.

—Pues bien, lo que afirmo ¡por los dioses! es que no seremos músicos, ni nosotros ni aquellos de los que decimos deben ser educados, los guardianes, antes de que conozcamos las formas específicas de la moderación, de la valentía, de la liberalidad, de la magnanimidad y de cuantas virtudes se hermanan con ellas, así como de sus opuestas, en todas las combinaciones en que aparezcan por doquier, ni antes de que percibamos su presencia allí donde están presentes —ellas y sus imágenes—, sin descuidarlas porque sean pequeñas o grandes, sino que pensaremos que una y otra cosa corresponden a un mismo arte y a un mismo estudio.

—Es forzoso que así sea.

—Por lo tanto —dije—, si se produce la coincidencia de que estén presentes en el alma bellos rasgos que también se hallan en la figura corporal y concuerdan y armonizan con aquéllos, por participar del mismo tipo, ¿no será éste el más hermoso espectáculo para quien lo pudiera contemplar?

—Muy cierto.

—¿Y lo más hermoso no es lo que más se ama?

—¡Claro!

—Si es así, el verdadero músico amará más a los hombres de esa índole; pero si carecieran de armonía, no los amará.

—No los amará —replicó Glaucón— si la carencia concierne al alma; si concerniera al cuerpo, en cambio, los soportaría y hasta estaría dispuesto a darles la bienvenida.

e —Entiendo —respondí—, porque amas o has amado a alguien así; y lo admito. Pero dime esto: ¿tiene el placer excesivo algo en común con la moderación?

—¿Y cómo podría tenerlo, si saca de quicio al hombre, no menos que el dolor?

—¿Y con alguna otra virtud tiene algo en común?

403a —De ningún modo.

—¿Y con la demencia y la intemperancia?

—Con éstas, más que con cualquier otra cosa.

—Veamos: ¿puedes mencionar algún placer más fuerte y más vivo que el placer sexual?

—No, ni tampoco alguno más próximo a la locura.

—Pero el verdadero amor consiste por naturaleza en amar de forma moderada y armoniosa lo ordenado y bello.

—Sí.

—En tal caso, no se adicionará al verdadero amor nada afín a la locura ni a la intemperancia.

—No, ciertamente.

b —Ni tampoco se le adicionará aquel placer ya mencionado, que no debe tener nada en común con el amante y el amado que se aman verdaderamente.

—No, Sócrates, no hay que añadirsele, por Zeus.

—Si es así como parece, en el Estado que estamos fundando promulgarás una ley según la cual un amante deberá besar al amado, estar junto a él y acariciarlo como a un hijo, con un propósito noble y si media consentimiento; pero por lo demás su relación con aquel por el cual se preocupa debe ser tal, que nunca se crea c que el trato ha ido más lejos. En caso contrario, que afronte el reproche de tosquedad y del mal gusto.

—Así sea.

—¿Y no te parece que ahora ha alcanzado su fin el discurso acerca de la música? Pues ha terminado donde debía terminar, ya que conviene que la música termine en el amor de lo bello.

—Estoy de acuerdo.

—Ahora bien, después de la música los jóvenes deben ser educados por medio de la gimnasia.

—Es lo que corresponde.

—Por lo tanto, también en ese sentido hay que educarlos, desde niños, toda la vida. Te diré lo que pienso d sobre este asunto, pero examínalo tú también. No creo que, aun cuando el cuerpo esté en condiciones óptimas, su perfección beneficie al alma; pero en el caso inverso un alma buena, por medio de su excelencia, hará que el cuerpo sea lo mejor posible. ¿Y tú que opinas?

—Lo mismo que tú.

—Pues entonces, si hemos atendido suficientemente nuestro espíritu y le transferimos el cuidado más preciso de lo que concierne al cuerpo, y nosotros indicamos e sólo las pautas, para no extendernos en discursos, ¿actuaremos correctamente?

—Sin duda.

—Ya hemos dicho que los guardianes debían abstenerse de embriagarse; porque para cualquiera es más admisible que para un guardián la embriaguez y la pérdida de la noción del lugar de la tierra en que está.

—En efecto —dijo Glaucón—, sería ridículo que un guardián necesitara a su vez de un guardián.

—¿Y en lo que a los alimentos concierne? Pues nuestros hombres son atletas que toman parte en la competición más importante. ¿No lo crees?

—Sí lo creo.

—¿Y será el modo actual de ejercitarse el adecuado a ellos?

—Tal vez.

—Sin embargo, es algo somnoliento y peligroso para la salud. ¿O no ves que se pasan la vida durmiendo, y, si se alejan un poco del régimen prescrito, estos atletas padecen grandes y violentas enfermedades?

—Sí, lo veo.

—Entonces se necesita un tipo de ejercicio más adecuado a nuestros guerreros atletas, quienes, como los perros, deben estar siempre alertos y aguzar al máximo ojos y oídos, y aun cuando sufran muchos cambios durante las campañas —sea de agua y diversos alimentos, sea de calores solares y de tormentas invernales— han de gozar de una salud resistente.

—Estoy de acuerdo.

—En tal caso, ¿la mejor gimnasia no estará hermanada con la música que hace un momento describíamos?

—¿Qué quieres decir?

—Pienso en una gimnasia simple y adecuada especialmente en lo que concierne a la guerra.

—¿Y cómo será?

—Eso lo hemos aprendido de Homero. Sabes que, cuando sus héroes comen en campaña, no los alimenta con pescado, ni aunque estén junto al mar o en el Helesponto, y tampoco con carne hervida, sino sólo asada, que es la que más fácil pueden procurarse los soldados. Porque, como se suele decir, en todas partes es más fácil proveerse del fuego solo que dar vueltas de un lado a otro llevando potes.

—Más fácil, en efecto.

—Y en cuanto a dulces, creo, Homero jamás los menciona. Y esto es algo que los demás atletas saben: si han de mantener su cuerpo en forma deben abstenerse de todos los alimentos de esa índole.

—No sólo lo saben bien sino que efectivamente se abstienen de ellos.

—Y no creo, mi querido amigo, que apruebes la mesa siracusana ni la variedad de platos sicilianos, salvo que opines que estas cosas son correctas.

—No, no opino eso.

—En tal caso, también censurarás a los hombres que, debiendo mantener su cuerpo en forma, tengan una joven corintia como concubina.

—Claro que sí.

—¿Y las afamadas delicias de la pastelería ateniense?

—Necesariamente.

—Pienso que haríamos una comparación correcta si cotejáramos semejante alimentación y todo ese régimen de vida con la melodía y con el canto compuesto donde caben todas las armonías y todos los ritmos.

—De acuerdo.

—Ahora bien, la variedad produce intemperancia en un caso, en el otro enfermedad; en cambio la simplicidad en la música genera moderación en el alma, y la simplicidad en la gimnasia confiere salud al cuerpo.

—Es muy cierto.

—Pero si en el Estado abundan la intemperancia y las enfermedades, se abren muchos tribunales y casas de atención médica, y la argucia judicial y la medicina son veneradas solemnemente cuando incluso muchos hombres libres ponen su celo intenso en ellas.

—Y no puede ser de otro modo.

—Sin duda, no podrás dar con una prueba mayor de una educación pública viciosa y vergonzosa que la que ofrece la necesidad de médicos y jueces hábiles, no sólo por parte de gente vulgar y de los trabajadores manuales, sino también por quienes se jactan de haber sido educados de forma liberal. ¿Y no te parece vergonzoso y una importante prueba de la deficiente educación la necesidad, por falta de justicia y de recursos propios, de apelar a otros en calidad de amos y jueces?

—Es lo más vergonzoso.

—Pues dime si no te parece más vergonzoso aún esto: cuando alguien pasa la mayor parte de su vida en los tribunales, como acusado o acusador, y, lo que es peor, a causa de su ignorancia de lo valioso, se persuade de que debe enorgullecerse de su habilidad para el delito y de su capacidad para dar toda clase de vueltas, recorrer todos los recovecos y escapar, doblándose co-

mo un mimbre, a fin de no afrontar la justicia. Y esto por cosas de poco o ningún valor, mientras desconoce cuánto más bello y mejor es organizarse la vida de modo que no tenga necesidad de un juez semidormido.

—Sí, me parece que esto es más vergonzoso aún.

—Y en lo que concierne a la necesidad de la medicina —proseguí—, no a causa de heridas ni de una de esas enfermedades que acometen anualmente, sino *d* por obra de la pereza y del tipo de vida que ya hemos descrito, se llenan, como si fueran estanques, de corrientes y de vientos, obligando a los ingeniosos Asclepiadas a poner a estas enfermedades nombres como 'catarros' y 'flatulencias'. ¿No te parece también vergonzoso?

—Sí, en realidad éstos son nombres de enfermedades, recién inventados y absurdos.

—A mi ver, nada de eso había en tiempos de Asclepio. He aquí la prueba: cuando sus hijos estaban en *e* Troya y vieron a Eurípilo herido, no censuraron a la mujer que le dio a beber vino de Pramno salpicado con *406a* harina de cebada y con queso fresco rallado, que parece ser inflamatorio, ni han censurado a Patroclo por proceder de ese modo.

—Y sin embargo —dijo Glaucón—, era una bebida absurda para quien estuviera en esas condiciones.

—No tan absurda —repuse— si reflexionas que, antiguamente —según se dice, antes de Heródico—, los Asclepiadas no practicaban el arte de atender enfermedades, la medicina actual. Heródico, que era maestro de gimnasia y cayó enfermo, mezcló la gimnasia con la *b* medicina, con lo cual se atormentó primeramente y al máximo a sí mismo, y después a muchos otros de sus sucesores.

—¿De qué manera?

—Haciendo que su muerte fuese lenta. En efecto, al atender cuidadosamente su enfermedad, que era mortal y no pudo curar, vivió toda su vida sin tiempo para

otra cosa que no fuera su tratamiento médico, torturándose si llegaba a apartarse en algo de su régimen habitual, y así llegó a la vejez, muriendo duramente a causa de su sabiduría.

—¡Bello presente le aportó su arte!

—El que es natural para quien no sabe que Asclepio *c* no mostró a sus descendientes esta clase de medicina, no por ignorancia ni inexperiencia, sino porque sabía que para todos los ciudadanos de cada Estado bien ordenado hay asignada una función que necesariamente deben cumplir, y nadie tendría tiempo para enfermarse y pasar toda la vida ocupado en su tratamiento médico. Es algo que, absurdamente, nosotros advertimos cuando se trata de los artesanos, y lo pasamos por alto, en cambio, si se trata de gente rica y que parece dichosa.

—¿Cómo es eso?

—Cuando un carpintero está enfermo, pide al médico *d* que le libere de la enfermedad, sea bebiendo alguna poción que lo haga vomitar o evacuar excrementos, sea recurriendo a una cauterización o a un corte con un cuchillo. Pero si se le prescribe un régimen largo, haciéndole ponerse en la cabeza un gorrito de lana, y todo lo que sigue a esto, pronto dirá que no tiene tiempo para estar enfermo ni le es provechoso vivir así, atendiendo a su enfermedad y descuidando el trabajo *e* que le corresponde. Y después de eso se despedirá de ese médico y emprenderá su modo de vida habitual, tras *e* lo cual se sanará y vivirá ejerciendo su oficio; o en caso de que su cuerpo no sea capaz por sí solo de resistir, morirá y quedará liberado de sus preocupaciones.

—Tal parece ser la medicina que corresponde aplicar a ese tipo de hombre.

—¿Y acaso eso no es así porque tiene una función tal que, si no la realiza, no le resulta provechoso vivir? *407a*

—Es evidente.

—El rico, en cambio, podemos decir que no tiene una función propia que, si fuera a abandonarla, su vida carecería de sentido.

—Podemos decirlo.

—¿No has oído cómo dice Focilides que, cuando ya se cuenta con medios de vida, se debe practicar la virtud?⁵⁶

—Por mi parte, opino que la deberíamos practicar también antes.

—Pero no vamos a pelearnos por ese punto —argüí—, sino, más bien, a instruirnos si eso de practicar la virtud debe ser ocupación propia del rico a tal punto que la vida carezca de sentido para éste si no puede ocuparse de ella, o bien si ese cuidado de las enfermedades que impedía al carpintero y a los otros artesanos pensar en su propio oficio no es un obstáculo para cumplir con la exhortación de Focilides.

—Sí, por Zeus, probablemente lo que más impida cumplir con ella es la exagerada atención del cuerpo más allá de la gimnasia común. Es, en efecto, algo molesto tanto en la administración de la casa como en las expediciones militares o en el desempeño de cargos sedentarios en la ciudad.

—Pero la mayor de las dificultades que acarrea —proseguí— concierne a toda clase de aprendizajes, pensamientos y reflexiones acerca de sí mismo, ya que se imagina siempre cefaleas y mareos, y se acusa a la filosofía de generarlas. De modo que allí donde exista ese cuidado de las enfermedades será un obstáculo en todo sentido para que la virtud sea practicada y para que sea puesta a prueba, pues hace que la persona crea estar siempre enferma y nunca deje de lamentarse por el estado de su cuerpo.

—Es natural.

⁵⁶ Cf. FOCILIDES, fr. 10 BERGK.

—Y podremos decir que Asclepio conocía estas cosas, y ha tenido en cuenta a aquellos que mantienen sanos sus cuerpos gracias a la naturaleza y a su régimen de vida, y sólo son afectados por alguna enfermedad bien delimitada, pues para ellos y en tal condición ha revelado el arte de la medicina y, para no perjudicar los asuntos políticos, les prescribió pociones e incisiones que expulsaran las enfermedades sin cambiar la dieta habitual. En cambio, en los casos en que los cuerpos están totalmente enfermos por dentro, no intentó prolongar la desdichada vida de los enfermos por medio de dietas, que incluyeran evacuaciones e infusiones graduales, ni hacerles procrear hijos semejantes a ellos, probablemente. Ha pensado, en efecto, que no se debía curar al que no puede vivir en un período establecido como regular, pues eso no sería provechoso para él ni para el Estado.

—Hablas de Asclepio como si hubiese sido un estadista.

—Es patente que lo era. Y también sus hijos: ¿no ves cómo revelaron su bravura en la guerra de Troya, a la vez que emplearon la medicina del modo que he descrito? Recuerda que, cuando una flecha de Pándaro le produjo a Menelao una herida,

*chuparon sangre de ésta y le aplicaron un remedio caliente*⁵⁷.

Pero no le prescribieron lo que después de eso debía beber o comer —como tampoco a Eurípilo—, pensando que tal remedio era suficiente para curar a varones que, antes de las heridas, habían sido sanos y ordenados en su régimen de vida, aunque se diera el caso de que en ese momento estuvieran bebiendo alguna mezcla. Y pen-

⁵⁷ Mezcla de los versos 218 y 219 de *Ilíada* IV.

saban que la vida de alguien enfermizo e intemperante por naturaleza no sería de provecho ni para sí mismo ni para los demás, por lo cual no se le debía aplicar el arte de la medicina ni llevar a cabo tratamiento alguno, ni aunque fuese alguien más rico que Midas.

—Muy ingeniosos fueron los hijos de Asclepio, según lo que dices.

—Es lo que corresponde a la realidad, aunque los autores de tragedias y Píndaro⁵⁸ no compartan nuestra opinión y digan que Asclepio, hijo de Apolo, fue seducido con oro para que curara a un hombre rico que estaba por morir, por lo cual fue abatido por un rayo. Pero nosotros, conforme a lo dicho, no les creeremos ambas cosas a la vez. En efecto, si era hijo de un dios, no se envilecería por ganar dinero; y si se envileciera por ganar dinero, no sería hijo de un dios.

—Eso es muy cierto —respondió Glaucón—. Pero dime, Sócrates, qué piensas acerca de esto: ¿no es necesario que el Estado cuente con buenos médicos? Y éstos han de ser, sin duda, aquellos que han tratado a la mayor cantidad de hombres sanos y de hombres enfermos; análogamente, buenos jueces serán los que han tenido que vérselas con toda clase y naturaleza de hombres.

—¡Claro que pienso que debe tener buenos médicos! Pero ¿sabes a quiénes considero tales?

—Sólo si me lo dices.

—Puedo intentarlo; aunque, con una misma fórmula, has preguntado por dos cuestiones distintas.

—¿Cómo es eso?

—Por un lado, los médicos que lleguen a ser más hábiles serán aquellos que, junto al aprendizaje de su

⁵⁸ J-C y ADAM, a los efectos de individualizar a «los autores de tragedias», remiten a ESÓCULO, *Agamenón* 1022, y a EURÍPIDES, *Alceste* 3, y en cuanto a PÍNDARO, a la *Pítica* III 55.

arte, ya desde niños han tenido contacto con la mayor cantidad posible de cuerpos en muy malas condiciones de salud, y ellos mismos han padecido toda clase de enfermedades y no son de constitución muy sana. No creo, en efecto, que al cuerpo se lo cure con el cuerpo, ya que, de ser así, no se podría permitir a los médicos estar enfermos ni enfermarse nunca. Pero es por medio del alma que curan al cuerpo, y el alma no puede curar nada si es enferma o se enferma.

—Es correcto.

—Por otro lado, en cambio, amigo mío, un juez gobierna el alma por medio del alma, y no conviene que su alma se haya educado y familiarizado con almas perversas, ni que haya pasado por toda clase de injusticias, habiéndolas cometido ella misma a fin de probar por sí misma las injusticias de los demás, tan perspicazmente como en el caso del cuerpo enfermo. Por el contrario, es necesario que carezca de experiencia y de contacto con caracteres viciosos ya desde joven, si ha de ser honesto y discernir sanamente lo que es justo. Por ello los hombres decentes parecen ingenuos cuando jóvenes, y son engañados con facilidad por los indecentes; porque no poseen dentro de sí mismos patrones similares en rasgos a los de los perversos.

—Ciertamente, eso es lo que suele suceder.

—Por ello el buen juez no debe ser joven sino anciano: alguien que haya aprendido después de mucho tiempo cómo es la injusticia, no por haberla percibido como residente en su propia alma, sino como algo ajeno que ha estudiado en almas ajenas durante largo tiempo, un mal cuya naturaleza ha logrado discriminar por medio de la ciencia, sin tener que recurrir a la experiencia propia.

—Ese parece ser el juez más excelente.

—Un buen juez, en todo caso, que es lo que querías saber; pues el que tiene un alma buena es bueno. En cambio, el hombre hábil y pronto para pensar mal de los demás, siendo él mismo autor de numerosas injusticias y creyendo ser astuto y sabio, cuando trata con gente similar a él parece hábil y precavido, pues atiende a los patrones que posee dentro de sí. Pero cuando se relaciona con gente buena y de mayor edad resulta estúpido, con su desconfianza inoportuna y su incapacidad de reconocer el carácter sano, por no tener dentro de sí los respectivos patrones que lo guíen. Pero como con mayor frecuencia se halla con hombres perversos que con hombres decentes, pasa más por sabio que por ignorante ante los demás y ante sí mismo.

—Es muy cierto.

—Ahora bien, el juez que debemos buscar es el bueno y el sabio, no el otro; la maldad, en efecto, jamás se conocerá a sí misma ni a la virtud; la virtud, en cambio, con el tiempo alcanzará el conocimiento simultáneo de sí misma y de la maldad. Por consiguiente, el sabio será el hombre virtuoso, pienso, y no el malvado.

—Estoy de acuerdo contigo.

—En tal caso, corresponde que se dicte en nuestro Estado una ley relativa a los médicos, tal como los hemos descrito, y otra relativa a los jueces, de modo que los ciudadanos bien constituidos sean atendidos tanto en sus cuerpos como en sus almas. En cuanto a los otros, se dejará morir a aquellos que estén mal constituidos físicamente; y a los que tengan un alma perversa por naturaleza e incurable se los condenará a muerte.

—Bien ha sido mostrado qué esto es lo mejor, tanto para los que padecen el mal como para el Estado.

—Respecto de los jóvenes —proseguí—, es evidente que se cuidarán de no tener que enfrentarse con los jueces, para lo cual se servirán de aquella música simple que decíamos engendra moderación.

—Claro que sí.

—¿Y no preferirá el músico practicar gimnasia siguiendo los mismos pasos, de modo que no necesite en nada de la medicina, excepto en casos de fuerza mayor?

—Me parece que sí.

—En cuanto a la gimnasia misma y a los esfuerzos que requiere, los llevará a cabo dirigiendo la mirada hacia el lado fogoso de su naturaleza, de modo de estimularlo; y no hacia la fuerza física, como hacen los demás atletas, que administran sus comidas y ejercicios en vista al vigor muscular.

—Muy correcto.

—Pues bien, Glaucón, los que han instituido la educación por medio de la música y de la gimnasia no lo han hecho, como algunos creen, para cuidar por medio de ésta al cuerpo y por medio de aquélla al alma.

—¿Y, si no, para qué?

—Es probable que haya instituido ambas formas de educación para cuidar al alma.

—¿Cómo es eso?

—¿No te has percatado de que quienes practican gimnasia durante toda la vida, sin prestar atención a la música, están dispuestos anímicamente de un modo muy distinto al de quienes están dispuestos de la forma inversa?

—¿A qué te refieres?

—A la rudeza y rigidez, por un lado, y a la mollicie y a la dulzura, por otro.

—Por cierto, que los que practican la gimnasia de forma exclusiva se tornan más rudos de lo debido, y los que cultivan sólo la música se vuelven más blandos de lo que les convendría.

—Y, sin embargo —añadí—, la rudeza es producida por el lado fogoso de la naturaleza; la cual, si es criada correctamente, puede llegar a ser valentía, pero si es

puesta en tensión extrema, se convierte naturalmente en dureza y brutalidad.

—Así me parece.

e —Pues bien ¿no es acaso la dulzura peculiar de la naturaleza que ansía saber? No hay que dejarla relajar de modo que se vuelva más blanda de lo debido, sino que, educándola bien, se logrará que sea suave y ordenada.

—Así es.

—Y decíamos que los guardianes deben poseer por naturaleza ambas cosas.

—Efectivamente, deben poseerlas.

—¿Y no es necesario también que armonicen ambas entre sí?

—¡Por supuesto!

—Y el alma del hombre en la cual armonicen, ¿no será un alma sabia y valiente?

411a —Ciertamente.

—Y la del hombre en que no armonicen, ¿no será ruda y cobarde?

—Con seguridad.

—En tal caso, cuando alguien se abandona a la música de modo tal que el sonido de la flauta hechice su alma y fluya a través de sus oídos como de un embudo, para oír armonías como las que hemos descrito, dulces, suaves y plañideras, y pasa toda su vida canturreando y disfrutando las canciones, lo primero que le ocurre b es que, si cuenta con alguna fogosidad, ésta se vuelve dúctil como el hierro, y de rígida e inservible se hace útil. Pero si continúa sin resistir al hechizo, su fogosidad pronto se disuelve y se funde, hasta consumirse, como si cortaran los nervios del alma misma, y el hombre se convierte en un guerrero pusilánime.

—Muy cierto.

—Esto se cumple rápidamente si ya desde un comienzo se trata de alguien desprovisto de fogosidad por na-

turalaleza; si en cambio tiene fogosidad, se le debilita el ánimo y lo vuelve inestable, de modo que se irrita rápidamente por poca cosa y de la misma manera es aplacado. De allí que tales hombres lleguen a ser díscolos e irascibles en lugar de fogosos, por hallarse colmados de descontento.

—Sí.

—Ahora, si un hombre se ejercita con asiduidad en la gimnasia y se alimenta con festines opíparos, dejando de lado la música y la filosofía, ¿no sucederá primeramente que el buen estado corporal lo llene de orgullo y buen ánimo y lo hará ser más valiente de lo que era?

—Sin duda.

—¿Y en el caso de que no se ocupe de ninguna otra cosa y que de ningún modo se relacione con la Musa? Si existe dentro de su alma algún deseo de aprender, ¿no sucede que, puesto que no gusta de aprendizajes ni de indagaciones, ni participa de discusiones ni de otras cosas que pertenecen a la Musa, ese deseo se debilita, se ensordece y se enceguece, porque no ha sido despertado ni alimentado, en medio de sensaciones que no han sido purificadas?

—De acuerdo.

—Tal hombre se convertirá, creo, tanto en un enemigo de la razón como en un extraño a la Musa, y no acostumbrará a persuadir por medio de argumentos sino por la violencia y la fuerza, como una fiera, para conseguir sus propósitos, y vivirá en la ignorancia y en la ineptitud para la convivencia, falto de todo sentido del ritmo y de la gracia.

—Así es.

—Creo incluso poder decir que algún dios ha concedido a los seres humanos estas dos artes, la de la música y la de la gimnasia, con miras a estas dos cosas: la fogosidad y el ansia de saber. Por lo tanto, no con miras al cuerpo y al alma, excepto en forma accesoria, sino

de modo que ambas alcancen un ajuste armonioso entre sí, después de ponerse en tensión adecuadamente y adecuadamente relajarse, hasta llegar al punto más conveniente.

—Efectivamente.

—En tal caso, aquel que combine la gimnasia con la música más bellamente y la aplique al alma con mayor sentido de la proporción será el que digamos con justicia que es el músico más perfecto y más armonioso, con mucha más razón que el que combina entre sí las cuerdas.

—Es muy probable, Sócrates.

—Pues bien, querido Glaucón, ¿no necesitaremos en nuestro Estado un supervisor siempre atento a esto, si queremos preservar la estructura básica de dicho Estado?

^b —Ciertamente lo necesitaremos, y que sea lo más capaz posible.

—Ya tenemos entonces las pautas de su crianza y educación. ¿Para qué habríamos de describir las danzas de los alumnos, o las cacerías, o las persecuciones con perros, o las competiciones hípicas y gimnásticas? Pues es evidente que esas actividades deben ajustarse a aquellas pautas, y por lo tanto no es difícil descubrir su modalidad.

—No es difícil, probablemente.

—Bien. Y después de esto, ¿que 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?

^c —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 que-

remos que se vaya cuando es un pensamiento falso que ^{413a} 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.

^b —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.

^c —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 ^d contrarias a éstas. ¿De acuerdo?

—De acuerdo.

—También habrá que imponerles trabajos, sufrimientos y competiciones 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 lleva 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 ^e 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 ^{414a} 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.

b —¿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 fenicio⁵⁹ 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.

a —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

⁵⁹ Referencia a una leyenda que hallamos en diversos pasajes de la poesía griega, por lo menos hasta Eurípides, en la que se habla de la fundación de Tebas por el fenicio Cadmo.

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 su 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 res- 415a
ta 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, b 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 c 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, res-

pectivamente, 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?

^d —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 decidá. 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, ^e 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.

^{→416a} —¿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 las ovejas y se asemejaran a lobos en lugar de a perros.

—Ciertamente, sería terrible.

^b —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. ^d

—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 sacrilego manchar la posesión de aquel oro divino con la del oro mortal, mez-

clándolas, 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.

IV



Entonces Adimanto intervino en la conversación y dijo:

—¿De qué modo te defenderías, Sócrates, si alguien afirmara que no haces en absoluto felices a estos hombres, y eso por causa de sí mismos? Pues el Estado es en realidad de ellos, y sin embargo no disfrutan de ningún bien del país, como los gobernantes de otros Estados, que poseen campos y construyen casas grandes y bellas a las que proveen de los enseres adecuados, y ofrecen a los dioses sacrificios privados, alojan a extranjeros y son propietarios de lo que tú acabas de mencionar, oro y plata y todos aquellos bienes que consideran que los van a hacer dichosos. Y añadiría que los que has descrito parecen ser guardias asalariados, que nada tienen que hacer en el Estado salvo cuidarlo.

—Sí —contesté—; más aún, no trabajan más que para su sustento, sin recibir, además de los alimentos, un salario como los demás, de manera que ni siquiera se les permite hacer un viaje particular de placer, no se les conceden cortesanas ni gastar para darse gustos, tal como gastan los que pasan por ser más felices. Estos puntos y varios otros más los has omitido en tu acusación.

—Bien, ¡que figure eso también entre las acusaciones!

—¿Y preguntas cómo me defendería?

—Sí.

—Recorriendo el mismo camino que estábamos haciendo —dije— encontraremos, creo, lo que debe responderse. Diremos, en efecto, que no sería nada asombroso si los que hemos descrito son los más felices; pero que no fundamos el Estado con la mirada puesta en que una sola clase fuera excepcionalmente feliz, sino en que lo fuera al máximo toda la sociedad. Porque pensábamos que en un Estado de tal índole sería donde mejor hallaríamos la justicia, y en cambio la injusticia en el peor fundado; y tras observar uno y otro, pronunciaríamos el juicio sobre lo que hace rato que buscamos. Modelamos el Estado feliz, no estableciendo que unos pocos, a los cuales segregamos, sean felices, sino que lo sea la totalidad; y en seguida examinaremos el Estado opuesto a aquél. Sería como si estuviésemos pintando una estatua y, al acercarse, alguien nos censurara declarando que no aplicamos los más bellos ungüentos a las partes más bellas de la figura, puesto que no pintábamos con púrpura los ojos, que son lo más bello, sino de negro. En ese caso pareceríamos defendernos razonablemente si le respondiéramos: «Asombroso amigo, no pienses que debemos pintar los ojos tan hermosos que no parezcan ojos, y lo mismo con las otras partes del cuerpo, sino considera si, al aplicar a cada una lo adecuado, creamos un conjunto hermoso». Así en el caso presente no me obligues a otorgar a los guardianes una felicidad de tal índole que haga de ellos cualquier cosa menos guardianes. Nosotros bien sabemos vestir a los labradores con mantos señoriales, rodearlos con oro y ordenarles que trabajen la tierra si les place, y también recostar a los alfareros en círculo alrededor del fuego, de modo que beban a gusto y disfruten de banquetes, con el turno a su disposición para el caso de que algunos desearan hacer su oficio; y análogamente hacer dichosos a todos los demás, para que la socie-

dad entera sea feliz. Pero no nos encargues eso, porque, si te obedecemos, ni el labrador será labrador, ni el alfarero alfarero, ni habrá nadie que integre el esquema con el cual nace el Estado. Con todo, con los demás ciudadanos la cuestión es menor. Porque si los fabricantes de calzado se pervierten, se corrompen y pretenden ser lo que no son, no es nada terrible para el Estado. Pero si los guardianes del Estado y de sus leyes parecen guardianes sin serlo, ves bien claro que corrompen por completo todo el Estado, y sólo ellos tienen la oportunidad de organizarlo bien y hacerlo feliz. Formemos, pues, verdaderos guardianes, hombres que puedan dañar al Estado lo menos posible; y aquel que proponga aquello de que los labriegos son felices regodeándose con banquetes, como en un festival más que en un Estado, habla de algo distinto a un Estado. Hay que examinar, por consiguiente, si instituímos los guardianes con la mirada puesta en proporcionarles a ellos la mayor felicidad posible, o si mirando a toda la sociedad se la debe considerar de modo que ésta la alcance; para lo cual estos guardias y los guardianes deben ser obligados o persuadidos a hacer lo que los haga ser los mejores artesanos de su propia función, y del mismo modo todos los demás. Y así, al florecer el Estado en su conjunto y en armoniosa organización, cada una de las clases podrá participar de la felicidad que la naturaleza les ha asignado.

—Me parece que está bien lo que dices.

—¿Y te parecerá que hablo correctamente en cuanto a otro tema emparentado con éste?

—¿Cuál otro tema?

—Considera si estas cosas corrompen a los demás artesanos de modo tal que se perviertan.

—¿Pero cuáles cosas?

—La riqueza y la pobreza.

—¿De qué modo?

—De éste: si un alfarero se enriquece, ¿crees que seguirá dispuesto a ocuparse de su oficio?

—De ninguna manera.

—¿No se tornará más perezoso y negligente de lo que era?

—Mucho más.

—¿No se convertirá, consiguientemente, en un peor alfarero?

—Mucho peor.

—Por otro lado, si a raíz de ser pobre no puede procurarse las herramientas y cualquier otra cosa necesaria para su oficio, fabricará obras de mala calidad, de modo que, si enseña a sus hijos y a otros, formará malos artesanos.

—A no dudarlo.

—De ahí que tanto la pobreza como la riqueza son ambas causas de malas obras artesanales y de malos artesanos.

—Así parece.

—En tal caso, según da la impresión, hemos descubierto otros asuntos que requieren la vigilancia de los guardianes, para que jamás se les introduzcan inadvertidamente en el Estado.

—¿Qué asuntos?

^{422a} —Pues la riqueza y la pobreza, ya que una produce el libertinaje, la pereza y el afán de novedades, mientras la otra genera el servilismo y la vileza, además del afán de cambios.

—Muy cierto. No obstante, Sócrates, examina de qué modo nuestro Estado, si no ha acumulado fortuna, será capaz de hacer la guerra, sobre todo si está forzado a combatir contra otro grande y rico.

—Evidentemente será más difícil combatir contra un solo Estado, pero si fuera contra dos sería más fácil.

—¿Qué quieres decir?

—En primer lugar, si hay que luchar, ¿no serán hombres entrenados para la guerra los que luchen contra hombres ricos?

—Eso sí.

—Pues bien, Adimanto, ¿no crees que un solo púgil que esté capacitado y preparado lo mejor posible luchará fácilmente contra dos hombres ricos y gordos que no saben boxear?

—Si no es al mismo tiempo, quizás.

—¿Y en el caso de que pudiera retroceder continuamente y, dándose vuelta, golpear al que viene atrás, y repitiera esto varias veces bajo el sol y en un ambiente sofocante? ¿No podría entonces ese hombre vencer a muchos como éstos?

—No resultaría sorprendente.

—¿Y crees que los ricos poseen mayor conocimiento y experiencia del arte de la guerra que del pugilato?

—No lo creo.

—En tal caso, muy probablemente resulte fácil para nuestros hombres, entrenados para la guerra, combatir contra enemigos que sean el doble o el triple en número que ellos.

—Estoy de acuerdo, ya que me parece que lo que dices es correcto.

—Por lo demás, se podría enviar a uno de los dos Estados beligerantes una embajada que les dijera la verdad: «Nosotros no usamos para nada el oro ni la plata, porque no nos está permitido usarlo, como a vosotros. Por lo tanto, si os aliáis con nosotros, obtendréis el oro y la plata del otro Estado». ¿Piensas que quienes escucharan esto elegirían combatir contra perros firmes y flacos antes que junto a los perros contra corderos tiernos y gordos?

—Pienso que no. Pero mira sí, en el caso de que un solo Estado acumule las riquezas de los demás, no surge peligro para el que no ha enriquecido.

—Eres muy ingenuo si juzgas que merece darse el nombre de 'Estado' a algún otro que aquel que hemos organizado.

—¿Por qué?

—A los demás hay que denominarlos de un modo más amplio, pues cada uno de esos Estados no es un Estado sino muchos, como en el juego¹. Son dos como mínimo, con una enemistad mutua: el Estado de los pobres y el de los ricos. Y en cada Estado hay muchos Estados; si los tratas como a uno solo, te equivocarás de cabo a rabo. Si los tratas como a muchos, en cambio, cediendo a unos la fortuna, el poder y la gente misma de los otros, así tendrás siempre muchos aliados y pocos enemigos. Y mientras se administra sabiamente el Estado con el orden descrito, no sólo tendrá fama de ser muy grande sino que será verdaderamente muy grande, aun cuando cuente sólo con un millar de guerreros. En efecto, no hallarás fácilmente un Estado más grande, ni entre los griegos ni entre los bárbaros, aunque muchos puedan parecer muchas veces más grandes que éste. ¿Piensas de otro modo?

—No, por Zeus —respondió Adimanto.

—En tal caso, nuestros gobernantes cuentan ya con el más acertado límite que deben fijar al tamaño del Estado y del territorio al cual, de acuerdo con ese tamaño, han de delimitar, renunciando a cualquier otro.

—¿Cuál es ese límite?

—El siguiente, pienso: que el Estado esté en condiciones de crecer en tanto conserve su unidad, pero que no crezca más de allí.

—Está muy bien.

—Por tanto, corresponde que los guardianes atiendan esta otra prescripción: vigilar por todos los medios

¹ J-C y ADAM siguen aquí a léxicos relativamente antiguos, como el de Hesiquio o de Suda, donde *póleis palzein* («jugar a los Estados») figura como un proverbio referido a un juego con piezas y tablero.

que el Estado no sea pequeño ni grande en apariencia, sino que sea uno y suficiente.

—¡Lo que les encargamos es sin duda insignificante!

—Y más insignificante aún que eso es lo que anteriormente mencionamos cuando dijimos que, en caso de que de los guardianes nazca algún hijo inferior, necesariamente han de enviarlo con los que le sean afines, y, en el caso contrario, si nace de los otros uno valioso, d enviarlo junto a los guardianes. El propósito de esto es mostrar que también los demás ciudadanos deben encargarse, cada uno, de la función para la cual está naturalmente dotado. De este modo, al ocuparse de lo único que le es adecuado, cada uno llega a ser uno y no múltiple, y así el Estado íntegro crece como uno solo y no múltiple.

—¡Pues esto es más pequeño aún que lo otro!

—Y sin embargo, mi querido Adimanto, todas estas prescripciones que les imponemos, por muchas e importantes que puedan parecer, son todas de poca monta, si se atiende a la única 'cosa grande', como se dice, o más bien, en lugar de 'grande', 'suficiente'.

—¿Cuál es?

—La educación y la instrucción. Pues si los hombres están educados bien, llegan a ser mesurados y a percibir fácilmente todas estas cosas y otras más que ahora hemos dejado de lado, como la posesión de las mujeres, los matrimonios y la procreación de hijos, cosas que, según el proverbio, deben ser 'todas comunes' al máximo posible².

—Será lo más correcto.

—Y más aún: una vez que la organización del Estado se pone en movimiento adecuadamente, avanza crecien-

² Este proverbio, ya citado en el *Listis* 207c (y luego por ARISTÓTELES, *Ét. Nicom.* VIII 9, 1159b), es atribuido —es probable que correctamente— a Pitágoras y a los primeros pitagóricos por el historiador TIMEO DE TAUROMENIO (frs. 13a y 13b JACOBY).

do como un círculo. En efecto, la crianza y la educación, debidamente garantizadas, forman buenas naturalezas, y, a su vez, las buenas naturalezas, asistidas por semejante educación, se tornan mejores aún que las precedentes en las distintas actividades y también en la ^b procreación, como sucede también con los otros animales.

—Probablemente.

—Para decirlo con pocas palabras, esto debe ser inculcado firmemente en quienes deban guardar el Estado, de manera que no suceda que inadvertidamente se corrompan. En todo han de vigilar que no se introduzcan innovaciones en gimnasia y música contra lo precrito, temiendo cuando alguien dice que

*el canto que los hombres más consideran
es el más reciente que, celebrado por los aedos, surca
[el aire].³*

^c No sea que alguien crea que el poeta no se refiere a canciones nuevas, sino a un modo nuevo de cantar, y elogien eso: no hay que elogiarlo, ni siquiera concebirlo. Pues hay que ponerse a salvo de un cambio en un nuevo género musical, y pensar que así se pone todo en peligro. Porque los modos musicales no son cambiados nunca sin remover las más importantes leyes que rigen el Estado, tal como dice Damón, y yo estoy convencido.

—Cuéntame a mí también entre los convencidos
—dijo Adimanto.

^d —Allí —proseguí—, en la música, creo que debemos edificar la residencia de los guardianes.

—Allí, ciertamente, la ilegalidad se introduce de modo fácil, sin que uno lo advierta.

³ *Od. I 351-352, con algunas palabras sustituidas por otras. Sobre la no innovación en materia musical, cf. Introducción pág. 55, n. 18.*

—Sí, en parte juguetonamente, y como si no produjera daño.

—Y no lo produce, salvo que se deslice poco a poco, instalándose suavemente en las costumbres y en las ocupaciones, de donde crece hasta los contratos que hacen unos hombres con otros, y desde los contratos avanza hacia las leyes y la organización del Estado, Sócrates, con la mayor desfachatez, hasta que termina por trastocar todo, tanto la vida privada como en la pública.

—Bien —pregunté—, ¿y eso sucede así?

—A mi modo de ver, sí.

—En tal caso, como hemos dicho desde el principio, debemos proveer a nuestros niños de juegos sujetos a normas; puesto que, si el juego se desenvuelve sin normas y los niños también, será imposible que de éstos ^{425a} crezcan hombres esforzados y con afecto por el orden.

—Claro que sí.

—Por consiguiente, cuando los niños comienzan debidamente, gracias a la música introducen en sus juegos un afecto por el orden, y, al contrario de lo que acontecía con los otros a que aludíamos, este afecto por el orden los acompañará a todas partes y ayudará a crecer y a restablecer lo que quedaba del Estado anterior.

—Es verdad, sin duda alguna.

—Entonces estos hombres descubrirán preceptos que, tenidos por pequeñeces, sus predecesores habían dejado completamente de lado.

—¿Cuáles?

—Tales como éstos: que los más jóvenes callen frente a los más ancianos cuando corresponde, les cedan el asiento y permanezcan ellos de pie; el cuidado de sus padres, el pelo bien cortado, y lo mismo la ropa, el calzado y el porte del cuerpo en su conjunto, etc. ¿No crees?

—Sí, por cierto.

—Pero pienso que sería ingenuo legislar sobre estas cosas: en ninguna parte se hace, y si fueran legis-

ladas, ni la palabra escrita ni la oral las harían perdurar.

—No hay modo.

—Probablemente suceda, Adimanto, que, según hacia dónde uno se dirija, partiendo de la educación, de ese modo sea lo que venga después. ¿O no atrae siempre lo semejante a lo semejante?

—Así es.

—Y podríamos decir que, al término de ese proceso, el resultado será algo completo y vigoroso, ya sea bueno, ya lo contrario.

—No cabe otra alternativa.

—Por ese motivo no me abocaría a la tarea de legislar sobre ese tipo de cosas.

—Lo que dices es razonable.

—En cuanto a los asuntos que se tratan en el ágora —ya sea con respecto a los contratos que allí hacen unos con otros o, si tú prefieres, acerca de los contratos con artesanos—, o a las injurias, asaltos y demandas judiciales, la elección de jueces y, donde sea el caso, pagos y exacciones que sean necesarios, y en general derechos de compra y venta en el mercado, o bien en lo que toca a la vigilancia de las calles o de los puestos, etc., dime, por los dioses, ¿nos atreveremos a legislar sobre asuntos de tal índole?

—No sería digno aplicar tales prescripciones a la gente honesta, pues ésta por sí misma descubrirá fácilmente la mayoría de las cosas sobre las que conviene legislar.

—Sí, amigo mío —repuse—, siempre que Dios les permita preservar las leyes que anteriormente hemos descrito.

—A no ser que se pasen la vida instituyendo y enmendando la cantidad de cuestiones a que nos hemos referido, convencidos de que así alcanzarán la perfección.

—Quieres decir que los que obren así vivirán como los enfermos que, por su intemperancia, no quieren abandonar un régimen perjudicial.

—Precisamente.

—Y por cierto —dije— pasan una vida encantadora. En efecto, aunque se someten al tratamiento médico, no logran ningún resultado, como no sea el de que sus enfermedades tomen mayores proporciones y complicaciones, siempre con la esperanza de que, si se les receta un remedio, gracias a éste sanarán.

—Así les sucede a tales enfermos, por lo común.

—Hay, además, otra cosa encantadora en ellos: consideran como el más odioso de todos los hombres al que les diga la verdad, a saber, que si no dejan de embriagarse, comer hasta el hartazgo y entregarse desenfrenadamente a los placeres sexuales y al ocio, no habrá remedios ni cauterizaciones ni cortes, como tampoco hechizos ni amuletos ni ninguna otra cosa similar que los socorra.

—No es tan encantadora —replicó Adimanto—, pues enojarse contra el que habla bien no tiene encanto alguno.

—Parece que no eres admirador de los hombres de esa índole.

—No, por Zeus.

—En ese caso, tampoco elogiarás al Estado entero, del que hablábamos hace un momento, si obra de un modo semejante. Porque sin duda has de pensar que obran de la misma manera que aquéllos los Estados que, aun funcionando mal como tales, prohíben a sus ciudadanos cambiar algo en la constitución política, y que sufra la pena de muerte aquel que lo intente, y que, por el contrario, quien sirva con sumo placer a los que gobiernan, adulándolos con obsequios, y sea hábil para enterarse de sus deseos y luego satisfacerlos, les pare-

cerá un hombre excelente y sabio en cuestiones importantes, y recibirá honras por parte de ellos.

—También yo creo que esos Estados obran igual que los hombres que antes describiste, y tampoco los admiraré.

d Y en lo que toca a quienes están dispuestos a servir a tales Estados, ansiosos por hacerlo, ¿no admiras su valentía y su irreflexiva complacencia?

—Sí, los admiro —respondió—, excepto en los casos en que ellos mismos se engañan y creen que, porque muchos los elogian, son verdaderos estadistas.

—No te entiendo: ¿no vas a disculpar a esos hombres? Imagínate un hombre que no sabe medirse, y al que muchos otros, que tampoco lo saben, le dicen que tiene cuatro codos de estatura; ¿te parece que por sí solo dejará de creerlo?

—No, no creo que deje de creerlo.

—Pues entonces no te enojés con tal tipo de gente, ya que es la más encantadora de toda, en cuanto legislan sobre minucias como las que hemos descrito hace un momento y las corrigen continuamente, en la creencia de que puede hallarse un límite a los fraudes que se cometen en los contratos y en las demás cosas que he mencionado; sin advertir que, de hecho, es como si se cortaran las cabezas de la Hidra⁴.

427a —Es cierto: no hacen otra cosa.

—Por eso mismo, yo no pensaría que el verdadero legislador debiera ocuparse de leyes o de una organización política de semejante especie, ni en un Estado bien gobernado ni en uno mal gobernado. En el primer caso,

⁴ El texto sólo dice «cortaran la hidra». Se trata de una alusión a la leyenda (más explicitada en el *Eutidemo* 426d-e) según la cual Hércules, en su lucha contra la Hidra, no bien cortaba la cabeza del monstruo, veía nacer otra inmediatamente, con lo cual su tarea se tornaba interminable; como la que acometen, viene a decir Platón, los que quieren poner fin a todos los males mediante códigos.

porque sería ineficaz y no ayudaría en nada; en el segundo, porque cualquiera podría descubrir algunas de ellas, y las otras se seguirían automáticamente de las costumbres anteriores.

—Entonces ¿nos resta aún algo concerniente a la legislación?

—A nosotros no nos resta nada —respondí—. Pero a Apolo, dios de Delfos, corresponden las primeras ordenanzas, las más importantes y bellas.

—¿Y cuáles son?

—La fundación de templos, la institución de sacrificios y otros servicios a los dioses, a los demonios y a los héroes, así como de tumbas a los difuntos y cuantos honores deban rendirse a los del más allá para que sean propicios. De tales cosas no sabemos nada al fundar el Estado, ni nos dejaremos persuadir por otros, sino que no nos serviremos de otro exégeta⁵ que el paterno; este dios, en efecto, es exégeta paterno para todos los hombres, y, sentado en el centro, sobre el ombligo de la tierra, interpreta los asuntos de esa índole.

—Muy bien dicho; así debe obrarse.

—Pues bien, hijo de Aristón —dije—, ya tienes fundado el Estado. Después de esto indaga en su interior, procurándote de donde puedas la luz adecuada, y apela a la ayuda de tu hermano Glaucón, así como de Polemarco y los otros, para que columbremos dónde existe la justicia y dónde la injusticia, y en qué se diferencia una de otra, y cuál de las dos debe adquirir el que haya de ser feliz, pase esto inadvertido o no a los dioses y a los hombres todos.

⁵ El «exégeta» era un funcionario oficial que en Atenas se encargaba de dilucidar cuestiones éticoreligiosas que podían presentarse en la vida cotidiana, y que «interpretaba» la voluntad divina (cf. *Eutidemo* 4d). Aquí, dice SHOREY, «Apolo es, en un sentido más elevado, el intérprete de la religión para toda la humanidad».

—Nada de eso —replicó Glaucón—; te has comprometido a indagarlo tú, con el argumento de que sería sacrílego no acudir en defensa de la justicia por todos los medios que te fuera posible.

—Es cierto lo que me recuerdas, de modo que así tendré que actuar; pero necesito que colaboréis conmigo.

—De acuerdo.

—Espero descubrirlo de esta manera. 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 ^{428a} 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 buscáramos, 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 ^b 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 ^c 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 delibere 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?

^d Nos apartamos de Adam, que adopta una conjetura de Helndorf, y nos atenemos a los manuscritos, con Burnet.

—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 ¿que 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, ^{429a} 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 buscábamos⁷, 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 tiene en el Estado, por cuya causa el Estado debe ser llamado 'valiente', no es muy difícil percibirla.

—¿De qué modo?

^b —¿Acaso alguien diría que un Estado es cobarde o valiente, después de haber contemplado otra cosa que

⁷ Cf. 427e-428a.

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.

—¿Qué clase de 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 ella⁸ 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 tin-

⁸ Por una vez nos apartamos tanto de Adam como de Burnet, siguiendo la lección de los Mss. y del texto de Estobeo, ya adoptada por Shorey.

e tura. 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
430a 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 lejías que podrían borrarla: por ejemplo, el placer, que es más poderoso
b para lograrlo que cualquier soda caelestrana; o bien el dolor, el miedo y el deseo, que pueden más que cualquier otro jabón⁹. 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'.

c —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 quie-

⁹ Aquí también nos apartamos de Adam y seguimos, con Burnet, los Mss.

res, 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 d 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.

—Explicate.

—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
431a 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, ^{432a} 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 pautaada 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 cada uno no se apodere de lo ajeno ni sea privado de lo propio?

—Ninguna otra cosa.

—Porque eso es lo justo.

—Sí.

—Y en ese sentido habría que convenir que la justicia^{434a} 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^b 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.^d

—Pero no lo digamos aún con excesiva confianza, sino que apliquemos la noción a cada individuo, y si estamos de acuerdo en que allí también eso es justicia, lo concederemos, pues ¿qué podría objetarse? Si no estuviéramos de acuerdo, habría que examinarlo de otro modo. Por ahora llevemos a término el examen tal como lo hemos concebido, o sea, que si dábamos con algo de mayor tamaño que poseyera la justicia y procuráramos

contemplarla allí, luego sería más fácil divisarla en un solo hombre. Y nos ha parecido que este 'algo' es el Estado, por lo cual lo hemos fundado lo mejor que hemos podido, sabedores de que la justicia estaría en el Estado mejor fundado. Ahora bien, lo que allí se nos ha puesto en evidencia refirámoslo al individuo, y si concuerda lo de allí con lo de aquí quiere decir que marcha bien. Si en cambio aparece en el individuo algo diferente, retornaremos al Estado para verificarlo allí. Puede ser que, entonces, al hacer el examen frotándolos uno con el otro, como dos astillas de las que se enciende el fuego, hiciéramos aparecer la justicia, y al tornarse manifiesta la verificaríamos en nosotros mismos.

—Lo que dices es un método —dijo— con el cual conviene que procedamos.

—Bien; cuando se afirma que algo de mayor tamaño es lo mismo que otra cosa más pequeña, ¿resulta disímil o similar a esta otra en el sentido que se dice que es lo mismo?

—Similar.

—Tampoco un hombre justo diferirá de un Estado justo en cuanto a la noción de la justicia misma, sino que será similar.

—Similar, en efecto.

—Por otro lado, el Estado nos pareció justo cuando los géneros de naturalezas en él presentes hacían cada cual lo suyo, y a su vez nos pareció moderado, valiente y sabio en razón de afecciones y estados de esos mismos géneros.

—Es verdad.

—Por consiguiente, amigo mío, estimaremos que el individuo que cuente en su alma con estos mismos tres géneros, en cuanto tengan las mismas afecciones que aquéllos, con todo derecho se hace acreedor a los mismos calificativos que se confieren al Estado.

—De toda necesidad.

—Pues esta vez, admirable amigo, hemos venido a enfrentarnos con una cuestión insignificante relativa al alma: si ésta contiene o no aquellos tres géneros.

—A mí no me parece insignificante. En efecto, Sócrates, tal vez sea verdadero el proverbio de que las cosas bellas son difíciles.

—Así parece. Y para que te enteres, Glaucón, lo que pienso es que nunca aprehenderemos exactamente esta cuestión con métodos como los que hemos usado en nuestros argumentos: el camino que conduce a ella es más largo y complejo. No obstante, conserva su valor lo que hemos dicho y examinado hasta ahora.

—¿Y no debemos contentarnos con eso? Al menos a mí me resulta suficiente por el momento.

—Pues entonces —dije—, a mí también me bastará en sumo grado.

—En ese caso no te desanimes, y prosigue el examen.

—¿No nos será acaso enteramente necesario convenir que en cada uno de nosotros habitan los mismo géneros y comportamientos que en el Estado? Pues éstos no llegan al Estado procedentes de ningún otro lado. En efecto, sería ridículo pensar que la índole fogosa que se imputa a Estados como los de Tracia y Escitia y a las regiones norteñas en general —así como el deseo de aprender que se atribuye a nuestro país, o la afición al comercio de los fenicios y de los que habitan en Egipto— no se generara en los Estados a partir de los individuos que hay en ellos.

—Muy cierto.

—Que esto es así no hay dificultad en reconocerlo.

—No, sin duda.

—En cambio, resulta difícil darse cuenta si en todos los casos actuamos por medio de un mismo género, o bien si, por ser tres los géneros, en un caso obramos por medio de uno de ellos, en otro por medio de otro. Por ejemplo: por medio de uno de estos géneros que

hay en nosotros aprendemos, por medio de otro somos fogosos y, a su vez, por el tercero deseamos los placeres relativos a la alimentación, a la procreación y todos los similares a ellos. ¿O es acaso por medio del alma *b* íntegra que procedemos en cada uno de esos casos, cuando nos ponemos en acción? Estas son las cuestiones difíciles de delimitar convenientemente.

—Yo también creo que es así.

—Intentemos delimitar de esta manera si las cosas son las mismas entre sí o distintas.

—¿De que manera?

—Es evidente que 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, *c* sabremos que no era una misma cosa sino más de una.

—Bien.

—Examinemos ahora esto.

—Te escucho.

—¿Es posible que la misma cosa esté quieta y se mueva al mismo tiempo y en el mismo sentido?

—De ningún modo.

—Pongámonos de acuerdo con mayor precisión aún, para que no nos contradigamos al proceder. Por ejemplo, si se dice que un hombre está quieto pero que mueve las manos y la cabeza, no deberíamos afirmar que al mismo tiempo el mismo hombre está quieto y se *d* mueve, me parece, sino que una parte de él está quieta y otra se mueve. ¿No es así?

—Así es.

—Y si el que declara tales cosas añadiera otras sutilezas y, para hacer alarde de su ingenio, aseverara que los trompos están al mismo tiempo detenidos y en movimiento cuando permanecen en el mismo punto —donde se fija su púa—, alrededor del cual gira; y lo mismo respecto de cualquier otro objeto que se mueve circu-

larmente en un mismo lugar, no lo aprobaríamos, puesto que no son las mismas partes de tales objetos las que permanecen y las que se mueven. Más bien diríamos que esos objetos tienen una línea recta y una circunferencia, y que están quietos en cuanto a la recta —ya que por ningún lado se inclinan—, pero que se mueven circularmente en cuanto a la circunferencia. Pero cuando la perpendicular se inclina hacia la derecha o hacia la izquierda, o hacia adelante o hacia atrás, al mismo tiempo que gira, no está quieta en ningún sentido.

—Y sería la respuesta correcta.

—Por consiguiente, ninguna de tales afirmaciones nos perturbará ni nos convencerá de que alguna vez lo que al mismo tiempo es lo mismo en el mismo sentido y respecto de lo mismo producirá, será o padecerá *e* cosas contrarias.

—A mí al menos no me convencerá.

—No obstante, y para que no nos veamos forzados a prolongar en forma tediosa el examen de todas estas objeciones ni a demostrar que son falsas, partamos de la base de que lo dicho es así, y avancemos, conviniendo en que, si se nos aparece algo distinto, todas las conclusiones que de allí extraigamos carecerán de validez.

—Será necesario proceder de ese modo.

—Ahora bien, el asentir y el disentir, el tender hacia *b* algo y el repelerlo, el atraer algo hacia sí y el rechazarlo: ¿no tendrás todas estas cosas como contrarias entre sí (trátase de acciones o de padecimientos, ya que en eso nada difieren)?

—Sí, son contrarias.

—Pues bien, la sed y el hambre y los apetitos en general, el deseo y la voluntad, ¿no los ubicarás en las clases de que acabamos de hablar? ¿No dirás, por ejemplo, que el alma de aquel que apetece tiende hacia *c* aquello que apetece, o que atrae hacia sí aquello que quiere

conseguir, o bien que, en la medida que desea procurarse algo, se hace a sí misma un signo de asentimiento, como si alguien la interrogara, suspirando por lograrlo?

—Sí, por cierto.

—Veamos ahora: el no-querer y no-desear ni apetecer, ¿no es lo mismo que rechazar y alejar del alma, y no deberíamos tener todas estas cosas por contrarias a las primeras?

d —Sin duda.

—Si es así, ¿no diremos que hay una especie constituida por tales apetitos, y que los que de éstos saltan más a la vista son el que llamamos 'sed' y el que denominamos 'hambre'?

—De acuerdo.

—Uno es el deseo de bebida, otro el de comida. ¿No es así?

—Sí.

e —Pues bien, la sed en tanto tal existe en el alma como un apetito de algo más que lo que hemos dicho. Por ejemplo, la sed es sed de una bebida caliente o de una fría, una sed de mucha o poca bebida, o de tal o cual bebida. Si se añade a la sed un cierto calor, esto traerá aparejado el deseo de lo frío, mientras que, si a la sed se añade un cierto frío, el deseo será de beber algo caliente. Y por la presencia de la abundancia, se sentirá sed de mucha bebida, y por la de lo poco será de poca bebida. Pero la sed en sí misma jamás se convertirá en otra cosa que en un apetito de lo que le corresponde, la bebida en sí misma, y a su vez el hambre es un apetito de alimento.

—Así es; cada apetito, en sí mismo, lo es sólo de lo que por naturaleza le corresponde, y no de tal o cual cosa que se le añada.

438a —Hay que estar alerta, pues —proseguí—, de modo que no suceda que, por no haber reflexionado sobre el

tema, nos desconcierte alguien que alegue que nadie apetece bebida sino una buena bebida, ni una comida sino una buena comida. En efecto, todos apeteecen cosas buenas; por lo tanto, si la sed es un apetito, ha de serlo respecto de algo bueno, sea bebida u otra cosa, e igualmente en los demás casos.

—Probablemente quien habla así parecería decir algo de importancia.

—De todos modos, hay ciertas cosas que están referidas a otras, y que son, creo, de una índole u otra, pero cada una de ellas, en sí misma, se refiere sólo a cada una de las otras en sí mismas.

—No comprendo.

—¿No comprendes que lo mayor es de tal índole porque es mayor que otra cosa?

—Eso sí.

—¿Y que lo es respecto de lo menor?

—Sí.

—¿Y lo que es mucho mayor lo es respecto de algo mucho menor?

—También.

—¿Y lo que en cierto momento era mayor lo era respecto de lo que entonces era menor, y lo que ha de ser mayor lo será respecto de algo que ha de ser menor?

—¡Claro!

—Y lo más respecto de lo menos, el doble respecto de la mitad, y todo lo de esa índole; y a su vez lo más pesado respecto de lo más liviano, lo más rápido respecto de lo más lento, así como lo caliente respecto de lo frío, y con todas las cosas similares a éstas pasa así.

—Por supuesto.

—Y en lo concerniente a las ciencias, ¿no ocurre lo mismo? La ciencia en cuanto tal es ciencia de lo que se aprende en tanto tal, o bien de esto o aquello que debe ser referido a la ciencia. Pero una ciencia determinada lo es de algo determinado. Quiero decir lo siguiente:

a cuando se ha generado una ciencia de la construcción de casas, ésta se ha distinguido de las demás ciencias y ha debido ser llamada 'arquitectura'.

—Ciertamente.

—¿Y esto no ocurre por ser de una índole determinada, distinta a todas las demás?

—Sí.

—Y cuando se ha generado de una índole determinada, ¿no ha sido por ser ciencia de algo determinado? ¿Y no es así con las demás artes y ciencias?

—Así es.

—Dime ahora si has comprendido lo que quería decir hace un momento: todas las cosas que están referidas a otras, si lo están sólo en sí mismas, están referidas sólo a esas otras cosas en sí mismas; en cambio, *e* si están referidas a otras cosas determinadas, ellas mismas están determinadas. Y con esto no quiero decir que, tal como sean esas otras cosas, así sean aquellas a las cuales las otras están referidas, por ejemplo, que la ciencia de la salud y de la enfermedad sea sana y enferma, o que la de los males y de los bienes sea mala y buena. Lo que quiero decir es que, cuando una ciencia llega a ser ciencia no del objeto de la ciencia en sí misma sino de algo determinado —como es la salud y la enfermedad—, sucede que ella misma llega a ser determinada, y esto impide desde entonces llamarla simplemente 'ciencia', sino que hay que añadirle el nombre del algo determinado al que está referida, y llamarla así 'ciencia médica'.

—Ahora he comprendido, y creo que es como dices.

439a —En cuanto a la sed ¿no la colocarás entre las cosas que se refieren a otra? Porque sin duda es sed de algo.

—Sí, de la bebida.

—Y dado que hay bebida de tal o cual índole, habrá también sed de tal o cual índole. Ahora bien, la sed en tanto tal no es sed de mucha o poca bebida, ni de bebi-

das de buena o mala clase, en una palabra, una sed determinada, sino que la sed en tanto tal es por naturaleza sólo sed de la bebida en cuanto tal.

—En un todo de acuerdo.

—Por consiguiente, el alma del sediento, en la medida que tiene sed, no quiere otra cosa que beber, y es a esto a lo que aspira y a lo cual dirige su ímpetu. *b*

—Evidentemente.

—En tal caso, si en ese momento algo impulsa al alma sedienta en otra dirección, habría en ella algo distinto de lo que le hace tener sed y que la lleva a beber como una fiera. Pues ya dijimos que la misma cosa no obraría en forma contraria a la misma parte de sí misma, respecto de sí misma y al mismo tiempo.

—No, en efecto.

—Del mismo modo, creo que no sería correcto decir que las manos del mismo arquero rechazan y a la vez atraen hacia sí el arco, sino que una es la mano que lo rechaza y la otra la que lo atrae hacia sí.

—Con toda seguridad. *c*

—Pero podemos decir que hay algunos que tienen sed y no quieren beber.

—Sí, a menudo y mucha gente.

—¿Y qué cabría decir acerca de ella? ¿No será que en su alma hay algo que la insta a beber y que hay también algo que se opone, algo distinto a lo primero y que prevalece sobre aquello?

—Así me parece a mí también.

—Pues bien, lo que se opone a tales cosas es generado, cada vez que se genera, por el razonamiento, mientras que los impulsos e ímpetus sobrevienen por obra de las afecciones y de las enfermedades.

—Parece que sí.

—Pues no sería infundadamente que las juzgaríamos como dos cosas distintas entre sí. Aquella por la cual el alma razona la denominaremos 'raciocinio', mientras

que aquella por la que el alma ama, tiene hambre y sed y es excitada por todos los demás apetitos es la irracional y apetitiva, amiga de algunas satisfacciones sensuales y de los placeres en general.

—Sería natural, por el contrario, que las juzgáramos así.

—Tengamos, pues, por delimitadas estas dos especies que habitan en el alma. En cuanto a la fogosidad, aquello por lo cual nos enardecemos ¿es una tercera especie, o bien es semejante por naturaleza a alguna de las otras dos?

—Tal vez sea semejante a la apetitiva.

—Sin embargo, yo creo en algo que he escuchado cierta vez: Leoncio, hijo de Aglayón, subía del Pireo bajo la parte externa del muro boreal, cuando percibió unos cadáveres que yacían junto al verdugo público. Experimentó el deseo de mirarlos, pero a la vez sintió una repugnancia que lo apartaba de allí, y durante unos momentos se debatió interiormente y se cubrió el rostro. Finalmente, vencido por su deseo, con los ojos desmesuradamente abiertos corrió hacia los cadáveres y gritó: «Mirad, malditos, satisfacedos con tan bello espectáculo.»

—También yo lo he oído contar.

—Este relato significa que a veces la cólera combate contra los deseos, mostrándose como dos cosas distintas.

—Eso es lo que significa, en efecto.

—Y en muchas otras ocasiones hemos advertido que, cuando los deseos violentan a un hombre contra su raciocinio, se insulta a sí mismo y se enardece contra lo que, dentro de sí mismo, hace violencia, de modo que, como en una lucha entre dos facciones, la fogosidad se convierte en aliado de la razón de ese hombre. No creo en cambio que puedas decir —por haberlo visto en ti mismo o en cualquier otro— que la fogosidad haga causa común con los deseos actuando contra lo que la razón decide.

—No, por Zeus.

—Veamos ahora el caso en que alguien cree obrar injustamente: cuanto más noble es, tanto menos puede encolerizarse, aunque sufra hambre, frío o cualquier otro padecimiento de esa índole por causa de aquel que —según piensa— actúa justamente. Por ello, como dije, su fogosidad no consentirá en despertar contra éste.

—Es verdad.

—Por el contrario, en el caso de alguien que se considere víctima de injusticia, su fogosidad hierve en él, se irrita y combate por lo que tiene por justo, y sufre hambre, frío y padecimientos similares, soportándolos hasta que triunfe, no cesando en sus nobles propósitos hasta que los cumple por completo, o bien hasta que perece o se calma al ser llamado por la razón como el perro por su pastor.

—Muy acertada es la comparación que haces —dijo Glaucón—, sobre todo porque habíamos dispuesto que en nuestro Estado los auxiliares sirvieran a los gobernantes, que son como pastores del Estado.

—Entiendes muy bien lo que quiero decir. Pero ¿no habrá que considerar algo más?

—¿Qué cosa?

—Que lo que se manifiesta respecto de lo fogoso es lo contrario de lo que creíamos hace un momento. Pues entonces creíamos que era algo apetitivo, mientras que ahora, muy lejos de eso, debemos decir que, en el conflicto interior del alma, toma sus armas en favor de la razón.

—Enteramente de acuerdo.

—¿Y es algo distinto de la razón, o bien es una especie racional, de modo que en el alma no habría tres especies sino dos, la racional y la apetitiva? O bien, así como en el Estado había tres géneros que lo componían, el de los negociantes, el de los auxiliares y el de los consejeros, ¿del mismo modo habría en el alma una ter-

cera especie, la fogosa, que vendría a ser como el auxiliar de la naturaleza racional, salvo que se corrompiera por obra de una mala instrucción?

—Forzosamente sería una tercera especie.

—Sí, siempre que se nos manifieste distinta al raciocinio, tal como se nos manifestó distinta de lo apetitivo.

—Eso no es difícil de ser mostrado —replicó Glaucón—. Ya en los niños se puede advertir que, tan pronto como nacen, están llenos de fogosidad, mientras que, en lo que hace al raciocinio, algunos jamás alcanzan a tenerlo, me parece, y la mayoría lo alcanza mucho tiempo después.

—Por Zeus, lo que dices es muy cierto —contesté—. Incluso en las fieras se ve cuán correctamente es lo que has afirmado. Y además contamos con el testimonio de Homero que hemos citado más arriba¹⁰:

golpeándose el pecho, increpó a su corazón con estas palabras.

Allí Homero ha presentado claramente una especie del alma censurando a otra: lo que reflexiona acerca de lo mejor y de lo peor censurando a lo que se enardece irracionalmente.

—Hablas de un modo enteramente correcto.

—Por consiguiente, y aunque con dificultades, hemos cruzado a nado estas aguas, y hemos convenido adecuadamente que en el alma de cada individuo hay las mismas clases —e idénticas en cantidad— que en el Estado.

—Así es.

—Por lo tanto, es necesario que, por la misma causa que el Estado es sabio, sea sabio el ciudadano particular y de la misma manera.

—Sin duda.

—Y que por la misma causa que el ciudadano particular es valiente y de la misma manera, también el Estado sea valiente. Y así con todo lo demás que concierne a la excelencia: debe valer del mismo modo para ambos.

—Es forzoso.

—Y en lo tocante al hombre justo, Glaucón, creo que también diremos que lo es del mismo modo por el cual consideramos que un Estado era justo.

—También esto es necesario.

—Pero en ningún sentido olvidaremos que el Estado es justo por el hecho de que las tres clases que existen en él hacen cada una lo suyo.

—No creo que lo hayamos olvidado.

—Debemos recordar entonces que cada uno de nosotros será justo en tanto cada una de las especies que hay en él haga lo suyo, y en cuanto uno mismo haga lo suyo.

—Sin duda debemos recordarlo.

—Y al raciocinio corresponde mandar, por ser sabio y tener a su cuidado el alma entera, y a la fogosidad le corresponde ser servidor y aliado de aquél.

—Ciertamente.

—¿Y no será, como decíamos¹¹, una combinación de música y gimnasia lo que las hará concordar, poniendo a una en tensión y alimentándola con palabras y enseñanzas bellas, y, en cambio, relajando y apaciguando la otra, aquietándola por medio de la armonía y del ritmo?

—Claro que sí.

—Y estas dos especies, criadas de ese modo y tras haber aprendido lo suyo y haber sido educadas verdaderamente, gobernarán sobre lo apetitivo, que es lo que más abunda en cada alma y que es, por su naturaleza,

¹⁰ En III 390d. Allí se citó *Od.* XX 17-18; aquí se cita sólo el v. 17.

¹¹ En III 411e-412a.

insaciablemente ávido de riquezas. Y debe vigilarse esta especie apetitiva, para que no suceda que, por colmarse de los denominados placeres relativos al cuerpo, crezca y se fortalezca, dejando de hacer lo suyo e intentando, antes bien, esclavizar y gobernar aquellas cosas que no corresponden a su clase y trastorne por completo la vida de todos.

—Con toda seguridad.

—¿Y no serán estas dos mismas especies las que mejor pongan en guardia al alma íntegra y al cuerpo contra los enemigos de afuera, una deliberando, el otro combatiendo en obediencia al que manda, y cumpliendo con valentía con sus resoluciones?

—Sí.

—Valiente, precisamente, creo, llamaremos a cada individuo por esta segunda parte, cuando su fogosidad preserva, a través de placeres y penas, lo prescrito por la razón en cuanto a lo que hay que temer y lo que no.

—Correcto.

—Y sabio se le ha de llamar por aquella pequeña parte¹² que mandaba en su interior prescribiendo tales cosas, poseyendo en sí misma, a su vez, el conocimiento de lo que es provechoso para cada una y para la comunidad que integran las tres.

—De acuerdo.

—Y moderado será por obra de la amistad y concordia de estas mismas partes, cuando lo que manda y lo que es mandado están de acuerdo en que es el raciocinio lo que debe mandar y no se querellan contra él.

—Pues eso y no otra cosa es la moderación, tanto en lo que hace al Estado como en lo tocante al individuo.

—Y será asimismo justo por cumplir con lo que tantas veces hemos dicho —añadí.

—Necesariamente.

¹² Cf. 428e.

—¿Y con esto no quedará la justicia desdibujada de modo tal que parezca distinta de como se mostró en el Estado?

—No creo.

—De todas maneras, si algo en nuestra alma controvierte tal noción de justicia, la consolidaremos del todo añadiéndole algunas ideas vulgares.

—¿Cuáles?

—Por ejemplo: si, acerca de aquel Estado y del varón semejante a él por naturaleza y por su educación, nos fuera preciso llegar a un acuerdo sobre si tal hombre, tras recibir un depósito de oro o de plata, se negara a devolverlo, ¿quién crees que pensaría que él haría eso antes que cuantos son de índole diferente a la suya? ^{443a}

—Nadie lo pensaría.

—Y ese mismo hombre, ¿no estaría lejos de profanar templos o de robar o de traicionar a amigos en la vida privada y al Estado en la vida pública?

—Bien lejos.

—Y de ningún modo sería infiel a sus juramentos ni a otro tipo de obligaciones.

—¡Claro!

—También los adulterios y la negligencia respecto de los padres y del culto a los dioses convendrían a cualquier otro menos al hombre de que hablamos.

—A cualquier otro, por cierto.

—Y la causa de todo esto es la de que cada una de las clases que hay en él hacen lo suyo, tanto en lo que hace a mandar como en lo relativo al ser mandado.

—Esa es la causa, y ninguna otra.

—En tal caso, ¿buscas aún otra cosa que la justicia como lo que provee de ese poder a tales varones y al Estado?

—No, por Zeus.

—Por consiguiente, se ha cumplido perfectamente nuestro sueño, por el cual, decíamos, presentíamos que,

tan pronto como comenzáramos a fundar el Estado, conforme a alguna divinidad, daríamos con un principio y c un molde de la justicia.

—Completamente de acuerdo.

—Contábamos entonces, Glaucón, con una cierta imagen de la justicia, que nos ha sido de provecho para tener por recto que quien es por naturaleza fabricante de calzado no haga otra cosa que fabricar calzado, y que el carpintero no haga otra cosa que obras de carpintería, y así con los demás de esa índole.

—Es claro.

—Y la justicia era en realidad, según parece, algo d de esa índole, mas no respecto del quehacer exterior de lo suyo, sino respecto del quehacer interno, que es el que verdaderamente concierne a sí mismo y a lo suyo, al no permitir a las especies que hay dentro del alma hacer lo ajeno ni interferir una en las tareas de la otra. Tal hombre ha de disponer bien lo que es suyo propio, en sentido estricto, y se autogobernará, poniéndose en orden a sí mismo con amor y armonizando sus tres especies simplemente como los tres términos de la escala musical: el más bajo, el más alto y el medio.

e Y si llega a haber otros términos intermedios, los unirá a todos; y se generará así, a partir de la multiplicidad, la unidad absoluta, moderada y armónica. Quien obre en tales condiciones, ya sea en la adquisición de riquezas o en el cuidado del cuerpo, ya en los asuntos del Estado o en las transacciones privadas, en todos estos casos tendrá por justa y bella —y así la denominará— la acción que preserve este estado de alma y coadyuve a su producción, y por sabia la ciencia que supervise dicha acción. Por el contrario, considerará injusta la acción que disuelva dicho estado anímico y llamará 'ignorante' a la opinión que la haya presidido.

—En todo sentido dices la verdad.

—O sea, si afirmáramos que hemos descubierto al hombre justo y al Estado justo y lo que es la justicia que se encuentra en ellos, no pensaríamos erróneamente.

—No, ¡por Zeus!

—¿Lo afirmaremos, entonces?

—Lo afirmaremos

—Sea; creo que, después de esto, debemos examinar la injusticia.

—Es evidente.

—¿No ha de consistir en una disputa interna entre las tres partes, en una intromisión de una en lo que b corresponde a otras y en una sublevación de una de las partes contra el conjunto del alma, para gobernar en ella, aun cuando esto no sea lo que le corresponde, ya que es de naturaleza tal que lo que le es adecuado es servir al género que realmente debe gobernar? Pienso que diremos que cosas de esa índole, y el desorden y el funcionamiento errático de estas partes es lo que constituye la injusticia, la inmoderación, la cobardía, la ignorancia y, en resumen, todos los males del alma.

—Así es esto.

—Por consiguiente, tanto el obrar injustamente y el c ser injusto como el actuar justamente, todo esto se nos revela claramente, si ya se nos ha revelado claramente la justicia y la injusticia.

—¿De qué modo?

—Tal como las cosas sanas y las malsanas, de las que en nada difieren, pues lo que éstas son en el cuerpo aquéllas lo son en el alma.

—¿En qué sentido?

—En el de que las cosas sanas producen la salud y las malsanas la enfermedad.

—Sí.

—De manera análoga, el obrar justamente produce la justicia, mientras el actuar injustamente engendra la injusticia. d

—Es forzoso.

—Pues bien, producir la salud equivale a instaurar el predominio de algunas partes del cuerpo sobre otras que son sometidas, conforme a la naturaleza; en cambio, la enfermedad surge cuando el predominio de unas y el sometimiento de otras es contrario a la naturaleza.

—Sin duda.

—En tal caso, parece que la excelencia es algo como la salud, la belleza y la buena disposición del ánimo; mientras que el malogro es como una enfermedad, fealdad y flaqueza.

—Así es.

—Y las empresas bellas conducen a la adquisición de la excelencia, en tanto que las deshonestas llevan al malogro.

—Necesariamente.

—Lo que nos resta examinar es, creo, qué es más ^{445a} ventajoso, si actuar con justicia, emprender asuntos bellos y ser justo —aun cuando pase inadvertido el que se sea de tal índole—, o si obrar injustamente y ser injusto, aun en el caso de quedar impune y no poder mejorar por obra de un castigo.

—Pero Sócrates, —protestó Glaucón—, me parece que ese examen se vuelve ridículo. Si en el caso de que el cuerpo esté arruinado físicamente se piensa que no es posible vivir, ni aunque se cuente con toda clase de alimentos y de bebidas y con todo tipo de riqueza y de poder, menos aún será posible vivir en el caso de que ^b esté perturbada y corrompida la naturaleza de aquello gracias a lo cual vivimos, por más que haga todo lo que le plazca. Salvo que se aparte del mal y de la injusticia, y se adquiera, en cambio, la justicia y la excelencia. Pues cada una de estas cosas ha revelado ser tal como la habíamos descrito.

—En efecto, sería ridículo —respondí—. No obstante, puesto que hemos llegado a un punto desde el cual

podemos divisar con la mayor claridad que las cosas son así, no debemos desfallecer.

—¡Por Zeus! De ningún modo debemos desfallecer. ^c

—Ven ahora, para mirar cuántas clases hay de malogro, que, en mi opinión, vale la pena observar.

—Yo te sigo; a ti sólo te toca hablar.

—Y bien —dije—, ya que hemos ascendido hasta un sitio que es como atalaya de la argumentación, me parece que hay una sola especie de excelencia e incontables de malogro, aunque sólo cuatro de ellas son dignas de mención.

—¿Qué quieres decir?

—Que por cuantos modos de gobierno cuenten con formas específicas, probablemente haya tantos modos de alma.

—¿Y cuántos hay? ^d

—Cinco modos de gobierno y cinco modos de alma.

—Dime cuáles.

—Digo que el modo de gobierno que hemos descrito es uno, pero que podría llamarse con dos nombres. Así, si entre los gobernantes surge uno que se destaca de los demás, lo llamaremos 'monarquía', mientras que, en caso de que sean varios, 'aristocracia'.

—Es cierto.

—Por eso, entonces, afirmo que es una especie única; pues ni aunque sean varios, ni aunque surja uno solo, cambiarán las leyes del Estado en forma notable, ^e si es que se han criado y educado del modo que hemos descrito.

—No parece probable.

VII

514a —Después de eso —proseguí— compara nuestra naturaleza respecto de su educación y de su falta de educación con una experiencia como ésta. Representate hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ella están desde niños con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permanecer allí y mirar sólo delante de ellos, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza. Más arriba y mas lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellos; y entre el fuego y los prisioneros hay un camino más alto, junto al cual imagínate un tabique construido de lado a lado, como el biombo que los titiriteros levantan delante del público para mostrar, por encima del biombo, los muñecos.

—Me lo imagino.

—Imagínate ahora que, del otro lado del tabique, pasan sombras que llevan toda clase de utensilios y figuras de hombres y otros animales, hechos en piedra y madera y de diversas clases; y entre los que pasan unos hablan y otros callan.

—Extraña comparación haces, y extraños son esos prisioneros.

—Pero son como nosotros. Pues en primer lugar, ¿crees que han visto de sí mismos, o unos de los otros,

otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tienen frente a sí?

—Claro que no, si toda su vida están forzados a no mover las cabezas.

—¿Y no sucede lo mismo con los objetos que llevan los que pasan del otro lado del tabique?

—Indudablemente.

—Pues entonces, si dialogaran entre sí, ¿no te parece que entenderían estar nombrando a los objetos que pasan y que ellos ven? ¹.

—Necesariamente.

—Y si la prisión contara con un eco desde la pared que tienen frente a sí, y alguno de los que pasan del otro lado del tabique hablara, ¿no piensas que creerían que lo que oyen proviene de la sombra que pasa delante de ellos?

—¡Por Zeus que sí!

—¿Y que los prisioneros no tendrían por real otra cosa que las sombras de los objetos artificiales transportados?

—Es de toda necesidad.

—Examina ahora el caso de una liberación de sus cadenas y de una curación de su ignorancia, qué pasaría si naturalmente ² les ocurriese esto: que uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente, volver el cuello y marchar mirando a la luz y, al hacer todo esto, sufriera y a causa del encandilamiento fuera incapaz de percibir aquellas cosas cuyas sombras había visto antes. ¿Qué piensas que respondería si se le dijese que lo que había visto antes eran fruslerías y que aho-

¹ O sea, los objetos transportados del otro lado del tabique, cuyas sombras, proyectadas sobre el fondo de la caverna, ven los prisioneros.

² No se trata de que lo que les sucediese fuera natural —el mismo Platón dice que obrarían «forzados»—, sino acorde con la naturaleza humana.

ra, en cambio, está más próximo a lo real, vuelto hacia cosas más reales y que mira correctamente? Y si se le mostrara cada uno de los objetos que pasan del otro lado de tabique y se le obligara a contestar preguntas sobre lo que son, ¿no piensas que se sentirá en dificultades y que considerará que las cosas que antes veía eran más verdaderas que las que se le muestran ahora?

—Mucho más verdaderas.

e —Y si se le forzara a mirar hacia la luz misma, ¿no le dolerían los ojos y trataría de eludirla, volviéndose hacia aquellas cosas que podía percibir, por considerar que éstas son realmente más claras que las que se le muestran?

—Así es.

516a —Y si a la fuerza se lo arrastrara por una escarpada y empinada cuesta, sin soltarlo antes de llegar hasta la luz del sol, ¿no sufriría acaso y se irritaría por ser arrastrado y, tras llegar a la luz, tendría los ojos llenos de fulgores que le impedirían ver uno solo de los objetos que ahora decimos que son los verdaderos?

—Por cierto, al menos inmediatamente.

—Necesitaría acostumbrarse, para poder llegar a mirar las cosas de arriba. En primer lugar miraría con mayor facilidad las sombras, y después las figuras de los hombres y de los otros objetos reflejados en el agua, luego los hombres y los objetos mismos. A continuación contemplaría de noche lo que hay en el cielo y el cielo mismo, mirando la luz de los astros y la luna más fácilmente que, durante el día, el sol y la luz del sol.

—Sin duda.

—Finalmente, pienso, podría percibir el sol, no ya en imágenes en el agua o en otros lugares que le son extraños, sino contemplarlo cómo es en sí y por sí, en su propio ámbito.

—Necesariamente.

—Después de lo cual concluiría, con respecto al sol, que es lo que produce las estaciones y los años y que gobierna todo en el ámbito visible y que de algún modo es causa de las cosas que ellos habían visto.

—Es evidente que, después de todo esto, arribaría a tales conclusiones.

—Y si se acordara de su primera morada, del tipo de sabiduría existente allí y de sus entonces compañeros de cautiverio, ¿no piensas que se sentiría feliz del cambio y que los compadecería?

—Por cierto.

—Respecto de los honores y elogios que se tributaban unos a otros, y de las recompensas para aquel que con mayor agudeza divisara las sombras de los objetos que pasaban detrás del tabique, y para el que mejor se acordase de cuáles habían desfilado habitualmente antes y cuáles después, y para aquel de ellos que fuese capaz de adivinar lo que iba a pasar, ¿te parece que estaría deseoso de todo eso y que envidiaría a los más honrados y poderosos entre aquéllos? ¿O más bien no le pasaría como al Aquiles de Homero, y «preferiría ser un labrador que fuera siervo de un hombre pobre»³ o soportar cualquier otra cosa, antes que volver a su anterior modo de opinar y a aquella vida?

—Así creo también yo, que padecería cualquier cosa antes que soportar aquella vida.

—Piensa ahora esto: si descendiera nuevamente y ocupara su propio asiento, ¿no tendría ofuscados los ojos por las tinieblas, al llegar repentinamente del sol?

—Sin duda.

—Y si tuviera que discriminar de nuevo aquellas sombras, en ardua competencia con aquellos que han conservado en todo momento las cadenas, y viera confusamente hasta que sus ojos se reacomodaran a ese

³ En *Od.* XI 489-490.

estado y se acostumbraran en un tiempo nada breve. ¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto, se había estropeado los ojos, y que ni siquiera valdría la pena intentar marchar hacia arriba? Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo?

—Seguramente.

—Pues bien, querido Glaucón, debemos aplicar íntegra esta elogia a lo que anteriormente ha sido dicho, comparando la región que se manifiesta por medio de la vista con la morada-prisión, y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol; compara, por otro lado, el ascenso y contemplación de las cosas de arriba con el camino del alma hacia el ámbito inteligible, y no te equivocarás en cuanto a lo que estoy esperando, y que es lo que deseas oír. Dios sabe si esto es realmente cierto; en todo caso, lo que a mí me parece es que lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad, es la Idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas, que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta, y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público.

—Comparto tu pensamiento, en la medida que me es posible.

—Mira también si lo compartes en esto: no hay que asombrarse de que quienes han llegado allí no estén dispuestos a ocuparse de los asuntos humanos, sino que sus almas aspiran a pasar el tiempo arriba; lo cual es natural, si la alegoría descrita es correcta también en esto.

—Muy natural.

—Tampoco sería extraño que alguien que, de contemplar las cosas divinas, pasara a las humanas, se com-

portase desmañadamente y quedara en ridículo por ver de modo confuso y, no acostumbrado aún en forma suficiente a las tinieblas circundantes, se viera forzado, en los tribunales o en cualquier otra parte, a disputar sobre sombras de justicia o sobre las figurillas de las cuales hay sombras, y a reñir sobre esto del modo en que esto es discutido por quienes jamás han visto la Justicia en sí.

—De ninguna manera sería extraño.

—Pero si alguien tiene sentido común, recuerda que los ojos pueden ver confusamente por dos tipos de perturbaciones: uno al trasladarse de la luz a la tiniebla, y otro de la tiniebla a la luz; y al considerar que esto es lo que le sucede al alma, en lugar de reírse irracionalmente cuando la ve perturbada e incapacitada de mirar algo, habrá de examinar cuál de los dos casos es: si es que al salir de una vida luminosa ve confusamente por falta de hábito, o si, viniendo de una mayor ignorancia hacia lo más luminoso, es obnubilada por el resplandor. Así, en un caso se felicitará de lo que le sucede y de la vida a que accede; mientras en el otro se apiadará, y, si se quiere reír de ella, su risa será menos absurda que si se descarga sobre el alma que desciende desde la luz.

—Lo que dices es razonable.

—Debemos considerar entonces, si esto es verdad, que la educación no es como la proclaman algunos. Afirman que, cuando la ciencia no está en el alma, ellos la ponen, como si se pusiera la vista en ojos ciegos.

—Afirman eso, en efecto.

—Pues bien, el presente argumento indica que en el alma de cada uno hay el poder de aprender y el órgano para ello, y que, así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas si no gira todo el cuerpo, del mismo modo hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda el alma, hasta que llegue a ser capaz

de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos el Bien. ¿No es así?

—Sí.

—Por consiguiente, la educación sería el arte de volver este órgano del alma del modo más fácil y eficaz en que puede ser vuelto, mas no como si le infundiera la vista, puesto que ya la posee, sino, en caso de que se lo haya girado incorrectamente y no mire adonde debe, posibilitando la corrección.

—Así parece, en efecto.

—Ciertamente, las otras denominadas 'excelencias' del alma parecen estar cerca de las del cuerpo, ya que, si no se hallan presentes previamente, pueden después ser implantadas por el hábito y el ejercicio; pero la excelencia del comprender da la impresión de corresponder más bien a algo más divino, que nunca pierde su poder, y que según hacia dónde sea dirigida es útil y provechosa, o bien inútil y perjudicial. ¿O acaso no te has percatado de que esos que son considerados malvados, aunque en realidad son astutos, poseen un alma que mira penetrantemente y ve con agudeza aquellas cosas a las que se dirige, porque no tiene la vista débil sino que está forzada a servir al mal, de modo que, cuanto más agudamente mira, tanto más mal produce?

—¡Claro que sí!

—No obstante, si desde la infancia se trabajara poniendo en tal naturaleza lo que, con su peso plumífero y su afinidad con lo que tiene génesis y adherido por medio de la glotonería, lujuria y placeres de esa índole, inclina hacia abajo la vista del alma; entonces, desembarazada ésta de ese peso, se volvería hacia lo verdadero, y con este mismo poder en los mismos hombres vería del modo penetrante con que ve las cosas a las cuales está ahora vuelta.

—Es probable.

—¿Y no es también probable, e incluso necesario a partir de lo ya dicho, que ni los hombres sin educación ni experiencia de la verdad puedan gobernar adecuadamente alguna vez el Estado, ni tampoco aquellos a los que se permita pasar todo su tiempo en el estudio, los primeros por no tener a la vista en la vida la única meta⁴ a que es necesario apuntar al hacer cuanto se hace privada o públicamente, los segundos por no querer actuar, considerándose como si ya en vida estuviesen residiendo en la Isla de los Bienaventurados?⁵

—Verdad.

—Por cierto que es una tarea de nosotros, los fundadores de este Estado, la de obligar a los hombres de naturaleza mejor dotada a emprender el estudio que hemos dicho antes que era el supremo, contemplar el Bien y llevar a cabo aquel ascenso y, tras haber ascendido y contemplado suficientemente, no permitirles lo que ahora se les permite.

—¿A qué te refieres?

—Quedarse allí y no estar dispuestos a descender junto a aquellos prisioneros, ni participar en sus trabajos y recompensas, sean éstas insignificantes o valiosas.

—Pero entonces —dijo Glaucón— ¿seremos injustos con ellos y les haremos vivir mal cuando pueden hacerlo mejor?

—Te olvidas nuevamente⁶, amigo mío, que nuestra ley no atiende a que una sola clase lo pase excepcionalmente bien en el Estado, sino que se las compone para que esto suceda en todo el Estado, armonizándose los ciudadanos por la persuasión o por la fuerza, haciendo que unos a otros se presten los beneficios que cada uno

⁴ La Idea del Bien.

⁵ Desde PÍNDARO (*Olímp.* II 70-72) la Isla de los Bienaventurados es el lugar de los justos tras la muerte. Cf. *Gorgias* 423a-b.

⁶ Cf. *Adimanto* en IV 419a.

sea capaz de prestar a la comunidad. Porque si se forja a tales hombres en el Estado, no es para permitir que cada uno se vuelva hacia donde le da la gana, sino para utilizarlos para la consolidación del Estado.

—Es verdad; lo había olvidado, en efecto.

—Observa ahora, Glaucón, que no seremos injustos con los filósofos que han surgido entre nosotros, sino que les hablaremos en justicia, al forzarlos a ocuparse y cuidar de los demás. Les diremos, en efecto, que es natural que los que han llegado a ser filósofos en otros Estados no participen en los trabajos de éstos, porque se han criado por sí solos, al margen de la voluntad del régimen político respectivo; y aquel que se ha criado solo y sin deber alimento a nadie, en buena justicia no tiene por qué poner celo en compensar su crianza a nadie. «Pero a vosotros os hemos formado tanto para vosotros mismos como para el resto del Estado, para ser conductores y reyes de los enjambres, os hemos educado mejor y más completamente que a los otros, y más capaces de participar tanto en la filosofía como en la política. Cada uno a su turno, por consiguiente, debéis descender hacia la morada común de los demás y habituados a contemplar las tinieblas; pues, una vez habituados, veréis mil veces mejor las cosas de allí y conoceréis cada una de las imágenes y de qué son imágenes, ya que vosotros habréis visto antes la verdad en lo que concierne a las cosas bellas, justas y buenas. Y así el Estado habitará en la vigilia para nosotros y para vosotros, no en el sueño, como pasa actualmente en la mayoría de los Estados, donde compiten entre sí como entre sombras y disputan en torno al gobierno, como si fuera algo de gran valor. Pero lo cierto es que el Estado en el que menos anhelan gobernar quienes han de hacerlo es forzosamente el mejor y el más alejado de disensiones, y lo contrario cabe decir del que tenga los gobernantes contrarios a esto».

—Es muy cierto.

—¿Y piensas que los que hemos formado, al oír esto, se negarán y no estarán dispuestos a compartir los trabajos del Estado, cada uno en su turno, quedándose a residir la mayor parte del tiempo unos con otros en el ámbito de lo puro?

—Imposible, pues estamos ordenando a los justos cosas justas. Pero además cada uno ha de gobernar por una imposición, al revés de lo que sucede a los que gobiernan ahora en cada Estado.

—Así es, amigo mío: si has hallado para los que van a gobernar un modo de vida mejor que el gobernar, podrás contar con un Estado bien gobernado; pues sólo en él gobiernan los que son realmente ricos, no en oro, sino en la riqueza que hace la felicidad: una vida virtuosa y sabia. No, en cambio, donde los pordioseros y necesitados de bienes privados marchan sobre los asuntos públicos, convencidos de que allí han de apoderarse del bien; pues cuando el gobierno se convierte en objeto de disputas, semejante guerra doméstica e intestina acaba con ellos y con el resto del Estado.

—No hay cosa más cierta.

—¿Y sabes acaso de algún otro modo de vida, que el de la verdadera filosofía, que lleve a despreciar el mando político?

—No, por Zeus.

—Es necesario entonces que no tengan acceso al gobierno los que están enamorados de éste; si no, habrá adversarios que los combatan.

—Sin duda.

—En tal caso, ¿impondrás la vigilancia del Estado a otros que a quienes, además de ser los más inteligentes en lo que concierne al gobierno del Estado, prefieren otros honores y un modo de vida mejor que el del gobernante del Estado?

—No, a ningún otro.

c —¿Quieres ahora que examinemos de qué modo se formarán tales hombres, y cómo se los ascenderá hacia la luz, tal como dicen que algunos han ascendido desde el Hades hasta los dioses?

—¿Cómo no habría de quererlo?

—Pero esto, me parece, no es como un voleo de concha⁷, sino un volverse del alma desde un día nocturno hasta uno verdadero; o sea, de un camino de ascenso hacia lo que es, camino al que correctamente llamamos 'filosofía'.

—Efectivamente.

d —Habrá entonces que examinar qué estudios tienen este poder.

—Claro está.

—¿Y qué estudio, Glaucón, será el que arranque al alma desde lo que deviene hacia lo que es? Al decirlo, pienso a la vez esto: ¿no hemos dicho que tales hombres debían haberse ejercitado ya en la guerra?

—Lo hemos dicho, en efecto.

—Por consiguiente, el estudio que buscamos debe añadir otra cosa a ésta.

—¿Cuál?

—No ser inútil a los hombres que combaten.

—Así debe ser, si es que eso es posible.

e —Ahora bien, anteriormente⁸ los educábamos por medio de la gimnasia y de la música.

—Efectivamente.

⁷ La expresión remite a un juego infantil, que Adam interpreta siguiendo a Grasberger: se arrojaba al aire una concha, negra de un lado y blanca del otro, y los jugadores, divididos en dos bandos, gritaban «noche» o «día» (de ahí de «día nocturno» a «día verdadero», en la frase siguiente, según Förster, citado por Adam). Según de qué lado caía, un bando echaba a correr y el otro lo perseguía. Platón quiere decir —interpreta Adam, siguiendo a Schleiermacher— que la educación no es algo tan intrascendente como dicho juego.

⁸ En II 376c.

—Y la gimnasia de algún modo se ocupa de lo que se genera y perece, ya que supervisa el crecimiento y la corrupción del cuerpo.

—Así parece.

—No es éste, pues, el estudio que buscamos.

—No, en efecto.

—¿Será acaso la música tal como la hemos descrito anteriormente?

—No, porque has de recordar que la música era la parte correlativa de la gimnasia: a través de hábitos educaba a los guardianes, inculcándoles no conocimientos científicos sino acordes armoniosos y movimientos rítmicos; en cuanto a las palabras, las dotaba de hábitos afines a aquéllos, tratáranse de palabras míticas o más verdaderas, pero no había en ella nada de un estudio que condujera hacia algo como lo que buscas ahora. b

—Me haces recordar con la mayor precisión; en efecto, no había en ella nada de esto. Pero, divino Glaucón, ¿cuál será entonces semejante estudio? Porque ya hemos visto que las artes son todas indignas.

—Sin duda, pero ¿qué otro estudio queda, si hacemos a un lado la música, la gimnasia y las artes?

—Bien, si no podemos tomar nada fuera de ellas, tomemos algo que se pueda extender sobre todas ellas.

—¿Como qué?

—Por ejemplo, eso común que sirve a todas las artes, operaciones intelectuales y ciencias, y que hay que aprender desde el principio.

—¿A qué te refieres?

—A esa fruslería por la que se discierne el uno, el dos y el tres, en una palabra, a lo que concierne al número y al cálculo: ¿no sucede de modo tal que todo arte y toda ciencia deben participar de ello?

—Es cierto.

—¿Inclusive el arte de la guerra?

—Necesariamente.

d —Pues Palamedes, cada vez que aparece en las tragedias, hace de Agamenón un general bien ridículo? ¿O no te has dado cuenta de que afirma que, mediante la invención del número, ordenó las filas del ejército de Troya, numeró las naves y todo lo demás —como si antes nada hubiese sido contado—, mientras Agamenón, al parecer, ni siquiera sabía cuántos pies tenía, ya que no sabía contar? ¿Qué piensas de semejante general?

—Que era muy extraño, si eso fuese cierto.

e —Por consiguiente, ¿impondremos como estudio indispensable para un varón guerrero el que le permita contar y calcular?

—Más que cualquier otra cosa, si ha de entender de estrategia o, más bien, si es que va a ser un hombre.

—¿Percibes lo mismo que yo en este estudio?

—¿Qué cosa?

523a —Parece que, aunque es de aquellos estudios que buscamos porque por naturaleza conducen a la inteligencia, nadie lo usa correctamente, pero es algo que por ejemplo atrae hacia la esencia.

—¿Qué quieres decir?

—Intentaré mostrarte lo que me parece que es. Considera junto conmigo las cosas que distingo como conducentes o no hacia donde decimos, dando tu asentimiento o rehusando, de modo que podamos ver más claramente si es como presiento.

—Muéstramelo.

b // —Te mostraré, si miras bien, que algunos de los objetos de las percepciones no incitan a la inteligencia al examen, por haber sido juzgados suficientemente por la percepción, mientras otros sin duda la estimulan a examinar, al no ofrecer la percepción nada digno de confianza.

⁹ Dice Adam que, a juzgar por los fragmentos de obras perdidas de Esquilo, Sófocles y Eurípides, éstos han compuesto tragedias sobre Palamedes.

—Es claro —dijo Glaucón— que hablas de las cosas que aparecen a lo lejos y a las pinturas sombreadas. //

—No —repliqué—, no has dado con lo que quiero decir.

—¿Qué quieres decir entonces?

—Los objetos que no incitan son los que no suscitan a la vez dos percepciones contrarias. A los que sí las suscitan los considero como estimulantes, puesto que la percepción no muestra más esto que lo contrario, sea que venga de cerca o de lejos. Te lo diré de un modo más claro: éstos decimos que son tres dedos, el meñique, el anular y el mayor.

—De acuerdo.

—Piensa ahora que hablo como viéndolos de cerca. Después obsérvalos conmigo de este modo.

—¿De qué modo?

—Cada uno de ellos aparece igualmente como un dedo, y en ese sentido no importa si se lo ve en el medio ¹¹ o en el extremo, blanco o negro, grueso o delgado, y así todo lo de esa índole. En todos estos casos el alma de la mayoría de los hombres no se ve forzada a preguntar a la inteligencia qué es un dedo, porque de ningún modo la vista le ha dado a entender que el dedo sea a la vez lo contrario de un dedo.

—Sin duda.

—Es natural, entonces, que semejante percepción no estimule ni despierte a la inteligencia.

—Es natural.

—Pues bien, en cuanto a la grandeza y a la pequeñez de los dedos, ¿percibe la vista suficientemente, y le es indiferente que uno de ellos esté en el medio o en el extremo, y del mismo modo el tacto con lo grueso y lo delgado, con lo blando y lo duro? Y los demás sentidos ¿no se muestran defectuosos en casos semejantes? ¿O más bien cada uno de ellos procede de modo que, 524a primeramente, el sentido asignado a lo duro ha sido for-

zado a lo blando, y transmite al alma que ha percibido una misma cosa como dura y como blanda?

—Así es.

—Pero ¿no es forzoso que en tales casos el alma sienta la dificultad con respecto a qué significa esta sensación si nos dice que algo es 'duro', cuando de lo mismo dice que es 'blando'? ¿Y también respecto de qué quiere significar la sensación de lo liviano y lo pesado con 'liviano' o 'pesado', cuando dice que lo pesado es 'liviano' y lo liviano 'pesado'?

^b —En efecto, son extrañas comunicaciones para el alma, que reclaman un examen.

—Es natural que en tales casos el alma apele al razonamiento y a la inteligencia para intentar examinar, primeramente, si cada cosa que se le transmite es una o dos.

—Sin duda.

—Y si parecen dos, cada una parecerá una y distinta de la otra.

—Sí.

^c —Y si cada una de ellas es una y ambas son dos, pensará que son dos si están separadas; pues si no están separadas, no pensará que son dos sino una.

—Correcto.

—Pero decimos que la vista ha visto lo grande y pequeño no separadamente, sino confundidos, ¿no es así?

—Sí.

—Y para aclarar esto la inteligencia ha sido forzada a ver lo grande y lo pequeño, no confundiéndonos sino distinguiéndonos.

—Es verdad.

—¿No es acaso a raíz de eso que se nos ocurre preguntar primeramente qué es lo grande y qué lo pequeño?

—Sin duda.

—Y de este modo era como hablábamos de lo inteligible, por un lado, y de lo visible, por otro.

—Completamente cierto.

—Y esto es lo que intentaba decir hace un momento, cuando afirmaba que algunos objetos estimulan el pensamiento y otros no, en lo cual definía como estimulantes aquellos que producían sensaciones contrarias a la vez, mientras los otros no excitaban a la inteligencia.

—Comprendo, y también a mí me parece así.

—Pues bien, ¿en cuál de las dos clases te parece que están el número y la unidad?

—No me doy cuenta.

—Razona a partir de lo dicho. En efecto, si la unidad es vista suficientemente por sí misma o aprehendida por cualquier otro sentido, no atraerá hacia la esencia, como decíamos en el caso del dedo. Pero si se la ve en alguna contradicción, de modo que no parezca más unidad que lo contrario, se necesitará de un juez, y el alma forzosamente estará en dificultades e indagará, excitando en sí misma el pensamiento, y se preguntará qué es en sí la unidad; de este modo el aprendizaje concerniente a la unidad puede estar entre los que ^{S25a} guían y vuelven el alma hacia la contemplación de lo que es.

—Por cierto —dijo Glaucón—, así pasa con la visión de la unidad y no de modo mínimo, ya que vemos una cosa como una y a la vez como infinitamente múltiple.

—Si esto es así con lo uno, ¿no pasará lo mismo con todo número?

—Sin duda.

—Pero el arte de calcular y la aritmética tratan del número.

—Así es.

—Entonces parece que conducen hacia la verdad. ^b

—En forma maravillosa.

—Se hallan, por ende, entre los estudios que buscamos; pues al guerrero, para ordenar su ejército, le hace falta aprender estas cosas; en cuanto al filósofo, para

escapar del ámbito de la génesis, debe captar la esencia, sin lo cual jamás llegará a ser un buen calculador.

—Así es.

—Pero resulta que nuestro guardián es a la vez guerrero y filósofo.

—¡Claro está!

—Sería conveniente, Glaucón, establecer por ley este estudio y persuadir a los que van a participar de los más altos cargos del Estado a que se apliquen al arte del cálculo, pero no como aficionados, sino hasta llegar a la contemplación de la naturaleza de los números por medio de la inteligencia; y tampoco para hacerlo servir en compras y ventas, como hacen los comerciantes y mercaderes, sino con miras a la guerra y a facilitar la conversión del alma desde la génesis hacia la verdad y la esencia.

—Es muy bello lo que dices.

—Además pienso ahora, tras lo dicho sobre el estudio concerniente a los cálculos, qué agudo y útil nos es en muchos aspectos respecto de lo que queremos, con tal de que se emplee para conocer y no para comerciar.

—¿De qué modo?

—Así: este estudio del que estamos hablando eleva notablemente el alma y la obliga a discurrir acerca de los Números en sí, sin permitir jamás que alguien discurra proponiendo números que cuentan con cuerpos visibles o tangibles. En efecto, sabes sin duda que los expertos en estas cosas, si alguien intenta seccionar la unidad en su discurso, se rien y no lo aceptan, y si tú la fraccionas ellos a su vez la multiplican, cuidando que jamás lo uno aparezca no como siendo uno, sino como conteniendo muchas partes.

—Es verdad lo que dices.

—Y si se les pregunta: «hombres asombrosos, ¿acerca de qué números discurrís, en los cuales la unidad se halla tal como vosotros la considerarís, siendo en to-

do igual a cualquier otra unidad sin diferir en lo más mínimo ni conteniendo en sí misma parte alguna?»; ¿qué crees, Glaucón, que responderán?

—Pienso que esto: que los números acerca de los cuales hablan sólo es posible pensarlos, y no se les puede manipular de ningún modo.

—Tú ves entonces, mi amigo, que este estudio ha de resultarnos realmente forzoso, puesto que parece obligar al alma a servirse de la inteligencia misma para alcanzar la verdad misma.

—Sin duda que así procede.

—¿Y no has observado que los calculadores por naturaleza son rápidos, por así decirlo, en todos los estudios, en tanto que los lentos, cuando son educados y ejercitados en este estudio, aunque no obtengan ningún otro provecho, mejoran, al menos, volviéndose más rápidos que antes?

—Así es.

—Y no hallarás fácilmente, según pienso, muchos estudios que requieran más esfuerzo para aprender y practicar.

—No, en efecto.

—Por todos estos motivos no hay que descuidar este estudio, sino que los mejores deben educar sus naturalezas en él.

—Estoy de acuerdo.

—Quede entonces establecido para nosotros un primer estudio; ahora bien, examinaremos un segundo que le sigue, para ver si nos conviene.

—¿Cuál? ¿Acaso te refieres a la geometría?

—A ella, precisamente.

—En cuanto se extiende sobre los asuntos de guerra, es evidente que conviene. Porque en lo que concierne a acampamientos, ocupación de zonas, concentraciones y despliegues de tropas, y cuantas formas asuman los ejércitos en las batallas mismas y en las marchas,

es muy diferente que el guardián mismo sea geómetra y que no lo sea.

—De esas cosas, sin embargo —repliqué—, es poco de geometría y de cálculos lo que basta. Avanzando mucho más lejos que eso, debemos examinar si tiende a hacer divisar más fácilmente la Idea del Bien. Y a eso tiende, decimos, todo aquello que fuerza al alma a girar hacia el lugar en el cual se halla lo más dichoso de lo que es, que debe ver a toda costa.

—Hablas correctamente.

—En ese caso, si la geometría obliga a contemplar la esencia, conviene; si en cambio obliga a contemplar el devenir, no conviene.

—De acuerdo en que afirmemos eso.

527a —En esto hay algo que no nos discutirán cuantos sean siquiera un poco expertos en geometría, a saber, que esta ciencia es todo lo contrario de lo que dicen en sus palabras los que tratan con ella.

—¿Cómo es eso?

—Hablan de un modo ridiculo aunque forzoso, como si estuvieran obrando o como si todos sus discursos apuntaran a la acción: hablan de 'cuadrar', 'aplicar', 'añadir' y demás palabras de esa indole, cuando en realidad todo este estudio es cultivado apuntando al conocimiento.

—Completamente de acuerdo.

—¿No habremos de convenir algo más?

—¿Qué?

—Que se la cultiva apuntando al conocimiento de lo que es siempre, no de algo que en algún momento nace y en algún momento perece.

—Eso es fácil de convenir, pues la geometría es el conocimiento de lo que siempre es.

—Se trata entonces, noble amigo, de algo que atrae al alma hacia la verdad y que produce que el pensa-

miento del filósofo dirija hacia arriba lo que en el presente dirige indebidamente hacia abajo.

—Es capaz de eso al máximo.

—Pues si es tan capaz, has de prescribir al máximo a los hombres de tu bello Estado que de ningún modo descuiden la geometría; pues incluso sus productos accesorios no son pequeños.

—¿A qué te refieres?

—Lo que tú has mencionado: lo concerniente a la guerra; pero también con respecto a todos los demás estudios, cómo comprenderlos mejor, ya que bien sabemos que hay una enorme diferencia entre quien ha estudiado geometría y quien no.

—¡Enorme, por Zeus!

—¿Implantamos entonces esto como un segundo estudio para nuestros jóvenes?

—Implantémoslo.

—Y ahora ¿pondremos en tercer lugar la astronomía? ¿O no te parece?

—A mi sí —dijo Glaucón—. En efecto, tener buena percepción de las estaciones corresponde no sólo a la agricultura y a la navegación, sino también no menos al oficio de jefe militar.

—Me hace gracia —repliqué—, porque das la impresión de temer que a la muchedumbre te parezca que estás estableciendo estudios inútiles. Pero en realidad se trata de algo no insignificante pero difícil de creer: que gracias a estos estudios el órgano del alma de cada hombre se purifica y resucita cuando está agonizante y cegado por las demás ocupaciones, siendo un órgano que vale más conservarlo que a diez mil ojos, ya que sólo con él se ve la verdad. Aquellos que están de acuerdo en esto convendrán contigo sin dificultad, mientras que los que nunca lo hayan percibido en nada estimarán, naturalmente, lo que digas, porque no ven otra ventaja en estos estudios digna de ser tenida en cuenta.

528a Examina entonces desde ahora con quiénes dialogas; o bien, si no hablas ni a unos ni a otros, haz los discursos principalmente con vistas a ti mismo, sin tener recelo de que algún otro pueda sacar provecho de ellos.

—Eso es lo que escojo: hablar principalmente con vistas a mí mismo, tanto al preguntar como al responder.

—Da entonces un paso atrás, pues no hemos tocado correctamente el estudio que viene a continuación de la geometría.

—¿Cómo hemos hecho eso?

—Después de la superficie hemos tomado el sólido b que está en movimiento, antes de captarlo en sí mismo; pero lo correcto es que, a continuación de la segunda dimensión, se trate la tercera, o sea lo que concierne a la dimensión de los cubos y cuanto participa de la profundidad ¹⁰.

—Es cierto, Sócrates, pero me parece que eso aún no ha sido descubierto.

—En efecto, y son dos las causas de ello: la primera, que ningún Estado le dispensa mucha estima y, por ser difícil, se la investiga débilmente; la segunda, que quienes investigan necesitan un supervisor, sin lo cual no podrían descubrir mucho. Y en primer lugar es difícil que haya alguno, y, en segundo lugar, si lo hubiera, tal c como están las cosas, no se podría persuadir a quienes investigan esto, por ser sumamente arrogantes. Pero si el Estado íntegro colabora en la supervisión guiándolos con la debida estima, aquéllos se persuadirían, y una investigación continuada y vigorosa llegaría a aclarar cómo es el asunto, puesto que incluso ahora mismo, en que éste es subestimado y mutilado por muchos, inclusive por investigadores que no se dan cuenta de su utili-

¹⁰ La geometría de los sólidos o 'estereometría' es nombrada como tal por vez primera en el pseudo-platónico *Eptnomis* 990d y en los *Anal. Post.* I 13, 78b de ARISTÓTELES.

dad, a pesar de todo esto florece vigorosamente en su propio encanto, de modo que no sería asombroso que se hiciera manifiesto.

—Y sin duda posee un encanto distintivo. Pero explícame más claramente lo que decías; en efecto, postulabas de algún modo la geometría con el tratamiento de la superficie.

—Sí —asentí.

—A continuación la astronomía, inmediatamente después de la geometría, pero luego volviste atrás.

—Es que en mi urgencia —expliqué— expuse todo tan rápido que me he demorado; porque, de acuerdo con el método, a continuación venía la dimensión de la profundidad, pero en razón del estado ridículo de la investigación pasé de la geometría a la astronomía, que implica movimiento de sólidos.

—Correcto.

—Pongamos entonces como cuarto estudio la astronomía, en el pensamiento de que el Estado podrá contar con el estudio que ahora dejamos de lado, cuando quiera ocuparse de él.

—Probablemente. En cuanto a mí, Sócrates, dado que me has reprochado que alabara la astronomía de un modo vulgar, ahora la elogiaré de una forma que tú compartirás. Me parece, en efecto, que es evidente para cualquiera que la astronomía obliga al alma a mirar hacia arriba y la conduce desde las cosas de aquí a las de allí en lo alto. 529a

—Tal vez sea evidente para cualquiera, excepto para mí; porque yo no creo que sea así.

—Pero ¿cómo?

—Del modo que la tratan los que hoy procuran elevarnos hacia la filosofía, hace mirar hacia abajo.

—¿Qué quieres decir?

—Que me parece que no es innoble el modo de aprehender, de tu parte, lo que es el estudio de las cosas

b de lo alto; pues das la impresión de creer que, si alguien levantara la cabeza para contemplar los bordados del techo, al observarlos estaría considerándolo con la inteligencia, no con los ojos. Tal vez tú pienses bien y yo tontamente; pues por mi parte no puedo concebir otro estudio que haga que el alma mire hacia arriba que aquel que trata con lo que es y lo invisible. Pero si alguien intenta instruirse acerca de cosas sensibles, ya sea mirando hacia arriba con la boca abierta o hacia abajo con la boca cerrada, afirmo que no ha de aprender nada, pues no obtendrá ciencia de esas cosas, y el alma no mirará hacia arriba sino hacia abajo, aunque se estudie nadando de espaldas, en tierra o en mar.

—Haya justicia —dijo Glaucón—, tu reproche es correcto. Pero ¿de qué modo dices, en lugar del actual, que se debe aprender astronomía, si es que estudiarla nos ha de ser ventajoso con respecto a lo que decimos?

—De este modo. Estos bordados que hay en el cielo están bordados en lo visible, y aunque sean los más bellos y perfectos de su índole, les falta mucho en relación con los verdaderos, así como de los movimientos con que, según el verdadero número y las verdaderas figuras, se mueven la rapidez real y la lentitud real, en relación una con otra, y moviendo lo que hay en ellas; movimientos que son aprehensibles por la razón y por el pensamiento, mas no por la vista. ¿O piensas otra cosa?

—De ningún modo.

—Es necesario, entonces, servirse de los bordados que hay en el cielo como ejemplos para el estudio de los otros, en cierto modo como si se hallaran dibujos que sobresalieran por lo excelentemente trazados y bien trabajados por Dédalo o algún otro artesano o pintor: al verlos, un experto en geometría consideraría que son sin duda muy bellos en cuanto a su ejecución, pero que sería ridículo examinarlos con un esfuerzo serio para

captar en ellos la verdad de lo igual, de lo doble y de cualquier otra relación.

—Ciertamente sería ridículo.

—¿Y no crees que el verdadero astrónomo se atenderá a lo mismo al observar los movimientos de los astros? Considerará que el artesano¹¹ del cielo y de cuanto hay en él ha dispuesto todo con la máxima belleza con que es posible constituir tales obras. Pero en cuanto a las relaciones del día con la noche, del día y la noche con el mes, y del mes con el año, y de los demás astros respecto de estas cosas y entre sí, ¿no te parece que considerará absurdo creer que transcurren siempre del mismo modo sin variar nunca, aun cuando posean cuerpo y sean visibles, y tratar de encontrar en ellos por todos los medios la verdad?

—Así me parece, ahora que te escucho.

—Entonces nos serviremos de problemas en astronomía, como lo hicimos en geometría, pero abandonaremos el cielo estrellado, si queremos tratar a la astronomía de modo de volver, de inútil, útil, lo que de inteligente hay por naturaleza en el alma.

—Es una tarea muchas veces mayor que la del que ahora practica astronomía la que le prescribes.

—Pues pienso que en todos los demás estudios debemos prescribir del mismo modo, si es que hemos de ser legisladores provechosos. Y ahora ¿puedes sugerir algún otro estudio que sea conveniente?

—Por el momento no.

—Pues bien, el movimiento no ofrece una forma única sino muchas, creo. Quizás un sabio podría mencionar todas; pero que nos sean manifiestas también a nosotros, dos.

—¿Cuáles?

—Además del que estudia la astronomía, el que es su contrapartida.

¹¹ Cf. nota 21 al libro VI.

—¿Cuál es?

—Da la impresión de que, así como los ojos han sido provistos para la astronomía, los oídos han sido provistos para el movimiento armónico, y que se trata de ciencias hermanas entre sí, como dicen los pitagóricos, y nosotros, Glaucón, estaremos de acuerdo. ¿O cómo procederemos?

—Así.

—Como se trata de una tarea de aliento, los seguiremos a ellos para ver qué dicen acerca de estas cosas y de cualquier otra que añadan; pero en todo esto vigi-
laremos lo que nos concierne.

—¿Y qué es esto?

—Vigilar que aquellos a los que educamos no emprendan nunca el estudio de algo imperfecto o que les impida llegar al punto al que deben arribar todos los estudios, como acabamos de decir acerca de la astronomía. ¿O no sabes que con la armonía hacen algo similar? En efecto, se pasan escuchando acordes y midiendo sonidos entre sí, con lo cual, como los astrónomos, trabajan inútilmente.

—Y de modo bien ridículo, ¡por los dioses! Cuando hablan de 'dos intervalos de un cuarto de tono cada uno'¹², y paran sus orejas como si trataran de captar murmullos de vecinos. Unos afirman que pueden percibir un sonido en medio de otros dos, que da así el intervalo más pequeño, mientras otros replican que ese

¹² Traduzco tratando de recoger lo que dicen B. EINARSON-P. DE LACY en su nota al pasaje 1135b de la edición Loeb de PLUTARCO, *De Musica*: «El tetracordio, que comprende el intervalo de una cuarta, está dividido en tres intervalos, ligados por cuatro notas. Cuando los dos intervalos más pequeños, sumados entre sí, son más pequeños que el intervalo restante, son llamados un *pyknón* o 'condensación'. O bien, como ya ARISTÓTELES definía el *pyknón* (tal como ADAM parafrasea el texto de *Harmonica* 24, 10 ss. MARQUARD): «cualquier combinación de dos intervalos que en conjunto son menos que el intervalo que resta en la cuarta cuando el *pyknón* es sustraído de ésta».

sonido es similar a los otros; pero unos y otros antepo-
nen los oídos a la inteligencia.

—Te refieres —dije yo— a esos valientes músicos que provocan tormentos a las cuerdas y las torturan estirándolas sobre las clavijas. Pero termino con esta imagen, para no alargar esta comparación con los golpes que les dan a las cuerdas con el plectro, acusándolas de su negativa a emitir un sonido o de su facilidad para darlo. En realidad, no es de ellos de quienes hablo, sino de aquellos a los cuales decía que debíamos interrogar acerca de la armonía¹³. Pues éstos hacen lo mismo en la armonía que los otros en la astronomía, pues buscan números en los acordes que se oyen, pero no se elevan a los problemas ni examinan cuáles son los números armónicos y cuáles no, y por qué en cada caso.

—Hablas de una tarea digna de los dioses.

—Más bien diría que es una tarea útil para la búsqueda de lo Bello y de lo Bueno, e inútil si se persigue de otro modo.

—Es probable.

—Ahora bien, pienso que, si el camino a través de todos estos estudios que hemos descrito permite arri-
bar a una relación y parentesco de unos con otros, y a demostrar la afinidad que hay entre ellos, llevaremos el asunto hacia el punto que queremos y no trabajaremos inútilmente; de otro modo, será en vano.

—Presiento que es así, Sócrates; pero la tarea de que hablas es enorme.

—¿La que concierne al preludio, o cuál otra? ¿O no sabes que todo esto no es más que un preludio a la me-

¹³ Adam, siguiendo a Monro, piensa que Platón dirige su crítica a la escuela pitagórica o matemática de música, «quienes identificaban cada intervalo con una *ratio*», pero que Glaucón ha creído erróneamente que aludía a una escuela rival (la «musical»), «que medía todos los intervalos como múltiplos o fracciones del tono».

lodia que se debe aprender? ¿O acaso crees que los e versados en aquellos estudios son dialécticos?

—No, ¡por Zeus! Con excepción de algunos pocos que he encontrado casualmente.

—Pero en tal caso, los que no sean capaces de dar razón y recibirla, ¿sabrán alguna vez lo que decimos que se debe saber?

—Una vez más no.

532a —Veamos, Glaucón: ¿no es ésta la melodía que ejecuta la dialéctica? Aunque sea inteligible, es imitada por el poder de la vista cuando, como hemos dicho, ensaya mirar primeramente a los seres vivos y luego a los astros, y por fin al sol mismo. Del mismo modo, cuando se intenta por la dialéctica llegar a lo que es en sí cada cosa, sin sensación alguna y por medio de la razón, y b sin detenerse antes de captar por la inteligencia misma lo que es el Bien mismo, llega al término de lo inteligible como aquel prisionero al término de lo visible.

—Enteramente de acuerdo.

—¿Y bien? ¿No es esta marcha lo que denominas 'dialéctica'?

—Sin duda.

// —Pues bien; la liberación de los prisioneros de sus cadenas, el volverse desde las sombras hacia las figurillas y la luz, su ascenso desde la morada subterránea hacia el sol, su primer momento de incapacidad de mirar allí a los animales y plantas y a la luz del sol, e pero su capacidad de mirar los divinos reflejos en las aguas y las sombras de las cosas reales, y no ya sombras de figurillas proyectadas por otra luz que respecto del sol era como una imagen: todo este tratamiento por medio de las artes que hemos descrito tiene el mismo poder de elevar lo mejor que hay en el alma hasta la contemplación del mejor de todos los entes, tal como en nuestra alegoría se elevaba el órgano más penetran-

te del cuerpo hacia la contemplación de lo más brillante del ámbito visible y de la índole del cuerpo. // d

—Lo admito, aunque sin duda es algo difícil de admitir, pero por otro lado es difícil no admitirlo. No obstante —y puesto que no sólo en este momento presente hemos de discutirlo, sino que quedan muchas oportunidades para volver sobre él—, démoslo por ahora como admitido, y vayamos hacia la melodía para describirla como hemos hecho con su preludio. Dime cuál es el modo del poder dialéctico, en qué clases se divide y cuáles son sus caminos. Pues me parece que se trata de caminos que conducen hacia el punto llegados al cual estaremos, como al fin de la travesía, en reposo.

—Es que ya no serás capaz de seguirme, mi querido 533a Glaucón. No es que yo deje de mi parte nada de buena voluntad, pero no sería ya una alegoría como antes lo que verías, sino la verdad misma, o al menos lo que me parece ser ésta. Si es realmente así o no, no creo ya que podamos afirmarlo con fiabilidad, pero sí podemos arriesgarnos a afirmar que hay algo semejante que se puede ver. ¿No es así?

—Claro que sí.

—¿Y podemos afirmar también que el poder dialéctico sólo se revelará a aquel que sea experto en los estudios que hemos descrito, y que cualquier otro es incapaz?

—Sí, eso se puede afirmar con seguridad.

—En todo caso, nadie nos discutirá esto: que hay b otro método de aprehender en cada caso, sistemáticamente y sobre todo, lo que es cada cosa. Todas las demás artes, o bien se ocupan de las opiniones y deseos de los hombres, o bien de la creación y fabricación de objetos, o bien del cuidado de las cosas creadas naturalmente o fabricadas artificialmente. En cuanto a las restantes, que dijimos captan algo de lo que es, como la geometría y las que en ese sentido la acompañan, nos hacen ver lo que es como en sueños, pero es imposible c

ver con ellas en estado de vigilia; mientras se sirven de supuestos, dejándolos inamovibles, no pueden dar cuenta de ellos. Pues bien, si no conocen el principio y anudan la conclusión y los pasos intermedios a algo que no conocen, ¿qué artificio convertirá semejante encajenamiento en ciencia?

—Ninguno.

—Por consiguiente, el método dialéctico es el único que marcha, cancelando los supuestos, hasta el principio mismo, a fin de consolidarse allí. Y dicho método empuja poco a poco al ojo del alma, cuando está sumergido realmente en el fango de la ignorancia, y lo eleva a las alturas, utilizando como asistentes y auxiliares para esta conversión a las artes que hemos descrito. A éstas muchas veces las hemos llamado 'ciencias', por costumbre, pero habría que darles un nombre más claro que el de 'opinión' pero más oscuro que el de 'ciencia'. En lo dicho anteriormente¹⁴ lo hemos diferenciado como 'pensamiento discursivo', pero no es cosa de disputar acerca del nombre en materias tales como las que se presentan a examen.

—No, en efecto.

—Entonces estaremos satisfechos, como antes, con llamar a la primera parte 'ciencia', a la segunda 'pensamiento discursivo', a la tercera 'creencia' y a la cuarta 'conjetura', y estas dos últimas en conjunto 'opinión', mientras que a las dos primeras en conjunto 'inteligencia', la opinión referida al devenir y la inteligencia a la esencia. Y lo que es la esencia respecto del devenir¹⁵ lo es la inteligencia respecto de la opinión; y lo que es la ciencia respecto de la creencia lo es el pensamiento discursivo respecto de la conjetura. En cuanto a la proporción entre sí y a la división en dos de cada

uno de los ámbitos correspondientes, o sea, lo opinable y lo inteligible, dejémoslo, Glaucón, para que no tengamos que vérnoslas con discursos mucho más largos que los pronunciados anteriormente.

—Por mi parte, estoy de acuerdo, en la medida en que puedo seguirte.

—Y llamas también 'dialéctico' al que alcanza la razón de la esencia; en cuanto al que no puede dar razón a sí mismo y a los demás, en esa medida dirás que no tiene inteligencia de estas cosas.

—¿Cómo no habría de decirlo?

—Y del mismo modo con respecto al Bien: aquel que no pueda distinguir la Idea del Bien con la razón, abstrayéndola de las demás, y no pueda atravesar todas las dificultades como en medio de la batalla, ni aplicarse a esta búsqueda —no según la apariencia sino según la esencia— y tampoco hacer la marcha por todos estos lugares con un razonamiento que no decaiga, no dirás que semejante hombre posee el conocimiento del Bien en sí ni de ninguna otra cosa buena; sino que, si alcanza una imagen de éste, será por la opinión, no por la ciencia; y que en su vida actual está soñando y durmiendo, y que bajará al Hades antes de poder despertar aquí, para acabar durmiendo perfectamente allá.

—¡Por Zeus! Diré lo mismo que tú.

—Pero si alguna vez tienes que educar en la práctica a estos niños que ahora en teoría educas y formas, no permitirás que los gobernantes del Estado y las autoridades en las cosas supremas sean irracionales, como líneas irracionales.

—Por cierto que no.

—¿Y les prescribirás que participen al máximo de la educación que los capacite para preguntar y responder del modo más versado?

—Lo prescribiré junto contigo.

¹⁴ En VI 511d.

¹⁵ *génesis*. Cf. nota 22 al libro VI.

—¿Y no te parece que la dialéctica es el coronamiento supremo de los estudios, y que por encima de éste no cabe ya colocar correctamente ningún otro, sino dar por terminado lo que corresponde a los estudios?

—De acuerdo.

—Te resta aún la distribución de estos estudios: a quiénes los asignarás y de qué modo.

—Evidentemente.

—¿Recuerdas la primera selección de los gobernantes que escogimos?

—¿Cómo no he de recordarlo?

—Piensa entonces que también en los demás aspectos deben elegirse aquellas naturalezas, pues hay que preferir las más estables, las más valientes y en lo posible las más agraciadas; pero además de esto, cabe buscar no sólo los caracteres nobles y viriles, sino que posean también los dones naturales que convienen a tal educación.

—¿Cuáles son los que distingues?

—Han de contar, bienaventurado amigo, con la penetración respecto de los estudios y la capacidad de aprender sin dificultad; pues las almas se arredran mucho más ante los estudios arduos que ante los ejercicios gimnásticos, porque sienten más como propia una fatiga que les es privativa y no tienen en común con el cuerpo.

—Es cierto.

—Y hay que buscarlos también con buena memoria, perseverantes y amantes en todo sentido del trabajo. ¿O de qué modo piensas que estarán dispuestos a cultivar el cuerpo y a la vez cumplir con semejante estudio y ejercicio?

—De ningún modo, si no están bien dotados en todo sentido.

—Por consiguiente, el error y el descrédito que se abaten actualmente sobre la filosofía se debe, como ya

he dicho antes, a que no se la cultiva dignamente. En efecto, no deben cultivarla los bastardos sino los bien nacidos.

—¿En qué sentido lo dices?

—En primer lugar, quien vaya a cultivarla no debe ser cojo en el amor al trabajo, con una mitad dispuesta al trabajo y otra mitad perezosa. Esto sucede cuando alguien ama la gimnasia y la caza y todo tipo de fatigas corporales, pero no ama el estudio ni es dado al diálogo y a la indagación, sino que tiene aversión por los trabajos de esta índole; y es cojo también aquel cuyo amor al trabajo marcha en sentido contrario.

—Dices una gran verdad.

—Y lo mismo respecto de la verdad, declararemos que un alma está mutilada cuando, por una parte, odia la mentira voluntaria y la soporta difícilmente en ella misma y se irrita sobremanera si son otros los que mienten, pero, por otra parte, admite fácilmente la mentira involuntaria, y no se irrita si alguna vez es sorprendida en la ignorancia, sino que se revuelca a gusto en ella como un animal de la especie porcina.

—Por entero de acuerdo.

—También con respecto a la moderación, a la valentía, a la grandeza de espíritu y todas las partes de la excelencia, hay que vigilar, y no menos, para distinguir al bastardo del bien nacido. Pues cuando un particular o un Estado no saben examinar las cosas de tal índole, se sirven inadvertidamente de cojos y bastardos para el propósito que se presente, sea como amigos, sea como gobernantes.

—Y así pasa, en efecto.

—Por tanto, debemos tener cuidado con todas las cosas de esta índole; ya que, si son personas sanas de cuerpo y alma las que educamos, conduciéndolas a tal estudio y a tal ejercicio, la Justicia misma no nos censurará y preservaremos el Estado y su organización po-

lítica; pero si guiamos hacia tales estudios a personas de otra índole, haremos todo lo contrario y derramaremos más ridículo aún sobre la filosofía.

—Es verdaderamente vergonzoso.

—Por entero de acuerdo, entonces. Pero yo también creo que en este momento me sucede algo digno de risa.

—¿Qué cosa?

c —Me olvidé de que jugábamos, y hablé más bien en tensión; porque a la vez que hablaba miré a la filosofía y, al verla tratada tan injuriosamente, me irrité y, como encolerizado contra los culpables, dije con mayor seriedad las cosas que dije.

—No, ¡por Zeus! Al menos para mí, que era quien escuchaba.

—Pero sí para mí, que soy el que habla. Con todo, no olvidemos que en la primera selección elegíamos d ancianos¹⁶, mientras que en ésta eso no es posible. pues no hemos de creer a Solón cuando dice que, al envejecer, se es capaz de aprender muchas cosas, sino que se será menos capaz de aprender que de correr; pues a los jóvenes corresponden todos los trabajos esforzados y múltiples.

—Necesariamente.

—Por consiguiente, tanto los cálculos como la geometría y todos los estudios preliminares que deben enseñarse antes que la dialéctica hay que proponérselos desde niños, pero sin hacer compulsiva la forma de la instrucción.

—Y esto ¿por qué?

e —Porque el hombre libre no debe aprender ninguna disciplina a la manea del esclavo; pues los trabajos corporales que se practican bajo coerción no producen daño al cuerpo, en tanto que en el alma no permanece nada que se aprenda coercitivamente.

¹⁶ Cf. III 412c.

—Es verdad.

—Entonces, excelente amigo, no obligues por la fuerza a los niños en su aprendizaje, sino edúcalos jugando, 537a para que también seas más capaz de divisar aquello para lo cual cada uno es naturalmente apto.

—Tienes razón en lo que dices.

—¿No recuerdas que decíamos¹⁷ que hay que conducir los niños a la guerra, como observadores montados a caballo, y que, en caso de que no fuera peligroso, había que acercarlos y gustar la sangre, como cachorros?

—Recuerdo.

—Pues a aquel que siempre, en todos estos trabajos, estudios y temores, se muestre como el más ágil, hay que admitirlo dentro de un número selecto.

—¿A qué edad? b

—En el momento en que dejan la gimnasia obligatoria; pues en ese tiempo, sean dos o tres los años que transcurran, no se puede hacer otra cosa, ya que la fatiga y el sueño son enemigos del estudio. Y al mismo tiempo, ésta es una de las pruebas, y no la menor, la de cómo se muestra cada uno en los ejercicios gimnásticos.

—¡Claro que sí!

—Después de ese tiempo, se escogerá entre los jóvenes de veinte años, y los escogidos se llevarán mayores honores que los demás, y deben conducirse los estudios aprendidos en forma dispersa durante la niñez a una visión sinóptica de las afinidades de los estudios entre sí y de la naturaleza de lo que es.

—En todo caso, semejante instrucción es la única firme en aquellos en que se produce.

—Y es la más grande prueba de la naturaleza dialéctica y de la que no es dialéctica; pues el dialéctico es sinóptico, no así el que no lo es.

—Comparto tu pensamiento.

¹⁷ En V 467c.

—Es necesario, entonces, que examines estas cosas, *d* y que, a aquellos que sobresalgan entre los que son constantes en los estudios, en la guerra y en las demás cosas prescritas, una vez que hayan pasado los treinta años, a éstos a su vez los selecciones entre los antes escogidos, instituyéndoles honores mayores y examinando, al probarlos mediante el poder dialéctico, quién es capaz de prescindir de los ojos y de los demás sentidos y marchar, acompañado de la verdad, hacia lo que es en sí. Y sin embargo aquí tenemos una tarea que requiere de mucha precaución, amigo mío.

—¿Por qué?

e —¿No te percatas de cuán grande llega a ser el mal relativo a la dialéctica en la actualidad?

—¿Cuál mal?

—De algún modo está colmada de ilegalidad.

—Muy cierto.

—¿Piensas que es algo asombroso lo que les sucede, *y* no los excusas?

—¿En qué sentido?

538a —Es como si un hijo putativo fuera criado en medio de abundantes riquezas, en una familia muy numerosa y entre muchos aduladores, y al llegar a adulto se diera cuenta de que no es hijo de los que afirman ser sus padres, pero no pudiese hallar a sus verdaderos progenitores. ¿Puedes presentir cuál sería su disposición respecto de los aduladores y de sus supuestos padres en el tiempo en que ignoraba lo concerniente a la sustitución y a su vez en el tiempo en que lo supiera? ¿O quieres escuchar cómo lo presiento yo?

—Quiero esto último.

b —Pues bien, presiento que honrará más a los que toma por su padre, su madre y parientes que a los aduladores, permitirá menos que les falte algo, obrará y hablará de modo menos indebido frente a ellos y los

desobedecerá en las cosas importantes menos que a los aduladores, en el tiempo en que ignore la verdad.

—Es probable.

—Mas una vez percatado de la realidad, presumo que su estima y su cuidado se relajaría respecto de aquéllos e iría en aumento respecto de los aduladores, y obedecería a éstos de modo más destacado que antes, y viviría acorde con éstos, asociándose a ellos sin tapujos, no cuidando ya de su padre ni de los demás supuestos parientes, salvo que tuviera una naturaleza particularmente bondadosa.

—Todo eso que dices sucederá tal cual; pero ¿en qué se relaciona esta comparación con los que se dedican a la dialéctica?

—En esto. Sin duda tenemos desde niños convicciones acerca de las cosas justas y honorables, por las cuales hemos sido criados como por padres, obedeciéndolas y honrándolas.

—Efectivamente.

—Pero hay también otras prácticas contrarias a éstas, *a* portadoras de placeres, que adulan nuestra alma y la atraen hacia ellas, pero los hombres razonables no les hacen caso, sino que honran las enseñanzas paternas y las obedecen.

—Así es.

—Pues bien; si a un hombre en tal situación se le formula la pregunta '¿qué es lo honorable?', y al responder aquél lo que ha oído del legislador se le refuta, repitiéndose una y mil veces la refutación, hasta que se le lleva a la opinión de que eso no era más honorable *e* que deshonorables, y del mismo modo con lo justo, lo bueno y con las cosas por las cuales tiene más estima, ¿qué es lo que piensas que, después de esto, hará en lo concerniente a la reverencia y sumisión respecto de ellas?

—Forzosamente, ya no las reverenciará ni acatará del mismo modo.

—Y cuando no las tenga ya por valiosas ni por propias de él, pero no halle las verdaderas, ¿a qué otro modo de vida que al del adúlador es probable que se aboque?

—A ningún otro.

—Entonces, pienso, de respetuoso de las leyes que era, parecerá que se ha convertido en rebelde.

—Necesariamente.

—¿No te parece natural, en tal caso, lo que les sucede a quienes se aplican de ese modo a la dialéctica, y muy excusable?

—Es para apiadarse.

—Y para que tus hombres de treinta años no infundan piedad, hay que tomar todo tipo de precauciones al abordar la dialéctica.

—Seguramente.

—Y una importante precaución consiste en no dejarles gustar de ella cuando son jóvenes; pienso, en efecto, que no se te habrá escapado que los jovencitos, cuando gustan por primera vez las discusiones, las practican indebidamente convirtiéndolas en juegos, e imitando a los que los han refutado a ellos refutan a otros, gozando como cachorros en tironear y dar dentelladas con argumentos a los que en cualquier momento se les acercan.

—Gozan sobremanera.

—Así es que, cuando refutan a muchos y por muchos son refutados, rápidamente se precipitan en el escepticismo respecto de lo que antes creían, y la consecuencia es que tanto ellos mismos como la filosofía en su conjunto caen en el descrédito ante los demás.

—Es una gran verdad.

—A una mayor edad, en cambio, un hombre no estará dispuesto a participar en semejante desenfreno, sino que imitará al que esté dispuesto a buscar la verdad

más bien que al que hace de la contradicción un juego divertido, y será él mismo más mesurado y hará de su ocupación algo respetable en lugar de desdeñable. *d*

—Correcto.

—Y lo que dijimos antes fue dicho por precaución, a saber, que es a las naturalezas ordenadas y estables a las que hay que darles acceso a las discusiones y no, como se hace ahora, al primero que pasa, aun cuando no sea en nada apropiado para aplicarse a ellas.

—Enteramente de acuerdo.

—Bastará, entonces, con que permanezcan aplicados a la dialéctica de modo serio y perseverante, no haciendo ninguna otra cosa, ejercitándose del modo en que antes se practicaron los ejercicios corporales, pero el doble de tiempo.

—¿Quieres decir seis años o cuatro? *e*

—No importa, ponle cinco. Después de eso debes hacerlos descender nuevamente a la caverna, y obligarlos a mandar en lo tocante a la guerra y a desempeñar cuantos cargos convienen a los jóvenes, para que tampoco en experiencia queden atrás de los demás. Además, en esos cargos deben ser probados para ver si permanecen firmes, cuando desde todas direcciones se *540a* los quiere atraer, o bien si se mueven.

—¿Y cuánto tiempo estableces para esto?

—Quince años. Y una vez llegados a los cincuenta de edad, hay que conducir hasta el final a los que hayan salido airoso de las pruebas y se hayan acreditado como los mejores en todo sentido, tanto en los hechos como en las disciplinas científicas, y se les debe forzar a elevar el ojo del alma para mirar hacia lo que proporciona luz a todas las cosas; y, tras ver el Bien en sí, sirviéndose de éste como paradigma, organizar durante *b* el resto de sus vidas —cada uno a su turno— el Estado, los particulares y a sí mismos, pasando la mayor parte del tiempo con la filosofía pero, cuando el turno llega

a cada uno, afrontando el peso de los asuntos políticos y gobernando por el bien del Estado, considerando esto no como algo elegante sino como algo necesario. Y así, después de haber educado siempre a otros semejantes para dejarlos en su lugar como guardianes del Estado, se marcharán a la Isla de los Bienaventurados, para habitar en ella. El Estado les instituirá monumentos y sacrificios públicos como a divinidades, si la Pitia lo aprueba; si no, como a hombres bienaventurados y divinos.

—¡Has hecho completamente hermosos a los gobernantes, Sócrates, como si fueras escultor!

—Y a las gobernantes, Glaucón; pues no pienses que lo que he dicho vale para los hombres más que para las mujeres, al menos cuantas de ellas surjan como capaces por sus naturalezas.

—Correcto, si es que han de compartir todo de igual modo con los hombres.

d —Pues bien; convenid entonces que lo dicho sobre el Estado y su constitución política no son en absoluto castillos en el aire, sino cosas difíciles pero posibles de un modo que no es otro que el mencionado: cuando en el Estado lleguen a ser gobernantes los verdaderos filósofos, sean muchos o uno solo, que, desdénando los honores actuales por tenerlos por indignos de hombres e libres y de ningún valor, valoren más lo recto y los honores que de él provienen, considerando que lo justo es la cosa suprema y más necesaria, sirviendo y acrecentando la cual han de organizar su propio Estado.

—¿De qué modo?

—A todos aquellos habitantes mayores de diez años 541a que haya en el Estado los enviarán al campo, se harán cargo de sus hijos, alejándolos de las costumbres actuales que también comparten sus padres, y los educarán en sus propios hábitos y leyes, los cuales son como los hemos descrito en su momento. ¿No es éste el modo

más rápido y más fácil de establecer el Estado y la organización política de que hablamos, para que el Estado sea feliz y beneficie al pueblo en el cual surja?

—Con mucho; y me parece, Sócrates, que has dicho muy bien cómo se generará tal Estado, si es que alguna vez ha de generarse.

—¿Y no hay ya bastante con nuestros discursos sobre semejante Estado y sobre el hombre similar a él? Pues de algún modo es patente cómo diremos que ha de ser éste.

—Es patente; y en cuanto a lo que preguntas, creo que hemos llegado al fin.