

PRÓLOGO XOSÉ MANUEL BLANCO ROO
TRADUCCIÓN XOSÉ MANUEL BLANCO ROO

PLATÓN
A REPÚBLICA

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA
FUNDAÇÃO BBVA

CLÁSICOS DO PENSAMENTO UNIVERSAL



UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA
FUNDACIÓN BBVA

A REPÚBLICA

CLÁSICOS DO
PENSAMENTO UNIVERSAL

NÚM. 21

Colección dirixida por

DARÍO VILLANUEVA

Comité Científico

CARLOS BALIÑAS FERNÁNDEZ

Facultade de Filosofía

LUIS CONCHEIRO CARRO

Facultade de Medicina

RAMÓN MÁIZ SUÁREZ

Facultade de Ciencias Políticas

ANTÓN SANTAMARINA FERNÁNDEZ

Facultade de Filoloxía

JOSÉ SORDO RODRÍGUEZ

Facultade de Farmacia

PRÓLOGO XOSÉ MANUEL BLANCO ROO
TRADUCCIÓN XOSÉ MANUEL BLANCO ROO

PLATÓN A REPÚBLICA

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA
FUNDACION BBVA



Esta obra atópase baixo unha licenza internacional Creative Commons BY-NC-ND 4.0. Calquera forma de reprodución, distribución, comunicación pública ou transformación desta obra non incluída na licenza Creative Commons BY-NC-ND 4.0 só pode ser realizada coa autorización expresa dos titulares, salvo excepción prevista pola lei. Pode acceder Vde. ao texto completo da licenza nesta ligazón: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.gl>



Esta obra se encuentra bajo una licencia internacional Creative Commons BY-NC-ND 4.0. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra no incluida en la licencia Creative Commons BY-NC-ND 4.0 solo puede ser realizada con la autorización expresa de los titulares, salvo excepción prevista por la ley. Puede Vd. acceder al texto completo de la licencia en este enlace: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



This work is licensed under a Creative Commons BY NC ND 4.0 international license. Any form of reproduction, distribution, public communication or transformation of this work not included under the Creative Commons BY-NC-ND 4.0 license can only be carried out with the express authorization of the proprietors, save where otherwise provided by the law. You can access the full text of the license at <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>

© DA PRESENTE EDICIÓN
Universidade de Santiago de Compostela, 2013
Fundación BBVA, 2013

DESEÑO DA COLECCIÓN
Barro, Salgado, Santana [Grupo Revisión Deseño]

MAQUETACIÓN
Imprenta Universitaria

EDICIÓN TÉCNICA
Servizo de Publicacións e Intercambio Científico
Campus Vida
15782 Santiago de Compostela
usc.es/publicacions

ISBN
978-84-15876-64-9

ÍNDICE

11	PRÓLOGO por Xosé Manuel Blanco Roo
12	I. A TEORÍA DAS IDEAS
12	1. Algúns problemas de interpretación
14	1.1. A idea do ben
15	1.2. As ideas matemáticas e as entidades matemáticas
18	1.3. Alcance do mundo das ideas
20	2. Principais influencias
20	2.1. Influencias filosóficas
24	2.2. A influencia da medicina
26	II. TEORÍA DO COÑECEMENTO
26	1. Graos do coñecemento
27	2. Opinión, imaxinación e crenza
29	3. O pensamento
30	4. A ciencia
31	III. TEORÍA DA ALMA
32	1. As partes da alma e os tipos psicolóxicos
32	1.1. As partes da alma
34	1.2. Os tipos psicolóxicos
38	2. Os atributos da alma
38	2.1. A inmortalidade
39	2.2. A simplicidade

40	IV. PENSAMENTO ÉTICO
40	1. O home xusto
40	1.1. A xustiza na alma
46	1.2. A vida boa
50	1.3. Particularidades da vida do filósofo
51	2. Os tipos inxustos e as tres personalidades morais
51	2.1. Tipos de homes inxustos
52	2.2. Os niveis de xustiza
54	2.3. O desenvolvemento moral dos tipos psicolóxicos básicos
55	2.4. Balance actual
56	V. A POLÍTICA
56	1. O estado xusto
56	1.1. A xustiza no estado
65	1.2. A boa práctica política
68	1.3. Particularidades organizativas do estado xusto
71	2. Tipos de estados inxustos
76	VI. A EDUCACIÓN
76	0. Liñas xerais do sistema educativo
76	0.1. O plano de estudos
78	0.2. O proceso selectivo
78	0.3. A organización da educación
80	1. A educación elemental
80	1.1. A educación literaria

83	1.2. A educación musical
85	1.3. As matemáticas
86	1.4. A educación física
87	2. A educación superior
87	2.1. Materias propedéuticas
88	2.2. A dialéctica
90	VII. A RELIXIÓN
91	1. Os deuses e o novo concepto da xustiza
95	2. A escatoloxía
95	2.1. Principais innovacións
99	2.2. Orixes
101	VIII. OUTROS TEMAS
101	1. A medicina
101	1.1. A función educadora da medicina
102	1.2. Os límites éticos da actuación médica
105	1.3. A dietética
107	1.4. Balance actual
108	2. A muller
112	3. A poesía
112	3.1. A estética platónica
114	3.2. A crítica literaria
115	3.3. Os poetas no estado
116	3.4. Factores que explican a actitude de Platón ante a poesía

119 SINOPSE

121 BIBLIOGRAFÍA

129 A REPÚBLICA

Tradución de Xosé Manuel Blanco Roo

131 Nota do tradutor

137 Contido do libro I

141 LIBRO I

193 Contido do libro II

197 LIBRO II

247 Contido do libro III

251 LIBRO III

309 Contido do libro IV

313 LIBRO IV

363 Contido do libro V

367 LIBRO V

427 Contido do libro VI

431 LIBRO VI

483 Contido do libro VII

487 LIBRO VII

537 Contido do libro VIII

541 LIBRO VIII

593 Contido do libro IX

597 LIBRO IX

637 Contido do libro X

641 LIBRO X

PRÓLOGO

XOSÉ MANUEL BLANCO ROO

A obra que nos ocupa apareceu en grego co título de Πολιτεία («O Estado»), traducido ao latín como *Res publica*. Presenta unha extensión varias veces maior que calquera dos outros escritos platónicos, se exceptuamos *As Leis*, e trata sobre a natureza da xustiza e o seu valor para o individuo. Así se declara na fase inicial do diálogo e, a pesar das múltiples digresións e derivacións, Platón sempre nolo está lembrando. Agora ben, en vista de que o home perfectamente xusto é para el o home perfectamente bo en todos os sentidos, o asunto, a fin de contas, consiste na determinación dos fundamentos e o valor da vida boa. Os variados temas que van xurdindo ao longo da obra xustificáanse a partir deste. Como a vida boa só pode vivirse en comunidade, tamén será preciso considerala no seu aspecto comunitario; como o fundamento da vida boa é a adecuación á natureza humana, non se pode avanzar na cuestión sen describir a constitución da mente; e, dado que non é posible practicar o ben sen coñecelo, debe tratarse a natureza do ben en si, o método de coñecemento e o proceso educativo que nos van levar até el.

O marco dramático é a casa de Céfalo, un siracusano rico e ancián establecido no Pireo. Sócrates baixara alí en compañía dalgúns discípulos para ver un festival relixioso. Cando regresaban á casa, un escravo enviado por Polemarco, fillo de Céfalo, chega correndo e pídelles que se deteñan. Ao dárense a volta, ven que se lles aproxima un pequeno grupo, encabezado polo propio Polemarco. Este invítaos a cear e, cando chegan á súa casa, encontran, entre outros, a Céfalo e ao sofista Trasímaco. Ao longo do primeiro libro, son varios destes personaxes os que interveñen na conversación con Sócrates, pero, nos libros restantes, os únicos interlocutores do mestre son Glaucón e Adimanto, os irmáns máis vellos de Platón. A ambigüidade

das referencias cronolóxicas fai difícil fixar unha data para a suposta conversación, ou incluso se o autor tivo en mente algunha data precisa. As conxecturas máis verosímiles móvense entre o 420 e o 430 a.C.

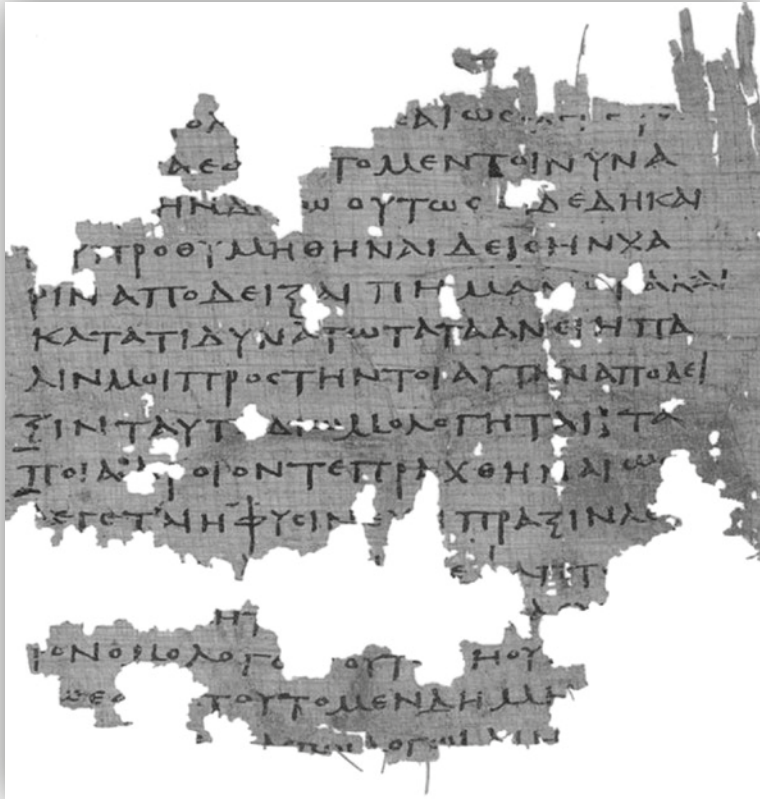
Respecto á data de composición da *República*, resulta indubidable que un traballo de tal extensión tardou moito tempo en escribirse. A opinión hoxe máis estendida é que se concluíu sobre o 374, bastante despois da primeira visita a Sicilia, pero antes da segunda. Actualmente perde vigor a hipótese, consolidada durante bastante tempo, de que o libro primeiro é un diálogo independente e temperán que Platón utilizou moito máis tarde como inicio da súa grande obra.

I. A TEORÍA DAS IDEAS

A teoría das ideas constitúe o eixo central e permanente do pensamento platónico. Con ela, o filósofo pretende ofrecer, máis alá da multiplicidade, a mobilidade e a continxencia das cousas do mundo sensible, unha realidade única, estable e absoluta que dea resposta aos grandes problemas do ser, da verdade e da ciencia. O fundamento da teoría é considerar que os conceptos dos que nos servimos para reunir unha multitude de cousas particulares non só teñen valor lóxico, senón tamén ontolóxico. Desa maneira, a realidade queda dividida en dúas grandes rexións: o mundo superior, no que se encontran as ideas, que son entidades inmateriais, eternas e inmutables; e o mundo inferior, modelado imperfectamente conforme ao anterior e constituído polas cousas, que son entidades materiais, perecedoiras e sometidas ao perpetuo fluxo do devir.

1. Algúns problemas de interpretación

A pesar de que a teoría das ideas vén sendo a premisa fundamental na que se asenta o resto da filosofía platónica, ocupa un espazo relativamente pequeno dentro do conxunto dos diálogos.



Papiro Oxyrhynchus LII 3679 (século III d.C.), con fragmento da *República*

Non é moi extenso o grupo de obras nos que aparece tratada a cuestión¹ e en ningún caso encontraremos un corpo teórico formulado de maneira estruturada².

Na *República* non aparece ningunha referencia explícita ao tema até chegar á metade da obra³. Nese momento, ao rematar o seu proxecto de estado ideal e afirmar que o goberno dese estado debe confiárselle ao filósofo, este é definido pola súa capacidade de contemplar as ideas. Nese contexto o Sócrates platónico, dando por establecida a existencia das ideas, diserta sobre varios apartados da teoría. O carácter un tanto asistemático da exposición provoca que moitas cuestións queden abertas e se vexan sometidas a interpretacións diversas.

1.1. A idea do ben

En xeral, entre as obras que se supoñen anteriores á *República*, as ideas permanecen ao mesmo nivel⁴, pero agora encontramos un esbozo de ordenación xerárquica. Por riba de toda a multitude de ideas, destacan especialmente dúas, a xustiza e a beleza, e, no cume da pirámide, a idea do ben⁵. Platón non describe como é tal idea en si, pero a través da súa exposición resulta evidente que no ben se combinan tres concepcións aparentemente dispares: o fin esencial da vida humana, a condición do coñecemento e a causa que sustenta ás ideas.

A identificación do ben co fin da vida humana é a consecuencia lóxica de afirmar que todo ser humano está dotado virtualmente para realizar unha función e que o ben consiste na realización

¹ Fundamentalmente, nas obras do período intermedio (*Fedón*, *Banquete*, *República*, *Fedro*), no *Parménides* e no *Timeo*.

² Este contraste entre a relevancia do tema e a súa presenza nas obras escritas fai nos pensar que, con toda seguridade, a teoría das ideas formaba parte daquelas doutrinas non escritas que constituían o patrimonio da Academia (cfr. *Carta VII* 341c; tamén Aristóteles fai referencia a tales doutrinas en moitas pasaxes).

³ Fin do libro V, 473c ss.

⁴ Unicamente o *Fedón* parece suxerir a primacía da idea do ben.

⁵ 504a-509c.

efectiva desa función; pero a conexión entre os tres aspectos só se explica tendo en conta que a filosofía platónica asume como presuposto básico a necesidade de estender ao conxunto da natureza esa visión teleolóxica da alma.

As ideas son a causa⁶ do mundo sensible e combinan nunha unidade, de acordo coa terminoloxía logo acuñada por Aristóteles, a causa formal e a final. Constitúen a causa formal das cousas por seren as responsables das súas características; pero tamén son causas finais, pois, de acordo coa interpretación teleolóxica da realidade, toda imaxe sensible tende a alcanzar o ser perfecto da idea orixinal. Á súa vez, dado que o ben consiste precisamente na realización da perfección virtual, toda idea participa da perfección ou, o que é o mesmo, da idea do ben. Grazas a esa participación, as ideas teñen o carácter estable que, fronte ao que lles sucede ás súas copias sensibles, as habilita para seren accesibles ao coñecemento racional; polo que se pode concluír que o ben é a condición do coñecemento, aquilo que fai intelixible ao mundo das ideas.

O ben é tamén a causa do ser das ideas, de que estas sexan o que son; pois sen perfección perderían a súa natureza esencial. Por iso, o ben non é unha idea entre as demais. Ao constituír a causa do ser, non se identifica con el, senón que se encontra máis alá do ser. As ideas son perfeccións ou bens; pero a idea do ben é a perfección mesma. Ela constitúe a explicación final da existencia de cada idea; pero, respecto a ela, non hai tal explicación final, senón que ela mesma é a xustificación da súa propia existencia. Esa prevalencia súa fai que se sitúe á cabeza da xerarquía das ideas.

1.2. As ideas matemáticas e as entidades matemáticas

A pesar da poderosa influencia que Platón exerceu no desenvolvemento das matemáticas do seu tempo e do papel central

⁶ Tanto Platón como Aristóteles conciben a causa como aquilo que dalgunha maneira sexa responsable da existencia dunha cousa.

que esta rama do saber representou na vida intelectual da Academia, os diálogos platónicos transmiten pouca información sobre o tema. Parece que o filósofo evitou tratalo nos seus escritos e preferiu reservalo para a ensinanza oral.

No encaixe das matemáticas dentro da teoría das ideas, o principal problema que se lle presenta a Platón é determinar a relación que as ideas matemáticas (o triángulo en si mesmo, por exemplo) manteñen cos obxectos manexados nesta disciplina científica. Tales obxectos non son nin as cantidades nin as figuras xeométricas do mundo físico, xa que non posúen a perfección e a estabilidade propias dos números e das figuras estudadas polos matemáticos; pero tampouco poden ser as ideas, pois estas, en contra do que sucede cos números e as figuras matemáticas, son únicas e irrepitibles⁷. A solución que Platón lle deu ao problema coñecémola grazas ao testemuño do seu mellor discípulo, Aristóteles, que tivo ocasión de asistir durante case vinte anos ás leccións orais impartidas na Academia. Se aceptamos a interpretación deste, o mestre colocou no mundo intelixible, entre as cousas sensibles e o mundo das ideas, un tipo intermedio de seres reais e subsistentes denominados entidades matemáticas. Trataríase de copias perfectas das ideas matemáticas, semellantes a estas polo feito de seren eternas e inmutables, pero diferentes polo carácter plural; pois, mentres as ideas matemáticas son únicas, as entidades matemáticas son múltiples, e nisto aseméllanse ás cousas sensibles.⁸ Así, no ámbito intelixible, ao lado das ideas dos números e das ideas xeométricas, habería unha cantidade infinita de entidades matemáticas e elas constituirían o obxecto propio das disciplinas matemáticas⁹.

⁷ A idea do triángulo non é máis que unha, e o mesmo pasa coa idea dunha determinada cantidade; pero os matemáticos falan de triángulos idénticos e de cantidades iguais que se suman.

⁸ Aristót. *Met.* 987b 14-18.

⁹ op. cit. 997a 34.

A teoría dos intermedios matemáticos non aparece formulada na *República* nin en ningún outro diálogo coa claridade e sistematización que encontramos en Aristóteles; pero a lectura de varias pasaxes permítenos concluír con certa seguridade que nesta obra Platón xa presupón a necesidade de distinguir dous tipos de números e de figuras xeométricas: as ideais e as propiamente matemáticas.

Agora ben, resulta máis complicado determinar se Platón neste momento tiña elaborada a teoría dos intermedios matemáticos tal e como nola presenta o seu discípulo. Dúas pasaxes parecen apuntar a que a posición do filósofo respecto á natureza das entidades matemáticas non se encontraba aínda claramente configurada:

- a) Na alegoría da liña, destinada a distinguir o obxecto das diversas facultades cognitivas, non especifica cal é o obxecto da razón matemática.
- b) Cando, con posterioridade, se recapitula a clasificación das catro facultades cognitivas, o autor renuncia explicitamente a determinar os seus obxectos¹⁰.

Con todo, en diversos puntos van aparecendo as diversas propiedades que identifican ás entidades matemáticas coas ideas:

- 1º) Pertencen ao ámbito intelixible¹¹.
- 2º) Constitúen un modelo para as cousas sensibles¹².
- 3º) Teñen carácter permanente¹³.

E, ao mesmo tempo, faise mención da súa pluralidade cando, ao tratar das unidades numéricas, se afirma que son «todas iguais entre si, sen diferir no máis mínimo e con total ausencia de partes no seu interior¹⁴».

¹⁰ 534a.

¹¹ 510b.

¹² 510de, 526a.

¹³ 527d, 534a.

¹⁴ 526a.

En consecuencia, a hipótese máis sinxela é supor que na *República* se está dando por sobreentendida a teoría dos intermedios matemáticos; pero tampouco debe descartarse a posibilidade de que o autor neste momento, a pesar de contar cos datos necesarios para a elaboración de tal teoría, non se encontra en condicións de presentala dun modo sistemático.

Un segundo problema consiste en saber se Platón lle concede valor ontolóxico ao obxecto das matemáticas. Importantes indicios suxiren que a teoría dos obxectos matemáticos como entidades ontoloxicamente subsistentes está implicitamente contida na *República*:

- a) No símil da liña, o autor afirma explicitamente que a comparación non se limita a establecer unha gradación entre os modos do coñecer, senón tamén entre os modos do ser¹⁵; polo que parece lóxico supor que os entes matemáticos tamén representan un tipo de realidade subsistente (como as imaxes, as cousas sensibles e as ideas).
- b) Dentro do mesmo símil, constitúe o fundamento da división da liña o motivo do orixinal e a copia para indicar os diversos graos da realidade. O mundo sensible é copia do intelixible; e, dentro do primeiro, as imaxes e as sombras son copias das cousas. A correlación lóxica é que os entes matemáticos constitúan, no ámbito intelixible, unha copia das ideas matemáticas.
- c) Platón declara que «o coñecemento xeométrico ten por obxecto o que sempre é¹⁶», o que, na terminoloxía do autor, implica a atribución dunha existencia real ás figuras xeométricas.

1.3. Alcance do mundo das ideas

Sobre a extensión do mundo das ideas, ao longo dos seus escritos, Platón deixa claro que non ten dúbidas sobre a existencia

¹⁵ 511e.

¹⁶ 527b.

das ideas morais e matemáticas, e incluso de conceptos amplos como o ser, a igualdade, a diferenza, o movemento ou o repouso. En diálogos considerados anteriores á *República*, como o *Fedón* ou o *Banquete*, xa podemos encontrar ideas de calidades sensibles (vida, saúde, forza, tamaño), morais (xustiza, piedade), estéticas (beleza), de relacións (igualdade) e de número (tres). Só nas obras máis tardías se introduce a referencia explícita a substancias naturais como o home, o cabalo ou o lume. En canto á posición do autor na *República*, contamos cunha declaración que parece confirmar que, nesta obra, xa ten en mente ampliar o alcance do mundo das ideas a todo tipo de conceptos¹⁷.

Agora ben, Platón nunca determinou con precisión o número das entidades que compoñen o seu mundo ideal e, a pesar de que na *República* afirme que para todo termo xeral existe unha idea, en diálogos posterioresponse en dúbida a necesidade de postular determinados tipos de ideas¹⁸. Máis complicado aínda resulta determinar se consideraba que no mundo das ideas debían figurar os obxectos manufacturados, pois os diálogos non proporcionan sobre a cuestión probas definitivas e libres de ambigüidade¹⁹.

Neste contexto, parece particularmente sorprendente que na *República* se introduza a fabricación de mobles como exemplo de elaboración dun obxecto sensible a partir dunha idea, algo que pode dar lugar a pensar que Platón cría na existencia de ideas transcendentales dos obxectos manufacturados²⁰. Pero a

¹⁷ «Adoitabamos asignar unha idea, só unha, a cada grupo múltiple de cousas ás que damos o mesmo nome» (596a).

¹⁸ Así, por exemplo, no *Parménides*, onde se trata o tema de maneira específica, establécese un debate sobre a existencia das ideas de substancias naturais, sen que quede clara a posición do autor sobre a necesidade de postular ideas de substancias sen dignidade e sen valor, como o cabelo, o barro ou o lixo.

¹⁹ O único lugar onde os obxectos manufacturados se inclúen indiscutiblemente entre as ideas é a *Ep. VII* 342d. Por Aristóteles sabemos que o tema da existencia de tales ideas seguía sendo obxecto de debate tras a morte do mestre e que se encontraba aínda sen resolver.

²⁰ Así opina Adam (*Rep.* II 387).

pasaxe é controvertida, pois xa desde Proclo²¹ foi cobrando consistencia a opinión de que o autor aquí estase servindo da distinción entre obxecto ideal, obxecto manufacturado e obxecto pintado para explicar cun exemplo perceptible os tres graos da súa ontoloxía, e que esta pasaxe, por si soa, contén escasa forza probatoria de que Platón incluíse os produtos artesanais no mundo das ideas.

2. Principais influencias

2.1. *Influencias filosóficas*

2.1.1. *A teoría das ideas*

O punto de partida da metafísica platónica é a contradición entre o concepto de ciencia e a realidade do mundo físico. De acordo coa tradición presocrática, o coñecemento sensible só proporciona opinión, unha verdade relativa, particular e continxente; en tanto que as verdades absolutas, universais e necesarias propias da ciencia proveñen do coñecemento racional, que constitúe o auténtico saber e que opera co entendemento, non cos sentidos. Agora ben, como a ciencia require obxectos estables e permanentes por riba de toda mutación, o problema xorde ao tentar buscar na orde da realidade semellantes obxectos; pois Platón, que recibiu as súas primeiras leccións de filosofía baixo o maxisterio de Cratilo, un seguidor de Heráclito, sempre estivo convencido de que o mundo físico se encontra en constante fluxo e non pode, por tanto, constituír o obxecto estable e permanente demandado polo coñecemento científico.

Se facemos caso de Aristóteles²², foi o contacto con Sócrates o que lle permitiu dar o primeiro paso para resolver a cuestión da identidade entre o ser e a ciencia. Este introducira para o campo da moral o método indutivo da definición de concep-

²¹ *In Tim.* 104 F (I 344 Diehl).

²² *Metaf.* 987a 29 ss.

tos universais, que se configuran prescindindo das diferenzas particulares e da mobilidade das cousas, expresan a esencia destas e serven de base para as definicións. Desta maneira, o obxecto estable propio do coñecemento científico, inalcanzable para a percepción sensible na orde ontolóxica, lógrao construír o entendemento na orde lóxica.

O paso definitivo para a solución do problema consiste en atribuír aos conceptos socráticos non só valor mental, lóxico e abstracto, senón tamén valor ontolóxico. Con isto queda formulada a teoría platónica das ideas, que divide a realidade en dous ámbitos distintos e contrapostos: o mundo das ideas subsistentes e o universo físico.

Agora ben, en tanto existe certo consenso en sinalar a Sócrates e a Heráclito como puntos de partida na elaboración da teoría das ideas, o acordo é menor sobre as influencias que determinaron a súa configuración. Algúns estudosos, aceptando a opinión do propio Aristóteles²³, consideran que a teoría platónica das ideas é basicamente o resultado da confluencia entre Sócrates e Pitágoras; e achegan como principal argumento que as referencias a ela comezan nos diálogos do período medio, escritos por Platón a raíz de tomar contacto coas comunidades pitagóricas na súa primeira visita a Italia²⁴. Pero a postura máis estendida é que no proceso debe terse en conta a influencia de múltiples factores.

Así, no traspaso do conceptualismo socrático desde a orde lóxica á ontolóxica debeu exercer unha importante influencia o eleatismo, que Platón quizá coñeceu a través dos megarenses a raíz da súa visita a Euclides. Parménides, de maneira desafiante, sostivera a tese de que a pluralidade e o movemento eran imposibles desde a perspectiva racional e que o realmente existente tiña carácter único, inmutable e eterno. Platón non acepta

²³ I.c.

²⁴ Cfr. Cornford (1932, pp. 73 ss).

a ríxida dicotomía de Parménides entre o ser único e inmutable captado pola razón e o non ser da pluralidade e o movemento percibidos polos sentidos, senón que introduce unha categoría ontolóxica intermedia, o mundo do devir, situado entre a plena realidade e a mera carencia de entidade. Este recoñecemento de certa verdade ao mundo do devir percibido polos sentidos ábrelle a porta, non só para atribuír realidade ontolóxica aos conceptos universais do seu mestre, senón tamén para situalos nunha rexión á parte do mundo físico. Podemos, por tanto, concluir que a teoría das ideas, no seu estadio xerminal, é resultado de combinar o conceptualismo socrático coa ontoloxía de Parménides como medio para superar o relativismo que a Platón lle impoñía a súa visión heraclíteica da realidade física.

A influencia de Pitágoras foi dobre. Por un lado, a interpretación pitagórica da realidade suxeriu a Platón a posibilidade de estender o método socrático desde o campo da conduta humana até o da natureza na súa totalidade. Segundo a doutrina pitagórica, a verdadeira natureza das cousas non se encontra no material de que están feitas, senón na súa estrutura numérica. O descubrimento de que a clave da ciencia física está na matemática, á parte de constituír a gran contribución pitagórica á historia da ciencia, alimentou en Platón a idea de que a esencia das cousas debía buscarse na forma, non na materia; e de que, por tanto, a definición universal socrática tamén resulta aplicable ao ámbito da natureza.

Pero, sobre todo, o reino da verdade matemática, tan extensamente revelada polos pitagóricos, permitiulle dar o salto desde a especulación á evidencia e encontrar a confirmación de que existen entidades inmutables independentes do mundo físico. En efecto, a idea do triángulo ou do círculo, tal e como a define o xeómetra, constitúe unha verdade absoluta, universal e necesaria; pero non ten existencia no mundo sensible, pois as formas circulares ou triangulares que presentan determinados obxectos materiais nunca se corresponden exactamente coa

idea perfecta do círculo ou do triángulo. Trátase de aproximacións que se parecen bastante a tal idea, pero non a realizan plenamente. Por tanto, como para Platón canta máis verdade ten un obxecto máis real é, se as verdades matemáticas non existen no mundo sensible, deben existir fóra del²⁵. A teoría das ideas separadas permite explicar a existencia de verdades matemáticas independentes da experiencia sensible.

2.1.2. *A idea do ben*

Segundo vimos, a conexión entre os diversos aspectos aparentemente dispares que engloba a idea do ben só se explica tendo en conta dous presupostos básicos da filosofía platónica:

1º) A concepción teleolóxica da natureza.

2º) A fundamentación metafísica dos ideais éticos e políticos.

En ambos casos foi decisivo o maxisterio de Sócrates. Este cría que, por natureza, o ser humano ten unha función que realizar. Concibía a virtude (*ἀρετή*) como a aptitude natural para realizar tal función e o ben como a súa realización efectiva²⁶. Pero tamén cría, a diferenza dos sofistas, que o ben, como o conxunto dos conceptos morais, ten carácter absoluto e resulta accesible ao coñecemento humano; e, ao soste que a estabilidade e intelixibilidade do ámbito moral non era menor que a do ámbito natural, desenvolveu unha interpretación teleolóxica da realidade no seu conxunto. A súa hipótese máis relevante é que non só o home, senón todo canto hai no mundo, se orixina para un fin, e que, na definición da esencia das cousas, o importante é a causa final.

Platón toma esta herdanza de Sócrates e constrúe un sistema destinado a substituír o mecanicismo xonio imperante na inter-

²⁵ A explicación moderna da verdade matemática como verdade analítica ou tautolóxica non era posible para Platón nin para ningún pensador do seu tempo.

²⁶ De acordo coa ideoloxía aristocrática tradicional, a virtude é unha capacidade innata, que constitúe o atributo específico do nobre e que lle permite a este alcanzar a perfección.

pretación da natureza por outro de carácter teleolóxico. A orde do universo non pode ser resultado do azar e só pode explicarse pola tendencia que cada cousa ten a alcanzar o estado máis perfecto²⁷.

2.2. A influencia da medicina

Na consolidación e desenvolvemento da teoría das ideas non debeu ser irrelevante o papel desempeñado pola medicina²⁸. En efecto, unha importante tarefa dos médicos hipocráticos no ámbito teórico foi a agrupación en tipos daqueles casos concretos que presentaban idénticas características, e desenvolveron esta actividade en relación ao corpo humano como tal (tipoloxía constitucional dos individuos de acordo co sexo, a raza e o temperamento), aos elementos constitutivos do corpo humano (tipos de humores), ou ás doenzas do corpo humano (nosotaxonomía). Para referirse a tales tipos utilizaron os termos εἶδος e ἰδέα («aspecto», lat. *species*); e, aínda que o emprego destas palabras se movía no terreo da imprecisión semántica, non parece aventurado supor que Platón soubo aproveitar ese legado, delimitando máis rigorosamente a terminoloxía e transplantando o concepto metodolóxico desde o campo da medicina ao da ontoloxía.

A segunda grande innovación platónica respecto á xeneralidade dos presocráticos é a extensión do teleoloxismo socrático a todo o ámbito da realidade; e nese proceso posiblemente tampouco foi desprezable a influencia da nacente ciencia médica. Os hipocráticos manteñen a visión xonia da realidade ao concibir o corpo como unha combinación ordenada de elementos (os catro humores); pero introducen unha importante compoñente teleolóxica ao explicar o estado de saúde e a dinámica da doenza. A saúde perdura como estado normal debido á tenden-

²⁷ No *Fedón* (96a ss.) Platón censura a antiga filosofía da natureza por dicir só como suceden as cousas e non ter en conta a existencia dun fin dentro do universo.

²⁸ Sobre o tema, vid. Jaeger (1933, pp. 803-814).



Heráclito por Johannes Moreelse (c. 1630). Heráclito e Sócrates constitúen os principais puntos de partida na elaboración da teoría platónica das ideas

cia natural que o organismo ten a manter a boa orde; e a recuperación da saúde a partir da doenza prodúcese por esa mesma tendencia. No proceso de curación, o auténtico protagonista é a propia natureza do organismo, que se encarga por si mesma de encamiñar a restauración do primitivo equilibrio, en tanto que a función do médico consiste en favorecer ese movemento da natureza²⁹. A fisioloxía hipocrática, por tanto, foi a primeira en introducir na acción da natureza esa adecuación a un fin que Platón botaba de menos nos físicos xonios.

II. TEORÍA DO COÑECEMENTO

O enfoque desde o que Platón aborda o coñecemento na *República* é máis epistemolóxico que gnoseolóxico. A doutrina da reminiscencia dáse por sobreentendida, pero non aparece desenvolvida como tal³⁰. Aquí mostra maior preocupación por avaliar o grao de certeza das diversas modalidades de coñecemento e por delimitar a natureza do método científico que por explicar a súa concepción apriorística da aprendizaxe.

1. Graos do coñecemento

En Platón encontramos diversos graos do coñecer en correspondencia exacta cos diversos graos do ser. Este concepto xerárquico do ser e da ciencia simbolizouno en dúas alegorías: a da liña dividida en segmentos³¹ e a da caverna³². A través do que ambas representan e dos propios comentarios do autor, queda firmemente establecido que dúas son as principais facultades cognoscitivas do ser humano: a opinión (δόξα) e a intelixencia (νοῦς). A primeira defínese como a condición intelectual propia do home que considera que a aparencia é verdadeira. Non pode

²⁹ Para a teoría hipocrática da curación, vid. Laín (1970, pp. 302-306).

³⁰ Cfr. *Menón* 80d-86c; tamén se fai referencia a ela no *Fedón* (74a-75c) e no *Fedro* (249bc).

³¹ 509e-511e.

³² 514a-518b.

equipararse á ignorancia absoluta, pero tampouco alcanza o nivel de certeza propio do auténtico coñecemento; pois, mentres este proporciona verdades absolutas, universais e necesarias, a opinión é fonte de verdades relativas, particulares e continxentes.

A imaxinación (εἰκασία) constitúe a variedade inferior de opinión e pode definirse como o estado mental propio de quen considera verdadeiras as imaxes. A crenza (πίστις), modalidade superior de opinión, é a condición intelectual daquel que se fía dos sentidos, e non da intelixencia, na percepción da realidade.

A forma inferior da intelixencia é o pensamento ou coñecemento discursivo (διάνοια), utilizado prototipicamente nas disciplinas matemáticas; e a superior é a ciencia³³ (ἐπιστήμη), que ten por obxecto as ideas e utiliza o método dialéctico.

O seguinte cadro pretende resumir a xerarquía platónica da realidade e o coñecemento:

COÑECEMENTO		OBXECTO	
Opinión	Imaxinación	Imaxes	Mundo sensible
	Crenza	Cousas	
Intelixencia	Pensamento	Obxectos matemáticos	Mundo intelixible
	Ciencia	Ideas	

2. Opinión, imaxinación e crenza

O gráfico da liña constitúe a principal fonte de información na obra para coñecer o contido das capacidades inferiores; pero Platón non se para nos detalles e deixa sen especificar que tipo de saberes caen no ámbito da opinión e as súas modalidades. De acordo co que se afirma nalgún momento posterior³⁴, é posible inferir que este é o grao de coñecemento propio dos saberes

³³ Para esta facultade, existe unha diferenza terminolóxica entre a alegoría da liña e un resumo posterior (533e-534a). Ante tal vacilación, optamos pola versión última.

³⁴ 601d ss.

artesanais; e, como por ningún lado se menciona o rango das disciplinas empíricas encargadas do estudo da natureza, podemos sobreentender que tales disciplinas quedan excluídas do coñecemento científico e reducidas tamén a este nivel³⁵.

Agora ben, se temos en conta a explicación que se ofrece da «opinión» na *República*³⁶, o ámbito do opinable non só inclúe os obxectos perceptibles, senón tamén «as múltiples crenzas da xente acerca do belo e das outras cousas³⁷», isto é, as opinións populares sobre a beleza ou a xustiza. En consecuencia, as dúas modalidades de opinión, a crenza e a imaxinación, tamén abarcarán, ademais do mundo sensible, os temas estéticos e morais.

Segundo esta perspectiva, deben asignarse ao ámbito da crenza, por exemplo, o concepto tradicional da xustiza e o seu desenvolvemento nas leis establecidas, que representan unha proxección da xustiza ideal³⁸. E a imaxinación tamén ten como obxecto, á parte das imaxes do visible, outras imaxes opinables. Se as primeiras presentan escasa relevancia metafísica, as segundas son particularmente importantes, pois constitúen o dominio das artes imitativas³⁹.

A principal diferenza de valor entre crenza e imaxinación, as dúas variedades da opinión, é que a primeira pode ser correcta ou equivocada, pero a segunda sempre será equivocada. Un individuo alcanza unha crenza correcta cando se deixa guiar por aquel que realmente sabe; pero, cando se dedica a copiar aparencias, nin saberá nin opinará rectamente⁴⁰.

³⁵ Así o afirma explicitamente en *Fil.* 56b ss.

³⁶ 476b-480a.

³⁷ 479d.

³⁸ Cfr. 517d e nota.

³⁹ As creacións artísticas e literarias, na medida en que constitúen un reflexo das opinións populares sobre temas estéticos e morais, non superan o nivel de coñecemento propio da imaxinación (517d, 520cd); e o mesmo sucede cos discursos elaborados polos sofistas e os políticos, que transmiten opinións copiadas da opinión maioritaria (492a ss.; cfr. tamén *Sof.* 266b ss., *Fil.* 55d ss.).

⁴⁰ Para ilustrar a distancia entre o auténtico coñecemento, a crenza e a imaxinación, Platón acode ao exemplo da fabricación de utensilios. Como a virtude dunha ferramenta

3. O pensamento

O pensamento é a modalidade da intelixencia que se usa nas disciplinas matemáticas. Estas basean as súas investigacións nun método que, partindo de determinadas hipóteses ou presupostos, alcanza dedutivamente unha conclusión⁴¹. Outra particularidade do método matemático é a utilización de modelos visibles como imaxes ou ilustracións⁴².

O principal problema de interpretación que se presenta na *República* respecto a esta forma de coñecemento é a determinación da verdadeira natureza do seu obxecto. Segundo se viu, temos constancia de que Platón propuxo a existencia de entidades matemáticas intermedias entre as ideas e os obxectos sensíbles; e diversas pasaxes parecen indicar que, ao longo da obra, esa teoría estase dando por presuposta. Con todo, aceptando que isto é así, nada nos asegura que na alegoría da liña os entes matemáticos constitúan o obxecto non especificado da facultade do pensamento; porque, na explicación que se ofrece sobre a parte intelixible, en ningún momento se aborda directamente o tema do obxecto correspondente a cada unha das modalidades de intelixencia⁴³. Como non se fai mención a outro obxecto intelixible distinto ás ideas, cabe pensar que tanto a ciencia como o pensamento teñen as ideas como obxecto común e que a diferenza radica unicamente no método e grao de comprensión alcanzado. O matemático sérvese do pensamento para recoñe-

depende de que realice a función para que naceu, o coñecemento sobre tal ferramenta só lle corresponde ao usuario, o único que ten a capacidade de saber realmente se aquela vale para cumprir a súa tarefa. O produtor, cando o usuario o instrúe adecuadamente, fíase del e alcanza entón unha crenza correcta sobre a virtude do utensilio. Pero o pintor, que nin fai uso do utensilio que pinta nin se relaciona co entendido, non pode ter nin coñecemento nin opinión correcta sobre a virtude do que representa. El simplemente copia o que lle parece fermoso ao público ignorante (601d-602b).

⁴¹ Así, os xeómetras ou os aritméticos, por exemplo, postulan a existencia dos números pares e os impares, das figuras, ou de tres clases de ángulos; e, tomándoas como premisas evidentes que non precisan demostración ningunha, deducen a partir delas os diversos teoremas.

⁴² 510b ss.

⁴³ E, cando no libro VII o autor recapitula de novo a clasificación dos catro estados mentais establecidos na alegoría da liña, renuncia explicitamente a profundar no tema (534a).

cer as ideas a través das súas imaxes sensibles, en tanto que o dialéctico logra comprender as interrelacións das ideas mesmas e a súa dependencia última do ben, sen necesidade de utilizar os particulares sensibles⁴⁴. Pero, desde Proclo, a opinión máis consolidada sobre a cuestión é asignar un obxecto distinto para cada unha das dúas facultades intelixibles⁴⁵. Os argumentos máis poderosos a favor desta opción son, por un lado, a correspondencia sistemática que, na configuración da liña, se establece entre os graos da realidade e os graos do coñecemento; e, por outro, que, segundo unha declaración anterior do propio autor, as diversas facultades da alma difiren polo obxecto ao que se aplican⁴⁶.

4. A ciencia

A pesar da alta estima que Platón sentía polas matemáticas, estas nunca se viron elevadas ao cume da xerarquía epistemolóxica, senón que ese lugar sempre estivo reservado para a dialéctica, o único saber co que o home alcanza o verdadeiro coñecemento. En principio, para a escola socrática, a dialéctica é a arte do diálogo. Neste procedemento de investigación, que eles consideran propio dos filósofos, os interlocutores, por medio de preguntas e respostas, examinan ordenadamente os problemas que presenta un determinado tema até chegar finalmente a unha conclusión. Non se dá entre rivais que compiten polo prestixio persoal, senón entre amigos que, con espírito de cooperación, debaten co único obxectivo de alcanzar a verdade⁴⁷.

⁴⁴ Para unha exposición máis ampla sobre o tema, vid. Guthrie (1978, p. 487 ss.).

⁴⁵ A tese é defendida firmemente por Adam (*Rep.* II 68, 159).

⁴⁶ 477cd.

⁴⁷ cfr. 445a; *Men.* 75cd, *Teet.* 167e ss. Neste senso xenérico, a dialéctica, ou arte do diálogo, oponse á erística, que é a arte da disputa. Esta habilidade para vencer nas discusións sen considerar a verdade ou falsidade das afirmacións realizadas foi particularmente explotada polos sofistas; pero tamén foron mestres da erística os megarenses, unha escola socrática na que, levando ao extremo o exemplo dos eleatas, se recorría frecuentemente á falacia verbal para negar a realidade do movemento e a pluralidade.

Agora ben, Platón tamén concibe a dialéctica, nun senso máis específico, como o método de investigación científica que se serve do diálogo para formular definicións por clasificación. A el alúdese de pasada nalgún momento da obra⁴⁸, aparece delimitado por primeira vez no *Fedro*⁴⁹, e logo será ilustrado no *Sofista* e no *Político*⁵⁰. O método dialéctico recomendado por Platón na *República* comparte co método da definición por reunión e división o obxectivo de captar a esencia das cousas⁵¹. Ambas modalidades non son incompatibles, pero difiren no procedemento. A través da escasa información que se nos transmite⁵², deducimos que a dialéctica por hipóteses opera dunha maneira similar ao método dedutivo da matemática, pero con dúas diferenzas básicas. Primeiro, respecto ás hipóteses utilizadas como premisas das argumentacións, o matemático acéptaa como verdades definitivas sobre as que non se cuestiona a súa validez. Para o dialéctico, en cambio, tales hipóteses teñen carácter provisional, é dicir, deben ser supostas só en tanto se investigan as súas consecuencias; pero logo terán que ser probadas. Unha segunda diferenza consiste en que o dialéctico, fronte ao matemático, non emprega ningunha imaxe sensible para ilustrar o seu razoamento.

III. TEORÍA DA ALMA

Na *República* subsiste a elevada concepción da alma que Platón manifesta ao longo de todos os seus diálogos. Ela é o elemento máis nobre e máis valioso do ser humano, a única cousa na vida

⁴⁸ 445a.

⁴⁹ 265de.

⁵⁰ Tras a fase da reunión (συναγωγή), na que os interlocutores examinan as especies próximas á noción obxecto de definición e chegan a un acordo sobre a clase común a que todo o grupo pertence, procédese á división por clases (διαιρέσις). Nesta segunda fase, realízase a fragmentación progresiva da clase xenérica nas especies e subespecies que a integran até alcanzar o definiendum, e indicando en cada nova ramificación a diferenza na que se fundamenta. A definición elabórase a partir do xénero orixinal e a serie consecutiva de diferenzas.

⁵¹ 533b; 534b.

⁵² 511bc; 532a.

que merece ser cuidada con esmero. A perfección a que todos estamos chamados debe ser ante todo unha perfección espiritual; pois é na alma onde se asenta a esencia mesma do individuo, o seu verdadeiro eu. As facultades da alma máis prominentes, sobre as que máis se carga o acento, son a intelixencia e o autocontrol. Desta maneira, o verdadeiro eu, asociado á alma, defínese como unha entidade pensante, capaz de alcanzar o coñecemento absoluto, pero tamén como un axente moral, capaz de distinguir entre o ben e o mal e de impor o seu criterio, sen deixarse coaccionar por ningún impulso alleo⁵³.

1. As partes da alma e os tipos psicolóxicos

1.1. *As partes da alma*

Nesta nova percepción da alma como o ben máis valioso do individuo, Platón non foi completamente orixinal. A idea tiña a súa raíz na filosofía pitagórica e alcanzara con Sócrates a plena madurez; pois foi el quen máis insistiu na necesidade de concibir a alma como un eu perfectible, pensante e capaz de decidir autonomamente.

A gran contribución platónica, en cambio, vai ser a configuración dun modelo de alma destinado a explicar por que o individuo, a pesar da súa capacidade para distinguir o ben e autogobernarse, pode chegar a actuar en contra dos seus propios intereses. A admiración de Platón polo pitagorismo fíxolle aceptar inicialmente o dualismo ascético que atribuíu ao mal ao conflito entre as inclinacións contrarias da alma e do corpo⁵⁴. Pero na *República* aparece formulada por primeira vez

⁵³ Esta identificación da alma como a sé do auténtico eu, da intelixencia e do autocontrol contrasta coa visión tradicional sobre o tema. Na psicoloxía homérica, o verdadeiro eu encóntrase no corpo, non na alma; pois esta, sen o corpo, non é máis que unha sombría pantasma privada da forza vital e da consciencia. Asociada ao corpo, a alma é concibida como un suxeito pasivo, manipulado en ocasións por forzas alleas en contra da súa vontade.

⁵⁴ Así, no *Fedón*, a alma é sinónimo de intelixencia, en tanto que as emocións, os praceres e as sensacións son asignadas ao corpo; e a alma, na súa busca da verdade e o ben, encóntrase estorbada polas exixencias do corpo.

en Platón de modo explícito a innovadora teoría de que a alma é unha estrutura organizada⁵⁵ que inclúe tres partes: a racional (λογοστικόν), a apaixonada ou fogosa (θυμοειδής) e a apetitiva ou concupiscible (ἐπιθυμητικόν). Neste esquema, a parte superior mantén unha relación conflitiva coa parte inferior, en tanto que a parte intermedia posúe unha enerxía que se pode aliar indistintamente co lado racional e co apetitivo⁵⁶.

A alma humana acábase comparando cunha criatura que oculta no seu interior tres seres de natureza distinta: un monstro con múltiples cabezas, un león e un home. A forma que ten o individuo de evitar que tales bestas se acaben devorando non pasa pola eliminación de ningunha delas, senón pola cooperación harmónica baixo a dirección do elemento racional⁵⁷.

O xiro que se introduce na visión do tema é dobre. Por un lado, significa a comprensión de que o corpo, sen a alma, é simplemente inerte, e que a alma debe ser concibida precisamente como a causa última da vida. Nese novo contexto, as emocións e os apetitos xa non se atribúen ao corpo; e este recoñecemento de que as tendencias irracionais do individuo non constitúen unha infección de orixe estraña, senón que teñen a súa orixe nunha parte da alma, fai de Platón o iniciador das correntes de pensamento que explican os males da alma en termos de conflito psicolóxico. O común a todas elas vai ser a diferenciación, dentro da mente, entre unha parte superior, racional, reflexiva e colaboradora co interese do individuo, e outra parte inferior, desexante, impulsiva e non comprometida cos verdadeiros intereses do suxeito; pero tamén a convicción de que a superación do conflito se produce cando a parte racional logra asumir o control, e de que a base

⁵⁵ Deixando a un lado o problema da cronoloxía relativa do *Fedro*, a división tripartita da alma ilústrase alí mediante a alegoría do carro alado, pero non se fai unha presentación do tema en forma explícita e prosaica.

⁵⁶ 435c-441c.

⁵⁷ 588b-590b.

dese control se encontra no descubrimento da verdade sobre o funcionamento da parte inferior⁵⁸.

Por outro lado, o conflito tampouco se presenta como unha oposición entre razón e paixón. Platón, a pesar da súa tendencia a eliminar os sentimentos, ten que acabar recoñecendo que a razón non pode prescindir completamente da paixón. Ao crear un esquema tripartito, no que as emocións teñen a función de proporcionar a enerxía que se necesita tanto para alimentar os desexos como para desenvolver a actividade intelectual, estase rompendo coa idea de que a afectividade é un dominio ligado exclusivamente ao campo dos apetitos, ao tempo que esta se constitúe no complemento necesario da actividade racional. O papel da razón non é suprimir as emocións, senón xerar motivacións de orde superior, por riba da mera satisfacción biolóxica, que encontren unha adecuada resposta emocional; pois a razón, por si mesma e sen a axuda desa resposta, non é capaz de producir ningún acto voluntario⁵⁹.

1.2. Os tipos psicolóxicos

Xa no *Fedón* encontramos que Platón distingue tres tipos diferentes de home: o amante da sabedoría, o amante das honras e o amante das ganancias. A novidade da *República* é a correlación entre estes tres tipos e as partes da alma; pois afirmase explicitamente que a clasificación depende da parte da alma

⁵⁸ Este modelo de mente asentouse a tal punto no pensamento occidental que incluso constituíu a base dunha teoría como a psicoanálise freudiana, non influenciada directamente polo platonismo. As principais innovacións de Freud respecto ao modelo platónico teñen que ver co funcionamento da parte irracional, pois cre que esta actúa a miúdo á marxe do coñecemento consciente, e coa propia solución do conflito. En efecto, en tanto Platón propón que a represión sobre a parte irracional acabará por eliminar o conflito, para Freud o conflito resulta inevitable e o individuo debe aprender a convivir con el, establecendo unha inestable alianza entre as dúas partes opostas. Para un tratamento máis completo do tema, vid. Simon (1984, 245-261).

⁵⁹ A función da afectividade como motor enerxético da actividade racional encontra a súa plena confirmación na visión do filósofo como o individuo que non se limita a tratar coa sabedoría, senón que goza con ela coa mesma paixón coa que outros homes desexan a comida, a bebida ou a satisfacción sexual.

predominante en cada persoa⁶⁰. Ao longo da obra pódese ir constatando como esta clasificación psicolóxica implica tanto diferenzas de personalidade como distintos niveis de intelixencia, e como tales particularidades presentan un carácter innato e virtual. Cada individuo nace coas facultades propias do seu grupo, pero tales facultades son aptitudes naturais que logo poderán ser desenvolvidas ou non, dependendo do tipo de educación recibida. Cando a educación é adecuada, o individuo logra desprezar todo o seu potencial, pero, en caso contrario, non alcanzará o seu nivel natural⁶¹.

Platón tamén creu con toda seguridade na transmisión hereditaria dos trazos propios de cada tipo natural; pero non considera que o factor da herdanza sexa determinante. Ao contrario, admite expresamente que non hai a garantía absoluta de que un neno se pareza sempre a seus pais, e que, de maneira excepcional, dun tipo superior pode saír outro inferior, ou viceversa⁶². A pertenza do individuo a unha categoría psicolóxica non a determina necesariamente o parentesco, senón as súas habilidades innatas⁶³.

O realmente transcendente da tipoloxía platónica son as consecuencias que se derivan a nivel educacional, moral e político; pois as posibilidades de desenvolvemento que cada individuo ten nestes ámbitos están condicionadas necesariamente polos seus dotes naturais. Só o home que nace cun carácter filosófico está capacitado para recibir a alta edu-

⁶⁰ 581bc.

⁶¹ Cfr. 491b ss. Alí sostense que unha personalidade filosófica ben educada chegará a alcanzar todo tipo de virtudes; pero, cando se ve sometida a unha mala influencia do entorno, tórnase incluso peor que calquera alma mediocre. Os grandes crimes proveñen dunha natureza vigorosa corrompida pola educación; porque unha natureza débil nunca é capaz de nada grande, nin bo nin malo.

⁶² 423cd.

⁶³ A concepción platónica da natureza humana aparece ilustrada mediante a alegoría dos metais. Con ese relato, no que a crenza de moitas comunidades gregas nunha orixe autóctona se combina habilmente co mito das idades hesiódicas do home, Platón tenta darlle unha lexitimación relixiosa e pseudo-histórica á división da especie humana en tres subespecies, por así dicir (414d-415c).

cación, para alcanzar unha personalidade moral madura e para participar na política, en tanto que os outros dous teñen limitada por natureza calquera aspiración á igualdade co tipo superior.

Esta división natural dos individuos en filosóficos, fogosos e concupiscibles encontra antecedentes na doutrina pitagórica dos tres tipos de vida que se abren ante os homes; pero a concepción selectiva e non igualitaria da natureza humana que se reflicte na elaboración platónica ten unha clara raíz aristocrática e non difire notablemente da mentalidade transmitida aínda con pleno vigor, nos albores do período clásico, por poetas como Píndaro ou Teognis⁶⁴. Constituía o eixo desa mentalidade a idea de que os deuses estableceron unha división natural e inmutable dos homes en dúas categorías: nobres (ἀγαθοί), descendentes dalgunha divindade, e plebeos (κακοί), que non teñen tal ascendencia⁶⁵. O que diferencia a estas dúas categorías naturais é a virtude (ἀρετή), concibida como a capacidade de alcanzar a perfección ou excelencia moral. Trátase dunha facultade innata e específica da nobreza⁶⁶, e ten carácter de capacidade virtual que debe conformarse educacionalmente⁶⁷. Grazas a ese don natural, só a aristocracia, e non o pobo, se encontra habilitada para sobresaír en todas as actividades socialmente prestixiosas, para mostrar un digno comportamento moral⁶⁸ e para ter o privilexio de exercer o poder tanto político como militar⁶⁹.

⁶⁴ Sobre o tema, vid. Jaeger, op. cit. 188-211.

⁶⁵ Os termos gregos eran usados ordinariamente co significado moral de «bos» / «malos»; pero nestes poetas aínda conservan a primitiva designación clasista (Teog. 28; 184 ss.; 792; etc.; Pind. *Pit.* II 97).

⁶⁶ Ambos poetas comparan a virtude do nobre cos atributos propios dunha determinada especie animal.

⁶⁷ Píndaro invita ao nobre a que, mediante a aprendizaxe, chegue a ser o que é (*Pit.* II 72).

⁶⁸ «Se fas ben aos plebeos, non recibirás nada bo a cambio; [...] en tanto que os nobres, se reciben un favor, son os que máis o aprecian» (Teog. 107-111).

⁶⁹ «Ningunha cidade, Cirno, arruinaron aínda os homes nobres» (Teog. 43).



Pitágoras ensinando música na *Escola de Atenas* (Rafael, 1509). O contacto coa filosofía pitagórica determinou decisivamente o pensamento de Platón

Platón, en contra da maioría da intelectualidade da época, incluído o seu mestre Sócrates, segue fiel a esta visión clasista da natureza humana, pero introducindo no esquema tradicional dúas modificacións máis acordes cos novos tempos: a asociación da virtude ás capacidades intelectivas e a matización do papel da herdanza; pois evita asociar de maneira automática os dotes naturais a un grupo social configurado a partir do nacemento.

2. Os atributos da alma

2.1. A inmortalidade

Na *República*, Platón confirma a súa convicción de que a alma non só sobrevive á morte, senón de que ten carácter eterno: as almas son sempre as mesmas en número e en identidade e non teñen, por tanto, principio nin fin⁷⁰. Esta declaración, xunto coa descrición que ofrece do outro mundo no mito de Er⁷¹, presupón a crenza na teoría da reencarnación, exposta noutros diálogos⁷². Tal teoría en absoluto figuraba na bagaxe de Sócrates, senón que foi unha desas contribucións pitagóricas que o filósofo incorporou ao núcleo do seu pensamento; pois sen ela dificilmente lograría explicar como pode a mente ir máis alá da experiencia sensible e remontar o abismo existente entre o mundo físico e o mundo das ideas.

A posición nuclear da eternidade da alma favoreceu que Platón fose o primeiro filósofo coñecido que se esforzou en demostrar a verdade da súa afirmación mediante a construción de diversas probas lóxicas. Na *República* pretende demos-

⁷⁰ 611a.

⁷¹ 614b ss.

⁷² *Fedón* 81a ss., *Fedro* 246a ss., *Timeo* 40e ss. A alma racional, que procede do celestial mundo das ideas, está condenada a vivir sucesivas reencarnacións antes de poder regresar ao seu lugar de orixe. Grazas á súa anterior existencia, ten un coñecemento oculto da verdade metafísica e só a minoría selecta de individuos entregados á filosofía terá o privilexio de alcanzar a visión desa verdade. Tamén son eles os únicos que, unha vez purificada a súa alma grazas á actividade intelectual, acabarán liberándose definitivamente da escravitude do corpo.

trar a inmortalidade mediante o débil argumento dos «males específicos»⁷³. Este non figura entre as grandes aportacións do filósofo e foi amplamente criticado. Utiliza premisas falsas e obtén conclusións que sosteñen a súa aparencia de verdade na indefinición conceptual da palabra «alma»⁷⁴.

2.2. A simplicidade

Ao final da obra⁷⁵, Platón propón unha revisión da natureza tripartita da alma e realiza unha decidida afirmación da súa primitiva simplicidade. Só poderemos comprender a alma na súa pureza orixinal se nos fixamos no amor que sente pola sabedoría e nas ansias por reencontrarse coa súa orixe divina. A través das propias aseveracións, e deixando a un lado o grao de firmeza con que as realiza, Platón confirma dun modo explícito, primeiro, que a alma, na máis pura esencia, ten un carácter simple, é inmortal e se identifica co elemento filosófico; e logo, que as outras dúas partes constitúen unha especie de agregado transitorio, algo que a alma adquire durante a súa asociación accidental co corpo e do que se desprende cando finalmente, ao fundirse co divino, se mostra na súa verdadeira unidade como puro elemento racional. Parece lóxico inferir, a partir de aí, que tanto as emocións como os apetitos nacen e morren ligados ao corpo; pero esta suposición enfróntase coa dificultade de que o carácter triple da alma non se limita ao seu estado de encarnación.

En efecto, polo que se desprende a partir do relato da vida no outro mundo e polo que se di expresamente noutros diálogos⁷⁶, os desexos e as paixóns que xorden na alma a raíz da súa asociación co corpo non a abandonan necesariamente despois da morte; porque as almas que se encontran aprisionadas no ciclo

⁷³ 608c-611b.

⁷⁴ Para unha análise máis concreta das incoherencias lóxicas do razoamento, vid. notas a 608d ss.

⁷⁵ 611b ss.

⁷⁶ Incluso no *Fedón*, onde non hai máis alma que a racional, só aqueles que viviron a vida filosófica levan para o outro mundo a alma libre de contaminación corporal (81b ss.).

de nacementos seguen mantendo a estrutura tripartita. Debemos concluír, pois, que a alma, en si mesma, é simple, inmortal, afín ao divino e, como tal, apaixonada pola sabedoría. Ao entrar en unión co corpo, desenvolve como propiedades os desexos físicos e as emocións e, dese modo, faise tripartita. Ese carácter tripartito vaino manter en tanto siga ligada á roda de nacementos; só despois de vivir a última reencarnación e encontrarse completamente purificada recobra o seu carácter simple.

Un segundo problema que presenta o texto platónico é como interpretar que a alma, grazas á forza que lle dá o amor pola sabedoría, acabará por orientarse toda ela en dirección ao eterno e divino. A afirmación resultaría máis comprensible se, en vez de concibir as tres partes como ríxidas divisións internas, pensamos que a alma se move mediante o poder dunha corrente única de desexo e que esta forza motriz única, cando a alma se asocia á roda do nacemento, é canalizada en diferentes direccións cara a obxectos de tres clases: o ben (e a verdade), a honra e as necesidades corporais. Nesta situación, as tres correntes poden levar a cabo a unión terrestre mediante a convivencia en harmonía; pero, cando finalmente alcanzan o nivel divino, non están simplemente en harmonía, senón que se canalizan en dirección única cara ao ben e fúndense na primitiva unidade⁷⁷.

IV. PENSAMENTO ÉTICO

1. O home xusto

1.1. A xustiza na alma

1.1.1. O concepto e o valor da xustiza

A composición da *República* preséntase como unha tentativa de resposta ao problema da definición e o valor da xustiza. Tal e como o propio filósofo indica⁷⁸, a xustiza concíbíase ordinaria-

⁷⁷ Unha lectura deste tipo aparece en Nettleship (1898, p. 157 ss.).

⁷⁸ 331e, 433e.

mente como a virtude de darlle a cada un o seu. O estado xusto sería aquel que distribúe os bens (materiais ou non) conforme a un patrón de medida correcto; e o individuo xusto, aquel que acepta a distribución establecida. A xustiza permite construír unha sociedade ordenada e, por iso, constitúe para os gregos a virtude cívica que resume todas as demais.

En xeral, existían poucas dúbidas de que a xustiza no estado contribuía decisivamente ao benestar común; pero non se vía tan claro que beneficio lle reportaba a un particular o respecto ao alleo, máis alá de evitar a sanción social. Esa incapacidade da moral tradicional para encontrarlle un valor intrínseco á xustiza permitíalles a sofistas como Trasímaco chegar a soste que a práctica desta virtude era contraria á consecución da felicidade individual⁷⁹.

O obxectivo de Platón será demostrar que a xustiza no individuo constitúe un ben para quen a practica, con independencia das recompensas sociais; e, para conseguir tal obxectivo, presenta unha particular definición da xustiza⁸⁰. A conformación do concepto parte do principio de que unha cousa alcanza o seu estado de perfección cando realiza a función para a que está naturalmente dotada. Aplicando tal principio ás tres partes da alma, o autor conclúe que a perfección espiritual conséguese cando cada unha daquelas realiza a súa función natural: a razón, tras contemplar a idea do ben, decide o que lle convén a cada unha das partes; o elemento fogoso regula os seus temores segundo o ditaminado pola razón; e o conxunto das partes ponse de acordo en respectar o goberno da razón. A esta virtude de que cada elemento da alma desempeñe a súa función dálle o nome de xustiza; e as virtudes particulares son denominadas, respectivamente, sabedoría, valor e moderación.

Platón, como se ve, deixa a un lado a definición convencional da xustiza, baseada na corrección das relacións interpersoais,

⁷⁹ 343c ss.

⁸⁰ 441c-445e.

e prefire utilizar o termo para referirse a un estado de equilibrio psicolóxico que incide de modo necesario na corrección moral da conduta. Dous son os fundamentos que lle permiten ao filósofo establecer esta asociación entre xustiza e perfección espiritual. O primeiro é que os actos cualificados normalmente como xustos son a consecuencia inevitable dese estado interno da alma; o segundo, que a nova definición concorda co concepto tradicional de xustiza distributiva.

Unha vez reducida a xustiza a un estado natural de harmonía interior no individuo, ao filósofo xa non lle resulta complicado establecer unha relación directa entre esta virtude e a felicidade: da mesma maneira que a saúde física, o estado de equilibrio natural entre os elementos do corpo, causa o benestar corporal, na xustiza, que é o estado de equilibrio entre as partes da alma, radica a orixe da felicidade.

1.1.2. A teoría platónica da xustiza como resposta ás teses sofísticas sobre a convencionalidade e a heteronomía das normas morais

A través da exposición do propio Platón, podemos constatar que unha segunda xeración de sofistas, á que pertencía Trasímaco, enriquecen o debate sobre a relatividade das normas morais con outras dúas cuestións. En primeiro lugar, van mais alá da posición sofista dominante e, partindo da distinción establecida por Hippias entre natureza ($\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$) e convención ($\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$), afirman que a orde moral, á parte de convencional, é antinatural; pois a única lei natural, aquilo que realmente fai feliz a un home, é a satisfacción dos desexos. Pero, ademais, vinculan convencionalidade e antinaturalidade con heteronomía; pois sosteñen que, debido á incompatibilidade entre a felicidade propia e o respecto ás normas de convivencia, o suxeito sempre vai percibir tales normas como unha imposición externa contraria ao seu interese e só as respectará en función dos premios ou castigos que delas se deri-

ven. A formulación platónica pretenderá refutar estes aspectos das teses sofísticas máis recentes. Concluirá, por un lado, que as normas reguladoras da convivencia están fundamentadas na natureza humana e constitúen, por si mesmas, unha fonte de felicidade; e, por outro, que a madurez moral do individuo consiste precisamente en identificar e practicar tales normas.

A través das súas reflexións sobre a relación entre a felicidade individual e a xustiza, Trasímaco manexa o presuposto de que a felicidade depende da adecuación da conduta á natureza humana. Platón, aceptando tal afirmación, fundamentará a súa contestación aos sofistas nun concepto distinto da natureza humana. Estes, en efecto, ao identificar a natureza humana coas tendencias innatas e non controlables do individuo, están asumindo unha perspectiva mecanicista e reduccionista. Mecanicista, porque interpretan que tales impulsos determinan de modo necesario a conduta do individuo; e reduccionista, porque non teñen en conta que o elemento espiritual específico do home como especie non son as experiencias compartidas cos outros animais, senón a razón, a súa facultade suprema e exclusiva⁸¹.

A teoría platónica da xustiza, en cambio, baséase nun concepto racional e teleolóxico da natureza humana, que encontra na función a esencia das cousas. Baixo tales premisas conclúe que o fin natural do home é a perfección espiritual (a xustiza na alma) e que tal perfección consiste no coñecemento e na práctica do ben. Existen, por tanto, unhas normas morais enraizadas na natureza humana, que non son produto da convención e que se reflicten de modo imperfecto na opinión socialmente establecida. Para acceder a esas normas, o individuo debe usar a razón, o instrumento natural do que a mente dispón para alcanzar o coñecemento.

⁸¹ Esta forma de concibir a natureza humana encontrábase amplamente aceptada no último terzo do século v. Non só constituía o fundamento das teorías dos sofistas máis novos, senón que incluso se estendía a escritores de formación sofística como Tucídides ou Eurípides. Na obra de ambos afirmase que é natural nos homes deixarse arrastrar polas inclinacións máis primarias, identificando a naturalidade cos aspectos elementais e non controlables da vida psíquica e convertendo a este elemento no factor determinante dos destinos humanos.

Agora ben, Platón non limita o seu debate cos sofistas ao tema da natureza da orde moral, senón que se centra de maneira particular na existencia dunha dimensión persoal da moralidade, á marxe da dimensión social. De feito, o obxectivo dramático do diálogo é dilucidar se a xustiza pode ou non ser percibida polo suxeito como unha cousa que realmente interesa por si mesma e non polas súas recompensas. Trasímaco, ao soste que o sentido do ben e do mal é algo que a comunidade lles impón aos seus membros co obxectivo de reprimir as tendencias naturais antisociais, considera inevitable a escisión entre os auténticos móbiles da conduta e os principios morais asimilados. Platón, en cambio, reivindica a dimensión persoal da moralidade, isto é, a posibilidade de que o individuo perciba tales normas como algo propio e non imposto desde fóra. Mediante a súa teoría da xustiza na alma expresa que unha persoa alcanza a perfección espiritual e, por tanto, a felicidade, cando a razón, tras contemplar a idea do ben, fai que tanto a vontade como os desexos se sometan incondicionalmente a tal idea. Este é o modo como demostra que a moralidade ten unha dimensión persoal: se o coñecemento e a práctica do ben contribúen a mellorar tanto a calidade da alma como o estado de felicidade, será o individuo, non a sociedade, o primeiro interesado en manter unha actuación moralmente correcta.

1.1.3. A orixe da teoría platónica da xustiza

Sócrates cría que todo canto hai no mundo ten unha finalidade natural que cumprir, e que, no caso do ser humano, ese fin é a perfección espiritual. Concibía a virtude (ἀρετή) como a aptitude natural da alma para alcanzar a perfección e o ben como a súa realización efectiva. Para acceder a el, debemos servirmos da razón, o instrumento natural de acceso ao coñecemento. A partir destas premisas, dérvase a tese denominada intelectualismo moral: se o ben é a fonte da felicidade, ningún que

o coñeza pode deixar de practicalo. As malas actuacións son produto da ignorancia.

Esta particular concepción da virtude como perfección da alma e fonte da felicidade foi, sen dúbida, o legado ético máis valioso que Platón recibiu do seu mestre. Realmente, a asociación entre virtude e perfección estaba moi afianzada na tradición grega⁸²; pero ninguén antes de Sócrates insistira tanto en vincular a virtude á perfección espiritual, nin sostivera que o perfeccionamento ligado a ela constituía, en si mesmo, a orixe da felicidade.

A teoría platónica da xustiza no individuo é o resultado de interpretar a perfección espiritual socrática de acordo co concepto tradicional de xustiza distributiva, antes reservada ao estado. Platón non pretende atacar a visión tradicional da xustiza individual como aceptación dos límites establecidos, senón integrala dentro dunha nova definición máis acorde cos seus intereses. A motivación desta reformulación foi dobre. Por un lado, a identificación da xustiza coa perfección da alma facilita a demostración de que a virtude da xustiza contribúe por si mesma á felicidade individual; por outro, o novo concepto permite establecer unha correlación entre o microcosmos da alma, a organización do estado e o macrocosmos⁸³.

1.1.4. Balance actual

A nova teoría da xustiza, ao asumir a tese socrática de que o coñecemento do ben é condición suficiente para practicalo, manifesta as debilidades propias do intelectualismo moral⁸⁴.

⁸² Na ética aristocrática, a virtude era a boa calidade natural que lle permite ao nobre alcanzar a perfección como guerreiro. Tiña por recompensa a gloria outorgada polo recoñecemento público. Nunha variante adaptada aos cambios sociais, os sofistas definían a virtude como a perfección das habilidades precisas para conseguir o éxito nas novas condicións da vida política.

⁸³ Ao definir a xustiza no individuo conforme ao modelo da xustiza na cidade, isto é, como o estado de perfección logrado grazas á correcta distribución de funcións, consegue presentar ambos tipos de xustiza como manifestacións particulares da orde que goberna o universo en xeral.

⁸⁴ Hoxe sabemos que, sen un mínimo de empatía, unha persoa pode realizar un razoamento moral correcto e tomar voluntariamente a decisión incorrecta.

Pero ten o indubidable mérito de saber recoller a contribución máis valiosa do mestre e de legarlle ao antirrelativismo ético as condicións elementais da personalidade moral madura; pois, ao afirmar que a xustiza non é de maneira primitiva unha propiedade dos actos, senón da configuración da alma, está defendendo que o home moralmente superior non é aquel que axusta o seu comportamento a uns determinados patróns socialmente establecidos, senón aquel que, facendo uso pleno da liberdade e da racionalidade moral, consegue identificar uns principios éticos universais e independentes respecto a calquera orde moral existente, e se compromete con eles, sen deixarse influenciar pola presión do temor ou dos desexos.

1.2. A vida boa

1.2.1. Os bens morais elementais

O concepto de xustiza platónico delimita cales son as condicións psicolóxicas que posibilitan a práctica do ben, pero en ningún caso define en que consiste ese ben. Con todo, compénsase esta carencia aludindo, ao longo da obra, a dous conceptos que, sen identificarse plenamente coa idea do ben, constitúen manifestacións particulares súas.

O primeiro deses bens é a xustiza, no senso ordinario da palabra. Ao final da súa reflexión sobre a xustiza interior, o protagonista do diálogo conclúe que dela só se pode derivar un comportamento que exclúa a realización de actos considerados habitualmente inxustos⁸⁵, establecendo deste modo unha clara conexión entre a sabia deliberación e a corrección nas relacións interpersoais; e noutros momentos podemos encontrar argumentos tendentes a demostrar a bondade da xustiza. O máis relevante é que sen ela ningunha comunidade humana pode subsistir. Nin sequera unha banda de salteadores lograría levar a

⁸⁵ 443ab.

cabo empresas en común, se os seus membros se prexudicasen uns aos outros⁸⁶. Ademais, a xustiza permite levar unha vida carente de medos e establecer relacións baseadas na amizade e a liberdade⁸⁷.

Tamén se considera un ben o pracer verdadeiro. Platón sempre rexeitou explicitamente a posibilidade de identificar o pracer coa a idea do ben⁸⁸; pero admite que determinados praceres deben formar parte da vida boa. E, na identificación dos praceres auténticos, manexa tres criterios de distinta natureza. En primeiro lugar, distingue entre praceres puros, que non levan asociado ningún tipo de dor, e praceres mesturados coa dor. Entre os praceres corporais, isto é, aqueles que pasan á alma a través do corpo, debemos considerar puros, por exemplo, os praceres do olfacto; pero a sensación causada pola satisfacción dun desexo corporal non é un pracer puro, senón unha simple liberación da dor. Á súa vez, tamén sostén que o pracer derivado da adquisición de coñecemento é máis verdadeiro que o pracer derivado da satisfacción dos desexos, dado que se enche con algo que ten máis realidade⁸⁹. Finalmente, os praceres asociados ás partes inferiores da alma, derivados da satisfacción da ambición e dos desexos, tamén son verdadeiros cando se subordinan á razón⁹⁰. No caso do elemento concupiscible, entende que o individuo actúa con racionalidade cando atende con moderación as demandas dos desexos necesarios⁹¹.

A clasificación dos praceres na *República* dista moito de presentar o grao de sistematización que encontraremos máis tarde no *Filebo*, e o problema agrávase porque o autor deixa sen

⁸⁶ 351c-352a.

⁸⁷ 576ab; 579c-e.

⁸⁸ 505c, 509a.

⁸⁹ 585a-586b. Sobre a debilidade deste argumento que valora a realidade do pracer mediante a realidade do obxecto que o orixina, vid. Cross e Woosley (1964, p. 267).

⁹⁰ 586c ss.

⁹¹ Os desexos necesarios son aqueles que nos benefician cando son satisfeitos; e os innecesarios son os que non producen ningún ben cando están presentes (558d-559c).

especificar a maneira de combinar os tres criterios de forma coherente⁹². Pero este interese por separar o pracer verdadeiro do falso e por integrar o primeiro na vida do filósofo contrasta co desprezo radical cara ao pracer en obras anteriores e permite considerar a *República* como o primeiro texto platónico con intencións de rehabilitar o pracer⁹³.

Con todo, a rehabilitación é parcial e moi selectiva; pois Platón mantense constante no seu propósito de atender os desexos o mínimo posible. A condena dos desexos innecesarios está motivada, en primeiro lugar, pola idea de que canta menos resposta se lles dea ás demandas do insaciable elemento concupiscible, menos numerosas e intensas serán estas, e máis feliz vivirá o individuo. Pero, ademais, porque el entende que, unha vez excluídos os desexos innecesarios do pracer auténtico, xa non hai contradición posible entre xustiza e pracer, as dúas dimensións elementais do ben moral. Pois un suposto implícito —e moi discutible— de calquera razoamento platónico acerca do tema é que a satisfacción dos apetitos innecesarios constitúe a causa das inxustizas que uns individuos cometen contra outros; e que canto maior é a cantidade de desexos innecesarios satisfeitos, máis graves e numerosas serán as maldades cometidas⁹⁴. De feito, este é o precepto moral elemental que se desprende da lectura da obra: se queres ser xusto e feliz, límítate a satisfacer mesuradamente os desexos necesarios.

⁹² Para un intento de interpretación integradora, vid. Lefebvre (2007, pp. 134-143). Proponse un esquema xerarquizado, no que o descenso na escala tamén supón unha rebaixa no nivel de realidade do pracer valorizado: puros / [impuros > intelectuais / [físicos > con razón / sen razón]].

⁹³ Descoñecemos en que medida influíu neste cambio de actitude a intención de mostrar a súa posición no debate que cínicos e cirenaicos mantiñan dentro do círculo socrático. En tanto os primeiros lle negan ao pracer calquera papel na consecución da felicidade, Aristipo de Cirene reconece a existencia de praceres bos e considera que neles se fundamenta a felicidade. O tema adquiriu notable relevancia dentro da propia Academia, onde sabemos da existencia de dúas actitudes contrapostas, a ascética de Espeusipo e a hedonista de Eudoxo.

⁹⁴ Vid. Crombie (1962, pp. 86-87; 150).

1.2.2. Platón entre a ética dos fins e a ética dos móbiles

As teses de Trasímaco poñen de relevo que, desde os seus inicios, o pensamento ético interpretou o concepto do ben moral desde dous enfoques distintos: como a norma que orienta a consecución da felicidade individual ou como a norma que regula as relacións interpersoais. A conclusión do sofista é que ambas perspectivas son antagónicas; pois a liberación dos apetitos, a verdadeira fonte da felicidade, implica necesariamente a práctica da inxustiza. Pero o grande obxectivo da escola socrática vai ser a demostración de que a corrección nas relacións inter-subxectivas constitúe, por si mesma, a orixe da felicidade.

Aceptando a afirmación de que a xustiza é incompatible coa liberación dos apetitos, fundamentarán a súa contestación aos sofistas na idea de que a razón constitúe o elemento esencial da natureza humana. Algúns socráticos, mantendo a visión mecanicista dos propios sofistas, seguen a interpretar que a felicidade deriva da satisfacción dos desexos, pero matizan que tal actividade debe verse intelixentemente regulada pola razón (ética dos móbiles⁹⁵); e consideran que, se iso se leva a cabo, está garantida a adecuación entre a felicidade individual e a boa relación cos demais. Platón, en cambio, vai máis alá e substitúe esta visión mecanicista por outra teleolóxica, que encontra na función a auténtica natureza das cousas. Convértese así no principal impulsor dunha corrente de pensamento ético que, recoñecendo a importancia da razón como elemento regulador dos desexos, considera que esta ten outra función natural máis elevada e que a felicidade depende precisamente de que a razón cumpra con esa función (ética dos fins⁹⁶). A partir, pois, do postulado de que tanto a perfección espiritual como a felicidade se conseguen mediante o coñecemento e a práctica do ben, conclúe que a xustiza no senso

⁹⁵ Representada primeiro polos cirenaicos e logo polos epicúreos.

⁹⁶ Será a corrente dominante durante toda a Antigüidade e a Idade Media.

ordinario, ao representar unha manifestación da idea do ben, está tamén ela fundamentada na natureza humana e constitúe unha fonte de felicidade.

En pura lóxica, tendo en conta a incompatibilidade entre a xustiza e a liberación dos apetitos, a aceptación do carácter natural da primeira implica necesariamente que a segunda é antinatural e contraria á felicidade. Pero o filósofo pretende reforzar as súas posicións asumindo, de maneira provisional, unha perspectiva propia da ética dos móbiles: incluso no caso de que a felicidade dependa exclusivamente do pracer, a satisfacción incontrolada dos desexos condena ao individuo á infelicidade, en tanto que a satisfacción moderada pola razón contribúe á felicidade individual e garante a xustiza⁹⁷.

1.3. Particularidades da vida do filósofo

Platón concibe o filósofo como aquel home que, grazas a unha determinada disposición natural e á educación recibida, logra instalar na súa alma as virtudes da xustiza, a sabedoría, o valor e a moderación, e someter a súa conduta aos principios que emanan da idea do ben. E considera imprescindible que, en consonancia con estas virtudes e estes principios, a súa vida se vexa regulada por un conxunto de normas concretas.

Para alcanzar a sabedoría, o filósofo deberá sentir unha constante paixón polo estudo que o conduza ao coñecemento da verdade⁹⁸. Só aceptará aquelas honras que contribúan a perfeccionar a súa alma, a fin de evitar que a parte fogosa medre en exceso e el se volva unha persoa arrogante. Preocuparase por incrementar a riqueza unicamente cando a carencia de medios poña en perigo a estabilidade da alma e, canto ao coidado do corpo, non vai estar pensando exclusivamente na súa saúde, senón que buscará

⁹⁷ A idea de que as reflexións sobre o pracer na *República* constitúen unha estratexia para persuadir aos hedonistas de que, incluso desde os seus valores, a proposta platónica é a correcta encóntrase desenvolvida en Crombie, op. cit., pp. 146-147, 152-153.

⁹⁸ 485b ss.

a harmonía entre corpo e alma. Finalmente, actuará de maneira intensa na vida política, pero só dentro do estado ideal⁹⁹.

2. Os tipos inxustos e as tres personalidades morais

2.1. Tipos de homes inxustos

Para definir ao home xusto, Platón partiu da existencia de tres partes na alma e concluíu que a xustiza no individuo se daba cando a parte racional, a mellor por natureza, dominaba ás dúas partes inferiores, a irascible e a concupiscible; e que a inxustiza no individuo podía definirse como calquera das alteracións que se producisen nesta correlación de forzas. En principio, parecería lóxico que os homes inxustos se clasificasen en dous grupos, segundo a natureza do elemento inferior dominante, pero, no momento de elaborar a tipoloxía de individuos inxustos, Platón non só ten en conta as tres partes da alma, senón que introduce como segundo criterio complementario unha clasificación tripartita, e moralmente graduada, dos desexos propios da parte concupiscible: necesarios, innecesarios e antinaturais. Da combinación de ambos criterios saen catro tipos distintos e graduados de individuos inxustos: o home timocrático, o oligárquico, o democrático e o tiránico¹⁰⁰. O primeiro entrega o goberno da alma á parte fogosa e iso provoca que a súa conduta estea dominada pola ambición de alcanzar o recoñecemento público. O home oligárquico ten como obxectivo o incremento indefinido do seu patrimonio e iso favorece que exerza unha forte represión sobre os desexos innecesarios. O democrático valora por igual os desexos necesarios e os innecesarios, pero o medo a ser castigado pola lei impídelle dar satisfacción aos desexos antinaturais. O home tiránico, en fin, é aquel que non se priva de satisfacer a totalidade dos seus desexos.

⁹⁹ 591c-592a.

¹⁰⁰ 548d-549c; 554a-555a; 561a-562a; 573c-576b.

Un segundo aspecto que caracteriza aos diversos homes inxustos é a súa relación cos apetitos insatisfeitos, xa que Platón, fiel ao seu principio de que o elemento concupiscible é insaciable por natureza, atribúelle a cada un dos tipos un determinado desexo oculto. O home xusto, grazas á boa educación, consegue acomodar a totalidade dos desexos á razón. Pero, cando o individuo utiliza a coacción en vez da persuasión, non pode evitar que os malos desexos broten con forza no interior da súa alma. Por iso, en cada tipo inxusto maniféstase con particular intensidade o desexo propio do home inmediatamente inferior, e el atreveuse a satisfacelo cando, por algunha circunstancia, deixa de actuar o factor represor. Ao home timocrático, o seu amor polas honras non lle impide sentir unha secreta paixón polo diñeiro¹⁰¹. O oligárquico, sempre seducido polos desexos innecesarios, non dubida en atendelos cando ve que o seu patrimonio non corre risco ningún¹⁰². E o democrático non se priva de cometer os maiores crimes no medio dos sonhos, onde non se encontra coaccionado polo medo á lei¹⁰³.

No momento de explicar como se orixinan prototipicamente estas diversas categorías morais, Platón adopta un esquema similar en todos os casos: o tipo de home inferior é o resultado da mala educación recibida polo fillo dun individuo da clase inmediatamente superior. Na xeneralidade dos casos, observamos que o fillo cambia ao decidir atender o desexo insatisfeito de seu pai, e que iso sucede cando a tensión entre o apetito non satisfeito e o factor represor se resolve, por culpa da mala educación, a favor do primeiro.

2.2. Os niveis de xustiza

O fundamento da teoría ética e política en Platón é o recoñecemento de tres niveis psicolóxicos naturais —filosófico, fogoso e

¹⁰¹ 549b.

¹⁰² 554cd.

¹⁰³ 571c ss.

concupiscible—, cada un con distintas posibilidades de desenvolvemento persoal. O nivel máis elevado de xustiza é monopolio do home filosófico, pois só el pode alcanzar o auténtico coñecemento do ben. A xustiza, concibida como saúde da alma, non existe sen coñecemento verdadeiro, e este, de acordo co principio do intelectualismo moral, só se dá cando o coñecemento do ben vai acompañado da total convicción de que nada hai mellor que practicalo. A autosuficiencia que define ao filósofo, tanto pola súa capacidade para identificar principios morais universais e independentes respecto á orde moral vixente, como pola correcta aplicación de tales principios aos seus actos, fai del o único tipo capaz de gobernar correctamente a súa conduta e, por tanto, de ser xusto incluso dentro da sociedade inxusta; e habilitao tamén tanto para elaborar as leis como para exercer o goberno da comunidade ideal.

Agora ben, unha vez establecido que o filósofo constitúe o prototipo do home xusto, cabe preguntarse en que medida o home fogoso e o concupiscible tamén poden ser xustos, a pesar de non estaren capacitados para coñecer o ben¹⁰⁴.

Aos outros tipos humanos Platón concédelles a posibilidade de alcanzar un nivel de xustiza inferior ao dos filósofos, pero suficiente. Nunca poderán chegar a ter auténtico coñecemento do ben, pero si unha opinión correcta, isto é, unha aceptación das normas morais ditadas por aqueles que si coñecen o ben. Os seus actos son tan xustos como os do filósofo, pero esa xustiza da conduta non deriva do coñecemento do ben e, por tanto, dunha verdadeira xustiza no interior da súa alma, senón da bondade das normas morais que eles respectan.

O home fogoso pode acceder ao segundo nivel de xustiza cando, mediante unha educación baseada na persuasión e o fortalecemento da vontade, logra comprender a bondade das normas e instala firmemente no seu interior unha opinión correcta.

¹⁰⁴ O tema aparece amplamente tratado en Hall (1963, pp. 171-184).

Tal interiorización é o que vai garantir que, en calquera circunstancia, el mesmo poida autorregular adecuadamente a súa conduta. Pero esa situación óptima só se dará na sociedade ideal, baixo a tutela do filósofo; pois na sociedade real a xustiza dos seus actos dependerá da xustiza reinante no seu entorno.

O terceiro nivel de xustiza é propio do home concupiscible, incapaz por natureza de interiorizar a opinión correcta mediante a educación e, por tanto, de autogobernarse. A súa dependencia moral respecto a alguén que lle dite a norma e que regule coactivamente a súa aplicación fai que esta persoa, como os escravos ou os nenos, só obre de maneira correcta cando se deixa tutelar por un superior, aceptando as súas limitacións naturais e a conveniencia de que sobre el actúe un poder coactivo forte. Como isto unicamente sucede na sociedade ideal, fóra dese marco, está condenado necesariamente a ser inxusto.

2.3. O desenvolvemento moral dos tipos psicolóxicos básicos

Combinando a información relativa aos graos de xustiza e a que ten que ver cos homes inxustos, é posible configurar a personalidade moral propia de cada un dos tipos psicolóxicos básicos. O filósofo, movido polo afán de encontrar a verdade, logra contemplar a idea do ben e os principios morais universais que dela derivan. Ese contacto coa idea suprema constitúe a garantía absoluta da plena adecuación entre o sentido do deber e os actos morais; pois non hai auténtico coñecemento do ben se non vai acompañado da firme vontade de practicalo.

No home dominado pola fogosidade, o móbil do seu comportamento non é a busca racional da verdade, senón o recoñecemento social; de modo que, axustándose ao sistema vixente, compite por alcanzar o prestixio que dan os cargos públicos. Tamén como o filósofo, é capaz de instalar firmemente na alma uns principios morais que guíen a súa vida; pero tales principios non lle veñen ditados pola razón, senón polo entorno social.

O home concupiscible, dominado polos desexos, ten como permanente móbil da conduta a satisfacción do propio interese. Igual que o fogoso, non é capaz de alcanzar o coñecemento do ben mediante o uso da razón; pero, a diferenza daquel, tampouco pode comprometerse cuns principios morais que lle permitan autogobernarse. As normas son para el unha imposición externa, e só as respecta en función das súas repercusións no ámbito particular, isto é, polas recompensas ou castigos que lle poidan traer. Como consecuencia de utilizar a coacción en vez da persuasión, o home concupiscible non pode evitar o desaxuste entre os seus inestables principios e a conduta moral. Primeiro, porque as normas morais, ao seren percibidas como unha imposición, non serán aplicadas cando, en determinadas circunstancias, desapareza o factor coactivo. E logo, porque os desexos, ao seren contidos pola forza, pero non persuadidos pola razón, exercen unha intensa presión para que o suxeito realice actos contrarios aos principios instalados na súa alma. Dado o carácter insaciable da parte concupiscible, canto menor sexa a represión exercida polo elemento coactivo, maior será a cantidade de desexos insatisfeitos e peor a súa natureza.

2.4. Balance actual

A concepción platónica das diversas categorías morais de individuos manifesta máis dun aspecto difícil de compartir pola mentalidade contemporánea. Non se nos esconden os prexuízos aristocráticos que animan tanto esa fe inquebrantable no condicionamento xenético, como a configuración, gradación e denominación dos tipos inxustos. Detrás do home timocrático identificamos facilmente a imaxe do aristócrata tradicional e a do seu admirado cidadán espartano. O home oligárquico responde á nova clase social dos homes de negocios, polos que a nobreza sente un aprecio escaso, pero superior ao que lle merecen os cidadáns pobres. O tirano, clásico azoute da aristocracia, aparece igualado ao grupo dos delinquentes. Pero isto non debe facernos

perder de vista que a tipoloxía platónica constitúe a primeira tentativa de elaborar unha escala de desenvolvemento da personalidade moral, e que resulta posible descubrir un importante grao de sistematización e vixencia nos fundamentos da clasificación; pois, en calquera estudo actual sobre o tema, seguen sendo criterios centrais tanto o móbil da conduta como o grao de independencia e de compromiso que o suxeito manifesta respecto á norma. Neste senso, resulta sorprendente observar o paralelismo existente entre a moralidade dos tres tipos psicolóxicos básicos e teorías recentes sobre a evolución da autonomía moral, como a de Piaget (1971) ou a de Kohlberg (1986)¹⁰⁵.

V. A POLÍTICA

1. O estado xusto

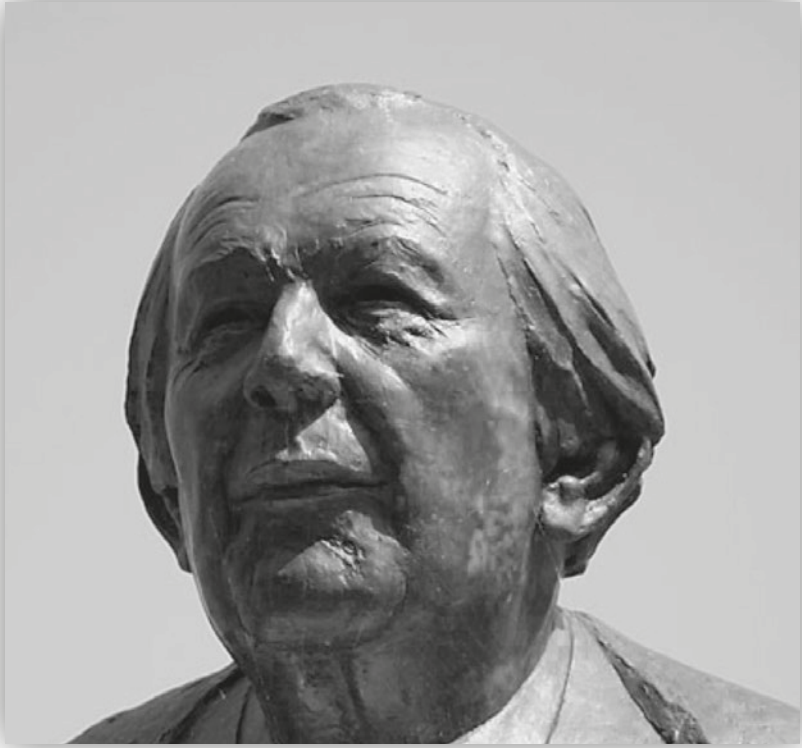
1.1. A xustiza no estado

1.1.1. A concepción platónica da xustiza no estado

Para definir o concepto da xustiza no estado, Platón parte duns presupostos semellantes aos que utiliza para o individuo:

- 1) En toda comunidade existen tres actividades básicas: o goberno, a defensa e a satisfacción das necesidades materiais.
- 2) Un estado está formado por tres categorías naturais de individuos: o racional, dotado para o goberno, o fogoso,

¹⁰⁵ Este último distingue tres niveis de moralidade no individuo: pre-convencional (de heteronomía), convencional (de autonomía relativa) e post-convencional (de plena autonomía). No primeiro deles, propio das idades infantís e de persoas pouco maduras, o suxeito busca satisfacer o propio interese inmediato, en tanto que as normas son percibidas como unha imposición allea da que se derivan premios ou castigos. No nivel convencional, o suxeito, que busca ante todo o ben do grupo e a aprobación social, acepta incondicionalmente as normas morais establecidas. A súa autonomía moral maniféstase na capacidade de comprometerse desinteresadamente con tales normas; pero esa autonomía é relativa, xa que a orixe das normas non está nel mesmo, senón na sociedade. No nivel superior, só alcanzado por unha minoría de individuos, o suxeito, guiándose exclusivamente polos ditados da razón, define conscientemente uns principios morais universais, independentes do sistema socialmente aprobado, e adóptaos como normas orientadoras da súa conduta.



Busto de J. Piaget en Xenebra. Sorprende o paralelismo entre a conformación platónica dos tipos psicolóxicos básicos e teorías actuais como as de Kohlberg ou o propio Piaget

máis apto para a defensa, e o concupiscible, sen a capacidade precisa para participar nas outras dúas actividades e unicamente dotado para o traballo manual.

3) Unha cousa alcanza a perfección cando realiza a súa función natural.

A partir de tales presupostos, o autor conclúe que unha comunidade só pode lograr o seu estado de perfección cando cada categoría de cidadáns realiza da mellor maneira posible a función para a que está naturalmente dotada; e, ao igual que no caso da alma, a esta virtude de distribuír as tarefas conforme á capacidade natural dálle o nome de xustiza. Ademais de contribuír de maneira especial á perfección da cidade, a súa presenza é condición necesaria para a existencia das outras virtudes: a sabedoría, o valor e a moderación. A primeira está presente no grupo dos gobernantes cando estes son prudentes á hora de decidir o máis conveniente para a comunidade; o valor reside na clase dos guerreiros cando se manteñen sempre fieis ás normas establecidas; e a moderación maniféstase no conxunto do estado cando tanto gobernados como gobernantes aceptan o seu papel¹⁰⁶.

Agora ben, a perfección ou xustiza do estado non se deriva unicamente do feito de que cada categoría de cidadáns realice a súa función social natural. A cidade ideal tamén é perfecta porque, tal e como se indicou, só ela fai posible que a totalidade dos seus membros instalen a xustiza na súa alma e, por tanto, alcancen a perfección individual e a felicidade. Pois as categorías inferiores, ao teren limitada a capacidade racional, só lograrán ser xustas cando se sometan á dirección externa de alguén que supla esa carencia¹⁰⁷.

¹⁰⁶ 427d-434c.

¹⁰⁷ Constatamos así que a correlación entre a perfecta organización do estado e da alma establécese mediante dúas vías complementarias. Por un lado, a estrutura da alma xusta reproduce metaforicamente a cidade ideal; por outro, ese mesmo estado aparece deseñado para facer posible que a estrutura da alma do gobernante se estenda ao conxunto dos cidadáns. Desde esta perspectiva, o goberno da alma e o goberno do estado son

A partir da identificación entre función de goberno e virtude da sabedoría, e tamén do deber tutelar consubstancial ao gobernante, Platón conclúe que o seu modelo de comunidade será realizable cando o poder político se lles entregue aos filósofos¹⁰⁸. Son eles os que, por natureza, están destinados a esa misión; e por iso se lles exige que desenvolvan plenamente as súas facultades e se encarguen da dirección do estado ideal¹⁰⁹. A pesar de que o seu espírito sempre vai sentir máis atracción polo estudo que pola política activa, a obrigaón do filósofo é cumprir coa función natural de salvar ao resto da comunidade; así que, unha vez alcanzada a visión satisfactoria da idea do ben, deberá reunirse de novo cos compañeiros da caverna¹¹⁰.

1.1.2. A teoría platónica como resposta ao concepto democrático da xustiza

A totalidade das reflexións teóricas que saen en defensa da democracia ateniense¹¹¹ coinciden en afirmar decididamente que a capacidade racional constitúe o elemento esencial da natureza de todo home. Esa común natureza humana, aínda que presenta diferentes graos de desenvolvemento nos distintos individuos, está repartida de maneira basicamente igualitaria entre todos e non só entre uns poucos. Como os trazos comúns son máis poderosos que os diferenciais, a totalidade dos cidadáns teñen a posibilidade de perfeccionar a súa natureza e de alcanzar a virtude. Nese proceso, pesa máis a educación que os dotes naturais¹¹².

dúas variables da mesma práctica: o dominio da razón sobre as partes inferiores da alma. No ámbito individual, o gobernante exerce control sobre a súa propia alma e, no ámbito colectivo, sobre as almas dos grupos inferiores.

¹⁰⁸ 473d.

¹⁰⁹ 497a.

¹¹⁰ 518b ss.

¹¹¹ As máis completas podémolas encontrar en Protágoras e Demócrito; pero tamén deben terse en conta os discursos que os historiadores, tanto Herodoto como Tucídides, poñen en boca dos demócratas.

¹¹² Segundo Demócrito, «son máis os que chegan a ser valiosos polo exercicio que pola natureza» (B 432).

Esta igualdade fundamental da natureza humana é a que outorga lexitimidade ao réxime democrático. Convencidos de que non hai felicidade individual sen felicidade colectiva, todos os cidadáns van compartir o obxectivo de buscar o interese xeral; e encóntrano cando logran emprender un debate racional e ben intencionado. Pois, en virtude da extensión universal da racionalidade, nas ideas contrapostas hai un fondo común, e esa comunidade fai posible alcanzar un acordo sobre a mellor decisión para o grupo. Delegan o poder naqueles que mostran unha maior capacidade para traballar en beneficio de todos, e controlan a súa xestión sancionando as condutas contrarias ao ben común. Unha das principais vantaxes do sistema democrático sobre os sistemas personalistas é a necesidade de que os dirixentes rendan contas ante o pobo polo exercicio do seu cargo, o que evita que se vexan corrompidos polo poder.

A teoría platónica da xustiza no estado supón unha contundente reacción tanto contra o sistema democrático como contra a visión da natureza humana que pretende lexitimalo. Ante todo, a política non constitúe unha actividade ao alcance de calquera, senón unha arte especializada que só deben practicar aqueles que a coñecen. O fundamento da súa posición é que, aceptando a idea de que a virtude política consiste na capacidade de adoptar as mellores decisións para a comunidade, ninguén pode practicar o ben sen coñecelo; e o coñecemento do ben exige un nivel de madurez moral que non todo o mundo consegue. A xente que non posúe tal coñecemento identifica o ben coa satisfacción dos desexos e actúa de maneira egoísta. Cando son esas persoas as que deciden os destinos do estado, o interese común confúndese co agrado da maioría e o goberno cae en mans de demagogos que alimentan os peores apetitos do pobo, en tanto que os mellores políticos son relegados.

A solución consiste en que só poidan participar na actividade política aqueles que, tras un longo e laborioso proceso de estudo, logren o adecuado nivel de desenvolvemento moral e se encontren en condicións de descubrir as normas absolutas que

deben rexer a vida pública. Se isto se fai así, desaparecerá a diverxencia entre os fins comúns da colectividade e os particulares do individuo; pois tal diverxencia só se produce no momento en que o individuo, por ignorar o verdadeiro ben, pretende satisfacer os desexos innecesarios. Ademais, tamén desaparecerá calquera tipo de control externo sobre a actividade política. As persoas encargadas do goberno non deben ser supervisadas por ningunha instancia allea a elas mesmas. Iso constituiría un elemento de presión inaceptable por parte de aqueles que non están capacitados para valorar a bondade da xestión pública; pero tamén resulta superfluo, pois a mellor garantía para a práctica do ben é o coñecemento do propio ben. A tese do intelectualismo moral permítelle a Platón resolver o problema do control sobre a actividade política: a intelección da norma correcta constitúe para o axente unha motivación suficiente para que este desexe realizar condutas axustadas a ela. O autoritarismo non representa un mal en si mesmo; só é pernicioso cando o poder se concentra en mans das persoas inadecuadas.

Agora ben, Platón non só ataca a democracia como tal, senón que vai máis alá e nega o principio lexitimador do sistema. Para el, tal e como levamos visto, a natureza humana non se distribúe de maneira igualitaria. Os homes clasifícanse en tres grupos psicolóxicos básicos, e esa tipoloxía natural condiciona tanto as posibilidades de desenvolvemento moral das persoas como a súa participación na vida política. Dado que a plena racionalidade humana é patrimonio natural dunha minoría selecta, só a este sector lle corresponde aspirar a exercer as funcións de goberno, en tanto que a maioría dos cidadáns están condenados pola propia natureza a limitar as súas aspiracións e centrarse na dedicación ao traballo.

1.1.3. A orixe da teoría platónica da xustiza no estado

A concepción da política como unha arte especializada, que debe estar en mans dos que saben, foi a particular herdanza

que Platón recibiu de Sócrates neste ámbito. A idea choca frontalmente coas prácticas da democracia ateniense, pois resulta incompatible co acceso á política de afeccionados sen preparación, o carácter soberano da Asemblea popular, integrada por homes sen competencia política, ou a designación de cargos públicos por sorteo; pero, en si mesma, non ataca a concepción igualitaria da natureza humana e nin sequera ataca ao ideal democrático. Supón unha rebaixa do optimismo antropolóxico manifestado polos defensores da igualdade e a constatación, nada desprezable, de que a cualificación dun sistema democrático depende directamente do grao de desenvolvemento moral dos cidadáns e, indirectamente, do nivel educativo da poboación; pero esa crítica ao sistema non conduce de modo necesario ao estado platónico dividido en categorías naturais¹¹³.

A fonte que inspira a Platón o seu ideal clasista é a concepción aristocrática do estado xusto. A consideración da xustiza como a virtude cívica suprema, que resume e condiciona a todas as demais, constituíu a grande innovación ética da pole arcaica e o primeiro gran logro da presión popular sobre o sistema aristocrático; pois a idea mesma da xustiza como a virtude de darlle a cada un o ben que lle corresponde presupón o recoñecemento da igualdade social nun aspecto: todos os cidadáns teñen o mesmo dereito a que se lles respecte o seu e todos teñen idéntica obrigaición de respectar o alleo. Os poderosos seguirán dirixindo a comunidade e emitindo sentenzas, pero xa non poden violar impunemente o dereito do máis débil. Agora ben, en moitos estados gregos, o ideal de xustiza foi moito máis alá e pretendeu estender a igualdade ao patrón distributivo mesmo. Xorden así dous modelos de estado xusto. Os defensores do pobo propoñen a ἰσονομίᾱ (lit. «reparto por igual»), que considera a todos os cidadáns iguais por natureza e distribúe o poder de

¹¹³ Varios discípulos de Sócrates, tanto directos (Antístenes) como indirectos (Aristóteles, Díoxenes), comparten a visión crítica da democracia, pero ningún coincide coa solución platónica.

maneira igualitaria e non selectiva entre todos eles. Os sectores aristocráticos defenden a εὐνομία (lit. «boa lexislación»). Dando por sentada unha clasificación natural dos homes en dúas sub-especies con distinta capacidade, os nobres e os plebeos, este modelo considera que o patrón distributivo correcto non é a igualdade, senón o mérito asociado á superioridade racial: unha distribución xusta do poder debe confiarlle a dirección política da comunidade ao grupo dos mellores por natureza¹¹⁴.

A formulación teórica da eunomía correu a cargo dos pitagóricos. Partindo da distinción entre progresión aritmética e xeométrica¹¹⁵, conclúen que a isonomía, ao aplicar como patrón a igualdade aritmética, é un réxime inxusto; mentres a eunomía, que distribúe o poder segundo á proporcionalidade propia dunha igualdade xeométrica, é o réxime realmente xusto¹¹⁶.

A influencia pitagórica sobre Platón neste terreo foi máis alá da concepción clasista da xustiza distributiva e tamén se deixou sentir na interrelación entre a orde da cidade e a orde do universo. Os pitagóricos foron os primeiros en aplicar o termo «cosmos», tradicionalmente usado para o ámbito social, á boa disposición do universo; e, mediante a distinción entre igualdade xeométrica e igualdade aritmética, pretendían demostrar que as relacións numéricas que rexen o universo son tamén aplicables ás relacións sociais. Seguindo o seu exemplo, Platón interpreta a xustiza no estado como unha manifestación da orde no universo.

1.1.4. *Balance actual*

A pretensión socrática e platónica de converter a política nunha profesión para unha minoría de expertos, deixando sen

¹¹⁴ Un amplo tratamento sobre a conformación da noción de xustiza pode verse en Jaeger, op. cit., pp. 103-116.

¹¹⁵ Sobre a diferenza entre os dous conceptos, vid. nota a 558c.

¹¹⁶ Na súa análise do desenvolvemento do concepto de xustiza na *República*, Popper (SAE, 104 ss.) acerta en sinalar que Platón se desentende da visión democrática do tema; pero erra totalmente ao afirmar que a súa concepción non igualitaria da xustiza constitúe unha novidade no pensamento grego.

ningún tipo de intervención á maioría da poboación, parte de dous presupostos que hoxe nos resultan dificilmente asumibles. O primeiro é que o ben común e a felicidade son realidades estáticas, e non conceptos dinámicos que as sociedades van redefinindo en cada momento. O segundo presuposto, tamén compartido por Platón co seu mestre, é que o coñecemento do ben resulta suficiente para practicalo, do que se deriva que o verdadeiro político non precisa de ningún control externo sobre a súa xestión. Xa coñecemos as debilidades do intelectualismo moral, e a práctica histórica demostrou que o poder absoluto e non controlado constitúe unha fonte de corrupción en si mesmo.

Pero, a pesar destas innegables limitacións, a proposta platónica tamén deixa importantes contribucións á teoría política. As propias democracias modernas, ao estableceren unha separación entre o aparato administrativo permanente, de carácter profesional, e a dirección política, están recollendo parcialmente a existencia de converter a actividade pública nun saber técnico¹¹⁷. O feito mesmo de renunciar á democracia asemblearia e de usar o referendo de maneira excepcional responde á necesidade de apartar a vida política da improvisación e de facilitar a aprobación de medidas avaliábeis a medio ou longo prazo¹¹⁸.

Por outro lado, Platón diagnosticoulle á democracia algúns males que esta hoxe aínda non soubo atallar convenientemente. Resultan moi evidentes a demagogia, a manipulación informativa e a ausencia dun verdadeiro diálogo entre as distintas opcións; pero o máis problemático é a posible contradición entre a corrección moral e a vontade democrática. Se aceptamos a existencia de valores morais universais e a posibilidade de que algunhas persoas se neguen a respectalos, o sistema democrático, por si mesmo, dificilmente pode evitar unha violación de dereitos fundamentais aprobada por maioría.

¹¹⁷ Moitas das funcións desempeñadas hoxe por profesionais eran en Atenas asignadas por sorteo.

¹¹⁸ Sobre esta cuestión, vid. Crombie, op. cit. , pp. 169-170.

En canto á ríxida división social en tres grupos, pártese do presuposto da existencia dunha tipoloxía psicolóxica innata, dando por sentado que hai unha masa de individuos naturalmente inferiores, que viven máis felices cando se limitan a cumprir a súa función natural e non interfíren nos temas que non comprenden. Non se asume que toda persoa, polo mero feito de pertencer a unha comunidade, encontra a súa plena estatura humana cando participa nas decisións desa comunidade.

Agora ben, a pesar do distantes que nos sentimos desa estruturación da comunidade segundo as categorías naturais de individuos, non debemos perder de vista que a proposta platónica constitúe a primeira tentativa de crear un estado ao servizo do que el considera a verdadeira natureza humana. A idea do estado perfecto non era nova, pois xa outros autores deseñaran antes utopías que pretendían configurar unha sociedade xusta e estable¹¹⁹. O realmente novidoso foi tomar ao individuo como un fin en si mesmo. Dúas son, segundo Platón, as condicións básicas para que un ser humano actualice as potencialidades da súa personalidade: a perfección espiritual, ou xustiza da alma, e o cumprimento da función social para a que está naturalmente dotado; e o estado ideal está deseñado para que a totalidade dos individuos alcancen o pleno desenvolvemento da súa personalidade nestes dous parámetros¹²⁰.

1.2. A boa práctica política

Para Platón a actividade política debe estar destinada prioritariamente a conseguir que o conxunto dos cidadáns antepoñan o ben común aos intereses persoais. No caso do filósofo, non cabe contradición entre os fins particulares e os colectivos, pois da contemplación da idea do ben derívase tanto a inteltec-

¹¹⁹ Por Aristóteles sabemos que, pouco antes de Platón, Hipódamo de Mileto e Faleas de Calcedonia compuxeron obras deste tipo (*Pol.* 1266a 31-1269a 28).

¹²⁰ Para un tratamento máis amplo do tema, vid. Hall (1992).

ción do que debe facerse como a vontade inequívoca de actuar correctamente. De acordo co intelectualismo moral socrático, no home realmente sabio non pode existir diverxencia entre a norma e os desexos, a teoría e a praxe política; e nun estado de filósofos sería prescindible calquera forma de organización política, porque alí non habería discrepancia entre o interese do estado e o individual. O problema é que tal comunidade nunca chegará a existir na realidade, xa que son moitas as persoas que non poden ou non queren dedicarse a ese longo e laborioso estudo que exige a filosofía; o que significa que a gran maioría da masa social ten limitada a capacidade de autogoberno da súa alma e precisa o auxilio dunha regulación externa da conduta.

Para conseguir que a totalidade de membros do corpo social fagan converxer os seus propios fins particulares cos da comunidade, a primeira e principal tarefa do filósofo-gobernante ha de ser a elevación da condición moral dos gobernados. O estadista que desexe mellorar o estado debe comezar por mellorar aos cidadáns, facendo que estes respecten o principio ético elemental e se limiten a satisfacer os desexos necesarios; pois xa vimos como, para Platón, o descontrol da parte concupiscible constitúe o foco da insolidariedade. Fronte á boa política, exercida polo filósofo e destinada a controlar o elemento concupiscible, a mala política, promovida polos sofistas, busca o estímulo do pracer corporal; pois a estes non lles importa a natureza do ben e do mal, senón que consideran bo todo aquilo que contenta ás masas¹²¹. Tomando a medicina como modelo, Platón define ao verdadeiro político como un terapeuta das doenzas da alma. De igual maneira que un bo médico non é o que agrada ao enfermo, senón o que lle di a verdade sobre a terapia que lle convén, o bo político non é o que lle dá ao corpo social o que este desexa patoloxicamente, senón aquel

¹²¹ 493a ss.

que se preocupa por elevar a condición moral dos cidadáns¹²². Ao longo da obra vanse suxerindo un conxunto de mecanismos destinados a que os grupos inferiores, incapaces de someter a súa conduta ao imperio da razón, respecten as normas morais dictadas polo filósofo-gobernante.

A primeira desas estratexias é a persuasión, que o autor recomenda de maneira específica para o grupo dos auxiliares. A través da educación é posible instalar na súa alma unha opinión correcta a fin de que se manteñan fieis aos principios establecidos¹²³.

Tamén menciona o uso do castigo terapéutico, isto é, o castigo como medio de rehabilitación do delincuente. Na xeneralidade dos casos, o medo a unha nova sanción diminúe a tentación de reincidir¹²⁴; e, nos criminais incurables, a pena capital serve como exemplo disuasorio¹²⁵.

Un terceiro mecanismo moralizador é o uso medicinal da mentira. Partindo da distinción entre verdadeira falsidade (a ignorancia involuntaria) e falsidade de palabra (a mentira intencionada), Platón establece que un filósofo-gobernante, sempre amigo de coñecer a verdade, debe necesariamente detestar a primeira; pero, en cambio, pode facer un uso medicinal da mentira en beneficio da comunidade. A falsidade das palabras só é admisible cando se usa, igual que un remedio, fronte aos inimigos, ou fronte a un ser querido que se encontra incapacitado para gobernar a súa conduta¹²⁶. Da mesma maneira, igual que o médico pode administrar unha medicina benéfica para o paciente, aos gobernantes estalles permitido mentir cando a mentira se utilice a modo de remedio en interese do estado¹²⁷. Un exemplo deste tipo son os mitos que se lles contan aos cida-

¹²² 425e ss.

¹²³ 430a ss.

¹²⁴ 380a; 591b.

¹²⁵ 410a; 616a.

¹²⁶ 382c.

¹²⁷ 389b.

dáns con fins moralizantes¹²⁸ ou a manipulación secreta dos matrimonios por motivos euxenésicos¹²⁹.

1.3. Particularidades organizativas do estado xusto

1.3.1. O modelo socio-económico

Platón estima que a felicidade no estado encontrarase cando nel se asente a virtude da xustiza, concibida como distribución das tarefas básicas segundo a capacitación natural. Esta virtude condiciona e resume as outras tres: sabedoría, valor e moderación. A fin de garantir a presenza de tales virtudes, propón un conxunto de medidas relacionadas coa organización económica e social do novo estado.

Para que o goberno se exerza con sabedoría e a defensa con valor, institúe para os grupos superiores unha educación colectiva que combina a selección do talento natural coa adecuada instrución, tanto física como intelectual¹³⁰; e, para fortalecer a moderación —así denomina Platón á estabilidade social— introduce determinadas prescricións tendentes a configurar unha sociedade o máis homoxénea posible¹³¹. Considera como principal factor de estabilidade a unión dentro do grupo gobernante, algo que só se consegue cando o individuo subordina os intereses particulares aos colectivos. A eliminación da familia e a propiedade privada entre os dirixentes da sociedade aristocrática contribúe decisivamente a que estes se centren no ben común e se esquezan de atender cuestións persoais; pero non menos importante para garantir a necesaria homoxeneidade é o control que, desde o momento mesmo da concepción, o estado ha de exercer sobre a vida pública e privada deses grupos.

Entre os gobernados, dous son os factores básicos para que estes acepten o seu papel subordinado: o recoñecemento da

¹²⁸ Cfr. a alegoría dos metais (414d-415c).

¹²⁹ 459c-e.

¹³⁰ 374a-414b; 521c-541b.

¹³¹ 415d-427c; 457b-466d.

lexitimidade ao gobernante e a satisfacción das necesidades económicas elementais. Na sociedade ideal, ambos aspectos están asegurados por desempeñaren as tarefas de goberno os máis capacitados e por estar prescrito, para a clase produtiva, un réxime suficiente de propiedade privada.

1.3.2. A orixe do modelo

A principal fonte inspiradora dos detalles que conforman o estado ideal foi a sociedade lacedemonia. Resulta exaxerado falar dunha simple transposición retocada¹³², pero si é certo que a Esparta tradicional exerceu sobre o filósofo unha poderosa atracción. Este réxime representaba para os aristócratas da Grecia clásica o modelo da eunomía, sobre todo por establecer unha ríxida división entre a minoría dirixente e a maioría da poboación. Pero, tras o período de forte inestabilidade na sociedade ateniense a finais do século V, tamén exerce unha particular fascinación en mentalidades conservadoras a homoxeneidade espartana. Ven no individualismo a principal causa da desintegración social e encontran na Esparta de Licurgo o sentimento de colectividade que botan en falta no seu propio entorno. Por iso a sociedade ideal platónica segue tan de cerca o modelo lacedemonio nas estratexias destinadas a conseguir a maior igualdade posible no interior das categorías naturais.

Agora ben, a principios do século IV a sociedade lacedemonia está sumida nunha profunda crise e a Esparta de Licurgo xa non existe. Realmente, resulta difícil saber se existiu algunha vez, ou se foi un produto ideolóxico ao servizo da crítica antidemocrática. En todo caso, Platón é consciente de que a Esparta real non responde ao modelo tradicional. Ve nela diversos signos de descomposición que a aproximan ao estado oligárquico e interpreta que, entre as motivacións desa crise, non representa

¹³² Plutarco di que Platón se limitou a tomar o seu estado ideal de Licurgo (*Lic.* 31.2), e Dicearco que só mesturou a Sócrates, Licurgo e Protágoras (*fr.* 41, Wehrli).

un papel menor a incompleta disolución da propiedade e da familia. Iso explica que, ao reconstruír a sociedade ideal, o filósofo vaia máis lonxe que a propia sociedade espartana e propoña o comunismo de bens, de mulleres e de nenos. O modelo, neste caso, proporciónallo a tradición de relatos idealizantes, que encontran nese comunismo total a fonte da concordia que caracteriza aos felices pobos primitivos.

En efecto, a través de diversos puntos da *República*, o autor, asumindo o concepto regresivo da historia reflectido no mito das idades, deixa claro que a súa cidade utópica se corresponde coa primitiva sociedade da época dourada da humanidade¹³³. Desde antes de Platón, o pensamento mítico ideou en torno á vida dos primeiros humanos todo un conxunto de tópicos que perdurarían ao longo da Antigüidade como signos da felicidade inicial da nosa raza. A vida vexetariana, o sentido natural da xustiza ou a ausencia de propiedade privada eran algúns dos elementos que conformaban a primitiva sociedade feliz e se viron sacrificados polo progreso cara á civilización. Esta idealización do primitivo maniféstase na tendencia que a maioría da historiografía antiga tivo, desde Herodoto até Tácito, a recoñecer nos pobos escasamente civilizados as características prototípicas da idade dourada; pero tamén estivo presente na construción das diversas utopías que, como é o caso da *República*, recomendaban unha volta ao que, segundo se cría, eran as características da sociedade orixinaria¹³⁴.

1.3.3. *Balance actual*

Na configuración da sociedade ideal, produce especial repulsa a pretensión totalitaria de disolver os intereses individuais nos colectivos e de controlar de maneira absoluta a vida dos

¹³³ No *Timeo* (22c-24c) descríbese unha Atenas primitiva con características similares ao estado ideal.

¹³⁴ Sobre o tema, vid. Ferguson (1975, pp. 16-22).

cidadáns. Agora ben, iso non debe impedirnos ver os importantes elementos innovadores que aínda hoxe se manifestan plenamente vixentes. Platón foi o primeiro gran pensador que propuxo un sistema educativo público como condición imprescindible para a formación política do individuo¹³⁵ e que reclamou a igualdade de dereitos e deberes cívicos entre homes e mulleres. Tamén soubo ver a importancia que o equilibrio económico representa para a estabilidade social, a íntima conexión entre familia e propiedade privada e a relación conflitiva que ambos factores manteñen a miúdo respecto ao interese común do estado. O individuo pretende incrementar o patrimonio en busca da seguridade para a súa prole e, nesa tarefa, chega a percibir ao resto da comunidade como unha ameaza. Por moi radical que nos pareza a solución do comunismo de bens e familia para os gardiáns¹³⁶, o problema da relación ideal entre o poder político e os intereses particulares segue sendo hoxe unha materia pendente nas democracias máis avanzadas.

2. Tipos de estados inxustos

A idea de que o estado xusto se manifesta cando o grupo dos filósofos domina aos dous grupos inferiores, en tanto que a inxustiza no estado xorde cando se ve alterada esta correlación de forzas, deberíanos conducir lóxicamente a unha clasificación bipartita dos estados inxustos. Agora ben, seguindo unha pauta similar á utilizada na elaboración da tipoloxía psicolóxica, a taxonomía dos estados inxustos non só ten en conta a existencia das tres clases sociais naturais, senón unha divi-

¹³⁵ Antes del, o mencionado Faleas de Calcedonia demandara unha educación común como medio de asegurar a cohesión entre os cidadáns (Aristót. *Pol.* 1266b 32-38).

¹³⁶ A Igrexa resolvería máis tarde o problema do servizo á comunidade aplicando esta mesma solución, especialmente no ámbito da institución monacal. A principal diferenza foi que, para eliminar os vínculos familiares, a Igrexa optou polo celibato. A fórmula xa fora adoptada polos pitagóricos, pero non era aplicable a un estado que pretende asentarse sobre a superioridade racial da minoría dirixente.

sión complementaria dentro do grupo inferior; pois, de igual maneira que, na alma dominada polo elemento concupiscible, a defectuosa regulación dese elemento orixina a multiplicación dos peores apetitos, nos estados gobernados por individuos do terceiro grupo, a mala xestión das necesidades económicas dá lugar á proliferación dos peores tipos de individuos e á división dos cidadáns en tres clases: ricos, pobres e desposuídos. Tendo en conta esta subdivisión adicional, Platón recoñece catro formas distintas de sociedades inxustas: timocracia, oligarquía, democracia e tiranía¹³⁷.

A timocracia¹³⁸ está promovida polos individuos de carácter timocrático; e, igual que neste tipo psicolóxico predomina a segunda parte da alma, a timocracia é o sistema onde o goberno do estado se encontra en mans dos cidadáns do segundo grupo, fogosos e especialmente dotados para a guerra. Trátase, pois, dunha sociedade onde vai estar sobrevalorada a actividade militar e o recoñecemento público do mérito no exercicio desa actividade.

A oligarquía¹³⁹ é o réxime preferido polos homes de carácter oligárquico; e, se este tipo de individuo lle confía a dirección da súa alma aos desexos menos perniciosos, a oligarquía é o réxime onde o goberno está en mans dos ricos, o sector máis valioso do grupo inferior.

A democracia¹⁴⁰ está promovida polos homes de carácter democrático, e ten como principais ideais a igualdade e a liberdade. De idéntico modo que, no individuo democrático, o principio de igualdade lles facilita o mando da alma aos desexos intermedios, a democracia distribúe uniformemente a participación política entre todos os cidadáns, pero, en razón do número,

¹³⁷ Establécese, pois, unha calculada correlación entre réximes políticos e tipos morais de individuos, e a denominación asignada a estes últimos queda así plenamente xustificada. Observamos tal correlación no especial protagonismo que cada un dos tipos morais cobra dentro do sistema político homónimo; pero tamén na forma que o individuo dominante ten de estender ao estado os principios que rexen o goberno da súa alma.

¹³⁸ 545c-548d.

¹³⁹ 550c-553a.

¹⁴⁰ 555b-558c.

fai recaer o peso das decisións nos propietarios pobres, o sector intermedio do grupo inferior.

A tiranía¹⁴¹, por último, é o réxime ao que aspiran as persoas de carácter tiránico; e, se este tipo psicolóxico se encontra dominado polos apetitos máis desprezables, na tiranía, un único individuo, pertencente ao sector social moralmente máis depravado, asume poderes ilimitados e somete aos cidadáns a unha situación de escravitude.

A través da descrición que Platón nos ofrece de cada un dos sistemas políticos históricos, a progresiva ascensión na escala de imperfección percíbese no deterioro que van sufrindo as virtudes e os trazos máis característicos da comunidade ideal. A timocracia ocupa un lugar intermedio entre tal comunidade e o resto. Ao colocala nesa posición, Platón manifesta abertamente a súa admiración polo réxime espartano tradicional. Este distánciase do ideal platónico en que lles encarga o goberno aos guerreiros, non aos sabios, en que fundamenta o sistema educativo na ximnástica e en que non coñece o comunismo; pero, en todo o demais, segue moi de cerca ao estado aristocrático. Aproxímase ao modelo de xustiza, establecendo unha rigorosa división de funcións entre o grupo dirixente e os subordinados; e tamén preserva a virtude da valentía, xa que lles encomenda a defensa aos homes naturalmente dotados e convenientemente educados para esa función. Como todos os réximes imperfectos, ao excluír do poder aos filósofos, carece da virtude da sabedoría; pero o vicio da ignorancia é menor, pois a talla moral do home timocrático gobernante é moi superior á do home concupiscible, encargado de exercer o goberno nos outros sistemas.

A timocracia preséntase, sobre todo, como o sistema máis estable de entre os tipos históricos. A estabilidade conséguese principalmente mediante a configuración dun grupo dirixente

¹⁴¹ 562a-569c.

homoxéneo, que ve moi limitada tanto a súa vida en familia como o dereito á propiedade, e sobre o que o estado exerce un estrito control. Os gobernados senten o maior respecto polos seus gobernantes e, grazas á existencia de disposicións legais que impiden a concentración da riqueza, nin é acusada a diferenza entre ricos e pobres, nin proliferan os desposuídos.

Fronte á timocracia, que se aproxima á situación ideal, o resto dos sistemas encóntranse moi afastados. A ruptura aberta do principio de especialización facilita que o home concupiscible acceda ao goberno, incrementándose dese modo o grao de ignorancia e de inestabilidade social. Os gobernantes utilizan o poder como medio de satisfacer os desexos particulares e a considerable fractura entre ricos e pobres estimula no pobo as ansias de promover a revolta.

A oligarquía aparece descrita como un réxime moi distante da sociedade perfecta, pero superior á democracia. A distribución de funcións é menos inxusta, pois, aínda que os gobernantes son a un tempo guerreiros e homes de negocios, os sectores sociais inferiores non asumen a tarefa antinatural de participar na dirección do estado. Tampouco está tan presente o vicio da ignorancia, pois o home oligárquico, encargado do goberno, ten unha condición moral máis elevada que o home democrático; e tamén se dá un grao inferior de desmesura. Aínda que o sector dirixente tende a usar o poder para enriquecerse, o incremento do patrimonio faise á custa das insensateces dos máis pobres, non mediante a confiscación de bens; e, canto aos gobernados, o que estes rexeitan é a identidade dos gobernantes, pero non se alcanza a desmesura democrática de negar o principio de autoridade mesmo.

A democracia, o sistema baixo o que a sociedade ateniense alcanzou ou seu máximo esplendor, supón para Platón a plena negación das virtudes do estado ideal. Non hai xustiza, pois a totalidade dos cidadáns realizan as tres funcións sociais básicas; non hai sabedoría, pois o goberno está en mans dos

homes moralmente inferiores; e non hai moderación, xa que a sociedade democrática esquece totalmente os factores ideais da estabilidade social. Entre os gobernantes, priman os intereses particulares sobre os colectivos. Os destinos do estado están en mans dos demagogos, que proceden do sector dos desposuídos e teñen como única meta a apropiación dos bens alleos. E os gobernados, que rexeitan calquera forma de autoridade, nin respectan ao goberno nin están conformes coa súa desigual situación económica.

Na tiranía, a inxustiza alcanza o seu máximo nivel, xa que a distribución natural das tarefas non só se rompe, senón que se inverte. Mantén a división de funcións, pero deixa o goberno en mans do máis perverso e incapaz de todos os cidadáns, en tanto que lles encarga a defensa a mercenarios extranxeiros e escravos emancipados. Tal inversión provoca que neste sistema se concentren todos os vicios propios do mal goberno e se produza o maior distanciamento entre poder e subordinados.

Platón fai derivar todos os males da tiranía da distribución antinatural das tarefas; de maneira que non dirixe as súas críticas contra o sistema autoritario, senón contra a talla moral das persoas que o exercen. Ao sinalar como gran defecto do réxime a vida licenciosa do tirano, non ten en conta que o poder absoluto constitúe, en si mesmo, un factor de corrupción nin advirte que o ditador ascético pode chegar a ser o máis perigoso dos ditadores¹⁴².

¹⁴² Esta visión personalista do réxime tiránico explica que o autor sempre o considerase como unha plataforma útil para dar o salto cara ao estado ideal. En 502ab afirma que a coincidencia entre o gobernante e o filósofo nunha mesma persoa pode darse cando o fillo dalgún soberano se converta en filósofo; e no *Político* (302e), que o goberno dun só home é o mellor de todos cando se somete á lei (realeza), e o peor en caso contrario (tiranía). Na vida real, a única tentativa de pór en práctica o estado ideal levouna a cabo no marco dunha tiranía.

VI. A EDUCACIÓN

A Platón tocoulle vivir o momento no que a educación antiga perfila a súa forma definitiva, e el mesmo contribuíu decisivamente a que isto fose así. Coa apertura da Academia no 387 a.C., nace no mundo antigo o primeiro gran centro de estudos científicos estable e relativamente aberto, ao tempo que se consolida a opción da filosofía dentro da ensinanza superior. Pero Platón non ocupa un posto preferente na historia da educación unicamente por ser o fundador da alta formación filosófica, senón tamén pola profunda influencia que as súas reflexións teóricas exerceron no desenvolvemento posterior da educación antiga a niveis máis elementais. Boa parte desas reflexións encóntranse concentradas na *República*, unha obra na que se insiste reiteradamente en que a instauración do adecuado sistema educativo é condición indispensable para alcanzar os obxectivos da comunidade ideal. Dúas son as pasaxes especialmente relevantes. A primeira delas refírese á educación elemental que debe recibir a totalidade dos gardiáns¹⁴³; a segunda describe como vai ser a educación superior dos filósofos-gobernantes, ao tempo que recapitula as principais fases do ciclo educativo¹⁴⁴.

0. Liñas xerais do sistema educativo

0.1. O plano de estudos

De acordo coa tradición grega, Platón non pretende crear, para os primeiros anos do neno, unha ensinanza regular e sistemática; pero móstrase preocupado polo tempo perdido nese período e recomenda unha utilización máis pedagóxica, sobre todo, dos contos infantís¹⁴⁵.

¹⁴³ 374a-414b.

¹⁴⁴ 521c-541b.

¹⁴⁵ 377a ss.

Despois da primeira infancia, comeza para o futuro gardián un longo currículo de estudos. A primeira fase dese currículo, propiamente académica, distribúese en catro niveis, que poden verse resumidos no seguinte esquema:

Nivel	Período	Destinatarios	Materias	Obxectivo xeral
Elemental	Até 17 / 18	Aspirantes a gardiáns	Cultura literaria Cultura musical Matemáticas Educación física Instrución militar	Formación harmónica do carácter
Ximnástico	17 / 18 - 20	Aspirantes a gardiáns	Educación física	Preparación física intensiva
Propedéutico	20 - 30	Aspirantes a gobernantes	Aritmética Xeometría plana Xeometría sólida Astronomía Harmonía	Preparación intelectual para o estudo da dialéctica
Superior	30 -35	Aspirantes a gobernantes	Dialéctica	Coñecemento das ideas

Tras este dilatado ciclo académico, non queda completada aínda a formación do futuro gobernante. Os quince anos seguintes deben consumirse en tarefas civís e militares; e, ao que teñan cincuenta anos, aqueles que estean en condicións de contemplar a idea do ben, dividirán o seu tempo entre a filosofía e o goberno¹⁴⁶.

O principal mérito de Platón no deseño xeral do sistema educativo foi a capacidade de configurar un plano de estudos que, sen desmarcarse da tradición, recolle os progresos máis significativos do momento, incorpora as principais inquiredanzas dos sectores sociais máis cultivados e incluso logra anticiparse ao seu tempo.

¹⁴⁶ Boa parte deste plano de estudos aparece resumido no final do libro VII (536d-537d; 539d-540c).

0.2. O proceso selectivo

A antropoloxía platónica nunca se desligou, segundo vimos, das ideas tradicionais sobre as clases naturais de individuos e o poder limitado da educación. A mentalidade aristocrática, ao concibir a virtude ou excelencia (ἀρετή) como un don natural co que nacen exclusivamente os membros da nobreza, facía consistir a educación no adecuado desenvolvemento das capacidades innatas do nobre. Tanto Píndaro como Teognis, os grandes poetas aristocráticos, negaron con enerxía a posibilidade de adquirir a perfección unicamente por medio da ensinanza, sen o concurso imprescindible dos dotes naturais ligados á nobre ascendencia. Platón asume boa parte destes prexuízos e defende o carácter selectivo da natureza humana e da educación. Partindo da existencia de tres grupos sociais con distinta capacidade natural para a aprendizaxe, propón a discriminación como complemento necesario para o éxito do proceso educativo. Non prescribe ningún tipo de educación para a clase inferior, os guerreiros accederán unicamente á educación elemental e ximnástica, e tan só os homes de carácter filosófico terán acceso aos estudos superiores. Dentro destes, unicamente unha minoría completará a totalidade do ciclo¹⁴⁷.

0.3. A organización da educación

Na *República* non encontramos as precisas informacións que se incluírán logo nas *Leis* sobre as institucións encargadas de planificar e controlar a educación, sobre a cualificación e a selección do profesorado ou sobre os locais escolares. Pero si podemos constatar a exixencia de dúas particularidades organizativas que contrastan coa práctica común da Grecia clásica e preludian avances propios de épocas posteriores.

Por un lado, a educación é unha cousa pública, xestionada e financiada polo estado. Naquel tempo, en todas partes, salvo

¹⁴⁷ 374e-376c; 412b-414b; 537d; 540a.



A Academia de Platón nun mosaico de Pompeia (I d.C.). No século IV a.C. nace no mundo antigo o primeiro gran centro de estudos científicos estable e aberto

Esparta e Creta, a educación era responsabilidade exclusiva do ámbito familiar e o estado desentendíase do tema. Será preciso esperar á Grecia helenística para que as demandas de Platón sobre a necesidade de crear unha educación pública a cargo da comunidade se vexan parcialmente satisfeitas.

O segundo aspecto insólito na época é a rigorosa equiparación entre a educación de homes e mulleres. Está en consonancia coa súa pretensión revolucionaria de igualar socialmente ambos sexos en dereitos e deberes e anticipa a maior presenza da muller na escola durante o período helenístico.

1. A educación elemental

Na base do sistema educativo, Platón coloca unha educación elemental e común para todos os gardiáns, orientada a dous obxectivos básicos: favorecer o desenvolvemento harmónico de corpo e espírito e preparar aos individuos mellor dotados para acceder aos estudos filosóficos. Neste primeiro ciclo, non considerou preciso elaborar un programa orixinal, senón que se mantivo dentro do marco da antiga educación ateniense¹⁴⁸. Con todo, esta aceptación das liñas xerais da educación tradicional non lle impediu introducir importantes matizacións, sobre todo no relativo aos contidos, para cada unha das materias de ensinanza.

1.1. A educación literaria

A parte principal da reflexión platónica sobre o tema apunta ao papel que os mitos relatados polos poetas desempeñan na educación do neno grego¹⁴⁹. A poesía estaba considerada tradicionalmente como a base da formación espiritual en conxunto

¹⁴⁸ «Resulta difícil encontrar unha mellor que esa que se descubriu co paso de moito tempo, e que vén a ser a ximnástica para o corpo e a música para a alma» (376e). A palabra grega μουσική non só abarca o relativo ao ton e ao ritmo, senón tamén a palabra falada. Iso explica que o termo, usado nun senso amplo, víñese a designar a cultura intelectual elemental.

¹⁴⁹ 377a-398b.

e particularmente da educación relixiosa e moral. Platón ve nesta concepción didáctica da poesía algo tan evidente que, en principio, non pretende que a súa función educativa deba substituírse por ningún outro medio; pero considera que os relatos que se lles contan aos nenos deben axustarse a uns ríxidos patróns morais e reflectir unicamente os prototipos da virtude. Iso non só implica unha coidadosa selección dos personaxes representados, senón tamén a exclusión da poesía dramática; pois a intervención de voces distintas favorece a introdución de modelos afastados do home virtuoso. De acordo con este primeiro precepto, ataca con violencia aos poetas considerados como clásicos na súa época (Homero, Hesíodo e os tráxicos), ofrecendo como solución a censura dos textos poéticos tradicionais e a creación doutros poemas rigorosamente respectuosos coas novas pautas compositivas. Afortunadamente para o desenvolvemento da civilización antiga, Platón non logrou que a tradición pedagóxica ratificase tal condena da poesía¹⁵⁰. Agora ben, a voz da filosofía logrou, en certa medida, penetrar na ensinanza antiga e a educación escolar tería no futuro máis coidado en extraer dos poetas unha moral máis acorde cos tempos¹⁵¹.

Hoxe vemos demasiado ríxidas a maioría das recomendacións sobre o que e o como se debe representar; pero seguen estando plenamente vixentes determinados principios xerais como a importancia da primeira infancia na educación do individuo ou o papel dos contos na transmisión de valores. Desde esta perspectiva estritamente pedagóxica, o lector actual

¹⁵⁰ A obra de Homero, sobre todo a *Ilíada*, seguiu ocupando o sitio de honra nas escolas e, aínda que se lles concedía maior preferencia a algúns episodios, non se operaba ningún tipo de censura. Tampouco Hesíodo e outros poetas do pasado deixarán de ser invocados como máximas autoridades en materia moral e relixiosa.

¹⁵¹ A principal fórmula utilizada para resolver a confrontación entre o pensamento mítico e o moderno sentimento moral foi a introdución do método alegórico de interpretación dos textos antigos, impulsado polos cínicos e desenvolvido principalmente na escola estoica. Grazas a el, era posible que as novas ideas penetrasen na educación sen que se vise diminuída a tradicional autoridade pedagóxica dos poetas. Tamén era frecuente citar versos de Homero fóra de contexto para utilizalos como soporte dunha perspectiva distinta.

posiblemente comprenda mellor a proposta de censurar certos aspectos dos autores clásicos na educación infantil. Menos aceptable resulta, en cambio, a conclusión de que aquilo que poida ser inadecuado para a educación dos rapaces debe estar completamente prohibido no estado.

No libro décimo¹⁵², o ataque contra os poetas é moito máis contundente, xa que non se limita a censurar determinados contidos ou xéneros, senón que descualifica á práctica totalidade da actividade poética. Esta actitude debe comprenderse dentro dun contexto no que, mentres a sociedade grega colocaba á poesía na base da súa educación, a filosofía tentaba romper con esa tradición, rebaixando a posición privilexiada dos poetas e reclamando para si o dereito de ser a única vía de acceso ao coñecemento científico. Pois, en xeral, existía certa tendencia a atribuírles aos grandes poetas unha inmerecida autoridade sobre todos aqueles temas dos que trataban¹⁵³. O que Platón fai é negarlles aos poetas en xeral, e a Homero en particular, a categoría de educadores do pobo grego.

En certo senso, o filósofo tiña razón, porque, no ámbito do coñecemento, conviña deixar claro que o obxectivo da poesía non é formular afirmacións de carácter científico; pero constituía unha exaxeración negarlles aos poetas un papel como transmisores de coñecemento. A propia obra de Platón testemuñou na súa contra, xa que os seus diálogos, á parte de non renunciaren a ningún dos procedementos artísticos propios da máis elevada poesía, recorren constantemente ao mito como forma de acceder á verdade. Ademais, o seu recurso permanente á cultura literaria propia demostra até que punto o coñecemento filosófico se pode aproveitar do pensamento dos poetas. Resulta paradoxal que Platón sexa un dos principais inspiradores do modelo de

¹⁵² 595a-608b.

¹⁵³ Entre os gregos estaba estendida a idea de que os poemas homéricos constituían unha especie de enciclopedia universal, capaz de instruír ao lector en todas as materias.

cultura, máis literaria que científica, que acabará por asentarse na tradición antiga¹⁵⁴.

A pesar dos esforzos de Platón, a educación dos rapaces, fiel á tradición arcaica, seguirá fundamentándose, durante toda a antigüidade, na literatura e non na ciencia. O obxectivo central, máis que o desenvolvemento do pensamento científico, será a transmisión do patrimonio literario representado polas grandes obras mestras; e a principal disciplina non será ningunha das ciencias, senón o estudo profundo dos poetas e outros escritores clásicos¹⁵⁵. Pero a Platón correspóndelle o mérito de suscitar na historia da educación o debate, aínda hoxe vivo, de se a formación elemental debe ter un fundamento literario ou científico. Ademais, a partir do seu posicionamento radical en favor das ciencias, estas lograrían adquirir unha maior presenza nos estudos escolares.

1.2. A educación musical

Fiel ao ideal estético socrático, que aspiraba a conxugar os conceptos de arte, beleza e bondade, Platón introduce na ensinanza musical un conxunto de severas pautas selectivas de carácter predominantemente moral, considerando que calquera desviación respecto a tales normas constitúe unha dexeneración. De entre os múltiples modos musicais, ritmos e instrumentos coñecidos pola tradición grega, só van ser admitidos no estado ideal aqueles que imitan o valor do guerreiro e a conduta moderada do home sensato.

¹⁵⁴ Dentro dese modelo, un dos atributos máis valorados no home ilustrado vai ser a súa capacidade para utilizar os textos clásicos como reforzo das ideas propias; e, na obra platónica, rara é a páxina onde unha profunda reflexión do autor non se encontra iluminada por algunha cita de Homero, dos tráxicos ou dos líricos.

¹⁵⁵ A tentativa de colocar os poemas homéricos no lugar que lles corresponde dentro da historia da ciencia tampouco tivo excesivo éxito, pois aínda en época imperial perduraba a idea de que o seu autor dominaba plenamente a filosofía e as artes liberais (cfr. PSEUDO-PLUTARCO, *De vit. et poes. Hom.* 1073C ss.).

Canto ao valor da práctica musical dentro do proceso educativo, entende que esta arte constitúe un poderoso instrumento para a configuración do gusto estético do individuo; e que iso precisamente é o que xustifica a primacía que a tradición grega lle viña outorgando á música sobre o resto das modalidades artísticas no campo educativo. O obxectivo das artes debe ser a creación dunha atmosfera pública de admiración pola beleza racional e calquera modalidade artística pode contribuír a crear ese clima espiritual; pero a música, especialmente apta para conmovor o espírito, ten como ningunha outra arte a capacidade de transmitir ao individuo o poder instintivo de discriminar entre a fealdade e a beleza en calquera ámbito¹⁵⁶.

Agora ben, a pesar deste papel educativo que Platón lle reconece á música, a propia extensión que o tema ocupa dentro da discusión sobre os aspectos espirituais da cultura demostra claramente que a educación musical comeza a ceder posicións ante os estudos literarios. No período arcaico, o lugar de preeminencia está ocupado pola educación física e, dentro da formación espiritual, sitúase en primeira liña a música no senso estrito da palabra. Este panorama comeza a cambiar na segunda metade do século V. O novo ambiente cultural liderado polos sofistas fai que a educación grega se afaste progresivamente das súas orixes nobiliarias e se volva predominantemente intelectual. O deporte pasa a un segundo plano e a formación estritamente musical perde relevancia fronte á cultura do libro¹⁵⁷. A diferenza doutros contemporáneos, como Isócrates, que reduce a educación espiritual aos aspectos puramente intelectuais, Platón quere outorgarlle á música un lugar de honra dentro do sistema educativo, pero lonxe da posición que ocupaba tradicionalmente.

¹⁵⁶ 401a-402c.

¹⁵⁷ Marrou (1955, pp. 48-49, 70-72).

Entre os elementos que explican a progresiva recesión da música dentro do sistema educativo, sobresaí de maneira destacada a substitución do canto pola escritura como medio de difusión cultural; pero non constitúe un factor de importancia menor a fenda aberta entre a música escolar e a cultura musical ordinaria¹⁵⁸. Ante este distanciamento, a reacción de Platón non foi adaptar a educación escolar ás tendencias da música moderna, senón reforzar o peso das vellas tradicións, restrinxindo aínda máis os patróns elaborados polos antigos clásicos; de maneira que o seu exemplo, seguido en boa medida por Aristóteles e os intelectuais helenistas, pouco axudou a que a música da escola recuperase no futuro a vitalidade perdida¹⁵⁹.

1.3. As matemáticas

A principal innovación introducida por Platón no currículo elemental é, sen dúbida ningunha, a inclusión das matemáticas como terceiro elemento da cultura espiritual do rapaz, ao lado dos estudos literarios e musicais. Na Grecia clásica, a modesta instrución matemática impartida na escola limitábase a ensinar a contar e a coñecer as fraccións das moedas e das medidas agrarias¹⁶⁰; pero Platón vai máis alá, pois pretende que a ensinanza común inclúa o cálculo elemental e até unhas nocións básicas de xeometría e de astronomía¹⁶¹.

Tan orixinal como o contido é o método lúdico que se propón para a aprendizaxe¹⁶² e, sobre todo, a valoración que a materia recibe dentro do proceso educativo. As matemáticas elementais

¹⁵⁸ En época arcaica, a simplicidade da arte musical facilitaba que calquera neno aprendese a interpretar a música que lle gustaba escoitar a todo o mundo; pero a introdución gradual de importantes progresos técnicos, tanto nos instrumentos como na estrutura compositiva das obras, provoca que a xuventude prefira escoitar as modernas pezas interpretadas por virtuosos profesionais e perda o interese pola música que se ensina na escola.

¹⁵⁹ Durante a Grecia helenística e romana, a música conserva con dificultades un espazo dentro dos planos de estudos.

¹⁶⁰ Marrou, op. cit., p. 87.

¹⁶¹ 522e-527d.

¹⁶² 536d ss.

non teñen simplemente unha función propedéutica, senón que presentan unha utilidade intrínseca, tanto desde o punto de vista práctico¹⁶³ como formativo; pois estas disciplinas posúen a virtude educativa de favorecer o desenvolvemento da facultade racional.

Ao declarar a súa alta estimación polas matemáticas, Platón recolle a herdanza de Hippias¹⁶⁴ e coincide con rivais contemporáneos como Isócrates¹⁶⁵; pero ninguén antes defendera o estudo desta materia na etapa infantil nin percibira a súa capacidade de despertar o pensamento.

O alcance pedagóxico da proposta só poderá ser avaliado na xusta medida se temos en conta que, ao longo da Antigüidade grecorromana, as catro operacións elementais xamais lograron introducirse no currículo da escola primaria¹⁶⁶, e que as disciplinas matemáticas tiveron escasa ou nula presenza nos programas da escola secundaria¹⁶⁷. Ademais, fronte a toda a tradición pedagóxica antiga, que só lles concedía ás letras un valor humanístico, Platón proclama que en ningún outro obxecto de estudo encontraremos unha virtude formativa máis sólida.

1.4. A educación física

Platón coloca a ximnasia ao lado da cultura intelectual como a outra metade do seu programa educativo¹⁶⁸. Respecto aos obxectivos e ás actividades, dirixe a súa mirada ao modelo da sociedade aristocrática tradicional, aínda tan vivo entre os espartanos; e por iso concibe a ximnasia como unha disciplina destinada a cultivar o bo estado físico dos gardiáns e robustecer o carácter. Reacciona enerxicamente contra o profesionalismo que domina o deporte do seu tempo e pretende recuperar o

¹⁶³ O desenvolvemento da táctica militar no século IV exixía un coñecemento cada vez maior das matemáticas.

¹⁶⁴ *Prot.* 318e.

¹⁶⁵ *Antid.* 265.

¹⁶⁶ Marrou, op. cit., pp. 190-192.

¹⁶⁷ *Id.* 223-225.

¹⁶⁸ 403c-404d.

papel orixinal que esta actividade tiña na preparación para a guerra e na formación da personalidade do individuo¹⁶⁹.

Agora ben, se Platón se mostra conservador na recuperación dos obxectivos e métodos tradicionais da ximnasia, a súa condición de filósofo non lle permite selo respecto á posición que esta disciplina ha de ocupar dentro do sistema educativo. Xa vimos como a formación da nova xuventude aristocrática, aínda sen descoidar a práctica do deporte, evoluciona cara a unha cultura de letrados. Recollendo este novo espírito, Platón propón unha educación na que a ximnasia se sitúa nun plano subordinado respecto á cultura intelectual.

Pero posiblemente o aspecto máis orixinal das ideas platónicas sobre a ximnasia sexa a valoración que esta recibe dentro do programa educativo; pois a súa posición subordinada respecto á cultura intelectual non implica en absoluto que poida ser considerada como un mero complemento prescindible. Platón afirma decididamente que unha formación espiritual baseada exclusivamente no aspecto intelectual resulta insuficiente para alcanzar a virtude.

2. A educación superior

2.1. Materias propedéuticas

A idea de incluír as ciencias matemáticas na formación previa aos estudos superiores¹⁷⁰ marca o inicio dunha nova fase na historia da pedagogía e permanecerá como a nota máis característica do esquema de estudos platónico. A idea non era completamente orixinal¹⁷¹, pero foi na Academia onde se regularizou a presenza destas disciplinas dentro do ciclo de estudos intermedios entre o ensino elemental e o superior.

¹⁶⁹ 410b e nota.

¹⁷⁰ 521c-531d.

¹⁷¹ Ten antecedentes en Hípias e os pitagóricos, e incluso aparece en Isócrates, que defende un programa educativo moi distinto ao de Platón.

Nas reflexións teóricas posteriores sobre o tema, darase por sentado que todo individuo, antes de abordar as formas superiores da ensinanza, necesita adquirir unha sólida cultura xeral (ἐγκύκλιος παιδεία), e que aí han de ocupar un lugar de relevancia as matemáticas. Cara a mediados do século I a.C., entre Dionisio de Tracia e Varrón deixaron fixado definitivamente o programa ideal desa cultura xeral: tres disciplinas literarias (gramática, retórica e dialéctica) e catro disciplinas matemáticas (xeometría, aritmética, astronomía e teoría musical)¹⁷².

Na realidade escolar, a influencia das propostas platónicas foi moito menos poderosa que no ámbito teórico, pois as matemáticas nin chegaron a ter na ensinanza secundaria esa notable presenza que lles outorgaban os programas ideais, nin tampouco figuraron entre as prioridades propedéuticas da xeneralidade dos alumnos de retórica¹⁷³; pero o certo foi que, tanto os escritos de Platón como a súa práctica docente na Academia, serviron para que, no futuro, o contacto previo coas ciencias exactas se convertese nunha exixencia obrigada para todo aquel que, nos seus estudos superiores, pretendese acceder á alta cultura filosófica.

2.2. A dialéctica

A proposta de que os futuros gobernantes culminen o ciclo de estudos coa dialéctica¹⁷⁴, isto é, coa actividade propiamente filosófica, constitúe a particular solución que Platón ofrece ao problema da formación do home político. Ao igual que o seu mestre Sócrates, parte do principio de que non existe diferenza entre o ámbito da natureza e o da ética, e de que, por tanto, nada impide coñecer a verdade absoluta sobre os conceptos morais.

¹⁷² Este grupo de materias, coñecidas na tradición romana como as sete artes liberais, e que na Idade Media se dividirán en trívium e quadrívium, constitúe, segundo Cicerón (*de Or.* I 72 ss.; *Resp.* I 30) e Quintiliano (I 10.1 ss.), a formación básica ideal do futuro orador.

¹⁷³ Marrou, op. cit., p. 345.

¹⁷⁴ 531d-535a.

O obxectivo central do proceso educativo é o coñecemento da verdade, única garantía de que o individuo poida alcanzar a virtude ou perfección espiritual; e a dialéctica, concibida como un procedemento de investigación cooperativo a base de preguntas e respostas, constitúe o mecanismo que permite cumprir a finalidade educativa.

As teses platónicas deben comprenderse no marco dun debate que comezou na segunda metade do século V. Acabárase a época na que a aristocracia tiña garantida a participación no goberno e podía dedicarse a exhibir a súa excelencia no ámbito do deporte; agora o obxectivo é alcanzar a superioridade no terreo da acción política, pois ese é o único medio de liderar os destinos da comunidade. A primeira resposta a esta demanda social foi a actividade docente dos sofistas. O contido da súa ensinanza era a arte da política, que tiña por finalidade a preparación dos discípulos para manexar coa máxima eficacia os asuntos do estado. O obxectivo central consistía en capacitar ao individuo para conformar unha opinión razoable ante os problemas prácticos da vida política; e, para conseguir tal obxectivo, utilizan como instrumento unha formación cultural de ampla base e centrada nos estudos literarios. Pero ademais, como un líder non só ha de saber tomar as decisións máis oportunas, senón que debe tamén convencer aos cidadáns da conveniencia da súa proposta, os sofistas culminan o proceso educativo coa retórica, a arte da palabra, e a dialéctica, a arte da persuasión¹⁷⁵.

A reacción crítica contra este ideal educativo foi protagonizada inicialmente por Sócrates e logo polo propio Platón. A principal contribución deste ao debate foi retomar o modelo

¹⁷⁵ Realmente, o obxectivo inicial desta última disciplina consiste en saber argumentar loxicamente as propias teses e refutar as do adversario; pero diversos sofistas, ao entenderen que vale todo o que acredite eficacia de cara a triunfar en calquera debate, practicaron, máis que a dialéctica, a erística, un método de discusión que coloca no mesmo plano a argumentación racional e o paroxismo tramposo.

educativo que o seu mestre xa configurara na práctica e formalizalo teoricamente, de maneira semellante a como Isócrates, o famoso orador, elabora pola mesma época un proxecto pedagóxico a partir da actividade sofística. Con todo, nesta segunda fase da confrontación entre cultura oratoria e cultura filosófica, xorde unha particularidade que condicionará definitivamente o desenvolvemento posterior destas dúas formas de ensinanza superior. Por un lado, Platón fundamenta a súa proposta pedagóxica nunha elaborada teoría ético-política, continuadora do legado de Sócrates; en tanto que o orador renuncia a calquera tipo de investigación nese terreo. Paralelamente, mentres Isócrates insiste na necesidade de configurar un proxecto educativo destinado a formar unha elite na cidade grega do seu tempo, Platón destina o seu proxecto educativo ao pequeno equipo de gobernantes da cidade ideal.

A consecuencia foi que filosofía e retórica quedan definitivamente asentadas na tradición clásica como as formas prototípicas da ensinanza superior, pero asumindo ese divorcio que, a partir de Isócrates e Platón, se observa no ámbito político entre teoría e praxe. As escolas de filosofía monopolizan a investigación teórica sobre a cuestión, pero deixan sen solución o problema de como educar os cadros dirixentes; pois tanto as súas doutrinas como o proxecto pedagóxico que delas se deriva só ilusionan a un pequeno grupo de homes pouco dominados pola estéril ambición de reformar o estado. As escolas de retórica, en cambio, asumindo explícita ou implicitamente a tese sofística sobre a inutilidade de buscar verdades absolutas, son as que logran atraer a todos os interesados en participar de forma activa na vida política.

VII. A RELIXIÓN

Para Platón nunca existiu contradición entre relixión e filosofía, e ese é o motivo de que protagonizase o proxecto máis sólido

de reforma relixiosa coñecido na Grecia do seu tempo. Nun momento no que a tradición se ve sometida ao tribunal da razón, parece inevitable que un bo número de intelectuais questione seriamente a herdanza relixiosa e que, en consecuencia, se abra unha importante fenda entre as crenzas do pobo e as da minoría ilustrada. Ante esta situación de crise, Platón entende que a única forma de conter o proceso de desintegración é realizar unha mestura entre compromiso coa tradición e reforma. Por iso presenta determinadas propostas coas que, sen romper de maneira drástica coas crenzas e prácticas do pasado, descarta os elementos claramente incompatibles co pensamento racional e substitúeos por outros que lle dean certa coherencia lóxica ao sistema de crenzas.

Entre os motivos profundos deste interese figuran os de carácter estritamente relixioso, xa que el non tiña dúbidas sobre a existencia dos deuses, pero non son menos relevantes os de tipo político. Platón estaba firmemente convencido de que a relixión tradicional era un elemento indispensable para lexitimar a idea da honradez como a mellor política e de que a liberdade de pensamento en materia relixiosa supuña unha grave ameaza para a estabilidade social. Co paso do tempo, esta perspectiva afiánzase de tal modo que nas *Leis*, a obra da súa vellez, chegará a sentir a necesidade de deseñar un estado teocrático no que se controlen as ideas relixiosas na totalidade do corpo social. Pero na *República*, onde ten prioridade a formación da minoría rexente, confórmase con incluír no programa educativo dos futuros gardiáns un sistema coherente de crenzas sobre a natureza da divindade e sobre a vida no máis alá.

1. Os deuses e o novo concepto da xustiza

O choque máis violento de Platón coa tradición relixiosa prodúcese no relativo ao concepto da divindade e da súa acción. El cría firmemente na existencia dos deuses e na preocupación

que estes sentían polos asuntos humanos, pero difería radicalmente na visión que a relixión tradicional sostiña sobre os principios que motivan a intervención divina.

A idea homérica dos deuses subliñaba sobre todo o seu poder. A imitación dos señores terreaís, están máis preocupados polo recoñecemento social da propia superioridade que pola conduta do individuo cara aos seus semellantes; e por iso se anoxan particularmente cando alguén fala deles indebidamente ou descoida o seu culto. Tamén como os poderosos, os deuses eran seres caprichosos e gran parte do deber relixioso consistía na difícil tarefa de descubrir o que realmente desexan.

Os cambios políticos e socio-económicos producidos ao longo de época arcaica supuxeron simultaneamente o afianzamento dunha nova concepción da ética e da divindade. Zeus pasa a ser o garante da xustiza cósmica e os deuses prometen castigo para os culpables. Pero a transición é gradual e incompleta, de maneira que neste novo contexto persisten moitas das antigas ideas. O conflito entre os elementos relixiosos herdados e os novos ideais éticos encontra inicialmente dúas solucións entre os intelectuais da segunda metade do século v: o ateísmo e a fe irracional¹⁷⁶. Pero ningunha delas podía ser asumida por Platón. A primeira, polas razóns anteriormente expostas; e a outra, porque ía en contra dos postulados básicos da súa filosofía, chea de confianza na capacidade da razón para coñecer a xustiza. Así que a solución platónica consistiu en reformular o sistema de crenzas tradicionais para que a concepción da divindade se axustase plenamente ao ideal de xustiza defendido na *República*.

¹⁷⁶ Esta forma de relixiosidade, que tiña a súa máxima expresión literaria nas traxedias de Sófocles e nas *Bacantes* de Eurípides, entendía que a divindade, dentro da súa xustiza, resulta esencialmente inaccesible para a intelixencia humana, e que as súas decisións, aparentemente arbitrarias, responden a unha ordenación do mundo superior e harmónica, pero incomprendible desde as nosas categorías lóxicas e morais. Sobre a relixiosidade nestes autores, vid. Lesky (1938, pp. 141-143, 230-232).

O primeiro aspecto que subliñaba o poder absoluto dos deuses homéricos era a súa capacidade para determinar de modo arbitrario todo canto lle acontece ao home, tanto o ben como o mal. Desde época arcaica, a asociación dos deuses coa xustiza provoca que o reparto dos bens e dos males deixe de concibirse como un fenómeno puramente caprichoso¹⁷⁷. Platón non só rexeita calquera forma de arbitrariedade na actuación divina, senón que nega decididamente a asociación dos deuses co mal. Aceptada a tese socrática de que en ningún caso é xusto facer o mal, é preciso concluír que a divindade só pode ser causante do ben. Os padecementos do culpable non deben considerarse senón o xusto castigo que os deuses lle envían en beneficio del¹⁷⁸. Estes sempre aman ao home xusto e non se van desentender do seu benestar. Se vive no medio da desgraza, é porque está pagando polos pecados cometidos nunha vida anterior, e acabará sendo recompensado¹⁷⁹.

Por outro lado, a progresiva asociación da divindade coa xustiza a partir de época arcaica non supuxera unha perda de confianza no valor do culto como principal mecanismo de persuasión. A isto contribuía en boa medida o feito de que a xustiza divina, de acordo coas ideas xurídicas do momento, se concibise de maneira punitiva. Como a divindade castiga a inxustiza, pero non necesariamente premia as boas accións, o mellor instrumento para conseguir o favor dun deus segue sendo tributarlle as honras que el se merece. Platón, en cambio, afirma que, cando a divindade, seguindo o principio da sanción terapéutica, entende que o mellor é enviarlle a alguén un castigo, esa decisión non vai modificala ningún rito ou sacrificio.

¹⁷⁷ Con todo, a doutrina da dependencia respecto a un poder arbitrario segue estando presente desde a poesía arcaica até a traxedia ática. Nos albores do período clásico, ouvimos dicir ao poeta Teognis: «Ninguén, Cirno, é responsable da súa propia ruína ou do seu propio éxito: estas dúas cousas son un don dos deuses» (133-136).

¹⁷⁸ 379b ss.

¹⁷⁹ 613ab.

Se tales prácticas lograsen alterar os designios divinos, o poder superior estaría cometendo unha inxustiza¹⁸⁰.

Un último aspecto que realizaba o poder dos deuses homéricos era a capacidade para enganar aos humanos, xa fose adoptando unha falsa identidade ou cegándolle o entendemento a quen querían prexudicar¹⁸¹. Ao longo da época arcaica, aínda que a indución ao erro se representa como o castigo por unha grave falta moral, moitas veces parece ser simplemente obra dun espírito maligno que precipita ao home á súa propia ruína¹⁸². De acordo con esta concepción da divindade, o destino do home non pode explicarse por si mesmo, senón que depende en última instancia do poder arbitrario dos deuses. A caprichosa necesidade do designio divino non só determina o éxito ou o fracaso dunha empresa, senón a propia capacidade de decisión individual; pois, aínda que unha persoa saiba o que realmente lle convén para triunfar, a intervención divina pode inducilo a un comportamento irracional que o condene ao fracaso.

A idea de que os deuses inducen aos humanos a tomar a decisión errada choca coa pretensión platónica de converter a virtude nunha técnica de vida racional. Tal pretensión baséase na premisa da autodeterminación moral, isto é, na idea de que o individuo é o único responsable dos seus actos; e dificilmente pode garantir a práctica da virtude unha razón susceptible de ser perturbada por factores exógenos e de facer o contrario do

¹⁸⁰ Descualifícase expresamente aos poetas que difunden que os deuses ás veces benefician aos malos e prexudican aos bos; e tamén aos sacerdotes que afirman ter recibido o poder divino de purificaren delitos e de compraren aos deuses para que danen a algún inimigo (364a ss).

¹⁸¹ Constitúe un trazo característico da psicoloxía homérica atribuír a unha orixe divina os comportamentos irracionais que escapan ao control consciente do individuo. Sobre a omnipotencia nos deuses homéricos e a súa interferencia na psicoloxía humana, cfr. Nilsson (1925, pp. 191-207).

¹⁸² Teognis (402 ss.) declara que máis dun home que busca a virtude é extraviado deliberadamente por un demo que lle fai tomar o ben polo mal.

que lle convén¹⁸³. A divindade é completamente veraz e non engana aos mortais para inducilos ao extravío¹⁸⁴.

2. A escatoloxía

2.1. Principais innovacións

O final da *República* está ocupado pola lenda de Er, unha grande apocalipse que pretende mostrar o destino que nos espera despois da morte¹⁸⁵. Son dous os aspectos nos que Platón se enfronta de maneira radical coa tradición: o uso do máis alá como complemento necesario da xustiza divina e a superioridade da vida futura sobre a vida neste mundo.

A primeira destas innovacións está motivada pola pretensión de elaborar un conxunto de crenzas congruente coa nova concepción da divindade e da responsabilidade individual, pois resultaba difícil encaixar, dentro do marco tradicional, a contradición entre a xustiza divina e as desigualdades na sorte terreal dos humanos. Platón era suficientemente realista como para non ver o triunfo de moitos malvados e o sufrimento de tantos inocentes¹⁸⁶; e superou a contradición entre este feito e a confianza na xustiza divina desfacéndose do límite temporal establecido pola morte. O pensamento de época arcaica resolvera o problema acudindo á doutrina da culpa herdada e o castigo diferido: o pecador que sae impune será castigado nalgún dos seus descendentes. Esta visión era coherente coa crenza primitiva na solidariedade moral da familia, pero o castigo pola culpa doutro resulta inadmisíbel na Atenas clásica, onde o dereito liberou ao individuo dos lazos da tribo e recoñeceu que este só é responsable dos seus propios actos. Platón, que acepta este

¹⁸³ Jaeger, op. cit, pp. 610-611.

¹⁸⁴ 381e ss.

¹⁸⁵ 613e-621d.

¹⁸⁶ O tema do xusto infeliz estaba especialmente presente na traxedia; e o do inxusto feliz constituía unha das principais preocupacións dos moralistas gregos (Hes. *Tr.* 270 ss.; Solón 13.25 ss.; Teog. 373-380).

recoñecemento que a lei humana fai do individuo como persoa con dereitos e responsabilidades intransferibles, entende que a lei divina debe facer o mesmo¹⁸⁷. É así como, en primeiro lugar, incorpora a doutrina do xuízo universal *post mortem*. En si mesma, a idea das recompensas e castigos despois da morte non era allea á tradición grega, pois xa podemos rastrealas desde o propio Homero; pero alí constitúe un feito excepcional. Cando o home ordinario morre, a súa alma vai para o Hades, onde leva unha existencia sombría e apenas consciente. Unicamente reciben un castigo no máis alá os perxuros¹⁸⁸ e os grandes inimigos dos deuses, como Titio, Tántalo ou Sísifo¹⁸⁹; e só unha minoría de espíritos que os deuses aceptan como parentes teñen o privilexio de seren transportados ao Elíseo. Os Misterios de Eleusis introducen a novidade de universalizar a posibilidade de lograr a felicidade do Elíseo, pois prometen ese destino a todos aqueles que opten por participar nos ritos iniciáticos¹⁹⁰, en tanto que reservan para o non iniciado a existencia póstuma de tipo homérico. En calquera caso, entre os contemporáneos de Platón, case ninguén cría, aínda que fose iniciado en Eleusis, que a súa conduta cotiá puidese ter moito efecto na vida póstuma. A mellor maneira de evitar o castigo ou de alcanzar algunha eventual recompensa despois da morte era profesarlles aos deuses o culto debido.

Agora ben, ao postular para a maldade o castigo despois da morte, Platón explicaba de maneira razoable a tolerancia divina cara ao éxito do perverso, pero deixaba sen aclarar por que se consentía o sufrimento do inocente. A teoría da reencarnación, ademais de constituír un valiosísimo instrumento conceptual para xustificar o innatismo das ideas, permitíalle introducir o

¹⁸⁷ Nas *Leís* (856c) rexeita expresamente a posibilidade de que o castigo imposto ao pai se estenda a ningún dos seus descendentes.

¹⁸⁸ *Il.* III 278 s.; XIX 259 s.

¹⁸⁹ *Od.* XI 576 ss.

¹⁹⁰ Cfr. Bruit Zaiman e Schmitt Pantel (1991, pp. 113-120).

factor moral que xustificaba as desigualdades da nosa sorte terrea. Ningunha alma humana é inocente, senón que o seu encadeamento a un corpo, cos sufrimentos que iso comporta, é a condena mediante a que todas están pagando algún grave erro cometido noutra vida anterior; e, para mostrar que, dentro do castigo, a responsabilidade última da diversa fortuna non a teñen os deuses, senón o propio individuo, complementa a doutrina da transmigración coa da libre elección de vidas. Grazas a ela, logra conciliar a autonomía moral da persoa coa antiga fe grega na existencia dun xenio que determina cada acto desenvolvido polos humanos ao longo da súa vida terreal. O valor da vida dedicada á filosofía alcanza neste punto final da obra toda a súa dimensión; pois a decisión máis importante que o home debe adoptar é a elección dunha nova vida que lle permita manter un camiño espiritual ascendente, e só a filosofía capacita ao individuo para realizar adecuadamente tal elección¹⁹¹.

A segunda innovación encontra a súa raíz nese modo pouco tradicional que Platón ten de interpretar a natureza humana. No esquema relixioso ordinario, a relación entre corpo e alma defínese polo equilibrio: o corpo sen espírito é un cadáver inerte e o espírito separado do corpo non ten nada que poida chamarse propiamente vida. A alma séntese plenamente a gusto dentro do corpo porque só así non se ve privada dos praceres vitais, da forza, da consciencia e do intelecto. De acordo con esa percepción da nosa natureza, os gregos sentiron durante séculos un notable interese por esta vida e unha relativa indiferenza polo que puidese suceder despois dela. Tiñan o convencemento de que o aproveitamento das boas cousas de aquí é o que realmente dignifica a existencia humana e de que a morte constitúe unha desgraza que priva ao individuo do seu atributo máis valioso. Iso explica que o Hades apareza sempre envolvido por

¹⁹¹ Sobre a interrelación entre transmigración, autonomía moral e transcendencia da vida filosófica, vid. Jaeger, op. cit., pp. 775-778.

unha especie de néboa: a súa percepción movíase no terreo do temor ou da esperanza e a súa realidade constituía unha pálida imaxe do mundo terreal¹⁹².

En Platón, en cambio, observamos unha profunda modificación na concepción da natureza humana. Rompe a harmonía tradicional entre corpo e alma e, ao atribuír ao home unha compoñente espiritual de orixe divina, acusando ao corpo de ser a fonte do mal, inclínase polo dualismo antropolóxico. A alma séntese prisioneira e a morte aparece como a liberación dun castigo. En consecuencia, no centro do sistema de crenzas relixiosas sitúa a vida póstuma e afirma decididamente a súa superioridade tanto ontolóxica como moral. Partindo da idea de que este mundo é un lugar de sufrimento e a morte unha ansiada liberación, substitúe o cadro sombrío da mansión de Hades por unha visión moito máis luminosa. Non só converte en certeza aquilo que se consideraba unha simple posibilidade, senón que ademais inverte a valoración ontolóxica dos dous mundos; pois agora é o mundo sensible o que se describe como un sombrío reflexo da verdadeira existencia que nos agarda no máis alá. En tanto non chega ese día, a mellor vida é a preparación para a morte mediante a práctica do ascetismo. Deste modo, o principio ético de que o ben moral depende da capacidade que a parte racional teña para dominar ás dúas partes inferiores encontra a súa lexitimación relixiosa na teoría da purificación: unha vida entregada aos praceres alimenta os peores elementos da nosa alma, en tanto que o ascetismo permite que purifiquemos o espírito, desprendéndonos da nosa natureza terreal e fomentando a natureza divina. A elevación espiritual non só garante a felicidade neste mundo, senón que ademais será debidamente recompensada no máis alá.

Este menosprezo do corpo e esta reacción contra a vida terreal e os seus praceres eran elementos ausentes no espírito

¹⁹² Nilsson, op. cit., pp. 175-176.

religioso tradicional e o platonismo contribuíu decisivamente á súa difusión. As vellas ideas, fortemente afianzadas no pensamento popular, non quedan relegadas de momento; pero desde entón terán que convivir cun novo rival. Durante o resto da Antigüidade, as dúas correntes relixiosas marcharán en paralelo, e a elección entre unha ou a outra verase condicionada tanto polo carácter do individuo como pola súa propia extracción social. Finalmente, o establecemento do cristianismo como relixión única fixo obrigatoria a crenza nas virtudes do ascetismo e na existencia dunha vida póstuma máis gloriosa.

2.2. Orixes

Existen poucas dúbidas de que o pitagorismo constitúe a principal fonte da escatoloxía platónica¹⁹³. Platón, a raíz do seu contacto persoal cos pitagóricos no 390 a.C., comezou a elaboración dunha nova psicoloxía transcendental, cruzando a doutrina relixiosa da reencarnación coa tradición socrática e traspondo o ascetismo pitagórico desde o plano da revelación até o plano da razón. O paso crucial estivo na identificación do elemento divino do pitagorismo coa alma socrática, definida pola virtude do coñecemento. Feito ese cambio, non lle foi difícil reinterpretar o esquema pitagórico segundo o seu propio modelo metafísico.

Máis problemático resulta saber a influencia que exerceu sobre Platón a relixión mística coñecida como orfismo. Todo canto sabemos con certeza sobre este movemento no período clásico é que as súas doutrinas sobre a alma non diferían moito

¹⁹³ Pitágoras fundou unha comunidade na que a regra de vida estaba determinada por unha particular maneira de concibir a natureza da alma humana. O corpo é un cárcere onde a alma, de orixe divina, recibe o castigo polos seus pecados pasados. A visión do máis alá fundamentábase nunha elaborada teoría da transmigración: as almas, tanto de persoas como de animais, debían pasar por sucesivas reencarnacións antes da súa liberación definitiva. As consecuencias desagradables do pecado poden borrarse mediante a purificación ritual, pero sobre todo pola práctica dun modo especial de vida que incluía regras como o vexetarianismo ou a continencia sexual.

das pitagóricas; de maneira que con frecuencia encontramos o termo órfico-pitagórico para designar as primitivas crenzas pitagóricas e órficas sobre o tema. A partir desta evidencia non parece sinxelo determinar se o orfismo exerceu ningún tipo de influencia directa ou indirecta sobre Platón, especialmente tendo en conta como este censura a práctica da purificación ritual¹⁹⁴, o único aspecto inequivocamente órfico que se reflicte na súa obra.

Guthrie considera que existen fundamentos suficientes para afirmar que a relixión órfica constitúe a fonte central tanto do pitagorismo como da escatoloxía platónica¹⁹⁵. A principal proba de que Platón utilizou fontes órficas para seleccionar os detalles dos seus mitos escatolóxicos son os fragmentos inscritos nas placas de ouro descubertas en diversos puntos da Italia Meridional¹⁹⁶. A existencia de coincidencias significativas entre os mitos platónicos e as placas funerarias demostrarían que en ambos casos se serviron da mesma literatura¹⁹⁷.

A tese contraria está representada por Dodds¹⁹⁸, o cal, ao non aceptar a filiación órfica das placas funerarias e considerar infundadas as afirmacións acerca da influencia específica do orfismo primitivo, propón a Pitágoras como xenuíno creador da psicoloxía e a escatoloxía órfico-pitagórica. Sería o contacto coa cultura dos xamáns en zonas como Escitia ou Tracia o que explicaría a introdución en Grecia, durante época arcaica, de ideas como a autonomía da alma en relación co corpo, a posibilidade

¹⁹⁴ *Rep.* 364b ss.

¹⁹⁵ Vid. Guthrie (1966, pp. 151-196, 219-223, 240-246).

¹⁹⁶ Trátase dunhas placas de ouro depositadas en tumbas de época clásica e que tiñan a finalidade de instruír ao defunto sobre como comportarse na rota cara ao mundo inferior. Os versos que conteñen son extractos dun poema maior, e certas referencias a crenzas do orfismo farían pensar que tal poema era unha apocalipse órfica.

¹⁹⁷ Para unha actualización da tese órfica, vid. Bernabé (2011). Insiste en que Platón sente unha profunda atracción polas doutrinas órficas sobre o destino da alma e ten a habilidade de sometelas a un proceso de «transposición» ou adaptación ideolóxica. O cambio máis significativo sería que a purificación espiritual non se logra a través de ritos, senón mediante a práctica da filosofía.

¹⁹⁸ «Los chamanes griegos y el origen del puritanismo», en Dodds (1951, pp. 133-170).

de adestrar as facultades psíquicas mediante a abstinencia ou a existencia da alma noutros corpos antes e despois da morte¹⁹⁹.

VIII. OUTROS TEMAS

I. A medicina

Na *República* aparece, situada no medio dun apartado máis amplo dedicado á educación física, a pasaxe máis extensa elaborada por Platón sobre a medicina²⁰⁰. Recollemos os tres temas que conforman o núcleo das súas reflexións.

1.1. A función educadora da medicina

O autor comeza por establecer unha correlación funcional entre as diversas disciplinas que se ocupan do coidado do corpo e da alma. En condicións de saúde, a educación física encárgase do primeiro e a educación musical da segunda; pero, cando ese estado de normalidade se ve alterado, do corpo ocúpase a arte do médico e da alma a arte do xuíz. Cando unha comunidade establece o adecuado sistema educativo, ambas artes ven notablemente reducida a súa actividade; pois unha boa planificación estatal da actividade física e das comidas evita a innecesaria multiplicación dos médicos, de igual maneira que unha boa educación espiritual impide a proliferación dos xuíces.

A presentación paralela destas catro disciplinas como distintas dimensións da función educadora só se comprende plenamente se a observamos á luz do modelo teleolóxico que tanto

¹⁹⁹ J. P. Vernant (1965, pp. 347-353) retoma a tese xamanística para tentar identificar o factor que posibilitou a creación dunha doutrina xeral da transmigración a partir da experiencia particular do xamán vivo que se cría a reencarnación dun xamán morto anterior. Segundo el, a doutrina xurdiu cando alguén como Pitágoras invitou a un grupo aberto de persoas a compartir o secreto relixioso do xamán; pois, nese momento, aquilo que constituía o privilexio dunha personalidade excepcional pasa a ser patrimonio da especie humana. E enmarca o fenómeno dentro dun gran movemento social que, no período de conformación da pole, induce aos antigos clans sacerdotais a pór o seu saber sagrado ao servizo de toda a comunidade.

²⁰⁰ 405d-410a.

Platón como a nova medicina manexan na súa interpretación do funcionamento da natureza. A literatura hipocrática establecía que o verdadeiro protagonista do proceso de curación é a natureza do paciente. Cando a boa orde natural se ve morbosamente alterada nun individuo, a propia natureza tende a restaurar a harmonía perdida e a tarefa do médico consiste en axudar a que o movemento da natureza se oriente cara á saúde. Platón comparte cos hipocráticos esta visión teleolóxica e esténdea desde o ámbito natural ao espiritual. Tanto no corpo como na alma, a perfección é un estado interno ao que tende á natureza mesma, e a función de calquera proceso educativo consiste en orientar esa natureza cara a tal perfección intrínseca. A educación física e a educación musical teñen o papel de favorecer que se consiga o estado de perfección corporal e espiritual respectivamente. A perfección no corpo denomínase saúde e na alma chámase virtude. Cando tal estado non se alcanza plenamente, é o momento de que o médico, no caso do corpo, e o xuíz, no caso da alma, lle poñan remedio, promovendo que a propia natureza se reoriente de novo cara á perfección á que ela tende.

1.2. Os límites éticos da actuación médica

A segunda idea nuclear é que, no estado ideal, o corpo de médicos e de xuíces atenderán unicamente aos cidadáns ben constituídos física e espiritualmente; pero os médicos teñen que deixar morrer aos corpos absolutamente enfermos e os xuíces deben executar aos homes que teñan unha alma incurablemente perversa, na idea de que isto será o mellor tanto para os propios afectados como para a comunidade. No caso da constitución física, entende que un corpo se encontra totalmente defectuoso cando existe un coidado que lle impide ao individuo cumprir coa súa función social e dedicarse á práctica da virtude.

A norma de absterse ante o imposible para non prexudicar xa estaba fortemente enraizada na medicina científica. Tal prin-



Un médico trata un paciente (vasija grega, c. 480-470 a.C.). Na *República* encontramos a pasaxe máis extensa elaborada por Platón sobre a medicina

cipio baseábase, ante todo, na conciencia de que o médico non pasa de ser un mero auxiliar da natureza. En efecto, se a función da medicina é modular esa tendencia que a propia natureza do paciente ten a encontrar o camiño do restablecemento, está condenada ao fracaso calquera tentativa de actuación sobre un corpo completamente deteriorado e incapacitado para reorientarse cara á perfección. Se interpretamos neste contexto os ataques de Platón contra o tratamento das doenzas crónicas, el vénnos a dicir que esta práctica médica, ao non estar destinada a facilitar a recuperación natural do home san, senón a prolongar artificialmente a vida dunha natureza deficiente, constitúe unha insensatez técnica e unha transgresión do principio ético da abstención beneficiosa.

Agora ben, para determinar cando un corpo está habilitado pola propia natureza para a recuperación, os hipocráticos crearon o concepto de saúde suficiente²⁰¹, e prescribiron que o médico debe intervir cando prevé a posibilidade de que o paciente alcance ese nivel de saúde. Foi precisamente neste punto onde Platón entrou en confrontación coa medicina. Os médicos, sen renunciaren a aplicar o principio de absterse ante o imposible, sempre tentaron mellorar as condicións de vida dos individuos con problemas crónicos de saúde, pois entendían que a terapia si lle permitía ao paciente gozar dun nivel de saúde suficiente. Platón, en cambio, moito máis exixente, consideraba que non satisfacía as súas necesidades e, por tanto, carece de saúde suficiente aquel individuo que, por ter que dedicarlle todo o tempo ao coidado do corpo, se encontra incapacitado para elevar a condición moral da súa alma. Era a diferenza entre un idealista, que canto máis admiraba ao home ideal menos interese sentía polos humanos do seu entorno, e aqueles que, moito máis apegados ao mundo sensible, tiñan

²⁰¹ Definida como aquela que o paciente ten cando, a pesar das deformidades ou limitacións funcionais deixadas pola doenza, pode seguir satisfacendo as principais necesidades (cfr. *Sobre as articulacions* IV 244).

como fundamento ético da súa actividade o compromiso entre un saber técnico e un sentimento de afección cara ás persoas de carne e óso²⁰².

1.3. A dietética

Tres eran as ramas da terapia hipocrática: a farmacoterapia, a cirurxía e a dietética. As dúas primeiras constituían o fundamento da medicina precientífica e non deixaron nunca de verse como prácticas profundamente enraizadas na tradición terapéutica; pero non sucedía o mesmo coa dietética, a gran novidade da medicina científica²⁰³. Entre os médicos, a acollida inicial debeu ser dispar. Existía certo consenso respecto á importancia que un adecuado réxime de vida tiña para a conservación da saúde, e incluso sobre a conveniencia de incluír determinadas restricións alimenticias durante o desenvolvemento das doenzas puntuais ou agudas²⁰⁴; pero non parece que a opinión fose tan unánime respecto á posición e aos límites da dieta dentro da actividade médica. Unha cuestión sometida a debate era a súa inclusión dentro da ciencia médica²⁰⁵; pero, incluso entre aqueles que aceptaban o carácter médico da dietética, existían discrepancias respecto á función que se lle debía asignar. O seu uso como mecanismo profiláctico destinado a conservar a saúde (o que hoxe denominamos «Hixiene») era menos problemático

²⁰² A distinta valoración do mundo sensible tamén se estende ao método de coñecemento científico. Fronte ao desprezo que Platón sempre mostrou cara á percepción sensible como medio de coñecemento, o exame da realidade mediante os sentidos foi para os médicos hipocráticos o supremo criterio de certeza (*Sobre a Medicina Antiga* 9).

²⁰³ Un aforismo hipocrático dicía: «O que non curan os fármacos, cúrao o ferro; o que non cura o ferro, cúrao o lume; o que o lume non cura, debe terse por incurable» (*Aforismos* VII 87); isto é, cando non funcionan os fármacos, hai que acudir aos métodos cirúrxicos; pero da dieta non se fala.

²⁰⁴ Vid. *Sobre a dieta nas doenzas agudas*, onde se prescribe a abstinencia de alimento no punto alto da doenza e a prudencia no tránsito desde a abstinencia á alimentación.

²⁰⁵ Para algúns, ximnasia e medicina teñen metas contrarias, pois, mentres a primeira está destinada a conservar o estado do home san, a outra pretende modificar a condición do home enfermo (*Os lugares no home* VI 326-328).

que as aplicacións terapéuticas, sobre todo cando estas incidían no aspecto ximnástico da dieta²⁰⁶.

No medio deste clima de asentamento da nova disciplina dentro da actividade médica debemos analizar as reflexións de Platón acerca da relación entre dietética e medicina. Como os hipocráticos máis conservadores, non parece disposto a incluír a dietética como unha rama da medicina; pero, tamén como eles, manifesta unha actitude moi distinta segundo se trate da dietética para sans (hixiénica) ou da dietética para enfermos (terapéutica).

Respecto a esta última, Platón emite unha condena radical, especialmente cando o tratamento dietético se destina á curación de doenzas de longa duración²⁰⁷. Para fundamentar o seu ataque, parte da premisa de que a dietética terapéutica só se ocupa de corpos totalmente defectuosos e incapaces de recobrar un nivel de saúde suficiente. A partir de aí, non lle resulta difícil aplicar o principio ético elemental dos hipocráticos e concluír que, en tales casos, resulta máis beneficioso que o médico se absteña de actuar.

No caso da dietética hixiénica, en cambio, a disciplina como tal aparece elevada ao máis alto rango. En efecto, ao establecer unha oposición entre as metas da educación física e as da medicina, Platón está relegando a dietética hixiénica ao ámbito do mestre de ximnasia; pero esta exclusión do ámbito médico non resulta incompatible cun elevado recoñecemento social da actividade. Non só acepta a proposta médica de reorientar a función

²⁰⁶ Nos propios escritos hipocráticos encontramos unha censura irónica aos métodos de Heródico de Selimbria, de quen se di que, cos seus exercicios, mataba de febre aos pacientes e curaba o sufrimento con máis sufrimento (*Epidemias* VI).

²⁰⁷ Polo que se desprende do propio texto platónico, este uso da dietética para o tratamento das doenzas crónicas debía ter certo éxito entre os grupos máis acomodados da sociedade grega e constituía o principal elemento diferenciador na asistencia sanitaria dos homes libres. Fronte á masa de cidadáns que eran curados de maneira resolutive mediante os métodos máis tradicionais —a farmacoloxía e a cirurxía—, os ricos podían permitirse o luxo de complementar tales atencións cunha dieta prolongada e individualizada, que, tanto no relativo ás comidas como no relativo á actividade física, se esforzaba por axustarse á biografía e á constitución do paciente.

da educación física e de utilizala, xunto co réxime alimenticio, como un valioso instrumento ao servizo da conservación da saúde, senón que introduce a novidade de converter a dietética hixiénica no fundamento da política sanitaria do estado.

1.4. Balance actual

O elevado nivel de exixencia introducido por Platón nas condicións da saúde suficiente constitúe unha manifestación máis de como a pura racionalidade, desprovista dunha mínima mirada afectiva cara ao entorno humano, pode inducir a propostas pouco aceptables para a sensibilidade actual. Tamén poderíamos censurarlle que os seus prexuízos conservadores non lle deixasen ver que a dietética terapéutica estaba chamada a ser a maior achega da medicina grega á historia desta ciencia. Pero estas carencias tan evidentes non deberían ocultar a brillantez dalgunha das súas ideas.

A simple reclamación dunha política sanitaria para a comunidade xa constituía unha innovación en si mesma; pero, ao sentenciar que o peor síntoma da decadencia dun sistema educativo é a proliferación dos tribunais de xustiza e dos establecementos sanitarios, o autor está incidindo en que, na política do novo estado, as medidas educativas e preventivas van ter prioridade sobre as paliativas. Tanto a práctica da medicina como a administración de xustiza han de coincidir no seu papel subsidiario; isto é, en que están destinadas a actuar, de maneira excepcional, só cando falla o normal funcionamento das cousas. Esta firme conciencia de que a mellor política sanitaria non é a que ten por obxecto a atención terapéutica das doenzas, senón aquela que centra a súa mirada na educación para a saúde, constitúe, sen dúbida, o aspecto máis valioso do pensamento platónico sobre a medicina.

Por outro lado, o posicionamento de Platón fronte á práctica médica habitual pon de relevo os problemas de interpretación

que o precepto da abstención benéfica presenta cando o ben desexado non está nitidamente identificado. Realmente, a regra, en si mesma, só implica a afirmación de que a vida como tal non é un ben e de que, para selo, deber ir acompañada dunhas circunstancias que a fagan boa; de maneira que a aplicación práctica do principio vai depender dos requisitos mínimos que se demanden para a vida boa ou, en suma, do que cada un entenda por saúde suficiente. O mérito de Platón, máis alá do pouco aceptable que a súa proposta nos resulte, consiste na capacidade de intuír que o centro do debate non se encontra na norma en si, senón na identidade do beneficio desexado; e ese foi o motivo polo que especificou con claridade as condicións da saúde suficiente.

2. A muller

A primeira disposición que Platón establece en relación coas futuras esposas dos gardiáns é o deber de compartir a profesión co home e, por tanto, a educación. Como base do seu razoamento, introduce a idea de que ambos sexos son similares en natureza e que entre eles existen diferenzas cuantitativas, pero non cualitativas. Que a muller, sobre todo debido ás súas limitacións físicas, non logre superar ao home na realización da maioría das tarefas, non implica que se encontre incapacitada para desempeñar calquera tipo de función na sociedade. E, como ademais tiña depositada unha gran confianza na educación, Platón prescribía a mesma instrución para os dous sexos co obxectivo de preparalos no desempeño das súas tarefas. Dado que entre tales tarefas estaba incluída a participación no goberno do estado, as mulleres do grupo superior mandarían tanto sobre as mulleres como sobre os homes de clases máis baixas²⁰⁸. No momento en que trate sobre o sistema de procrea-

²⁰⁸ 451c-457b.

ción, prescribirá ademais que as mulleres dos gardiáns reciban a axuda de amas de cría para quedaren así liberadas das cargas inherentes á maternidade²⁰⁹.

Platón non cría na plena igualdade dos sexos e moitos conceptos seus reflicten aínda a supervivencia da visión tradicional sobre as mulleres. Non dubida en afirmar que o sexo feminino é inferior ao masculino na xeneralidade dos ámbitos e que, en consecuencia, o papel da muller na defensa non poderá ser semellante ao do varón²¹⁰. Pero a proposta platónica presenta unha evidente orixinalidade con respecto ao pensamento contemporáneo e significa unha ruptura radical cos valores tradicionais. Se temos en conta as estritas limitacións a que estaban sometidas na súa vida ordinaria as mulleres atenienses da época, e se consideramos a misoxinia dominante na literatura clásica, os proxectos presentados na *República* en favor da clase alta feminina son notables e colocan a Platón no cume dos pensadores antigos que teñen fe na potencialidade das mulleres. De levarse a cabo a súa utopía, por primeira vez en Grecia algunhas mulleres estarían politicamente por riba de moitos homes. O desmantelamento da familia tradicional, a educación estritamente igualitaria, o estilo de vida masculino ou a liberación da crianza e a educación infantil son ideas que non se volverán encontrar até a aparición do movemento feminista. E incluso a asociación entre comunismo de mulleres e comunismo de bens nos lembra a doutrina marxista que vincula acumulación patrimonial e matrimonio monógamo e acusa a ambos de favorecer a posición subordinada da muller.

Resulta difícil calibrar até que punto esta postura favorable cara a unha maior igualdade entre sexos se debe á orixinalidade do pensamento do filósofo ou en que medida se viu con-

²⁰⁹ 460d.

²¹⁰ Resulta paradoxal observar que este apartado dedicado ao novo sistema de convivencia entre sexos se inicie falando da «posesión» das mulleres (451c). No libro oitavo (563b), a igualdade das mulleres preséntase como un dos excesos do estado democrático.

dicionada por factores externos. Non é descartable que Platón soubese captar mellor que os demais as transformacións sociais que, sen dúbida, se estaban producindo na vida das atenienses e que culminarían coa novidosa posición que a muller alcanza na Grecia Helenística²¹¹. Diversas fontes²¹² nos deixan entrever que, durante a guerra do Peloponeso, a muller libre da sociedade tradicional grega, dedicada exclusivamente ás tarefas domésticas e completamente allea á vida da pole, comeza a ter maior presenza pública. O desequilibrio demográfico derivado dunha guerra tan prolongada, unido aos longos períodos de ausencia dos esposos, forzou a moitas atenienses a abandonar o seu retiro e a desempeñar tarefas tradicionalmente reservadas aos homes.

Non debeu constituír un condicionante menor, sen dúbida, a visión idealizada que Platón tiña sobre as espartanas. A imaxe que a literatura nos ofrece sobre elas ten pouco que ver coa muller tradicional grega. As rapazas son educadas na práctica da ximnasia, realizando os mesmos exercicios físicos que os mozos, e incluso participan en competicións atléticas; e as esposas dos cidadáns, liberadas polo sistema lacedemonio do coidado da facenda e da educación dos fillos, pasaban fóra da casa boa parte do tempo²¹³.

Agora ben, nin todas as transformacións que puidese experimentar a situación da muller na Atenas contemporánea nin o modelo espartano constitúen factores suficientes para explicar, por si mesmos, a posición da muller na *República*. Por moi modificada que se vise favorablemente a situación das mulleres atenienses, en ningún momento lograron estas emanciparse da

²¹¹ Cfr. Jaeger, op. cit. p. 642. Tamén é a solución pola que parece inclinarse C. Mossé (1983, pp. 154 ss.).

²¹² As comedias de Aristófanes que datan da segunda metade da guerra mostran como os profundos trastornos da moralidade tradicional tiveron un efecto destrutor sobre as mulleres e a vida familiar.

²¹³ As principais fontes para o coñecemento da vida das mulleres espartanas son Xen. *Const. Lac.* I 3-8, Plut. *Lic.* 14-15.

tutela legal dos homes nin desempeñar papel político ou militar ningún dentro do estado; e, en Esparta, as rapazas nunca se prepararon para seren guerreiras nin políticas, senón simplemente para desempeñar mellor o seu papel básico como instrumento de procreación fecunda. O estado lacedemonio encontrábase en guerra permanente e a produción de soldados robustos tiña absoluta prioridade. Dado que o papel biolóxico da nai se consideraba polo menos tan importante como o do pai, prescribiuse para a muller un modo de vida que lle permitise alcanzar o máximo vigor corporal e a perfecta saúde física. Pero a muller platónica era moito máis que unha femia reprodutora escollida e, a pesar da importancia que Platón lle concede á selección racial, a contribución das esposas dos gardiáns á comunidade non se limitaba a traer fillos ao mundo.

Quizá permitiría obter un pouco de luz sobre o tema a consideración dun factor que xa tivemos en conta á hora de falar da organización comunitaria no estado platónico: a cidade utópica como reconstrución da primitiva idade dourada. De acordo cunha lenda transmitida por Varrón²¹⁴, antigamente, en Atenas, as mulleres votaban como os homes; pero durante o reinado de Cécrope, cando Atenea e Poseidón se disputaban o padroado da cidade, as mulleres, que eran máis numerosas, votaron por Atenea e os homes por Poseidón. En represalia, estes suprimiron o voto feminino e, desta maneira, desapareceu a igualdade política entre sexos. Se, polo que parece, a igualdade da muller era unha das características que, para a mentalidade ateniense, definían a primitiva sociedade, non resulta sorprendente que o retorno ao primitivismo recomendado por Platón inclúa, en relación á vida da muller, a oportunidade de xogar un papel nos negocios públicos²¹⁵.

²¹⁴ Aug. CD 18.9.

²¹⁵ A tese é defendida por Pomeroy (1975, p. 135).

3. A poesía

Xa vimos como, no momento de abordar a educación dos gardiáns, Platón introduce o tema da censura na poesía. Centra a súas reflexións na épica e o teatro, isto é, na ficción literaria, e fundamenta o seu ataque en dous argumentos de tipo moral:

- a) Argumento contra o contido: Homero, Hesíodo e os tráxicos crean ficcións que transmiten ideas e valores contrarios á moral²¹⁶.
- b) Argumento contra a forma (utilizado para proscribir as obras dramáticas): no teatro imítase toda clase de personaxes, pero os gardiáns só deben imitar ao home virtuoso²¹⁷.

No libro X Platón reinicia a súa condena dos poetas. Agora descualifica a forma imitativa na súa acepción máis ampla, que abarca tanto á épica como ao drama, e fundamenta a súa crítica en dous argumentos que xa non son de índole moral²¹⁸:

- c) Argumento ontolóxico: a épica e o drama representan algo que dista tres graos da verdade do ser e, en consecuencia, non constitúen un adecuado vehículo para o coñecemento da verdade.
- d) Argumento psicolóxico: tanto as obras tráxicas como as obras cómicas estimulan as paixóns e impiden que a razón exerza o debido control sobre elas.

3.1. A estética platónica

Realmente, de entre os diversos argumentos utilizados por Platón contra a poesía, só o primeiro tivo certa incidencia directa no desenvolvemento posterior das ideas estéticas, pero o feito de que a *Poética* de Aristóteles se elaborase basicamente como res-

²¹⁶ 377b ss.

²¹⁷ 392c ss.

²¹⁸ 595a-606d.

posta á argumentación platónica, provocou que, de maneira indirecta, fose o mestre quen marcasse as principais liñas de debate que dominarán a teoría literaria durante séculos.

En primeiro lugar, o argumento ontolóxico introduce no pensamento estético o tema da poesía, e a arte en xeral, como imitación (μίμησις). Aristóteles, a pesar de construír unha doutrina da imitación oposta á de Platón, segue mantendo o concepto como o elemento que define a ontoloxía da obra literaria. Estas dúas elaboracións teóricas da concepción imitativa da poesía, a pesar das diferenzas profundas que as separan, contribuíron decisivamente a enraizar na teoría literaria a opinión de que a esencia da poesía consistía na imitación da natureza, ao punto que, até o século XVIII, a creación poética defínese sempre nestes termos.

Ao final da súa exposición sobre o tema da poesía, Platón, dun modo un tanto retórico, lánzalles aos poetas o reto de demostrar que a súa arte é útil, non só agradable. Aristóteles asume a defensa da arte poética²¹⁹, e a súa resposta foi tan contundente que o platonismo estivo máis ocupado en adaptarse ás teorías aristotélicas que en defender as teses do fundador; pero, se o mestre perdeu nas conclusións, logrou impor a súa premisa principal: a poesía, se quere ser recoñecida, debe demostrar a súa utilidade. O punto de partida da totalidade dos argumentos platónicos son as reflexións de Sócrates sobre a relación entre beleza, bondade e utilidade; pois é o mestre quen o convence de que os tres conceptos son idénticos e de que, por tanto, só as cousas boas e útiles son fermosas. Este moralismo profundo

²¹⁹ Reformulando o concepto de imitación, conclúe que a poesía, ao representar os acontecementos na súa universalidade, segundo a lei da probabilidade, está máis emparentada co pensamento científico que a historiografía, que se ocupa de sucesos particulares. Ademais, Aristóteles coincide con Platón en atribuírle á traxedia a capacidade de suscitar a compaixón no espectador, pero difire na valoración dos efectos que tal sentimento provoca na alma do home; pois a traxedia, lonxe de ser prexudicial para a estabilidade emocional, favorece a catarse ou purificación das paixóns e actúa positivamente na formación da personalidade.

marca toda a estética platónica e serve de fundamento para a condena da poesía levada a cabo na *República*. Aristóteles, ao lexitimar a poesía en función da utilidade que Platón lle negaba, contribuirá decisivamente a estender a idea de que a poesía é censurable cando carece de utilidade e se limita a ser fonte de pracer²²⁰.

3.2. A crítica literaria

Desde a nosa mentalidade, a condena que Platón fai da poesía resulta desproporcionada e pouco fundamentada. Os límites da súa crítica literaria poden resumirse en dúas palabras: moralismo e atomismo. Na base de todos os seus argumentos está a idea de que a épica e o teatro son inútiles para o perfeccionamento moral do individuo, unha perspectiva dificilmente aceptable para a estética actual, que concibe o pracer artístico como unha sensación moralmente indiferente e o labor creativo como unha actividade autónoma que non precisa de lexitimación externa ningunha. Ademais, Platón nunca aborda unha obra na súa totalidade e adoita realizar as súas obxeccións citando fragmentos sacados de contexto. Non se para a investigar como a pasaxe citada funciona no entorno e nin sequera se molesta en identificar a natureza do emisor, confundindo a miúdo o discurso dun personaxe coa doutrina do poeta.

Hoxe considérase que a contribución máis valiosa das reflexións platónicas encóntrase na introdución de importantes conceptos instrumentais. Así, por exemplo, como tarefa previa á condena da imitación dramática, establece unha distinción entre tres formas de presentar unha acción: relato simple, dramatización e relato mesturado²²¹. A clasificación ten o mérito

²²⁰ Esta idea da arte útil terá unha resonancia singular na estética europea dos séculos posteriores. Só a finais do século XVIII, coa difusión das doutrinas de Baumgarten e de Kant sobre o carácter desinteresado do pracer estético, adquire forza a conciencia da autonomía da literatura e da súa independencia respecto á utilidade.

²²¹ 392c-394c.

de ser a primeira referencia teórica ao problema dos xéneros literarios e de constituír a principal fonte na que se vai inspirar Aristóteles para as súas reflexións sobre o tema.

Outro aspecto especialmente valorado pola actual teoría literaria é a capacidade para comprender que o espírito trágico constitúe unha característica textual que non se limita á traxedia. Homero estableceu un novo tipo de literatura que, ao representar os sufrimentos e a morte violenta de homes valentes, provocaba no espectador o sentimento da compaixón; e tal modalidade literaria foi continuada pola traxedia grega. Platón, no seu obxectivo de encontrar un elemento común que lle permitise censurar tanto a épica como a traxedia, tivo o acerto de percibir que ambos xéneros comparten unha determinada visión da vida. É ese factor o que ten en conta para considerar como primeiro trágico a alguén que non escribiu traxedias²²².

3.3. Os poetas no estado

Pero *A República* non se limita a reflexionar sobre a natureza e o valor da poesía imitativa, senón que, como consecuencia inevitable da súa crítica, conclúe que a xeneralidade das manifestacións poéticas deben ser prohibidas na cidade ideal. O poeta ha de orientar as súas creacións segundo as ríxidas directrices marcadas polo estado e, de non facelo así, verase obrigado a saír desterrado²²³. A Platón correspóndelle a indiscutible honra de ser o primeiro pensador que toma conciencia

²²² Este sentimento de continuidade estaba moi estendido incluso entre os propios dramaturgos; pois a confluencia entre ambos xéneros ía máis alá dos elementos de contido sinalados por Platón. A concentración da acción en torno a un suceso que se desenvolve nun período de tempo relativamente breve, o uso do diálogo para informar sobre os acontecementos que caen fóra dese período, a configuración das diversas secuencias como unha competición entre personaxes confrontados ou a utilización do diálogo como base da presentación da historia son elementos formais típicos da épica homérica que marcaron profundamente o desenvolvemento posterior do xénero trágico. Para un tratamento máis amplo do tema, vid. Kaufmann (1968, pp. 217-227).

²²³ 398a; 607a-608b.

da capacidade que a literatura —a arte, en xeral— ten como transmisora de valores; pero tamén é o primeiro en defender abertamente a necesidade do que hoxe coñecemos como literatura planificada, isto é, de someter a creatividade ao servizo dos intereses do estado totalitario. O que define esta idea da relación entre creación literaria e poder público non é unicamente a restrición da libre difusión dos produtos literarios (a censura), senón, sobre todo, a proclamación dunha estética oficial e a supresión de toda manifestación artística que viole algunha das directrices establecidas. É a solución coherente co modo platónico de concibir o vínculo entre ética e política. Como entre ambas dimensións non pode existir contradición, o ben individual e o colectivo conflúen necesariamente; e a poesía imitativa, se é moralmente nociva para o individuo, tamén o será para o estado, e debe verse, por tanto, excluída da circulación pública. Durante séculos ningunha comunidade levou até ese extremo de radicalismo a limitación da liberdade creativa. No século xx, cando máis asentada parecía estar na sociedade a necesidade de non confundir os campos da ética e da política, aquilo que se mantivera illado no terreo da aspiración utópica transformouse en implacable realidade: tanto a literatura alemá do período hitleriano como a soviética da época stalinista constitúen dous acabados exemplos de literatura planificada no senso platónico.

3.4. Factores que explican a actitude de Platón ante a poesía

Entre os diversos factores que explican esta actitude hostil ante a poesía, aparece de maneira destacada a antiga rivalidade entre poetas e filósofos²²⁴, algo que debe interpretarse

²²⁴ Temos unha primeira evidencia en Xenófanes e Heráclito, que atacan a Homero e Hesíodo pola falta de dignidade que presentan os seus deuses. Tales ataques unilaterais dos filósofos contra a poesía sinalan o comezo dunha tradición ininterrompida que alcanzará o punto máximo de tensión nas críticas de Platón.

dentro dun contexto cultural no que o pensamento racional loita por triunfar sobre o pensamento mítico. Os filósofos teñen conciencia de encontrarse en posesión dunha sabedoría nova e superior á dos poetas, pero observan que estes aínda gozan dun alto recoñecemento social como transmisores do saber. Por iso non lles chega con obxectar os contidos, senón que necesitan radicalizar o desacordo coa excesiva autoridade concedida socialmente aos poetas.

O ataque contra estes tamén debe relacionarse coa situación política da Grecia clásica. Nesa época, as artes e a poesía alcanzaban o máximo esplendor, pero, en contrapartida, os estados gregos, sobre todo o ateniense, viviron un período de forte inestabilidade política. Platón, que centra o foco do problema no ascenso do pobo ao poder, establece unha conexión entre a desmesura popular e a expansión das artes: o desenvolvemento da sensibilidade artística entre os gregos, ao alimentar neles os elementos irracionais da alma e atrofiarlles a parte racional, só serviu para que o hedonismo se valorase por riba da verdade. De non ser así, o pobo non se deixaría enganar tan facilmente por aqueles que utilizan a elaboración artística como recurso para outorgarlle fermosa aparencia ao discurso falaz, e tería maior capacidade de vulgar aos oradores pola verdade das súas palabras. Esta percepción da arte como poderoso axente de inestabilidade social, unida á certeza de que a felicidade do pobo exige o recorte da súa liberdade, foi o que lle fixo pensar ao filósofo que o remedio ideal consistía na restrición da libre circulación dos produtos artísticos e a instauración dunha ríxida censura.

Un último factor non menos importante que os anteriores é a propia relación persoal de Platón coa literatura. Un mínimo contacto cos diálogos platónicos permite percibir que a alma do autor era profundamente sensible ao encanto da poesía; pero esta forte inclinación resultaba incompatible co seu ideal de ascetismo. Como o mundo sensible é decepcionante e o filósofo

debe alzar a súa mirada cara ao mundo da verdadeira realidade, a virtude e a felicidade dependen do poder que a razón teña para someter ás emocións, que tiran de nós con forza cara a este mundo. Nesa tensión entre as partes da alma, non caben máis que dúas opcións: reprimir as paixóns ou alimentalas; de maneira que o obxectivo do filósofo non consiste en enriquecer as diversas facetas da súa personalidade, senón en debilitar o elemento emotivo, sen realizar ningunha concesión innecesaria. Agora ben, mentres as matemáticas incitan aos homes a fuxir do mundo das percepcións en dirección a un reino máis alto, a poesía tende a glorificar este mundo e a alimentar as emocións. Neste caso tamén se nos presentan unicamente dúas oportunidades: rexeitar a poesía ou sentirnos reconfortados con ela. Platón, como coñece por experiencia propia o poder de sedución que a poesía exerce sobre o seu espírito, non quere darlle a este a posibilidade de gozar dela con medida, pois ten medo de non saber cando é preciso parar; e, no caso de verse el mesmo capaz de dosificarse, non confía en que os demais saiban facelo. De aí que prefira manter a todo o mundo lonxe da poesía antes que restrinxir un pouco o contacto con ela. Con todo, o seu temperamento incurablemente poético non puido evitar que a súa práctica literaria fose pouco coherente coa teoría e nos deixase uns diálogos ricos en imaxes, en mitos e en persuasivos discursos²²⁵.

²²⁵ Unha explicación semellante aparece desenvolvida en Grube (1935, 314-316).

SINOPSE

Os participantes no diálogo		327-331d		
Presentación do problema da xustiza		331d-367e		
A xustiza II 368a- IV	Fundamentos da organización social	O estado como ampliación do individuo	368a-369b	
		O primeiro esquema do estado	369b-372d	
		A inflamación do estado	372e-374a	
	Selección dos gardiáns e educación elemental	Selección dos gardiáns		374a-376c
		Educación elemental	Educación literaria	377a-398b
			Educación musical	398c-403c
			Educación física	403c-404d
			Os médicos e os xuíces	404e-410a
			Carácter complementario de música e ximnasia	410b-412a
	Máis sobre a selección.	412b-414b		
	Gardiáns e auxiliares	A alegoría dos metais		414b-415d
		A vida na cidade		415d-427c
	Descubrimiento da xustiza	A xustiza no estado		427d-434c
		A xustiza no individuo	O carácter primitivo	434d-435b
Partes da alma			435c-441c	
Definición			441c-445e	
Digresión sobre a comunidade de mulleres e fillos V 449a-V474c	A vida das mulleres		451c-457b	
	A comunidade de mulleres e fillos	A abolición da familia na clase dos gardiáns	457b-458e	
		A selección racial	458e-461e	
		Beneficios do sistema	461e-466d	
	Temas conexos	A formación dos guerreiros		466d-469b
		A reforma do dereito de guerra		469b-471c
Digresión sobre o filósofo-gobernante V 474d-VII	O filósofo	O filósofo como garante da posibilidade do estado platónico		471c-474c
		Graos da realidade e graos do coñecemento		474d-480a
		Merecementos do filósofo para gobernar		484a-487b
		O filósofo na sociedade inxusta		487b-502c
		A selección dos filósofos-gobernantes		502c-504a
	A idea do ben			504a-509c
	As dúas alegorías	A liña dividida		509c-511e
		A caverna		514a-518b
		Conclusións	Educación como conversión	518b-519b
	Misión do filósofo na sociedade xusta		519b-521b	
	Educación superior dos gardiáns	Matemáticas		521c-531d
		Dialéctica		531d-535a
		Resumo do programa educativo		535a-541b

De novo sobre a xustiza VIII-IX	A inxustiza: tipos imperfectos de estados e individuos	Presentación xeral		543a-545c
		Timocracia	Estado timocrático	545c-548d
			Home timocrático	548d-550c
		Oligarquía	Estado oligárquico	550c-553a
			Home oligárquico	553a-555b
		Democracia	Estado democrático	555b-558c
			Digresión sobre os desexos innecesarios	558d-559d
			Home democrático	559d-562a
		Tiranía	Estado tiránico	562a-569c
			Digresión sobre os desexos antinaturais	571a-572b
			Home tiránico	572b-576b
		A felicidade do home xusto e do home inxusto	A infelicidade do home tiránico: a proba política	
	A suprema felicidade do filósofo		A proba psicolóxica	580c-583a
			A proba ontolóxica	583b-587c
			O cálculo da felicidade	587c-588a
Símil da besta policéfala			588b-590b	
Misión social do filósofo			590c-591a	
Conclusións		591b-592b		
Apéndice X	Filosofía e poesía			595a-608b
	A xustiza e a vida eterna	Os atributos da alma	A inmortalidade	608c-611b
			A simplicidade	611b-612a
		As recompensas da xustiza nesta vida		612a-613e
		As recompensas da xustiza despois da morte: a lenda de Er		613e-621d

BIBLIOGRAFÍA

A. Texto

A.1. Ediciones

a) *Só co texto orixinal*

- MANUZIO, A.: *Omnia Platonis Opera*, Venecia, 1513.
AST, F.: *Platonis Politia*, Leipzig, B. Schwickert, 1814.
BAITER, J. G., J. K. ORELLI e A. W. WINCKELMANN:
Platonis Res Publica, Zurich, Meyer & Zeller, 1840.
STALLBAUM, G.: *Platonis Opera Omnia (uno volumine comprehensa)*, Leipzig, K. Tauchnitz, 1850.
HERMANN, K. F.: *Platonis Rei Publicae Libri Decem*, Leipzig, Teubner, 1855.
BURNET, J.: *Platonis Opera*, vol. IV, Oxford University Press, 1902.
SLINGS, S. R.: *Respublica*, Oxford University Press, 2003.

b) *Con texto e comentario*

- BEKKER, I.: *Platonis Scripta Graece omnia*, vols. VI, VII, etc. Londres, R. Priestley, 1826.
SCHNEIDER, K. E. Ch.: *Platonis Opera (graece)*, vols. I, II, etc. Leipzig, Teubner, 1830-1831.
STALLBAUM, G.: *Platonis Opera Omnia*, vol. III, Gotha-Erfurt, Hennings, 1859 (2).
JOWETT, B. e L. CAMPBELL: *The Republic of Plato*, Oxford University Press, 1894.
ADAM, J.: *The Republic of Plato*, Cambridge University Press, 1902.

c) *Bilingües*

- ESTIENNE, H. (STEPHANUS): *Platonis Opera Quae Exstant Omnia*, vol. II, París, 1578.
BEKKER, I. : *Platonis Dialogi*, vol. II, Berlín, G. Reimer, 1817.
AST, F.: *Platonis Opera*, vols. IV, V, Leipzig, Libraria Weidmannia, 1822.

- SCHNEIDER, K. E. Ch.: *Platonis Opera (graece et latine)*, vol. II, Paris, A. F. Didot, 1846.
- SHOREY, P.: *Plato, Republic*, Londres, Loeb Class. Library, 1930-1935.
- CHAMBRY, E.: *Platon. La République*, París, Belles Lettres, 1932-1934.
- PABÓN, J. M. e M. FERNÁNDEZ GALIANO: *La República*, Madrid, C.E.C., 1949.

A.2. Traducións

- FICINO, M.: *Marsilii Ficini interpretatio latina*, Florencia, 1483-1484.
- SCHLEIERMACHER, F.: *Platons Werke*, vol. III.1, Berlín, G. Reimer, 1828.
- CORNFORD, F. M.: *The Republic of Plato*, Oxford University Press, 1941.
- PABÓN, J. M. e M. FERNÁNDEZ GALIANO: *La República*, Madrid, Alianza, 1988.
- VRETSKA, K.: *Der Staat*, Stuttgart, Reclam, 1958.
- LEE, H. D. P.: *Plato, The Republic*, Londres, Penguin Books, 1974 (2).
- EGGERS LAN, C.: *La República*, Madrid, Gredos, 1986.
- SÁNCHEZ-ELVIRA, R. M., S. MAS TORRES e F. GARCÍA ROMERO: *La República. Platón*, Madrid, Akal, 2009.

B. Estudos

B.1. Sobre Platón

- ALLEN, R. E. (ed.): *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965.
- ANNAS, J.: *Platonic ethics, old and new*, New York, Cornell University Press, 1999.
- e C. ROWE (eds.): *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, Washington DC, C.H.S.T. for Harvard University, 2002.

- BAMBROUGH, J. R.: *New Essays on Plato and Aristotle*, Londres, Humanities Press, 1965.
- BARKER, E.: *Greek Political Theory*, Londres, Methuen, 1925.
- BERNABÉ, A.: *Platón y el orfismo*, Madrid, Abada, 2011.
- BURNET, J.: *Greek Philosophy: Part I, Thales to Plato*, Londres, Macmillan & Co., 1924.
- CORNFORD, M. C.: *Before and After Socrates*, Cambridge University Press, 1932 (citado pola trad. esp. Madrid, Ariel, 2011).
- : *Plato's Theory of Knowledge*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1935 (trad. esp. Buenos Aires, Paidós, 1969).
- CROMBIE, I. M.: *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 vols., Londres, Routledge and Kegan Paul, 1962 (citado pola trad. esp. Madrid, Alianza, 1979).
- DIÈS, A.: *Autour de Platon*, París, Gabriel Beauchesne, 1927.
- DIXSAUT, M.: *Platon*, París, Vrin, 2003.
- FESTUGIÈRE, A. J.: *Contemplation et la vie contemplative chez Platon*, París, Vrin, 1950.
- FIELD, G. C.: *The Philosophy of Plato*, Oxford University Press, 1959.
- FRIEDLAENDER, P.: *Die platonischen Schriften*, Berlín, W. de Gruyter, 1930.
- GARCÍA GUAL, C.: *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, Trotta, 1997.
- GOLDSCHMIDT, V.: *Les dialogues de Platon*, París, P.U.F., 1947.
- GOSLING, J. C. B.: *Plato*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1973.
- GOULD, J.: *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge University Press, 1955.
- GOULD, T.: *Platonic Love*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963.
- GUNDERT, H.: *Der platonische Dialog*, Heidelberg, C. Winter, 1968.
- GRUBE, G. M. A.: *Plato's Thought*, Londres, Hackett Pub. Co., 1935 (citado pola trad. esp. Madrid, Gredos, 1987).

- GUTHRIE, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy* (IV), Cambridge University Press, 1978 (citado pola trad. esp. Madrid, Gredos, 1990).
- HALL, R. W.: *Plato and the Individual*, La Haya, Nijhoff, 1963.
- : «Plato and Personhood», *The Personalist Forum*, 8 (2), Southern Illinois University, 1992, 88-100.
- : *Plato*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 2004.
- HARDIE, W. F. R.: *A Study in Plato*, Oxford, Clarendon Press, 1936.
- HAVELOCK, E. A.: *Preface to Plato*, Harvard University Press, 1963.
- IRWIN, T.: *Plato's Ethics*, Oxford University Press, 1995.
- KAHN, C. H.: *Plato and the Socratic Dialogues. The Philosophical Use in the Analysis of a Literary Form*, Cambridge University Press, 1996.
- KRAUT, R. (ed.): *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, 1992.
- KLOSKO, G.: *The Development of Plato's Political Theory*, Londres, Methuen, 1986.
- LEDGER, G. R.: *Re-counting Plato. A Computer Analysis of Plato's Style*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- LEFEBVRE, R.: *Platon, Philosophe du Plaisir*, París, L'Harmattan, 2007 (citado pola trad. esp. Buenos Aires, Biblos, 2011).
- LEVINSON, R. B.: *In Defense of Plato*, Harvard University Press, 1953.
- LLEDÓ, E.: *La memoria del logos: Estudios sobre el diálogo platónico*, Madrid, Taurus, 1984.
- MOUTSOPOULOS, M.: *La musique dans l'oeuvre de Platon*, París, P.U.F., 1959.
- PATTERSON, P. L.: *Plato on Immortality*, Pensilvania University Press, 1965.
- POOPER, K. R.: *The Open Society and its Enemies*, vol. I, *The Spell of Plato*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1945 (citado pola trad. esp. Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2006).

- RANDALL, J. H.: *Plato, Dramatist of the Live of Reason*, New York, Columbia University Press, 1970.
- RANKIN, H. D.: *Plato and the Individual*, Londres, Methuen, 1964.
- REVERDIN, O.: *La religion de la cité platonicienne*, París, Bocard, 1945.
- ROBINSON, R.: *Plato's earlier Dialectic*, Oxford University Press, 1953.
- ROBINSON, T. M.: *Plato's Psychology*, University of Toronto Press, 1970.
- RUTHERFORD, R. B.: *The Art of Plato. Ten Essays in Platonic Interpretation*, Harvard University Press, 1995.
- RYLE, G.: *Plato's Progress*, Cambridge University Press, 1966.
- SAYRE, K. M.: *Plato's Analytic Method*, University of Chicago Press, 1969.
- SZLEZÁK, Th. A.: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlín, W. de Gruyter, 1985.
- TAYLOR, C. C. W.: *Plato, the Man and his Work*, Londres, Methuen, 1926.
- THORSON, T. L. (ed.): *Plato: Totalitarian or Democrat?*, New Jersey, Englewood Cliffs, 1963.
- TOVAR, A.: *Un libro sobre Platón*, Madrid, Espasa Calpe, 1956.
- VLASTOS, G. (ed.): *Plato*, New York, Doubleday, 1971.
- : *Platonic Studies*, New Jersey, Princenton University Press, 1973.
- WICHMANN, O.: *Platon. Ideelle Gesamtdarstellung und Studienwerk*, Darmstadt, WBG, 1966.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. von: *Platon. I. Leben und Werke*, Berlín, Weidmannsche Buchhandlung, 1919.

B.2. Sobre A República

- ANNAS, J.: *An Introduction to Plato's 'Republic'*, New York-Oxford, Clarendon Press, 1981.
- BRENTLINGER, J. A.: «The Divided Line and Plato's Theory of 'Intermediates'», *Phronesis*, 1963, 146-66.

- CORNFORD, F. M.: «Mathematics and Dialectic in Rep. VI and VII», *Mind*, 1932, 38-52, 173-90.
- CROSS, R. C. e A. D. WOOZLEY: *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, Londres, Macmillan Press, 1964.
- DIXSAUT, M.: *Études sur la République de Platon* (2 vols.), París, Vrin, 2005.
- EBERT, Th.: *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons: Untersuchungen zum 'Charmides', 'Menon' und 'Staat'*, Berlín, W. de Gruyter, 1974.
- HACKFORTH, R.: «Plato's Divided Line and Dialectic», *CQ*, 1942, 1-9.
- HOERBERG, R. G.: *The Theme of Plato's Republic*, S. Luís, Missouri, 1944.
- JACQUES, J. H.: *Plato's 'Republic': a Beginner's Guide*, Derby-Londres, Citadel Press, 1971.
- JOSEPH, H. W. B.: *Knowledge and Good in Plato's Republic*, Oxford University Press, 1948.
- NETTLESHIP, R. L.: *Lectures on the Republic of Plato*, Londres, Macmillan, 1898.

B.3. Outros

- BRUIT ZAIMAN, L. e P. SCHMITT PANTEL: *La religion grecque dans la cité grecque à l' époque classique*, París, Armand Colin, 1991 (citado pola trad. esp. Madrid, Akal, 2002).
- DOODS, E. R.: *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, 1951 (citado pola trad. esp. Madrid, Alianza, 1980).
- DOVER, K. J.: *Greek popular Morality in the time of Plato and Aristotle*, Oxford, Basil Blackwell, 1974.
- : *Greek Homosexuality*, New York, Vintage Books, 1978 (trad. esp. Barcelona, El Cobre, 2008).
- FERGUSON, J.: *Utopias of the Classical World*, Londres, Thames and Hudson Ltd., 1975.

- GUTHRIE, W. K. C.: *Orfeus and Greek Religion*, Londres, Methuen, 1966 (citado pola trad. esp. Buenos Aires, Eudeba, 1970).
- JAEGER, W.: *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*, Berlín, W. de Gruyter, 1933 (citado pola trad. esp. México, F.C.E., 1957).
- KAUFMANN, W.: *Tragedy and Philosophy*, New York, Doubleday & Co., 1968 (citado pola trad. esp. Barcelona, Seix Barral, 1978).
- KOHLBERG, L.: *Essays on Moral Development*, New York, Hamper & Row, 1986.
- LAÍN ENTRALGO, P.: *La medicina hipocrática*, Madrid, Revista de Occidente, 1970.
- LESKY, A.: *Die griechische Tragödie*, Stuttgart, A. Kröner, 1938 (citado pola trad. esp. Barcelona, Labor, 1973).
- MARROU, H. I.: *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 3^a ed., París, Seuil, 1955 (citado pola trad. esp. Buenos Aires, Eudeba, 1965).
- MAS TORRES, S.: *Ethos y Polis*, Madrid, Itsmo, 2003.
- MOSSE, C.: *La femme dans la Grèce antique*, París, Albin Michel, 1983 (citado pola trad. esp. Hondarribia, Nerea, 1990).
- NILSSON, M. P.: *Den grekiska religionens historia*, Estocolmo, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses, 1921 (citado pola trad. esp. Buenos Aires, Eudeba, 1961).
- OLIVA, P.: *Sparta and her social problems*, Amsterdam, Hakkert, 1972 (trad. esp. Madrid, Akal, 1984).
- PIAGET, J.: *Le jugement moral chez l'enfant*, París, P.U.F., 1932 (trad. esp. Barcelona, Fontanella, 1971).
- POMEROY, S. B.: *Goddesses, Whores, Wives and Slaves*, New York, Schocken Books, 1975 (citado pola trad. esp. Madrid, Akal, 1987).
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F.: *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza, 1975.

- ROHDE, E.: *Psyche. Seelenkult und Unterblichkeitsglaube der Griechen*, Tubinga, J.C.B. Mohr, 1903 (trad. esp. Barcelona, Alianza, 1973).
- ROMILLY, J.: *Les Grands Sophistes dans l' Athènes de Périclès*, París, Éditions de Falois, 1988 (citado pola trad. esp. Madrid, Gredos, 2010).
- SIMON, B.: *Mind and madness in ancient Greece*, Cornell University Press, 1978 (citado pola trad. esp. Madrid, Akal, 1984).
- SINCLAIR, T. A.: *A History of Greek Political Thought*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1952.
- VERNANT, J. P.: *Mythe et Pensée chez les Grecs*, París, François Maspero, 1965 (citado pola trad. esp. Barcelona, Ariel, 1983).

A REPÚBLICA

NOTA DO TRADUTOR

A tradución que a continuación presentamos segue basicamente a edición de John Burnet (Oxford, 1902). Se nalgũa ocasión nos apartamos da súa proposta, deixamos constancia a pé de páxina.

A principal dificultade coa que o tradutor da *República* se encontra en calquera das linguas modernas do noso entorno é a adaptación do discurso orixinal a un formato máis acorde coa estrutura de tales linguas. A confluencia dun amplo sistema casual e dunha rica sintaxe participial ofrecíalles aos autores clásicos a posibilidade de construír longos períodos e de manexar con ampla liberdade a orde de palabras. Unha versión demasiado pegada ao texto grego faría simplemente incomprendible a lectura, de maneira que nos vimos obrigados en moitas ocasións a violentar o estilo elixido polo autor. O mecanismo máis habitual foi introducir unha pausa forte acompañada dun conector lóxico alí onde orixinariamente había algún tipo de subordinación. Os lectores deben comprender que, grazas a esta licenza que nos permitimos, a eles vailles ser máis fácil seguir o desenvolvemento das diversas argumentacións.

Un aspecto da sintaxe orixinal que si procuramos conservar foi o abundante uso que Platón fai da prolepse ou anticipación temática, especialmente cando se dispón a introducir unha pregunta. Determinados enunciados que presentamos con este tipo de estruturación informativa poden ser interpretados como anacolutos polos puristas máis apegados ás regras académicas da corrección gramatical; pero a anticipación do tema constitúe un recurso comunicativo frecuente no rexistro oral de moitas linguas e representa un exceso pretender depuralo conforme aos patróns da dicción escolar.

A nivel léxico, foi preciso afrontar o problema da diversidade terminolóxica. Moitas das voces que até hai pouco viñan sendo

usadas para verter os tecnicismos especificamente platónicos («ideas», «concupiscible», «irascible») están sendo hoxe cuestionadas e revisadas. En xeral, preferimos ser respectuosos cos termos tradicionais a fin de non crear desconcerto nos lectores, pero nos casos máis relevantes utilizamos as anotacións a pé de páxina para ofrecer as distintas posibilidades de elección. Este mesmo principio levounos a manter o título máis coñecido, a pesar de que propostas como *O Estado* ou *A Constitución* recollen mellor o senso do orixinal Πολιτεία.

Agora ben, con independencia do acerto co que o tradutor reflecta a literalidade do orixinal, o texto da *República* sempre vai presentar un alto nivel de dificultade na interpretación pragmática. Ese foi o principal factor que nos animou a introducir un amplo número de notas aclaratorias. Aínda que moitas delas son de elaboración propia, quero deixar constancia da débeda contraída coa excelente edición comentada de James Adam (Cambridge, 1902), referenciado como Adam nas correspondentes notas a pé.

Colocamos ademais un amplo resumo no encabezamento de cada un dos dez libros nos que se divide o diálogo. Isto permítnos adoptar unha perspectiva máis analítica que descritiva á hora de desenvolver os diversos temas tratados no prólogo; pero tales resumos tamén constitúen unha guía para localizar e contextualizar facilmente aquelas pasaxes que o lector considere especialmente relevantes.

Só me queda recoñecer a axuda de cantas persoas, dunha ou doutra maneira, contribuíron a que esta publicación vexa hoxe a luz. Ante todo, gustaríame trasladar o meu máis sincero agradecemento ao Comité científico responsable dos «Clásicos do Pensamento Universal» pola boa disposición mostrada para que o meu traballo formase parte desta prestixiosa colección; e tamén ao académico Guillermo Rojo, pois foi el quen me animou a emprender a tarefa de verter por primeira vez ao galego esta obra fundacional da cultura europea. A satisfacción pola

confianza depositada, unida ao desexo de non defraudar as expectativas do meu máis admirado mestre, constituíu un estímulo permanente para que o proxecto lograse materializarse.

Tampouco podo deixar de mencionar a colaboración activa que me prestou o catedrático José Manuel Blanco Filgueira. Supuxo un especial motivo de orgullo que quen representa para min o principal referente vital como pai e como profesional se ofrecese a asumir a penosa tarefa de corrixir os sucesivos borradores do texto. As súas observacións fixéronme ver máis dunha inconveniencia e permitiron mellorar notablemente a redacción inicial. Así mesmo, fago extensivo o agradecemento a meu tío Francisco Blanco Filgueira, catedrático na Universidade da Coruña, que se encargou de revisar as notas de contido matemático; e ao meu colega e amigo Pedro Pérez Vérez, a quen lle debo o asesoramento nas cuestións máis especificamente filosóficas. De maneira particular, os apartados dedicados á ética e a política serían moi distintos se a boa fortuna non me brindase a ocasión de aproveitar a súa dilatada traxectoria docente e bibliográfica nestes campos.

Quero recoñecer finalmente unha especial débeda de gratitude coa miña familia. Con miña nai, que sentiu como propia cada fase do proceso; coas miñas fillas, Sara e Paula, que, sen buscalo, viron aprazada máis dunha promesa e deberon soportar os meus frecuentes descoidos durante a época en que me dediquei a esta tarefa; e contigo, Alicia, que apareciches cando máis necesario era non perder o rumbo no medio da tormenta.

PLATONIS OPERA

RECOGNOVIT
BREVIQUE ADNOTATIONE CRITICA INSTRVXIT

IOANNES BURNET

IN VNIVERSITATE ANDREANA LITTERARVM GRAECARVM PROFESSOR
COLLEGII MERTONENSIS OLIM SOCIVS

TOMVS IV
TETRALOGIAM VIII CONTINENS

OXONII
E TYPOGRAPHEO CLARENDONIANO

CONTIDO DO LIBRO I

Os participantes no diálogo (327-331d)

Sócrates describe en primeira persoa como asistiu a un festival no Pireo, en compañía de Glaucón, e foi inducido por Polemarco e outros a aprazar o seu regreso a Atenas. Xa na casa de Polemarco, comeza a conversar con Céfalo, o ancián pai deste, sobre o tema da vellez. Dunha maneira incidental, introdúcese o problema da definición da xustiza.

A definición tradicional da xustiza (331d-336a)

Polemarco intervén para relevar a seu pai, que se retira a celebrar un sacrificio. Sócrates non acepta que a xustiza poida resumirse simplemente en dicir a verdade ou, como afirma o poeta Simónides, en devolver o que se debe, porque hai casos evidentes nos que facer calquera desas dúas cousas non sería xusto. Ou acaso debemos contarlle a verdade ou devolverlle unha arma a alguén que se volveu tolo? É entón cando Polemarco presenta unha definición emparentada coas anteriores e amplamente asentada na moral tradicional grega: a xustiza consiste en axudar aos amigos e prexudicar aos inimigos. Sócrates vai refutar ao seu interlocutor utilizando un débil razoamento, baseado na analoxía entre a xustiza e calquera das artes ou habilidades profesionais. Os seus principais argumentos son:

- a) Se a xustiza se identifica co beneficio, en calquera actividade o artesanía especialista na materia vai resultar máis útil que o home xusto.
- b) Como por amigos e inimigos entendemos aqueles que nos parecen boas ou malas persoas, non aqueles que realmente o son, pode pasar que nos equivoquemos na valoración e consideremos amigos a persoas realmente malas ou inimigos persoas realmente boas. De maneira que, se a xustiza consiste en axudar aos amigos e prexudicar aos inimigos, cando nos enganamos na valoración da xente, consiste en beneficiar aos inxustos e prexudicar aos xustos.
- c) Igual que un can ou un cabalo se volve peor ao facerlles mal, tamén os homes prexudicados empeoran en relación coa perfección humana, isto é, coa xustiza. Por tanto, ao aceptarmos que é xusto prexudicar aos inimigos, estamos asumindo tamén que a arte da xustiza ten a función de facer homes inxustos. Pero, como ningunha arte pode estar destinada a facer homes ineptos nesa arte, non é propio do home xusto facer mal a ningún, senón que esa é a función do home inxusto.

A definición da xustiza segundo Trasímaco (336b-348b)

Despois de que Sócrates refuta a Polemarco, intervén Trasímaco para revelar unha definición de xustiza que el considera superior ás tradicionais e que reflicte o punto de vista da xeración máis nova de sofistas: a xustiza non é outra cousa que a conveniencia do máis forte. Nos estados, os gobernantes establecen as leis buscando o seu propio interese e convencen aos súbditos de que é xusto obedecelas; e, como ese goberno é indiscutiblemente o que ten a forza resulta que a xustiza vén sendo a conveniencia do máis forte. Sócrates contradí a Trasímaco cos seguintes argumentos:

- a) Cando os gobernantes, ao estableceren as leis, se equivocan e sen querer prescriben algo en contra do seu propio interese, a xustiza consistirá en que os máis débiles fagan o que non lles convén aos máis fortes. Trasímaco replica que un gobernante, ou calquera outro profesional, nunca se equivoca cando actúa en calidade do que seu nome designa.
- b) Toda arte busca o que lle convén ao seu obxecto, non a quen a practica; así que a arte de gobernar non prescribe o que lle convén ao gobernante, senón aos súbditos.

Trasímaco responde co argumento empírico de que un pastor non anda a mirar polo ben das ovellas, senón que as ceba para beneficiarse el. Engade que a xustiza é un ben alleo —pois é a conveniencia de quen non a practica— e un prexuízo para quen se somete a ela, en tanto que a inxustiza é todo o contrario. O home inxusto ten mellor vida que o home xusto, tanto no ámbito público como no privado; e, cando a inxustiza chega a un grao suficiente de desenvolvemento, resulta máis poderosa que a xustiza e máis digna dun home realmente libre. Até que punto resulta máis beneficioso ser inxusto que ser xusto pódese ver no caso da tiranía, que constitúe a manifestación máis perfecta de inxustiza. Se un individuo comete algún delito, chámanlle ladrón e recibe os maiores vituperios; pero cando é capaz de practicar a inxustiza en toda a súa extensión, apoderándose dun golpe tanto das propiedades como das vidas dos cidadáns, entón todos o envexan e o consideran unha persoa afortunada. Pois os que censuran a inxustiza non a censuran porque teñan medo de cometer inxustizas, senón porque teñen medo de padecelas.

Sócrates invítalo a ser coherente co principio anteriormente establecido e admitir que un artesán, cando actúa en calidade de tal, só se preocupa de subministrarlle o maior ben ao seu obxecto; e que o beneficio que recibe ao cobrar unha paga non lle vén da súa arte específica, senón de que usa adicionalmente a arte do mercenario, que é a que se ocupa de aportar un salario. Da mesma maneira, todo goberno, como tal goberno, pretende

exclusivamente o maior ben dos gobernados; ademais, ningún gobernante propiamente dito goberna polo seu gusto, senón por evitar o castigo de verse gobernado por alguén moralmente inferior.

Sobre o valor da xustiza (348b-354c)

Finalmente, Trasímaco identifica a inxustiza coa virtude e a sabedoría, e a xustiza co vicio e a ignorancia; e afirma tamén que está disposto a concederlle á inxustiza todos os atributos que normalmente se lle conceden á xustiza.

Sócrates fundamenta en tres argumentos a súa defensa da xustiza fronte á inxustiza:

- a) A inxustiza non pode identificarse coa virtude e a sabedoría.
En calquera arte, o especialista, que é sabio e bo, só pretende superar ao descoñecedor da materia, mentres que o ignorante quere superar tanto ao especialista como ao ignorante. No caso da xustiza, o home xusto pretende superar ao home inxusto, e este, en cambio, tentará superar tanto ao xusto como ao inxusto. Constátase, pois, que o home xusto compórtase como o home sabio e bo, que só rivaliza co desigual, e que o inxusto actúa como o home ignorante e malo, que quere superar tanto ao seu igual como ao desigual.
- b) A inxustiza provoca peores efectos que a xustiza.
A inxustiza, ao ser fonte de disensións, tanto nos grupos sociais como dentro do propio individuo, impide a comunidade de acción. Cando os homes inxustos realizan en común empresas inxustas, iso pasa porque están corrompidos só a medias pola inxustiza e neles se encontra asentada certa xustiza que lles impide cometer inxustizas recíprocas; pois, se fosen completamente inxustos, tamén serían completamente incapaces de facer nada en común. No caso do individuo, a inxustiza provocará un conflito interno que paralizará calquera tentativa de actuación.
- c) Os homes xustos viven mellor e son máis felices que os inxustos.
Cada cousa —animal, órgano corporal ou ferramenta— ten unha función específica, que é aquilo que unicamente ela pode realizar ou que realiza mellor que as outras, e unha virtude específica, que é aquilo que lle permite desempeñar debidamente a súa función. Pois ben, como a alma humana, para poder realizar ben a súa función de soste a vida do individuo, ten unha virtude específica, e como antes concluímos que a xustiza é a virtude da alma, será o home xusto, non o inxusto, o que vivirá ben e terá felicidade.

LIBRO I

I. Baixei onte ao Pireo¹ en compañía de Glaucón², o fillo de 327a
Aristón, para rezarlle á deusa³ e, ao mesmo tempo, pola curio-
sidade de ver como farían a festa, porque era entón a primeira
vez que a celebraban. Resultoume realmente bonita a proce-
sión da xente de aquí, pero non me pareceu menos lucida a que
fixeron os Tracios⁴. Despois de rezarmos e de vermos a ceri- b
monia, marchamos de volta cara á cidade. Entón Polemarco⁵,
o fillo de Céfalo⁶, ao ver desde lonxe que nos dirixiamos para
a casa, encargoulle ao seu escravo que correse e que nos
mandase esperar por el. E o rapaz, colléndome do manto por
detrás, dixo:

—Polemarco mándavos esperar por el.

Eu dei a volta e pregunteille onde estaba o seu amo.

—Velaí o vén detrás —dixo—; esperade por el.

—Pois claro que o esperaremos —respondeu Glaucón.

¹ Sobrenténdese que Sócrates foi desde o núcleo urbano até o Pireo, porto comercial de Atenas —en tanto que o Falerón era o peirao para as naves de guerra—. Estaba unido ao gran núcleo urbano por unha vía duns oito quilómetros de lonxitude e nel moraba unha poboación cosmopolita, entre a que abundaban os tracios.

² Glaucón e Adimanto eran os irmáns máis vellos de Platón. Ambos serán os principais interlocutores de Sócrates a partir do libro II.

³ Polo que logo se di (354a), parece que se trata de Bendís, deusa tracia da lúa e identificada con Ártemis por algúns autores gregos (cfr. Hdt. IV 33). O seu culto, introducido no Pireo pola poboación tracia, acabou por ser recoñecido oficialmente, talvez debido a razóns políticas e comerciais. A festa pública das Bendidias, que constitúe o fondo ambiental do diálogo e que se celebraría nesta ocasión por primeira vez, tiña lugar o 19 do mes de Tharghelion (primeiros de xuño).

⁴ Unha das dúas procesións faríana os cidadáns do Pireo e a outra os fieis tracios.

⁵ Polemarco, irmán do orador Lisias (445-380) e fillo de Céfalo, caerá logo vítima dos Trinta Tiranos e, sen proceso ningún, verase forzado a beber a cicuta (404 a.C.).

⁶ Céfalo era un rico cidadán siracusano que, non moito despois do 449 e por suxestión do seu amigo Pericles, decidiu establecerse no Pireo. Alí, como meteco, abriu unha próspera fábrica de escudos e dirixiuna durante vinte anos. Grazas á súa riqueza puido darlles aos fillos unha esmerada educación.

c De alí a pouco chegou Polemarco con Adimanto, o irmán de Glaucón, Nicerato⁷, o fillo de Nicias⁸, e algúns máis que, polo visto, volvían da procesión. Entón Polemarco dixo:

—Sócrates, dáme a impresión de que tomastes rumbo á cidade coa idea de marchardes.

—Pois non supós mal —respondín eu.

—E ves cantos somos nós?

—Vexo.

—Nese caso —dixo—, ou a ser máis fortes que todos estes ou a quedar aquí.

—Hai aínda outra posibilidade: a de que vos convenzamos de que tendes que deixarnos marchar; ou non?

—É que poderíades convencernos se non vos escoitamos? —preguntou el.

—En absoluto —dixo Glaucón.

—Pois facédevos á idea de que non imos escoitar.

328a E Adimanto replicou:

—Pero entón, non sabedes sequera que na caída da tarde vai haber unha carreira de fachos, a cabalo, en honra da deusa?

—A cabalo? —preguntei—. Iso si que é algo novo. Van competir a cabalo levando os fachos na man e pasándollelos uns aos outros? Ou como dis?⁹

⁷ Nicerato, coñecido pola súa bondade natural e pola afabilidade cara aos seus cidadáns, tamén foi executado polos Trinta Tiranos. Quere isto dicir que, dos personaxes que aparecen no diálogo, houbo tres —Sócrates entre eles— que se viron obrigados a beber a cicuta.

⁸ Nicias era o riquísimo propietario das minas de Prata de Laurión e, durante a Guerra do Peloponeso, o xefe do partido pacifista e conservador. Moi a desgusto seu, tivo que comandar no 415 a desafortunada expedición ateniense contra Sicilia e alí encontrou a morte.

⁹ Ademais das competicións formalizadas nos xogos atléticos, os gregos tiñan diferentes competicións deportivas con motivo das diversas festas locais. A carreira de fachos era unha modalidade ligada ás celebracións en honra a Hefesto (cfr. Hdt. VIII 98) e a outros deuses relacionados coa luz e co lume. A competición facíase normalmente a pé, e consistía nunha especie de carreira por relevos na que a testemuña era o facho e na que o obxectivo consistía en chegar de primeiro á meta, sen deixar que se apagase o facho. A orixinalidade nesta ocasión, segundo se indica no texto, é que os contrincantes vaían montados a cabalo. A nova idea tivo éxito, pois tales carreiras están testemuñadas por unha inscrición de tres séculos máis tarde nas festas Panateneas de Atenas e, ao comezo da era cristiá, en Larisa (Tesalia).

—Desa maneira —afirmou Polemarco—. E ademais van facer unha festa nocturna que paga a pena ver. Despois da cea, erguerémonos da mesa e veremos a festa; habemos de encontrar a moita xente nova alí e conversaremos con eles. Quedade e non lle deades máis voltas.

b

—Parece que vai haber que quedar —dixo Glaucón.

—Pois, se para ti está ben —repliquei—, será iso o que teremos que facer.

II. Entón fomos á casa de Polemarco e alí encontramos a Lisias e a Eutidemo, os irmáns de Polemarco¹⁰, e tamén a Trasímaco de Calcedonia¹¹, a Carmántides de Peania¹² e a Clitofonte, o fillo de Aristónimo¹³. Ademais, dentro estaba Céfalo, o pai de Polemarco; e encontreino moi avellentado, porque tamén había tempo que non o vira. Estaba sentado nunha cadeira con almofada e levaba unha coroa, porque acababa de facer un sacrificio no patio¹⁴. Entón, como había alí varias cadeiras ao redor, fomos sentar onda el.

c

¹⁰ Deste outro irmán de Polemarco nada sabemos, pero non debe confundirse co sofista Eutidemo de Quios, ao que Platón lle dedicou un diálogo. Tanto Lisias como Eutidemo aparecen no diálogo unicamente como personaxes mudos.

¹¹ Trasímaco de Calcedonia (Bitinia), famoso retor e sofista, naceu en torno ao 450 a.C. e desenvolveu a súa actividade a finais do s.V. Polo 430 a.C. marchou para Atenas e, tras un interese inicial pola filosofía, centrou a súa actividade na retórica, arte para a que creou unha escola propia e sobre a que escribiu diversas obras. A partir dos escasísimos fragmentos conservados e, sobre todo, das diversas fontes indirectas, deducimos que era todo un mestre nos artificios da elocuencia patética. No diálogo que nos ocupa, Platón parece querer reflectir precisamente a excesiva fogosidade coa que este sofista encaraba os debates nos que interviña. Unha tradición pouco fidedigna afirma que Trasímaco, cansado da vida, acabou por aforcarse.

¹² Carmántides, do demo ateniense de Peania, foi discípulo de Trasímaco e posteriormente do orador Isócrates.

¹³ Clitofonte, tamén discípulo de Trasímaco, dá título a un brevisimo diálogo pseudo-platónico. Del sabemos que, ao igual que algúns dos sofistas, simpatizaba cos oligarcas moderados liderados por Terámenes (cfr. *Ar. Ras* 967) e que con eles actuou nos acontecementos do 411. Tanto el como Carmántides van ter na *República* unha participación insignificante.

¹⁴ Dáse a entender que Céfalo aínda levaba posta a coroa que, conforme ao costume, puxera para facer un sacrificio en honra dunha divindade que tiña o altar no patio. É moi probable que esa divindade fose Zeus do fogar.

Céfalo, así que me viu, saudoume e dixo:

—Non baixas moito ao Pireo a visitarnos, Sócrates. Con todo, debías facelo. Pois se eu tivese aínda forzas para ir sen problemas até a cidade, non faría falta que viñeses ti aquí e seríamos nós os que iríamos á túa casa. Pero agora tes que vir ti aquí máis veces. Debes saber que, no meu caso, canto máis se me debilitan os praceres do corpo, máis aumenta o pracer e o desexo da conversación. Así que fai o que che digo: anda con estes rapaces, si; pero ven tamén aquí onda nós e ten presente que vés onda amigos e familiares moi íntimos.

—Realmente, Céfalo —respondinlle eu—, a min tamén me gusta conversar cos máis vellos, porque penso que, como xa nos precederon nun camiño que se cadra tamén nós teremos que percorrer, debemos aprender deles como é ese camiño, se é áspero e difícil ou fácil e levadío. E ademais, como ti xa estás nesa etapa que os poetas chaman «o limiar da vellez»¹⁵, gustárame saber que impresión tes sobre este período da vida, se é penoso ou se o cualificas doutra maneira.

329a III. —Por Zeus!, Sócrates —dixo—; claro que che contarei o que penso. Moitas veces xuntámonos algunhas persoas que temos practicamente a mesma idade, para darlle así a razón ao vello refrán¹⁶. Pois resulta que, nesas reunións, a maior parte de nós laméntase e bota de menos os praceres de cando era novo e, ao lembrar as aventuras amorosas, o viño, a boa mesa e outras cousas polo estilo, póñense tristes; e pensan que quedaron privados de grandes bondades, que daquela si vivían ben,

¹⁵ O limiar que aparece nesta expresión homérica (*Il.* XXII 60, XXIV 487) non indica, como podería pensarse, o límite entre a madurez e a vellez, senón a fase que se interpón entre a vellez e a morte. A expresión, por tanto, fai referencia á vellez extrema.

¹⁶ Alúdese ao refrán «o que ten unha idade resúltalle agradable ao da súa idade», que o propio Platón recolle en *Fedro* 240c. Un verso de Homero (*Od.* XVII 218) formula a mesma idea dunha forma máis xenérica: «cada semellante co seu semellante».

e que agora, en cambio, nin sequera viven¹⁷. Algúns incluso *b* se queixan dos malos tratos que reciben dos seus familiares na vellez e, en base a isto, proclaman que a vellez é a causa de todos os males que teñen. Pero, ao meu modo de ver, Sócrates, esta xente non lle bota a culpa á verdadeira causa; porque, se fose esa a causa, tamén a min me pasarían esas mesmas cousas coa vellez, e outro tanto ao resto das persoas que chegaron a esta etapa da vida¹⁸. Pero, realmente, eu xa me teño encontrado con xente que non se encontra en tal estado. Por exemplo, unha vez estaba eu cerca do poeta Sófocles¹⁹, cando alguén lle preguntou: «Como che vai niso do amor, Sófocles? Aínda es capaz *c* de estar cunha muller?». E el respondeu: «Está calado, home. Creme que escapei diso coa mesma satisfacción que se escapase dun amo furioso e salvaxe». E a min daquela pareceume que el respondera ben, pero agora aínda mo parece máis; porque está claro que, no que se refire a cousas deste tipo, na vellez dáse unha gran paz e unha gran liberación. Cando os apetitos se relaxan e se serenan, sucede exactamente o que di Sófocles: quedamos liberados dunha multitude de amos enfurecidos. Pero *d* tanto estes problemas como o tema dos desgustos cos familiares téñenche unha única causa; e non é a vellez, Sócrates, senón a maneira de ser dos homes. Se son comedidos e tranquilos, tamén a vellez é moderadamente molesta. Pero, se non, a alguén así, Sócrates, resúltalle difícil tanto a vellez como a mocidade.

IV. Marabillado eu das súas palabras e quedando con ganas de que el seguise falando, tentei provocalo e díxenlle: *e*

¹⁷ A valoración da vellez como unha falsa vida, en contraste coa auténtica vida da xuventude, era un tópico da tradición literaria e aparece de maneira particularmente intensa no poeta elixíaco Mimnermo (2ª metade do s. VII a.C.).

¹⁸ Esta pasaxe foi seguida por Cicerón case ao pé da letra (*De senectute* 3, 7-8).

¹⁹ Sófocles (496-406) foi autor dunha moi ampla produción dramática, da que só conservamos sete traxedias. O seu *Edipo rei* sería considerado por moitos —entre eles Aristóteles— o cume da traxedia ática. A pesar da anécdota que aquí se conta, as súas descrições da vellez non son precisamente ilusionantes (E.C. 1235-1238).

—Eu creo, Céfalo, que a maior parte da xente, cando ti afirmas estas cousas, non está de acordo contigo. Pensan, máis ben, que soportas facilmente a vellez non grazas ao teu carácter, senón grazas a que posúes unha gran fortuna; pois, polo que din, os ricos teñen moitas cousas con que se consolar.

—O que dis é certo —afirmou—; non están de acordo. E teñen algo de razón, aínda que non tanta como cren. Aquí vaille ben a frase de Temístocles. Este, ao serifiano²⁰ que o
330a inxuriaba dicíndolle que a súa fama non era mérito del, senón da súa patria, respondeulle: «Eu, se fose de Sérifo, non me faría famoso, pero ti tampouco, aínda que foses de Atenas»²¹. Pois a mesma frase vale para aqueles que non son ricos e soportan penosamente a vellez: nin o home sensato toleraría facilmente unha vellez no medio da pobreza, nin o insensato, por ser rico, quedaría nunca satisfeito.

—Pero, Céfalo —repliquei—, a maior parte do que tes, herdáchelo ou adquiríchelo por ti mesmo?

b —Que adquirín, Sócrates? —dixo—. Como home de negocios, eu estou nunha posición intermedia entre meu avó e meu pai. Pois meu avó, que tiña o meu mesmo nome, herdou unha fortuna máis ou menos igual a que eu posúo neste momento e multiplicouna por moito; en cambio Lisantias, meu pai, púxo a algo por debaixo da que hai hoxe. Canto a min, doume por contento se lle deixo a esta xente non menos, senón un pouco máis do que herdei.

c —A razón pola que fixen a pregunta —respondín eu— é que me pareciches non terles moito amor ás riquezas, e iso

²⁰ Sérifo era unha pequenísima illa do grupo das Cíclades. Os seus antigos habitantes, aínda que tiñan ascendencia ática, eran obxecto de burla por parte dos outros gregos debido ás dimensións e á pobreza do seu estado.

²¹ A mesma anécdota aparece, con algunha variante, en Herodoto (VIII 125). Segundo este autor, cando Temístocles volveu de Lacedemonia, un habitante da pequena illa de Belbina díxolle que as honras que lle tributaran os espartanos estaban motivadas polos méritos da cidade de Atenas máis que por méritos propios. Temístocles entón respondeulle: «Eu, se fose belbinita, non sería honrado polos espartanos desta maneira, pero ti tampouco aínda que foses ateniense».

fano normalmente os que non as adquiriron eles mesmos. Aqueles que si as adquiriron, en cambio, apéganse a elas dúas veces máis que os outros. Porque, do mesmo modo que os poetas aman os seus poemas e os pais aos seus fillos, os que se volveron ricos miman a súa fortuna por ser esta unha obra súa²²; e logo tamén, como o resto da xente, polo interese. Por iso son xente mala de tratar, que non quere falar ben de máis nada que dos cartos.

—O que dis é certo —afirmou.

V. —Pois claro que si —respondín eu—. Pero dime aínda o *d* seguinte: cal cres que é o maior ben do que gozaches grazas a teres moita fortuna?

—Algo co que —respondeu el— seguramente eu non vencería a moita xente, se o dixese. Porque debes saber ben, Sócrates, que, cando un home ten próxima a idea de que vai morrer, éntralle o medo e a preocupación por cousas que antes non tiña na cabeza. E así, as historias que se contan sobre o mundo de Hades, iso de que quen aquí cometeu inxustiza ten que alí pagar unha pena —historias que antes lle daban risa—, e agora atorméntanlle a alma por medo a que sexan certas. E un mesmo, ben pola debilidade propia da vellez, ben por encontrarse xa máis cerca das cousas de alá, percibe algo mellor aquelas historias. Entón un échese de desconfianza e temor, reflexiona e examina se lle fixo algún mal a alguén. E así, o que descobre na súa vida moitos actos inxustos frecuentemente esperta dos soños cheo de medo, como os nenos, e vive en 331a compañía dunha triste expectativa. En cambio, a aquel que é consciente de que non fixo nada inxusto sempre o acompaña unha agradable esperanza, unha boa «alimentadora da vellez»,

²² Unha reflexión similar encontrámola en Aristóteles (*Ét. Nic.* 1120b 14).

como di Píndaro. Porque, dun modo elegante, Sócrates, el dixo que a quen pase a súa vida xusta e piadosamente

Grata ao seu corazón
e alimentadora da vellez acompañao
a esperanza, que excelentemente conduce
a inestable alma dos mortais²³.

Algo que está admirablemente ben dito. É este o aspecto no que eu considero que a posesión de riquezas ten un valor *b* extraordinario, non de cara a un home calquera, pero si de cara a un home sensato. Porque a posesión de riquezas contribúe, en gran parte, a que un non engane nin minta, nin sequera involuntariamente, e a que non marche para o outro mundo con medo por deberlle determinados sacrificios a un deus²⁴ ou cartos a un mortal. Teñen tamén moitas outras vantaxes; pero, confrontándoas unha a unha, eu afirmaríaa que este é o aspecto máis importante, Sócrates, no que os cartos lle resultan especialmente útiles a un home intelixente.

c —Falas con palabras cheas de beleza, Céfalo —respondín eu—. Pero iso ao que te refires, a xustiza, afirmaremos que consiste simplemente en dicir a verdade e en devolver o que un reciba de alguén²⁵, ou pode ser que estas mesmas accións se realizan unhas veces xustamente e outras inxustamente? Falo de casos como o seguinte²⁶. Supoñamos que unha persoa recibe armas dun amigo que está no seu pleno xuízo; se despois ese amigo tolea e llas reclama, todo o mundo estaría de acordo en que non se lle deben devolver esas armas e en que non sería xusto aquel que llas devolvese, como tampouco o sería se quixese dicir toda a verdade a un home en tal estado.

²³ Descoñecemos a que obra pertencía este fragmento no ámbito da produción lírica do tebano Píndaro (518 ca.-438 ca. a.C.).

²⁴ O propio Platón (*Fed.* 118a) lémbraos que Sócrates, momentos antes de morrer, declarou aos seus amigos que lle debía un gallo ao deus Asclepio e pediulles que lle pagasen a débeda.

²⁵ Esta concepción da xustiza, moi enraizada na mentalidade popular, dedúcese da importancia que previamente Céfalo lles concede á mentira e ás débedas como manifestacións da inxustiza.

²⁶ Un razoamento do mesmo tipo aparece na conversación que Sócrates mantén con Eutidemo en Xen. *Mem.* IV 2.12 ss.

—Tes razón —afirmou.

d

—Por conseguinte, a definición da xustiza non pode ser a de dicir a verdade e devolver o que se reciba.

—Si que pode, Sócrates —dixo Polemarco tomando a palabra—; polo menos se lle hai que facer caso a Simónides.

—Está ben —dixo Céfalo—. Traspásovos a discusión, que a min xa me son horas de atender o sacrificio.

—E entón vou ser eu o teu herdeiro? —preguntou Polemarco.

—Seguro que si —respondeu el a rir—. E, coa mesma, marchou para o sacrificio.

VI. —Dinos entón —proseguín eu— ti, o herdeiro do debate: *e* que é iso que, segundo afirmas, tan acertadamente di Simónides sobre a xustiza?

—Que devolver a cada un o que se lle debe —respondeu el— é xusto²⁷. Cando di isto, a min paréceme que fala ben.

—Realmente —respondín eu—, non é fácil desconfiar de Simónides, porque é un home sabio e iluminado. Con todo, Polemarco, ti se cadra sabes o que quere dicir con iso, pero eu ignóroo. Porque está claro que non quere dicir aquilo do que falabamos hai un pouco: que, cando alguén lle confíe un depósito a calquera, hai que devolverllo se o reclama, aínda que non estea ben da cabeza. Non obstante, o que foi depositado é algo 332a que se debe, penso eu, non?

—Si.

—E de ningunha maneira hai que devolvelo cando o reclama unha persoa que non está ben da cabeza.

—É certo —respondeu.

²⁷ O poeta lírico Simónides de Ceos (559-469 a.C.) gozaba realmente desa grande fama de sabio entre os antigos (cfr. Cic. *De Nat. Deor.* I 22). Aínda que habitualmente se lle atribuíu esta sentenza, non aparece nada semellante en ningún dos textos conservados. En caso de que as palabras sexan súas, probablemente non pretendían definir a xustiza, senón simplemente manifestar a rectitude dunha determinada conduta.

—En consecuencia, polo visto, Simónides quere dicir algo distinto con iso de que o xusto consiste en devolver o que se debe.

—Si, algo distinto, por Zeus! —dixo—. Porque el pensa que os amigos teñen cos amigos a obriga de facerlles algo bo, non algo malo.

—Comprendo —respondín eu—: o que lle devolva ouro a un que llo confiou non devolve o que debe no caso de que a devolución e a recepción resulten prexudiciais e de que, ademais, *b* sexan amigos tanto o que recuperacom o que devolve. Non é así como dis que o entende Simónides?

—Claro.

—Pero como? Aos inimigos hai que devolverlles o que se lles deba?

—Pois, desde logo —dixo—; o que se lles deba. Pero un inimigo débelle ao inimigo, penso eu, o que lle corresponde: un mal.

VII. —Logo, ao que parece —respondín eu—, foi mediante *c* un enigma poético como Simónides definiu o que era a xustiza. Porque, polo visto, consideraba que era xusto devolver a cada un o que lle corresponde, e a isto chamoulle «o que se debe».

—Non o dubides —dixo—.

—Por Zeus! —respondín eu—. Se alguén lle preguntase: «Simónides, a arte que se chama medicina, a quen lle dá o debido e conveniente e que é o que lle dá?» Que pensas que nos respondería el?

—Está claro —dixo—; que a medicina lle dá ao corpo remedios, alimentos e bebidas.

—E a arte chamada culinaria, a quen lle dá o debido e conveniente e que é o que lle dá?

d —Dálle o condimento á comida.

—Vale. E entón, a arte que podería chamarse xustiza, a quen lle dá e que é o que dá?

—Se hai que ser consecuentes —afirmou— co que se dixo antes, Sócrates, a xustiza é a arte que lles devolve beneficios aos amigos e danos aos inimigos.

—Por tanto, facer ben aos amigos e mal aos inimigos, é iso ao que Simónides lle chama xustiza²⁸?

—Eu creo que si.

—Entón, quen é o máis capaz de facer ben aos amigos que están enfermos e mal aos inimigos no tocante á saúde e a enfermidade?

—O médico.

—E aos navegantes no tocante aos perigos do mar? e

—O piloto.

—E que pasa co home xusto? En que actividade e por que obra é especialmente capaz de beneficiar aos amigos e prexudicar aos inimigos?

—Na guerra, creo, ao combater contra uns e aliarse cos outros.

—Vale. Pero, para calquera que non estea enfermo, o médico é inútil, meu querido Polemarco.

—É certo.

—E, para calquera que non navegue, o piloto.

—Si.

—Logo tamén, para os que non están en guerra, o home xusto é inútil?

—Eu non penso iso de ningunha maneira.

—En consecuencia, resulta unha cousa útil, incluso en tempo de paz, a xustiza?

²⁸ Unha definición análoga de xustiza é a que fai Menón no diálogo ao que lle dá título (*Men.* 71e). A idea estaba firmemente asentada na moral tradicional. Díciase Píndaro: «Ame eu a meu amigo; contra o inimigo lanzareime insidiosamente como un lobo» (*Pit.* II 83 ss.); e Esquilo, outro dos grandes poetas moralistas, pon na boca do corifeo en *As cóeforas* (123): «Como non vai ser piadoso devolver mal por mal ao inimigo?». Posiblemente o propio Simónides non estivese moi en desacordo, pois Xenofonte represéntao en *Hier.* II 2 declarando que os tiranos teñen a vantaxe de poderen «facerlles ben aos amigos e prexudicar aos inimigos». Sócrates e Platón foron os primeiros en opórense a esta concepción tradicional da xustiza.

- 333a —Resulta.
—E tamén a agricultura, ou non?
—Si.
—Para chegarmos a ter froitos da terra?
—Si.
—E a arte do zapateiro?
—Si.
—Para chegarmos a ter calzado, dirías ti, penso.
—Efectivamente.
—E entón, que? Para que beneficio ou para que adquisición afirmarías ti que a xustiza é útil en tempo de paz?
—Para os contratos, Sócrates.
—Por «contratos» entendes ti as asociacións ou algunha outra cousa?
—As asociacións, está claro.
- b —Entón, para colocar unha ficha de xogo²⁹, será un socio bo e útil o home xusto ou o xogador experto?
—O xogador experto.
—E, para colocar ladrillos e pedras, o home xusto será un socio máis útil e mellor que o albanel?
—De ningunha maneira.
—Pero, do mesmo modo que o citarista é mellor socio que o home xusto para tocar a cítara, para que asociación o home xusto é mellor socio que o citarista e o albanel?
—Para o tema dos cartos, paréceme a min.
—Excepto talvez, Polemarco, para facer uso dos cartos; por exemplo, cando haxa que comprar ou vender en común un cabalo. Nese momento, penso eu, é máis útil o entendido en
- c cabalos, ou non?
—Parece que si.

²⁹ No xogo grego da περτεία utilizábanse unhas fichas (περτοί) colocadas sobre un taboleiro e manexábanse unhas regras algo similares ás do moderno xogo das damas.

—E, cando se trata dun barco, o construtor de navíos ou o piloto.

—Semella que si.

—Entón, cando haxa que facer uso común de prata ou de ouro, en que caso será máis útil o home xusto que os outros?

—Cando haxa que depositalos e teñan que estar seguros, Sócrates.

—Cando non haxa que usar o diñeiro para nada e deba quedar inmovilizado? Queres dicir iso?

—Claro.

—Logo, resulta que, cando sexan inútiles os cartos, é entón cando é útil a xustiza para este asunto? d

—É posible.

—E, cando haxa que gardar unha podadeira, a xustiza é útil tanto desde o punto de vista interpersoal como do particular; pero, cando haxa que facer uso dela, entón o útil é a arte de cultivar a viña?

—Iso parece.

—E tamén dirás que, cando haxa que gardar un escudo e unha lira e non facer ningún uso deles, é útil a xustiza; pero, cando haxa que facer uso deles, o útil é a arte do hoplita e a arte do músico?

—Por forza.

—E, no que se refire a todas as outras cousas, a xustiza é inútil no momento en que cada unha desas cousas se usa, e útil cando non se usa?

—Posiblemente.

VIII. —Entón, meu amigo, non sería a xustiza algo especialmente valioso, se resulta que só é útil para as cousas inútiles³⁰.

³⁰ En resumo, o argumento vén a dicir que, se a xustiza se identifica co beneficio, en calquera actividade resultará máis útil que o home xusto o artesán especialista na materia. Con todo non resultaría complicado replicar que a habilidade do artesán só nos axuda cando el é, ao mesmo tempo, un home xusto e actúa con honestidade.

Pero examinemos o seguinte: o home máis hábil para pegar nun combate, ben sexa no puxilato ou incluso en calquera outro tipo de loita, non será tamén el o máis hábil para defenderse?

—Claro.

—Da mesma maneira, aquel que é hábil para defenderse dunha doenza, non é tamén o máis hábil para transmitila sen que ninguén se dea conta?

—A min paréce-me que si.

334a —Máis aínda: o que é bo garda dun campamento, non é o mesmo que sabe pillar por sorpresa³¹ ao inimigo tanto nos seus proxectos como en calquera outra operación?

—Claro.

—Por tanto, cando unha persoa é hábil para gardar unha cousa é hábil tamén para roubala.

—Parece que si.

—Por tanto, se o xusto é hábil para gardar cartos, tamén é hábil para roubalos.

—O razoamento, polo menos, así o indica —dixo³².

—Por tanto, como unha especie de ladrón se nos revela o home xusto, ao que parece; e dáme a impresión de que foi de
b Homero de quen aprendiches iso. Porque el tenaprecio por Autólico, o avó materno de Ulises, e afirma que a todos os homes «superaba na arte do roubo e do perxurio»³³. Por conseguinte, parece que a xustiza, de acordo contigo, con Homero e con Simónides, é unha especie de técnica do roubo, coa parti-

³¹ Lit. «roubar».

³² Un principio socrático era que o coñecemento de algo implicaba necesariamente o coñecemento do seu contrario (*Fed.* 97d, *Hipp.Min.* 367a ss.). O autor fai aquí un claro abuso dese principio ao estendelo a termos que son complementarios e non propiamente contrarios (atacar / defender, roubar / gardar). O argumento unicamente pretende desconcertar ao interlocutor, forzándoo a aceptar unhas conclusións manifestamente absurdas.

³³ A astucia da que estaban dotados tanto Odiseo como seu avó Autólico explicábase porque este último era fillo de Hermes, o deus coa maior habilidade para o engano e o roubo. Nesta alusión irónica á *Odisea* (XIX 395-396), Platón lanza un primeiro ataque contra a poesía homérica.

cularidade de realizarse en beneficio dos amigos e en prexuízo dos inimigos. Non é iso o que dicías?

—Non, por Zeus! —dixo—. Aínda que xa non sei o que dicía. Con todo, eu continúo opinando o seguinte: a xustiza consiste en beneficiar aos amigos e prexudicar aos inimigos.

—Pero, a quen chamas amigos? Aos que a cada un lle parece que son boas persoas ou aos que realmente o son aínda que non o parezan³⁴? A pregunta vale tamén para os inimigos.

—O que parece lóxico —dixo— é que un queira aos que considere boas persoas e odie aos que considere malas persoas.

—Pero, non se equivocan os homes neste tema, de modo que lles parece a eles que moitos son boas persoas, cando non o son, e outros moitos todo o contrario?

—Sen dúbida.

—Entón, para esta xente, as boas persoas son inimigos e as malas amigos.

—Claro.

—E resulta que, para eles, é xusto beneficiar ás malas persoas e prexudicar ás boas.

—Parece que si.

—Con todo, as boas persoas son xustas e incapaces de cometer inxustiza.

—É certo.

—E así, conforme ao teu razoamento, aos que non cometen inxustiza ningunha é xusto facerlles mal.

—Para nada, Sócrates —dixo—; esa afirmación paréceme inmoral.

—Pois logo —dixen eu—, é xusto prexudicar aos inxustos e beneficiar aos xustos?

—Iso paréceme mellor que aquilo outro.

³⁴ Esta forma de argumentar, baseada no contraste ente o ser e o parecer, encontrámola novamente en 339b ss.

—Daquela, Polemarco, vai pasar que, para moitos que están e equivocados na súa valoración das persoas, é xusto prexudicar aos amigos —xa que os hai malos— e beneficiar aos inimigos —xa que os hai bos—. E así afirmaremos todo o contrario do que, segundo comentabamos, dicía Simónides³⁵.

—Iso é o que exactamente pasa —dixo—. Pero introduzamos unha corrección; porque é posible que non désemos unha definición acertada do amigo e do inimigo.

—E logo, que definición demos, Polemarco?

—Dixemos que o que parece ser bo, ese é un amigo.

—E agora, que corrección debemos introducir? —repliquei eu.

—Diremos —respondeu el— que aquel que parece e que 335a realmente é unha boa persoa é un amigo; en tanto que aquel que parece bo, sen selo, parece un amigo, pero non o é. E do inimigo daremos a mesma definición.

—Ao que se ve, por tanto, conforme a ese razoamento, amigo será o home bo e inimigo o home malo³⁶.

—Si.

—Por tanto, dispós que engadamos á idea da xustiza algo máis do que inicialmente establecíamos, cando dicíamos que xusto é facer ben ao amigo e mal ao inimigo? Queres que digamos agora ademais que é xusto facer ben ao amigo que é bo e prexudicar ao inimigo que é malo?

b —Efectivamente —dixo—. Penso que desta maneira quedaría ben expresado.

³⁵ O argumento preséntase en forma de dilema. En efecto, unha vez admitido que hai falsos amigos (os que nos parecen bos e xustos, pero non o son) e falsos inimigos (os que nos parecen malos e inxustos, pero non o son), xorden dúas posibilidades. Podemos manter que a xustiza consiste en beneficiar aos amigos e prexudicar aos inimigos; pero, nese caso, debemos aceptar que ás veces é xusto beneficiar a xente mala e inxusta e prexudicar a xente boa e xusta. Se, polo contrario, afirmamos que a xustiza consiste en beneficiar ao xusto e prexudicar ao inxusto, debemos entón admitir que a miúdo será xusto prexudicar aos amigos —xa que os hai malos— e beneficiar aos inimigos —xa que os hai bos—. A primeira opción é inmoral, e a segunda entra en contradición co dito por Simónides.

³⁶ A doutrina socrática de que todo individuo ama o ben tiña como corolario lóxico que a amizade só pode darse entre homes bos (Xen. *Mem.* II 6.14 ss.).

IX. —Por tanto —respondín eu—, é propio do home xusto prexudicar a algunha persoa?

—Pois claro —dixo—. Hai que prexudicar ás malas persoas que son ao mesmo tempo inimigos nosos.

—Pero os cabalos, ao facerlles mal, vólvense mellores ou peores?

—Peores.

—Peores en relación coa perfección dos cans ou coa dos cabalos?

—En relación coa dos cabalos.

—Entón tamén os cans, ao facerlles mal, vólvense peores en relación coa perfección dos cans, e non en relación coa dos cabalos.

—Algo incuestionable.

—E dos homes, compañeiro, non teremos que dicir igualmente que, ao facerlles mal, se volven peores en relación coa perfección humana?

—Está claro.

—Pero, non é a xustiza a perfección humana?

—Algo tamén incuestionable.

—Como incuestionable é, meu amigo, que os homes aos que se lles fai mal vólvense máis inxustos.

—Parece que si.

—Agora ben, mediante a arte musical, poden os músicos facer homes ignorantes na música?

—Imposible.

—E, mediante a arte da equitación, poden os expertos nesta arte facer homes ineptos para cabalgar?

—Non.

—E, por medio da xustiza, os homes xustos poden facer homes inxustos? Ou, nunha palabra, a xente boa, por medio dunha perfección, pode facer homes malos? d

—Totalmente imposible.

—Porque, penso eu, a función da calor non é arrefriar, senón que esa é a función do seu contrario.

—Si.

—Nin mollar é a función da sequidade, senón do seu contrario.

—Claro.

—Nin, evidentemente, facer mal é a función do home de ben, senón do seu contrario.

—Parece que si.

—Pero o home xusto non é bo?

—Claro.

—Logo, Polemarco, non é función do home xusto facer mal nin a un amigo nin a ningún outro, senón que esa é a función do seu contrario, do home inxusto.

—Mírese por onde se mire, Sócrates, paréceme que dis a verdade —dixo.

e —Por tanto, se alguén afirma que é xusto dar a cada un o que se lle debe, e con isto quere dicir que o home xusto debe causar prexuízo aos inimigos e beneficiar aos amigos, non é un sabio o que sostivo algo así; realmente non estaba dicindo a verdade, porque a nós parécenos evidente que en ningún caso é xusto prexudicar a ninguén.

—Estou de acordo —respondeu el.

—Por tanto —respondín eu—, ti e mais eu combateremos en común a todo aquel que afirme que isto foi o que deixou dito Simónides, Biante³⁷, Pítaco³⁸ ou calquera outro dos homes sabios e venerables³⁹.

³⁷ Biante de Priene (Caria) viviu cara á metade do século VI a.C. e, segundo Herodoto, foi, ademais dun home virtuoso e pacífico, un intelixente mediador nos abundantes contenciosos entre os gregos e o rei Cresos de Lidia. Ademais aconsellou aos Xonios, cando os persas comezaron a atacalos, que abandonasen as cidades de Asia e emigrasen a Sardeña.

³⁸ Pítaco, nacido en Mitilene (Lesbos) no 648 a.C., impuxo a orde e a paz na súa cidade despois de liberala da tiranía de Melancro. Aínda que o poeta Alceo, que fora colaborador seu na loita contra o tirano, chega a enfrontarse con el, os seus concidadáns elixeno para maxistrado supremo. Distinguiuse pola moderación, o desinterese, a sabia lexislación e a prudente administración. Morreu como home particular en idade avanzada. A súa sentenza predilecta era «coñece o momento oportuno».

³⁹ Alude aos Sete Sabios da Grecia antiga. O catálogo destes sabios varía notablemente conforme á tradición, pero os mencionados Biante e Pítaco figuran como membros

—Eu, pola miña parte —dixo—, estou disposto a asociarme contigo neste combate.

—Pero sabes ti —continuei— de quen me parece que é a 336a sentenza, a afirmación de que é xusto beneficiar aos amigos e prexudicar aos inimigos?

—De quen? —dixo.

—Creo que é de Periandro⁴⁰, ou de Pérdicas⁴¹, ou de Xerxes⁴², ou de Ismenias o tebano⁴³, ou dalgún outro home rico que se cría con moito poder⁴⁴.

—O que dis é moi certo —afirmou.

—Está ben —respondín eu—. Pero, dado que parece que nin a xustiza consiste en nada disto, nin tampouco o xusto, que outra cousa se podería dicir que é?

permanentes do grupo. É tamén constante a presenza de Solón, o lexislador ateniense, e Tales de Mileto, o fundador da filosofía xónica. Ao lado destes catro personaxes, Platón (Prot. 343a) sitúa a Cleóbulo, Quilón, éforo de Esparta, e Misón.

⁴⁰ Periandro, fillo de Cipselo, da familia dos Heraclidas, foi tirano de Corinto no último cuarto do s. VII e nos primeiros anos do VI. A súa capacidade para o goberno e o seu amor pola cultura e as artes levárono a ocupar un lugar en varias das listas dos Sete Sabios —pero non na de Platón, como vimos—. Unha tradición, posiblemente alimentada polos oligarcas aos que exiliou, dicía que gobernara con gran violencia e crueldade, particularmente nos últimos anos de vida.

⁴¹ Seguramente Pérdicas II, rei de Macedonia desde o 440 ao 411, menos coñecido que o seu fillo Arquelao, protector de Eurípides e auténtico forxador da futura grandeza do reino. Durante a guerra do Peloponeso protagonizou unha política ambigua, situándose unhas veces do lado de Atenas e outras do lado de Esparta.

⁴² Xerxes I, rei de Persia (485-465), fillo de Darío I e da raíña Atosa, quixo vingar o fracaso de seu pai e no 480 invade Grecia por segunda vez. A súa derrota, celebrada nas *Historias* de Herodoto e nos *Persas* de Esquilo, representaba para os gregos o prototipo de castigo que os deuses envían a aqueles que abusan do poder.

⁴³ Ismenias de Tebas, xefe durante moito tempo do partido democrático tebano, colaborou para restablecer a democracia en Atenas (403 a.C.). Conta Xenofonte (*Hel.* III 5.1) que, cando Axesilao de Esparta venceu aos Persas, Ismenias deixouse comprar polo rei de Persia e, axudado por outros demagogos, levantou a Tebas contra Esparta, dando orixe á chamada guerra corintia. Na guerra confirmou o seu valor como xeneral; pero, cando os espartanos ocuparon Tebas (382), caeu prisioneiro e foi acusado de traizón. Aínda que se defendeu impetuosamente contra esta acusación, non puido librarse da condena capital. Para Platón, que tamén o menciona en *Menón* 90a, non é máis que un ambicioso sen demasiados escrúpulos.

⁴⁴ O poder destes homes é ficticio, porque eles non chegan a conseguir realmente o que queren: buscan o que é bo e só alcanzan o que a eles lles parece que é bo (*Gorx.* 467 ss.).

b X. Agora ben, mentres nós estabamos dialogando, Trasímaco xa tentara varias veces entremeterse na conversación; pero impedíronllo os que estaban sentados con el, porque querían escoitar a conversación até o final. Iso si, conforme fixemos unha pausa e dixeran eu aquelas palabras, xa non tivo máis paciencia; engruñouse como un animal salvaxe e lanzouse contra nós como se pretendese esnaquizarnos. Polemarco e mais eu collemos medo e quedamos aterrorizados; pero el ergueu a voz en medio de todos e dixo:

—Que tipo de estupidez vos entrou desde hai un anaco,
c Sócrates? Por que pintades o idiota, primeiro un, despois o outro, con iso de devolvervos cumpridos entre vós mesmos? Se realmente queres saber o que é a xustiza, non te limites a preguntar e a refutar fachendosamente cando un che responde, coñecedor como es de que resulta máis fácil preguntar que responder; mellor, responde ti mesmo e dinos como defines a
d xustiza⁴⁵. E a min non me veñas con que a xustiza é o deber, o proveitoso, o útil, o vantaxoso, ou o conveniente; o que digas, dimo con claridade e precisión; pois eu non vou admitir que digas estupideces semellantes.

Ao escoitalo, quedei asombrado e, mirando para el, entrábame medo. Paréceme que eu, se non fose porque xa o levaba mirando desde antes que el mirase para min, quedaría mudo⁴⁶. Pero, en realidade, cando el comezou a irritarse pola conversa-
e ción, eu xa lle botara unha mirada antes que ninguén; por iso fun capaz de contestarlle e díxenlle cun pouco de medo:

⁴⁵ Sócrates foi acusado frecuentemente de facer preguntas e deixalas sen responder (Xen. *Mem.* IV 4.9).

⁴⁶ Platón alude humoristicamente a unha superstición popular, ao tempo que implicitamente compara a Trasímaco cun lobo. Díciase, en efecto, que un home, cando se encontraba cun lobo, quedaba sen voz se o lobo era o primeiro en mirar (cfr. Virx. *Buc.* IX 53-54; Plin. *Historia Natural* 8.34). Respecto á identificación Trasímaco-lobo, convén ter en conta que, na mentalidade popular grega, o lobo ía asociado a fenómenos negativos como o exilio ou a morte.

—Non te incomodes con nós, Trasímaco; porque, se cometemos un erro na análise destas cuestións eu e mais este, ten por certo que o cometemos sen querer. Non penses que, se andásemos buscando ouro, estaríamos dispostos a devolvernos cumpridos entre nós no medio da busca e a arruinar o descubrimento. Así que, se o que buscamos é a xustiza —unha cousa máis valiosa que grandes cantidades de ouro—, non penses que imos facer concesións un ao outro e non esforzarnos o máis posible en facela aparecer. Convéncete, amigo. Pero penso que non somos capaces; así que é moito máis lóxico que vós, os expertos, 337a teñades pena de nós e non que vos poñades furiosos.

XI. Tras escoitar isto, soltou unha risada despectiva e dixo:

—Por Heracles! Velaí a famosa e habitual ironía de Sócrates. Sabíao eu; e xa lle advertira a esta xente que ti non ías querer responder, que simularías ignorancia e farías de todo antes que responder, se é que alguén che preguntaba algo.

—Ti si que es un home intelixente, Trasímaco —dixen eu—. Sabías ben o seguinte. Supoñamos que lle preguntabas a alguén cales son os factores de doce e, ao preguntarllo, lle anticipases: *b* «Home, non me veñas con que doce son dúas por seis, nin tres por catro, nin seis por dúas, nin catro por tres; porque non che vou admitir que digas unhas idioteces así». Nesa circunstancia, era para ti evidente, penso, que ninguén respondería a quen o interrogase de tal maneira. Pero se che dixese el: «Que queres dicir, Trasímaco? Que non dea ningunha das respostas que anticipaches? Que, incluso no caso de que a resposta correcta fose precisamente unha desas, eu debo dicir algo distinto á verdade? *c* Ou que queres dicir?» Que lle responderías ante isto?

—Vale! —exclamou el—. Como se este caso fose semellante a aquel!

—Nada impide relacionalos —dixen eu—. Pero, aínda que non sexan semellantes, con tal de que si llo parezan á persoa

interrogada, pensas que deixará de responder o que lle pareza, tanto se llo prohibimos como se non?

—E logo ti tamén vas facer así? —dixo—. Darasnos algunha das respostas que eu che prohibín?

—Non me sorprendería se, despois de examinalo, opinase que é así —respondín eu.

d —Pois ben —dixo—. E, se eu che revelo, sobre a xustiza, outra resposta diferente a todas estas e mellor ca elas, que condena merecerías⁴⁷?

—Unicamente a condena que debe recibir o ignorante —repliquei eu—. E como, sen dúbida, o que debe é aprender daquel que sabe, eu tamén merezo esa condena.

—Ti es realmente simpático —dixo—. Pero, á parte de aprender, tamén has pagar con diñeiro⁴⁸.

—Conforme —dixen—; cando o teña.

—Pois telo —dixo Glaucón—. Se é polos cartos, fala, Trasímaco; que todos nós habemos cotizar por Sócrates⁴⁹.

e —Penso que está claro —respondeu el—. Todo para que Sócrates faga o de sempre: el, que non conteste, pero, cando conteste outro, que tome a palabra e que refute.

—Meu excelente amigo —dixen eu—, pero como podería contestar unha persoa que, ante todo, non sabe e declara non saber? Ademais, se ten algunha opinión, un home notable prohíbelle dicir nada sobre aquilo que pensa. O máis lóxico, *338a* realmente, é que fales ti; pois es ti o que afirmas que sabes e que tes algo que dicir. Por tanto, non lle deas máis voltas; dáme o pracer de contestar e non te privas de ensinar nin a Glaucón, que aquí está, nin aos outros.

⁴⁷ No sistema procesual ateniense, era habitual que o condenado propuxese a pena da que se consideraba merecedor (*Ap.* 36b).

⁴⁸ A pena imposta polo xuíz podía ser física (morte, exilio, cárcere, etc.) ou económica. O interese de Trasímaco neste último tipo de condena contribúe a perfilar a figura do sofista cobizoso, máis preocupado polos cartos que pola sabedoría.

⁴⁹ As palabras de Glaucón lembran o que logo sucederá no momento da efectiva condena de Sócrates (*Critón* 44c), cando os seus amigos manifestan a mellor das disposicións para remediar as consecuencias da recoñecida pobreza de Sócrates.

XII. Ao dicir eu isto, Glaucón e os outros pedíronlle a el que non lle dese máis voltas. E víase claramente que Trasímaco estaba desexoso de falar para que lle aplaudisen, porque cría ter unha excelente resposta; pero facía como que se empeñaba en que fose eu o que respondese. Por fin cedeu e a continuación dixo:

b

—Esta é a sabedoría de Sócrates: non estar disposto a ensinar e, polo contrario, aprender dos outros indo de aquí para alá sen dar as grazas sequera.

—No de que aprendo dos outros, dis a verdade, Trasímaco —respondín eu—; pero, niso que afirmas de que eu non o agradezo, mentes, porque eu pago na medida en que podo. Agora ben, podo unicamente tributar eloxios porque non teño cartos. E, con canto entusiasmo fago isto cando me parece que alguén fala ben, valo saber inmediatamente, conforme respondas; porque penso que ti vas falar ben.

—Pois logo, escoita —replicou el—. Eu afirmo que a xustiza non é ningunha outra cousa que a conveniencia do máis forte. Veña! Por que non me eloxias? Polo que vexo, non vas querer facelo.

—Fareino —dixen— se antes comprendo que é o que estás a dicir; porque neste momento aínda non o sei. Afirmas que o xusto é a conveniencia do máis forte. Pero con isto, Trasímaco, que demo dis? Porque, sen dúbida, non afirmas que, por exemplo, se Pulidamante, o loitador de pancraccio⁵⁰, é máis forte ca nós e lle convén para o corpo a carne de vaca, resulta que esta comida tamén é conveniente —e xusta, ao mesmo tempo— para nós, que somos máis liviáns ca el.

⁵⁰ Pulidamante é a forma dialectal de Polidamante. Este atleta tesalio era famosísimo no seu tempo tanto pola forza e corpulencia como pola excelencia no pancraccio (competición atlética, mestura de loita e de puxilato). Pausanias (VI 5.1-6) infórmanos de que, despois da súa vitoria nos xogos Olímpicos do 408 a.C., obtivo como premio unha estatua esculpida por Lisipo. Diciase del tamén que loitara contra os leóns do rei de Persia Artaxerxes II.

—Realmente, ti es repugnante, Sócrates —dixo—. Interpretas a definición da maneira que mellor che sirva para distorsionala.

—De ningún modo, excelente amigo —respondín eu—; pero explica máis claro o que queres dicir.

—É que ti non sabes que, entre os estados, uns están gobernados tiranicamente, outros democraticamente e outros aristocraticamente? —preguntou.

—Como non o vou saber?

—Acaso non é o goberno o que ten o poder en cada Estado?

—Claro.

e —Ecada goberno establece as leis conforme á súa propia conveniencia: a democracia, leis democráticas; a tiranía, leis tiránicas; e as outras formas de goberno, igual. Unha vez establecidas, os gobernantes declaran que o que lles convén a eles é xusto para os gobernados; e a aquel que se aparta disto castíganlo por transgredir a lei e por cometer inxustiza. O que
339a eu quero dicir, queridísimo amigo, é que, en todos os estados, a xustiza é a mesma cousa: a conveniencia do goberno instituído. Agora ben, como ese goberno é indiscutiblemente o que ten a forza, resulta que, para todo aquel que reflexione correctamente, xustiza é a mesma cousa en todas partes: a conveniencia do máis forte.

—Agora si comprendín o que queres dicir —respondín eu—; se é verdade ou non, iso é o que vou tentar comprender. Entón, Trasímaco, ti contestaches tamén que a xustiza é o conveniente, aínda que a min me prohibiras que eu contestase iso; unicamente que ti a aquilo engádeslle o complemento «do máis forte».

b —Unengadido minúsculo, se cadra —dixo el.

—Aínda non está claro que sexa importante; pero o que si está claro é que debemos examinar se o que dis é verdade. Eu tamén estou de acordo en que a xustiza é un tipo de convenien-

cia; pero ti fas un engadido e afirmas que é a conveniencia do máis forte. Eu non o sei; así que, realmente, hai que examinalo.

—Examínao —dixo.

XIII. —Fareino —respondín eu—. E dime: seguro que ti afirmas tamén que é xusto obedecer aos gobernantes, non?

—Eu si.

—E os que gobernan en cada un dos estados son infalibles *c* ou tamén poden equivocarse?

—É totalmente indiscutible —dixo— que tamén poden equivocarse.

—Por tanto, cando se poñen a establecer leis, non pasa que unhas establécenas correctamente e outras establécenas incorrectamente?

—Penso que si.

—Establecer correctamente quere dicir establecer as que lles conveñen a eles, e incorrectamente as que non lles conveñen? Ou como dis?

—Talmente.

—Pero, as que establezan, os gobernados deben respectalas, e niso consiste a xustiza.

—Sen dúbida.

—Por tanto, e conforme ao teu razoamento, é xusto non *d* unicamente facer o que lle convén ao máis forte senón tamén o contrario: o que non lle convén.

—Pero ti que dis? —exclamou.

—O que dis ti, me parece. Examinémolo mellor. Non quedamos de acordo en que os gobernantes, cando prescriben que os gobernados fagan certas cousas, ás veces se enganan respecto ao que é mellor para eles mesmos? Ademais, aquilo que os gobernantes prescriben é xusto que os gobernados o fagan. Non quedamos de acordo niso?

—Penso que si —dixo.

e —Pois pensa tamén —proseguín— que quedaches de acordo en que é xusto facer o que non lles convén aos que gobernan e son máis fortes, no preciso momento en que os gobernantes involuntariamente prescriban algo malo para eles mesmos e, ao mesmo tempo, conforme ti afirmas, é xusto que os gobernados fagan o que aqueles prescriben. Entón, sapientísimo Trasímaco, non resulta inevitable concluír que é xusto facer o contrario do que ti dis? Porque, sen dúbida, estáselles a ordenar aos máis débiles facer o que non lle convén ao máis forte.

340a —Si, por Zeus!, Sócrates —dixo Polemarco—, é algo do máis evidente.

—Evidente, se ti o testificas —dixo Clitofonte tomando a palabra.

—E por que ten falta dunha testemuña? —dixo—. É o mesmo Trasímaco quen está de acordo en que algunhas veces os gobernantes prescriben cousas que son malas para eles e que é xusto que os gobernados as fagan.

—Facer aquilo que mandan os gobernantes, Polemarco, foi o que Trasímaco propuxo como xusto.

b —Con todo, Clitofonte, tamén propuxo que a xustiza era a conveniencia do máis forte. E, despois de propor estes dous principios, estivo de acordo en que algunhas veces os máis fortes mándanlles aos máis débiles —e gobernados por eles— facer cousas contrarias aos propios intereses. A partir destas declaracións, poderíase concluír que a conveniencia do máis forte é algo tan xusto como aquilo que non lle convén.

—Pero —insistiu Clitofonte— con conveniencia do máis forte el referíase a aquilo que o máis forte pensa que lle convén; isto é o que debe facer o máis débil e isto foi o que el propuxo como definición da xustiza.

—Pois non foi así como se expresou —respondeu Polemarco.

c —Non importa, Polemarco —respondín eu—. Todo o contrario; se agora Trasímaco se expresa así, aceptémolo así.

XIV. —Dime, Trasímaco: era esta a definición que querías dar da xustiza, a saber, aquilo que ao máis forte lle pareza que é a conveniencia do máis forte, tanto se lle convén realmente como se non? Debemos afirmar que o expresas así?

—De ningunha maneira —replicou—. Pero ti pensas que eu ao que se equivoca lle vou chamar máis forte cando se equivoque?

—Pois a min —contestei— pareceume que ti querías dicir iso cando admitías que os gobernantes non son infalibles e tamén poden equivocarse en algo.

—Ti es un sicofanta⁵¹ nos teus razoamentos, Sócrates —afirmou—. Por exemplo, a aquel que se equivoca cos pacientes, ti chámáslle médico en relación precisamente con aquilo no que se equivoca? Ou calculador ao que se equivoque nun cálculo, no momento no que se equivoca e en relación con esa equivocación? Na miña opinión, está claro que nós utilizamos esa expresión de «o médico equivocouse», «o calculador equivocouse», «o gramático equivocouse». Pero realmente, creo eu, cada un deles, na medida en que é aquilo con queo denominamos, nunca se equivoca. De modo que, en sentido rigoroso —xa que ti tamén te expresas con rigor—, ningún dos profesionais se equivoca. O que se equivoca equivócase ao lle faltar coñecemento, e nese momento non é un profesional. De modo que ningún profesional, sabio ou gobernante se equivoca cando estea no exercicio da súa función, por máis que todo o mundo diga que se equivocou o médico ou que se equivocou o gobernante. Por tanto, entende desa maneira o que eu che respondía hai un pouco. O enunciado máis exacto vén a ser o seguinte: o gobernante, como tal gobernante, non se equivoca; ao non equi- 341a

⁵¹ Sicofanta era nun principio o que denunciaba aos contrabandistas de figos sagrados ou, por extensión, aos contrabandistas en xeral. O termo pasou logo a referirse a calquera que fixese unha acusación falsa coa esperanza de obter un beneficio. Entre as súas vítimas preferidas figuraban sobre todo os ricos porque, se o acusado saía declarado culpable, o sicofanta quedaba con parte da multa. Na linguaxe ordinaria o termo «sicofanta» acaba por ser sinónimo de «calumniador».

vocarse, establece o mellor para el, e iso é o que debe facer o gobernado. De modo que, tal e como eu dicía desde o principio, declaro que é xusto facer a conveniencia do máis forte.

XV. —Vale, Trasímaco —respondín eu—. Pareceche que actúo como un sicofanta?

—Pois claro —dixo.

—Entón cres que eu, premeditadamente e por facerte quedar mal na discusión, che preguntei como che preguntei?

—Estou completamente convencido —dixo—. Pero xa non *b* che servirá de nada; porque a min non me vas facer quedar mal con trampas e, privado das trampas, non poderás someterme pola forza no debate⁵².

—Nin o pretendería, meu santo —respondín eu—. Pero, para que non nos pase outra vez nada así, aclara ben de cal destas dúas maneiras te refires ao gobernante e ao máis forte: no sentido ordinario ou nese sentido rigoroso do que agora falabas, e conforme ao que este personaxe é aquel que, ao ser o máis forte, vai ter o xusto privilexio de que o máis débil faga aquilo que a el lle convén.

—Refírome ao gobernante no sentido rigoroso da palabra —dixo—. Respecto a estes temas, prexudícame e enrédame, se podes; eu non che vou pór ningún impedimento; pero non serás capaz.

c —E pensas que eu estaría tan tolo como para tentar rapar un león⁵³ e enredar a Trasímaco? —preguntei.

—O certo é que o tentaches agora mesmo, aínda que tamén niso fallaches —dixo.

⁵² Os interlocutores de Sócrates censúranlle a miúdo o costume de querer gañar os debates con trampas verbais (cfr. 487bc; *Gorx.* 461c).

⁵³ Segundo o escoliasta, a expresión aplicábase a aqueles que pretenden facer algo imposible. Non se encontra en ningún outro lugar.

—Basta!; deixemos todo iso —respondín eu—. Veña, dime: o médico, nese sentido rigoroso da palabra do que falabas hai un pouco, é un comerciante ou alguén que cura aos enfermos? E fálame do médico que o é de verdade.

—Alguén que cura aos enfermos —dixo.

—E que pasa co piloto? O verdadeiro piloto é o xefe dos mariñeiros ou é un mariñeiro?

—É xefe dos mariñeiros.

—E para nada, penso, se debe ter en conta o feito de que *d* navegue na nave, nin por isto hai que chamarlle mariñeiro. Porque non é por navegar polo que se lle chama piloto, senón pola súa arte e polo mando que exerce sobre os mariñeiros.

—É certo —dixo.

—E, para cada un destes personaxes, non hai algo que lle convén?

—Pois claro.

—E a arte —continuei—, non está para buscar e proporcionar a cada un o que lle convén?

—Para iso está —dixo.

—E a cada unha das artes, é que lle convén outra cousa que ser o máis perfecta posible⁵⁴?

—En qué sentido preguntas iso? *e*

—No seguinte —dixen eu—. No caso de que ti me preguntases se ao corpo lle chega con ser corpo ou se necesita de algo distinto, eu diríache: «Por suposto que necesita de algo distinto. Precisamente por iso se inventou agora a arte da medicina: porque o corpo é imperfecto e non lle chega con ser como é. De maneira que foi para proporcionarlle aquilo que a el lle convén

⁵⁴ Adam chama a atención sobre a defectuosa elaboración do razoamento (e incluso presenta a posibilidade de corrixir o texto). Platón quere dicir que ningunha arte necesita de nada adicional, dado que, como tal arte, xa é perfecta. Agora ben, ao afirmar que a perfección é o que lle convén a calquera arte, está dando a entender que a perfección é un elemento adicional que a arte precisa.

polo que se organizou esta arte». Pareceche que, ao falar eu así, falaría correctamente ou non? —dixen.

—Falarías correctamente.

342a —Pois ben, a arte da medicina é imperfecta? Ou, en xeral, hai algunha arte que precisa de perfección? Algo así pasa cos ollos, que precisan da vista, e coas orellas, que precisan do ouvido; e este é o motivo polo que, á parte dos órganos mesmos, hai que contar cunha arte que examine o conveniente tanto para a vista como para o ouvido, e que tamén lles proporcione iso que lles convén. É que na arte mesma existe algunha imperfección, e cada arte ten falta doutra arte que examine o que lle convén, e esta segunda arte ten, á súa vez, falta doutra arte semellante,
b e así até o infinito? Ou non será que ela mesma examina o que lle convén? Ou incluso que non ten falta nin dela mesma nin doutra arte ningunha para examinar o que lle vai ben á súa propia imperfección? O motivo é que en ningunha arte existe imperfección nin fallo ningún, e unha arte debe buscar o que lle convén unicamente ao ámbito aquel a que se aplica. Ela mesma, se é auténtica, é incorruptible e pura; e así será mentres cada arte, no sentido rigoroso, manteña íntegra a súa esencia. Examina, servíndote daquel sentido rigoroso do que falabas, se isto é así ou é doutra maneira.

—Parece que é así —dixo.

c —Por tanto —proseguín—, a medicina non examina o que lle convén á medicina, senón ao corpo.

—Efectivamente —dixo.

—Nin a arte da equitación o que lle convén a esa arte, senón aos cabalos; nin ningunha outra arte examina o que lle convén a ela —porque non lle fai falta para nada—, senón o que lle convén a aquel ámbito ao que se aplica.

—Así parece —dixo.

—Agora ben, Trasímaco, as artes gobernan e dominan o ámbito ao que se aplican.

Estivo conforme neste punto, pero a duras penas.

—Por tanto, ningunha disciplina examina nin prescribe o que lle convén ao máis forte, senón a aquel que é máis débil e está dominado por ela. d

Tamén acabou por estar conforme neste punto, aínda que primeiro tentou entrar en polémica sobre el. Despois de que tiven a súa aceptación, continuei:

—Pois ben, non é certo que ningún médico, na medida en que é médico, non examina nin prescribe o que lle convén ao médico, senón ao paciente? Porque quedouse en que o médico, no sentido rigoroso da palabra, é un gobernante de corpos e non un home de negocios. Ou non se quedou nisto?

E el asentiu.

—E non pasa tamén que o piloto, no sentido exacto, é un gobernante de mariñeiros, pero non un mariñeiro?

—Niso quedamos. e

—Por tanto, ese piloto e gobernante non examinará nin prescribirá o que lle convén ao piloto, senón o que lle convén a aquel que é mariñeiro e gobernado.

Admitiuno a duras penas.

—Por conseguinte, Trasímaco —proseguín—, ninguén que estea en goberno ningún, na medida en que é gobernante, nin examina nin prescribe o que lle convén a el, senón o que lle convén ao obxecto do seu goberno e da súa arte; e di todo canto di e fai todo canto fai coa vista posta nese obxecto e no que a este lle resulta conveniente e oportuno.

XVI. Cando estabamos neste punto da discusión e para todos 343a era evidente que a definición da xustiza dera a volta até o extremo contrario, Trasímaco, en vez de contestar, exclamou:

—Dime, Sócrates: tes ama de cría?

—O que? —repliquei—. Non sería mellor que contestases e que non preguntases cousas coma esa?

—É que resulta —dixo— que a ela non lle importa que andes todo cheo de luras⁵⁵, e boa falta tes de que chas limpe; porque nin sequera lle sabes distinguir entre as ovellas e o pastor.

—Que queres dicir? —repliquei.

- b* —Que ti debes pensar que os pastores e os vaqueiros andan a mirar polo ben das ovellas e das vacas, e que as ceban e as coidan fixándose en algo máis que no ben dos amos e deles mesmos⁵⁶. E, da mesma maneira, imaxinas que os que gobernan nos estados —os que verdadeiramente gobernan— teñen respecto aos gobernados outro modo de pensar distinto ao que calquera tería se tratase coas ovellas; e que, día e noite, andan a mirar
- c* por outra cousa que non sexa aquilo do que van tirar proveito eles mesmos. Estás tan adiantado no tema do xusto e da xustiza, do inxusto e da inxustiza, que ignoras que a xustiza e o xusto é, en realidade, un ben alleo —pois é a conveniencia daquel que é máis forte e goberna— e, ademais, un prexuízo propio de quen obedece e se somete; ignoras, á súa vez, que a inxustiza é o contrario, e que goberna aos que son autenticamente tan inxenuos como xustos; e que os gobernados fan o que lle convén ao que
- d* é máis forte, e que, ao sometérense a este, fano feliz, pero de ningunha maneira se fan felices a eles mesmos. Hai que darse conta, Sócrates, pobre inxenuo, do seguinte: ao home xusto, en calquera ámbito, vaille peor que ao home inxusto. En primeiro lugar, nos contratos entre dúas partes, cando se asocie un home xusto cun home inxusto, encontrarás que, no momento de disolverse a sociedade, o xusto nunca queda mellor que o inxusto, senón peor; logo, nos asuntos relativos ao estado, cando haxa

⁵⁵ Tanto en Luciano (*Alexandre* 20) como en Horacio (*Sátiras* 1.4.8) reaparece esta expresión, usada aquí para acusar ao interlocutor de inxenuidade infantil.

⁵⁶ A identificación «pastor-gando = gobernante-pobo» podemos rastreala na literatura grega desde as súas primeiras manifestacións (*Il.* II 243). O propio Sócrates parece ter recorrido realmente a esta asociación: «Por que che parece a ti que Homero lle chama a Agamenón 'pastor do pobo'? Débese a que un pastor debe mirar polas súas ovellas [...] e a que un xeneral debe tentar que os seus homes estean a salvo» (*Xen. Mem.* III 2. 1). Cfr. tamén *ibid.* I 2.32, *Ec.* 3.11 e *Gorx.* 516a.

algún tipo de imposto, en idénticas condicións patrimoniais, o home xusto aporta máis e o outro menos; e, cando haxa algunha prestación, o xusto non recibe nada e o inxusto obtén abundantes ganancias. No momento en que algún deles ocupe un cargo público, o xusto —admitindo que non haxa ningunha outra desgraza— resulta que ten a súa vida desfeita por non poder atendela e que, por ser xusto, non saca nada da actividade pública; e, á parte diso, incorre no odio dos familiares e dos coñecidos no momento en que non queira beneficialos en nada contrario á xustiza. Ao inxusto pásalle todo o contrario. Refírome a aquel do que hai un pouco eu falaba, a ese que é capaz de alcanzar os máis grandes privilexios. Ten isto presente se realmente queres percibir até que punto persoalmente ser inxusto lle convén máis que a xustiza. Pero aprenderalo da maneira máis fácil se te achegas á manifestación máis perfecta de inxustiza, a esa que fai moi feliz a quen obra inxustamente e deixa moi desgraciados a aqueles que padecen a inxustiza e non queren practicala. Esta inxustiza é a tiranía, que, tanto mediante o fraude como mediante a violencia, se apodera dos bens alleos —sagrados, profanos, privados e públicos—; e non pouco a pouco, senón dun golpe. Nun só destes casos, se un home se deixa descubrir cometendo o delito, é castigado e recibe os maiores vituperios; porque aos que cometen algún de tales delitos específicos chámaseselles sacrílegos, secuestradores, salteadores, espoliadores e ladróns. Pero cando un home, á parte de apoderarse dos bens dos cidadáns, tamén se apodera das súas persoas e as escraviza, en vez de recibir aqueles nomes vergoñosos, é considerado feliz e afortunado, non unicamente polos cidadáns, senón por todo o resto da xente que teña coñecemento de que el practicou a inxustiza en toda a súa extensión⁵⁷. Porque os que censuran a inxustiza non a censuran porque teñan medo de cometer inxus-

⁵⁷ A idea de que, na opinión da xente, o tirano é un home feliz tamén aparece en *Gorxias* 472a.

tizas, senón porque teñen medo de padecelas⁵⁸. Desta maneira, Sócrates, a inxustiza, cando chega a un grao suficiente de desenvolvemento, resulta máis forte, máis libre e máis propia dun señor que a xustiza. E, como eu dicía desde un principio, a xustiza vén a ser a conveniencia do máis forte, en tanto que a inxustiza logra o que a ela mesma lle aproveita e lle convén.

d XVII. Tras pronunciar estas palabras, Trasímaco pensaba marchar, despois de inundar os nosos ouídos, como se fose un bañeiro⁵⁹, co seu trabado e abundante discurso. Pero os asistentes non llo permitiron e obrigárono a quedar para xustificar o que acababa de dicir. Incluso eu mesmo pedínllo con insistencia e dixer:

—Divino Trasímaco, despois de lanzarnos un discurso así, tes pensado marchar sen aclarar adecuadamente —ou sen e comprender— se iso é así ou doutra maneira? Ou cres que te metiches a definir un asunto intranscendente? Trátase do rumbo de vida que cada un de nós debe seguir para vivir da maneira máis proveitosa.

—E penso eu que a cousa non sexa así? —dixo Trasímaco.

—Pois parece —respondín eu—; ou, polo menos, que para nada te preocupas de nós nin che importa en absoluto se imos vivir mellor ou peor descoñecendo iso que ti afirmas saber.

345a Veña, amigo; ánimo a instruírnos tamén a nós. Non che será unha mala inversión aquilo que fagas no noso beneficio, sendo como somos bo número de xente. Na parte que me toca, direiche que eu nin admito nin creo que a inxustiza sexa máis proveitosa que a xustiza, nin sequera no suposto de que a inxustiza sexa tolerada e non se lle impida facer o que queira. Que sexa

⁵⁸ Segundo declara Calicles no *Gorxias* (482d ss.), son as normas convencionais, creadas polos máis débiles para controlaren aos máis fortes, as que establecen que cometer inxustizas é peor que padecelas; pero, por lei natural, o peor é padecelas.

⁵⁹ Na hora do baño, os atenienses eran asistidos por un bañeiro que se encargaba de botarlles agua pola cabeza abaixo.

inxusto, amigo meu, e teña o poder para practicar a inxustiza, ben de forma oculta ou ben pola forza; nin con esas me convince de que a inxustiza sexa máis proveitosa que a xustiza. E isto posiblemente tamén lle pasa a algún outro de nós, non só a *b* min. Por tanto, meu santo, convéncenos de maneira satisfactoria de que non razoamos correctamente ao sentirmos un maior aprecio pola xustiza que pola inxustiza.

—E como te convencerei? —dixo—. Porque, se co que acabo de dicir non quedaches convencido, que máis vou facer por ti? Ou teño que levar os meus argumentos até a túa alma e metelos para dentro?

—Por Zeus!, non fagas iso —respondín eu—. Agora ben, ante todo, mantente naquilo que digas e, se introduces algún cambio, introdúceo abertamente e non nos enganes. Agora podes ver, Trasímaco, para volver a revisar o de antes, que, *c* despois de definires nun principio ao verdadeiro médico, máis tarde xa non te crías co deber de prestar unha rigorosa atención á definición do verdadeiro pastor. Ao contrario, cres que el, como pastor, cría as ovellas non mirando polo mellor para as ovellas, senón mirando pola boa carne, como un convidado cando se dispón a comer na festa, ou pola venda, como un *d* comerciante, pero non como un pastor. A arte do pastor, desde logo, non se preocupa doutra cousa que de aquilo para o que está destinada, a fin de lle subministrar o maior ben; porque, polo que a ela se refire, está sen dúbida suficientemente equipada do necesario para ser perfecta, mentres non lle falte nada do que é propio da arte do pastor. Pola mesma razón, pensaba eu hai un pouco que debíamos estar de acordo en que todo goberno, como tal goberno, pretende exclusivamente o maior ben daquel que é o seu gobernado e que está ao seu cargo; e iso, *e* tanto no goberno estatal como na xestión privada. Pero ti cres que os que gobernan nos estados, os que gobernan de verdade, fan iso polo seu gusto?

—Por Zeus!, non é que o crea; é que o sei perfectamente.

XVIII. —Pero como, Trasímaco! —proseguín eu—. Non te dás conta de que ninguén quere exercer voluntariamente os outros cargos públicos e de que, polo contrario, se a xente reclama unha paga, é porque se pensa que do goberno non se tira proveito para un senón para os gobernados? Dime unicamente o seguinte: non afirmamos reiteradamente que cada unha das artes é distinta das outras por ter un poder distinto? Non me respondas o contrario do que pensas, meu santo, a ver se podemos avanzar algo⁶⁰.

—Si, cada unha é distinta por iso —dixo.

—E cada unha apórtanos un certo beneficio particular, e non un común a todas: a medicina, a saúde; a pilotaxe, a seguridade na navegación; e as demais, igual. Ou non?

—Está claro.

b —É máis: a arte do mercenario, non aporta un salario? Faino porque este é precisamente o seu poder. E vaslle chamar ti polo mesmo nome á medicina e á arte de pilotar? Ou, se é que queres definir as palabras con precisión, tal e como propuxeches: no caso de que alguén, ao comandar unha nave, recupere a saúde porque lle fai ben navegar no mar, vaslle chamar por iso medicina á pilotaxe?

—Por suposto que non —dixo.

—Nin lle vas chamar medicina, penso, á arte do mercenario, no caso de que alguén sande ao cobrar unha paga.

—Por suposto que non.

—A ver, vaslle chamar arte do mercenario á medicina, no caso de que alguén cobre por curar a outro⁶¹?

c —Non —dixo.

—Non quedamos de acordo en que a utilidade de cada unha das artes é específica dela?

⁶⁰ Unha regra fundamental da dialéctica socrática era a sinceridade dos interlocutores (cfr. *Gorx.* 495a, *Menón* 83d).

⁶¹ Aristóteles, tras establecer unha distinción entre función e uso, dirá que a función da medicina é a curación, pero que tamén pode usarse para producir diñeiro (*Pol.* 1258a 10).

—Aceptémolo.

—Por tanto, calquera beneficio que reciban en xeral todos os artesáns, está claro que o reciben porque usan adicionalmente algún elemento igual para todos.

—Parece que si —dixo.

—E nós afirmamos que o beneficio que reciben os artesáns ao cobraren unha paga vénlles como consecuencia de que usan adicionalmente a arte do mercenario.

Admitiuno a duras penas.

—Por tanto, non é da súa arte específica de onde cada un *d* recibe ese beneficio que representa o cobro dunha paga. Ao contrario, se hai que examinar as cousas con rigor, é a medicina a que trae a saúde, a arte do mercenario a que trae o salario; é a arquitectura a que fai a casa, a arte do mercenario, que se engade á outra, a que trae o salario. E as outras artes todas, igual: cada unha realiza a función que lle é propia e que beneficia ao obxecto ao que se aplica. Agora ben, se non existe ademais un salario, o artesán beneficiase en algo coa súa arte?

—A min paréceme que non —dixo.

—E non resulta beneficiosa cando funciona gratuitamente? *e*

—Eu creo que si.

—Pois ben, Trasímaco; está claro que ningunha arte nin ningún goberno se encargan do seu propio beneficio, senón que, como dicíamos antes, provén e organizan o beneficio do gobernado, mirando polo interese deste, que é o máis débil, e non polo do máis forte. Por isto precisamente, querido Trasímaco, eu dicía hai un pouco que ninguén quere gobernar de boa gana e meterse a endereitar os males alleos; ao contrario, que pide *347a* unha paga porque quen pensa exercer convenientemente a súa arte nunca leva a cabo nin organiza, se actúa conforme a esa arte, o que é mellor para el, senón o que é mellor para o gobernado. E que esta é a razón pola cal, ao parecer, debe haber unha paga para os que estean dispostos a gobernar; unha paga que

consistirá en cartos ou en honras, ou ben nun castigo, se é que non aceptan gobernar.

XIX. —Que queres dicir con iso, Sócrates? —preguntou Glaucón—. Doume conta do que son os dous tipos de salario, pero non comprendo de que castigo falas nin como o metes dentro das modalidades de salario.

—Logo, non coñeces o salario dos mellores —dixen—, ese polo que gobernan os máis aptos cando deciden gobernar. Ou non sabes que o amor polos cartos e pola honra pasa por ser algo vergoñoso, e que realmente así o é?

—Seino —dixo.

—Ese é o motivo —proseguín eu— polo que a xente de ben non quere gobernar nin polas riquezas nin pola honra. Non queren que, por reclamar abertamente un salario para gobernaren, lles chamen mercenarios, nin que lles chamen ladróns por colleren os cartos eles mesmos a escondidas desde o goberno. Nin tampouco o fan pola honra, porque non son ambiciosos. Por tanto, deben ter unha presión e un castigo para que se decidan a gobernar. De aí posiblemente vén que se considere vergoñoso que alguén acceda ao goberno de forma voluntaria en vez de agardar a verse presionado. Agora ben, o castigo supremo está en ser gobernado por alguén moralmente inferior no caso de que un non se preste a gobernar. A min paréceme que é por temor a isto polo que os homes de ben gobernan cando gobernan. E, nese momento, acceden ao poder non porque pensen que van lograr algún proveito e que o van pasar ben alí, senón por necesidade e porque non teñen a posibilidade de confiarlles o goberno a outros mellores ca eles, ou tan sequera da mesma talla. Posiblemente, se chegase a existir un estado constituído por homes de ben⁶², nel habería

⁶² Primeira alusión na *República* a un estado ideal.

que pelexar por non gobernar, igual que agora se pelexa por gobernar; e daquela quedaría claro que un verdadeiro gobernante non se caracteriza realmente por mirar polo seu propio interese senón polo do gobernado. De modo que todo home sensato ía preferir ser beneficiado por outro antes que pasar o traballo de beneficiar a outro⁶³. Por tanto, eu non estou para nada de acordo con Trasímaco no tema de que a xustiza é a e conveniencia do máis forte. Pero isto habémolo de examinar máis para diante⁶⁴. A min paréceme moito máis importante o que acaba de dicir Trasímaco ao afirmar que a vida dunha persoa inxusta é superior á dunha persoa xusta. A ver, ti, Glaucón —preguntei—, que partido tomas? Cal das dúas afirmacións che parece máis verdadeira?

—Eu penso que a vida do xusto é máis proveitosa —dixo.

—Non escoitaches cantas cousas boas lle acaba de atribuír 348a Trasímaco á vida do inxusto? —repliquei eu.

—Si que o escoitei, pero non quedei convencido.

—Queres entón que, se podemos encontrar a maneira, o convenzamos a el de que non está no certo?

—Claro que quero —respondeu el.

—Pois ben —proseguín eu—, se nos esforzamos e contrapomos argumento fronte a argumento, enumerando todos os bens que trae o feito de ser xusto; e se el replicase de novo e logo nós a el, faría falta levar a conta e tomar a medida de todos os b bens que cada un diga no seu discurso; e tamén farían falta uns xuíces que decidisen. En cambio, se examinamos a cuestión pónonos de acordo entre nós, como fixemos hai un pouco, seremos nós mesmos xuíces e oradores a un tempo.

⁶³ A pesada carga inherente ao exercicio do goberno constituía un tópic literario, especialmente utilizado na traxedia cando alguén que resultaba sospeitoso de ansiar o poder pretendía eliminar esa sospeita (Sóf. *E.R.* 584-598, Eur. *Hip.* 1016-1020).

⁶⁴ A frase foi moi comentada, porque a cuestión xa non se volverá retomar nin nesta obra nin en ningunha outra. Moi probablemente non estamos ante un compromiso formal, senón ante unha simple maneira de expresar que, aínda que o tema non está esgotado, é preciso cambiar de asunto. Para outros usos semellantes, cfr. 430c, 532d.

—Completamente de acordo —dixo.

—Calquera dos dous métodos que che guste —propuxen.

—O segundo —respondeu.

XX. —Veña entón, Trasímaco —dixen—; volvamos ao principio e respóndenos. Afirmas que a inxustiza perfecta é máis proveitosa que a xustiza perfecta?

c —Pois claro que o afirmo, e polos motivos que dixen —respondeu.

—Vale. A ver de que maneira falas sobre esas dúas cousas: chámaslle virtude a unha e á outra vicio?

—Sen dúbida.

—E chámaslle virtude á xustiza e vicio á inxustiza?

—Algo lóxico, simpático amigo —exclamou—, cando eu digo que a inxustiza é útil e que a xustiza non o é!

—E entón, que dis?

—Pois o contrario —respondeu.

—Que a xustiza é un vicio?

—Non, pero si unha xenerosa simplicidade⁶⁵.

d —Chámaslle logo perversidade á inxustiza?

—Non, ao contrario; chámolle sensatez.

—E pareceche que os inxustos son intelixentes e boas persoas, Trasímaco?

—Polo menos os que son capaces de ser inxustos de todo —dixo— e teñen a capacidade de someter estados e pobos enteiros. Ti se cadra pensas que eu estou a falar dos pequenos rateiros. Unha cousa así tamén é útil —proseguín— se é que ninguén se dá conta do que un fai; pero o digno de mención non é iso, senón aquilo do que acabo de falar.

⁶⁵ A voz grega εὐθθεια significa etimoloxicamente «bondade», pero empregábase tamén no senso de «simplicidade». Trasímaco úsaa nesta última acepción, e por iso contrapona logo ao concepto de «sensatez». Sócrates agárrase ao seu significado primario e de aí que utilice a «perversidade» como antónimo.

—Ben; agora xa comprendo o que queres dicir. Pero chá- *e*
mame a atención que poñas á inxustiza no grupo da virtude e da
sabedoría e que, en cambio, poñas á xustiza no grupo contrario.

—Pois así precisamente é como as poño.

—Iso xa é máis duro, compañeiro —respondín eu—; e agora
si que non é fácil poder dicir nada. Porque, se deses por sen-
tado que a inxustiza e algo útil, pero recoñeceses —como fan
outros— que é un vicio ou cousa vergoñosa, daquela podería-
mos dicir algo falando conforme ao uso normal destas palabras.
Pero realmente, despois de que te atreviches a situar a inxustiza
no grupo da virtude e da sabedoría, está claro que ti vas afirmar *349a*
que é algo fermoso e robusto, e que lle concederás todos os
atributos que nós lle concediamos á xustiza.

—Adiviñas a verdade moi ben —dixo.

—Con todo —respondín eu—, non hai que vacilar en prose-
guir este exame mentres eu crea que ti dis o que pensas. Porque
realmente a min paréceme, Trasímaco, que non te estás a burlar
de nós e que, polo contrario, expresas a túa opinión sobre a
verdade do asunto.

—E a ti que che importa se esa é ou non é a miña opinión?
Veña, refuta o meu razoamento.

—Non me importa nada —respondín eu—; pero procura *b*
contestarme tamén ao seguinte: a ti paréceche que un home
xusto podería querer pasarlle por diante en algo a outro home
xusto?

—Para nada —dixo—. Daquela non sería tan refinado e tan
simple como realmente é.

—Como? Non quere nin superar á acción xusta⁶⁶?

—Nin á acción xusta sequera —replicou.

—Pero si podería pretender superar a un home inxusto; e,
nese caso, pensaría que iso é xusto ou non o pensaría?

⁶⁶ Isto é, ir máis alá do que é xusto. Encóntrase implícita a concepción da virtude como un punto intermedio entre dous extremos viciosos.

—Pensaría que é xusto e intentaríao —respondeu—, pero non sería capaz de conseguilo.

—Pero non é iso o que che pregunto —respondín eu—; preguntáboche se é que o home xusto non pretendería nin querería pasarlle por diante ao home xusto, pero si ao home inxusto.

—Pois así é —dixo.

—E que pasa co home inxusto? Este pretendería superar ao home xusto e á acción xusta?

—E como non o había de querer un home que pretende pasarlle por diante a todo o mundo?

—Por tanto, o home inxusto vai querer superar ao home inxusto e ao comportamento inxusto, e loitará por conquistar el moito máis que ninguén.

—Así é.

XXI. —Formulémoslo entón da seguinte maneira —dixen—. O home xusto non pretende superar ao seu semellante, senón ao seu contrario; pero o home inxusto pretende superar tanto ao seu semellante como ao seu contrario.

—Queda perfectamente expresado —dixo el.

—E o home inxusto é experto e bo —dixen—, pero o xusto ningunha das dúas cousas.

—Tamén iso é correcto —dixo.

—Por tanto —continuei—, o home inxusto parécese ao home experto e ao home bo, pero o xusto non se parece a estes en nada.

—O home que é dunha determinada maneira —dixo— ten que asemellarse precisamente aos que son desa mesma maneira, pero o que é doutra maneira xa non se lles asemella. Como non vai ser así?

—Moi ben. Entón, cada un destes dous tipos é igual a aqueles aos que se parece?

—Non cabe outra posibilidade —dixo.

—Vale, Trasímaco. Ti chámaslle músico a alguén e non
—músico a outro? e

—Si.

—E, deses dous, a cal lle chamas experto e a cal inexperto?

—Ao músico chámolle, evidentemente, experto; ao non
—músico, inexperto.

—E ao músico chámaslle bo naquilo no que é experto, en
tanto que ao outro chámaslle malo naquilo no que é inexperto.

—Si.

—E que pasa co médico? Non é o mesmo caso?

—Igual.

—Entón, excelente amigo meu, a ti pareceche que un músico,
ao afinar a súa lira, quere superar a outro músico e pasarlle por
diante na capacidade para tensar ou soltar as cordas?

—Creo que non.

—E non quere superar ao non-músico?

—Inevitablemente.

—E o médico? Pareceche que, cando prescribe alimentos 350a
e bebidas, quererá superar a outro médico ou á profesión de
médico?

—Claro que non.

—E ao que non sexa médico?

—A ese si.

—Párate a pensar no seguinte: con respecto a calquera
tipo de coñecemento e de descoñecemento, pareceche que un
especialista en calquera materia ía querer superar a outro espe-
cialista desa mesma materia á hora de falar ou de traballar? Ou
unicamente pretendería facer o mesmo que o seu semellante na
mesma situación?

—Posiblemente teña que ser isto último —dixo.

—E o descoñecedor da materia, non querería superar tanto
ao especialista como ao descoñecedor da materia? b

—Posiblemente.

—E o especialista é sabio?

—Si.

—E o sabio é bo?

—Si.

—Por conseguinte, o home que é bo e sabio non vai querer superar ao seu igual, senón a aquel que é diferente e que é o seu contrario.

—Parece que si —dixo.

—E o malo e ignorante, por contra, vai querer superar tanto ao seu igual como ao seu contrario.

—É evidente.

—Pero, a ver, Trasímaco —repliquei—; para nós, o inxusto non quere superar tanto ao seu contrario como ao seu semellante? Ou non falabas ti así?

—Eu si —dixo.

c —O home xusto, en cambio, non vai querer superar ao seu igual senón ao seu contrario.

—Si.

—Logo —proseguín—, o home xusto parécese ao home sabio e bo, e o home inxusto ao malo e ignorante.

—Probablemente.

—Pero nós estabamos de acordo en que cada un dos dous é igual a aquel ao que cada un se parece.

—Estabamos de acordo, si.

—Por tanto, quédanos demostrado que o home xusto é bo e sabio e que o inxusto é ignorante e malo.

d XXII. Trasímaco estivo de acordo en todo isto, pero non tan facilmente como agora eu o conto, senón que o fixo arrastrado e de mala gana, no medio dun abundante suor, porque ademais era verán. Entón notei que Trasímaco viraba encarnado, algo que eu nunca vira até aquel momento. E así, despois de que nos puxemos de acordo en que a xustiza é virtude e mais sabedoría, e a inxustiza, en cambio, vicio e ignorancia, proseguín:

—Vale, deamos isto por sentado; pero tamén afirmamos antes que a inxustiza é vigorosa; ou non te lembrás, Trasímaco?

—Lémbrome —respondeu—. Pero a min non me gusta o que acabas de dicir, e sobre iso tería bastante que falar; claro que, se falase, ben sei que ti afirmarías que eu estou a largar *e* un discurso. De maneira que ou me deixas dicir todo canto eu queira ou, se queres preguntar, pregunta; que eu —igual que fai un coas vellas que contan historias⁶⁷— direiche «vale» e irei aprobando ou desaprobando coa cabeza.

—Pero que, en ningún caso, sexa en contra da túa propia opinión —repliquei.

—Como a ti che vaia ben —dixo—, xa que non me deixas falar. Que máis queres?

—Máis nada, por Zeus! —respondín—. Se é que vas facer iso, faino, que eu vou preguntar.

—Pregunta, logo.

—Pois vouche preguntar o de hai un pouco, para examinarmos sistematicamente o problema: que caracteriza á xustiza *351a* fronte á inxustiza? Díxose nalgún momento que a inxustiza é máis poderosa e máis forte que a xustiza. Pero agora —proseguín—, se resulta que a xustiza é sabedoría e virtude, vese facilmente, penso, que é máis forte que a inxustiza, dado que a inxustiza é precisamente ignorancia —ninguén podería pasar isto por alto—. Pero eu non desexo resolver este asunto dun modo tan simple, Trasímaco; prefiro examinalo desta outra maneira. Ti afirmarías que pode existir un estado inxusto, que *b* tenta escravizar inxustamente a outros estados, ou que os ten xa escravizados, e incluso que mantén a moitos estados na escravitude baixo o seu dominio?

—Sen dúbida —dixo—. E iso é o que fará sobre todo o estado mellor, que é o estado completamente inxusto.

⁶⁷ O conto de vellas como prototipo de relato con escaso valor reaparece en *Gorx.* 527a, *Teet.* 176b.

—Comprendo —dixo—, porque a túa postura era esa. Pero, a tal propósito, fago a seguinte consideración: o estado que se faga dono doutro estado, poderá manter ese dominio sen xustiza ou terá que exercelo coa axuda da xustiza?

c —Se é como ti dicías hai un pouco —que a xustiza é sabedoría—, terá que exercelo coa axuda da xustiza —dixo—; pero, se resulta como eu dicía, empregará a inxustiza.

—Estou encantadísimo, Trasímaco —respondín eu—, de que non te limites a aprobar e a desaprobar coa cabeza e de que, en cambio, me respondas tan ben.

—É para que esteas contento —dixo.

XXIII. —Moi amable pola túa parte. Pero faime este outro favor e dime: un estado, un exército, unha banda de salteadores ou de ladróns, ou calquera outro colectivo, na medida en que se proponen levar a cabo en común algo inxusto, cres ti que poderían lograr algo se cometesen inxustizas uns cos outros?

d —Seguro que non —respondeu el.

—E, se non as cometesen, non sería mellor?

—Claro.

—Porque a inxustiza, Trasímaco, é fonte de disensións, odio e loitas entre as persoas; a xustiza, en cambio, alimenta a concordia e a amizade. Non é?

—Aceptémolo, para non discutir contigo —respondeu.

—Moi amable pola túa parte, meu excelente amigo. Pero dime o seguinte: se a función da inxustiza é facer nacer o odio alí onde ela se asente, ao aparecer tanto entre homes libres como entre escravos, non provocará que se odien uns aos outros, que loiten entre eles e que sexan incapaces de facer nada en común?

—Claro.

—E que pasa se brota entre dúas persoas? Non discutirán, non se odiarán e non serán tan inimigos un do outro como dos homes xustos⁶⁸?

—Si —dixo.

—E, se a inxustiza, meu admirable amigo, se asenta nun único home, perderá esa característica súa ou vaina manter intacta?

—Admitamos que a manteña intacta —dixo.

—Por tanto, en calquera parte na que se asente —estado, familia, exército ou outro grupo calquera—, resulta evidente que a inxustiza ten a seguinte característica: en primeiro lugar, 352a fai incapaz ao grupo de actuar de forma coordinada por causa das disensións e das discordias; e, por riba, fai que o grupo sexa inimigo de si mesmo, de calquera adversario e dos xustos. Non é así?

—Certo.

—E, no caso de que se asente nun só individuo, vai ocasionar, creo, todos eses efectos que por natureza lle corresponde producir. En primeiro lugar, farao incapaz de actuar, provocando no individuo a rebelión e a discordia consigo mesmo, e, a continuación, farao inimigo tanto de si mesmo como dos xustos. Ou non?

—Si.

—Agora ben, non son xustos tamén os deuses, amigo meu?

—Admitamos que o son —dixo.

—Por conseguinte, Trasímaco, o home inxusto será inimigo b dos deuses, pero o xusto será amigo.

—Goza tranquilo do teu discurso —dixo—, que eu non che vou levar a contraria para non facerme odioso a esta xente.

—Pois ben —continúei—; complétame o que queda da festa respondéndome como até agora. Resulta evidente que os homes xustos son máis sabios, mellores e máis capaces de

⁶⁸ Xa que, tal e como se dixo en 349c, o home inxusto tentará superar tanto ao xusto como ao inxusto.

actuar, en tanto que os inxustos non poden facer nada xuntos; e, se afirmamos que estes homes algunhas veces, incluso sendo inxustos, fan algo xuntos en común e dun modo vigoroso, non estamos a dicir a verdade para nada. Porque, se fosen inxustos de todo, non se privarían de enfrontarse entre eles; máis ben, está claro que neles está asentada certa xustiza que lles impide cometer inxustizas recíprocas —polo menos no momento en que as cometen contra os seus adversarios— e tamén que, grazas a ela, logran o que logran. É dicir, lánzanse a empresas inxustas corrompidos só a medias pola inxustiza; porque os que son perversos de todo e completamente inxustos son tamén completamente incapaces de facer nada. Así é como entendo eu que funciona este tema e non como ti propuñas ao principio. Agora hai que examinar ademais se os homes xustos viven mellor que os inxustos e son máis felices, que é precisamente o que antes nos propuxemos examinar. Tamén agora isto resulta evidente, creo eu, a partir do que deixamos dito. Con todo, hai que examinar aínda mellor o caso, dado que a discusión non é sobre algo sen importancia, senón sobre o modo como un debe vivir.

—Examínao, logo —dixo.

—Vou examinalo —respondín—. Dime: a ti pareceche que o cabalo ten algunha función específica?

e —A min si.

—E a función do cabalo ou doutro animal calquera, non establecerías que é aquilo que se pode facer mediante ese animal de maneira exclusiva ou de maneira máis satisfactoria?

—Non comprendo —dixo.

—A ver así: poderías ver por outro sitio que polos ollos?

—Desde logo que non.

—E poderías ouvir por outro sitio que polos ouvidos?

—De ningunha maneira.

—Non é xusto afirmar que esas funcións son específicas deses órganos?

—Seguro.

—Por outra parte, ti serías capaz de cortar un bacelo da 353a
viña cun coitelo, ou cun cicel ou con outras moitas ferramentas.
Ou non?

—Sen dúbida.

—Pero con ningunha delas, penso, se faría tan ben o traballo
como cunha podadeira, que xa se fabricou para iso.

—É certo.

—Non estableceremos entón que esa é a función da poda-
deira?

—Pois si.

XXIV. —Agora, penso, poderías comprender mellor o que hai
un pouco che quería dicir ao preguntarche se a función de cada
 cousa non é aquilo que unicamente ela pode realizar ou que
 realiza mellor que as outras.

—Xa comprendo —dixo—; e a min tamén me parece que
 esa é, efectivamente, a función de cada cousa. b

—Vale —respondín eu—. E non che parece tamén a ti que
 cada cousa á que se lle asigna unha función ten tamén unha
 virtude? Volvamos aos mesmos exemplos: os ollos teñen unha
 función, diciamos.

—Teñen.

—E entón, non teñen tamén unha virtude?

—Tamén unha virtude.

—E as orellas, tiñan unha función?

—Si.

—E entón, non tiñan tamén unha virtude?

—Tamén tiñan unha virtude.

—E que pasa con todas as demais cousas? Non é igual?

—Igual.

—A ver; poderían desempeñar algunha vez os ollos debida-
c mente a súa función específica se non tivesen a virtude que
 lles é inherente e, en vez desa virtude, tivesen o vicio contrario?

—Como ían poder? —dixo—; porque seguramente queres dicir que teñen a cegueira en lugar da vista.

—Pouco importa cal sexa a súa virtude específica —responde eu—; porque non pregunto iso aínda, senón se cada cousa realiza ben a súa función específica grazas á virtude que lle é inherente, e mal por culpa do vicio contrario⁶⁹.

—Estás no certo —dixo.

—Por tanto, os ouvidos tamén, se están privados da súa virtude específica, non realizarán mal a súa función específica?

—Seguro.

d —Aplicamos, logo, o mesmo principio a todas as outras cousas?

—Penso que si.

—Veña logo; despois disto examina o seguinte. Hai algunha función da alma que ti non poderías realizar con ningunha outra cousa; por exemplo: prestar atención, gobernar, deliberar e todo o deste estilo. Sería correcto atribuír estas funcións a algo distinto da alma ou poderíamos afirmar que esas funcións son propias da alma?

—De ninguén máis.

—E a vida, afirmaremos que é unha función da alma?

—Clarisimamente —dixo.

—E non diremos tamén que a alma ten unha virtude específica?

—Si.

e —E nalgún momento, Trasímaco, a alma vai realizar ben as súas funcións específicas se está privada da virtude que lle é propia, ou vaille ser imposible?

—Vaille ser imposible.

—Por conseguinte, resulta inevitable que unha alma mala governe mal e dirixa mal, e que unha alma boa faga ben todas estas cousas.

⁶⁹ A idea de que cada cousa ten unha función específica e de que a virtude consiste no correcto desempeño desa función vai ser o principio sobre o que máis adiante se fundamentará a teoría ético-política desenvolvida na obra. Cfr. tamén Aristót. *Ét. Nic.* 1106a 15 ss.

—Pois si.

—E non chegamos á conclusión de que a xustiza é a virtude da alma, e a inxustiza, un vicio seu⁷⁰?

—Chegamos, si.

—Logo, a alma xusta e o home xusto vivirán ben, pero o inxusto vivirá mal.

—Resulta evidente conforme ao teu razoamento.

—Ademais, o que vive ben é feliz e mais afortunado; e o que 354a vive mal, todo o contrario.

—Sen dúbida.

—Logo, o home xusto é feliz e o inxusto desgraciado.

—Admitámolo —dixo.

—Pero o que convén non é ser desgraciado, senón ser feliz.

—Sen dúbida.

—Logo, divino Trasímaco, en ningunha circunstancia a inxustiza é máis proveitosa que a xustiza.

—Con todo iso, Sócrates —dixo—, fas unha festa o día das Bendidias.

—Grazas a ti, Trasímaco —respondín—, dado que te volvi-
ches amable comigo e deixaches de enfadarte. Seguramente fago
unha festa cativa, pero pola miña culpa, non pola túa. En rea- b
lidade, igual que lles pasa aos lambóns, que, sobre cada prato
que un lles presenta, lánzanse cheos de ansia sen saborearen
tranquilamente o anterior, tamén eu, creo, antes de encontrar-
mos o que estabamos examinando inicialmente —o problema
de que é a xustiza—, deixei isto e lanceime ao exame de se a
xustiza é ignorancia e maldade ou se é sabedoría e virtude. A
continuación, ao xurdir o tema de se a inxustiza é máis provei-
tosa que a xustiza, non me privei de pasar do outro asunto a este,
de maneira que o resultado do diálogo é que eu agora non sei
nada. Porque, desde o momento en que ignoro o que é a xustiza, c
dificilmente vou saber se é unha virtude ou non, e se quen a
posúe é feliz ou non é feliz.

⁷⁰ Cfr. 350d. Con todo, alí identificouse a xustiza coa virtude, pero non coa virtude da alma.

CONTIDO DO LIBRO II

O complemento de Trasímaco: Glaucón e Adimanto (357a–367e)

Como, ante os primeiros argumentos de Sócrates, o seu rival decide abandonar a discusión, Glaucón e Adimanto, os irmáns de Platón, pretenden que o mestre se vexa forzado a realizar unha defensa máis sólida da xustiza. O primeiro en intervir é Glaucón, que, retomando por un momento as ideas de Trasímaco, vai louvar a inxustiza coa maior ansia posible, á espera dunha convincente contrargumentación por parte de Sócrates. De acordo coa teoría que acepta asumir, a xustiza é unha creación convencional, produto dun pacto colectivo. Non está enraizada na natureza humana, pois, por si mesma e con independencia da sanción social, nada aporta á felicidade do individuo. De feito, un home inxusto con fama de xusto, sempre será máis feliz que un home xusto ao que a sociedade non lle recoñeza a súa condición. Pero, ademais, a xustiza é contraria á propia natureza humana, pois está destinada a evitar que os individuos actúen conforme á única lei natural. Por natureza, o bo para o individuo é satisfacer os seus desexos, impondo a súa vontade sobre os demais. Non obstante, como o mal de padecer inxustizas é superior ao ben de cometelas, a experiencia das dúas situacións fai que os homes establezan un pacto para non cometer inxustizas nin sufrilas. Á prescrición dese acordo chámasele xustiza. Cando alguén, como o tirano, ten a forza suficiente para cometer inxustizas sen padecelas, rompe co pacto e consegue ser o home máis feliz.

A proba de que a xustiza exerce unha coacción antinatural sobre o individuo é que ninguén a practica por propia vontade. E isto ilústrase mediante o símil do anel encantado do lidio Xixes, que permitía ao seu posuidor facerse de pronto invisible. Calquera que tivese un anel como este buscaría de maneira natural o seu propio interese e carecería da firmeza necesaria para non satisfacer por este medio mil desexos secretos, condenados como malos pola orde moral da nosa sociedade. Se non actuase así, todo o mundo o eloxiaría publicamente, pero en privado pensarían que era o máis infeliz e o máis insensato dos homes.

Adimanto pretende forzar a intervención de Sócrates criticando a debilidade dos argumentos utilizados polos panexiristas tradicionais da xustiza. Tanto os pais que educan aos fillos, como os grandes poetas, non louvan a xustiza como tal, senón as boas consecuencias que dela se derivan. Ademais, como incluso manteñen que, en si mesmos, os actos inxustos son máis proveitosos que os xustos, favorecen que a maioría da xente non practique a xustiza de maneira voluntaria.

Finalmente, Sócrates acepta o reto de explicar en que consiste a xustiza e defendela en función dos seus propios méritos, con independencia das recompensas ou castigos externos.

O estado como ampliación do individuo (368a-369b)

Para abordar o tema, Sócrates suxire partir da xustiza no estado. Da mesma maneira que quen non puidese recoñecer unhas letras pequenas aproveitaría a posibilidade de lelas en tamaño aumentado, tamén convén analizar primeiro a xustiza dentro do estado, que é o máis grande e máis fácil de comprender, e despois a xustiza no individuo. E, para ver en que punto a xustiza se impón como unha necesidade social, decide reconstruír o proceso de creación dos estados.

O primeiro esquema do estado (369b-372d)

Un estado vén sendo a reunión de moitos homes nun determinado lugar coa finalidade de axudárense mutuamente; e, na exposición das súas orixes, distínguense dúas fases de desenvolvemento. A sociedade orixinaria, á que Platón dá o nome de estado san, presenta unha estrutura simple, integrada só polos artesáns e as profesións máis necesarias. Tal estado nace porque o individuo, ao non ser autosuficiente, comprende que sae beneficiado cando se asocia con outras persoas que o axuden a satisfacer as necesidades básicas.

Nesa mutua colaboración, é preferible que os individuos se repartan os traballos; pois, como cada un está capacitado por natureza para un determinado labor, a cantidade e a calidade da produción mellora cando se instaura a especialización. Un estado embrionario podería estar constituído por uns poucos homes encargados de solucionar as carencias elementais; pero, como dentro dunha comunidade hai outros múltiples tipos de demandas, se somos fieis ao principio da división do traballo, fará falta un maior número de cidadáns. Ademais, dado que ningún estado é autosuficiente, precisará de xente dedicada á importación e a exportación.

Nesta primitiva comunidade, os habitantes satisfán de forma modesta as súas necesidades de vestido e alimento e non teñen máis fillos dos que poden manter. Confórmanse co que teñen e, dese modo, evitan tanto a pobreza como a guerra.

A inflamación do estado (372e-374a)

O paso desde esta sociedade orixinaria ao estado coñecido historicamente comézase a dar cando se abandona o modo de vida sinxelo e se introduce outro que inclúe toda clase de luxos. Nese momento hai que aumentarlle o tamaño ao estado e enchelo dun montón de persoas innecesarias. Como consecuencia deste incremento demográfico, vaise precisar máis terra e invadirase o país dos veciños. Xorde así a guerra e a necesidade da defensa. Conforme ao principio de distribución das tarefas, debemos crear un exército profesional.

Selección dos gardiáns (374a-376c)

O oficio dos gardiáns require incluso maior dedicación que as outras tarefas e tamén unhas certas aptitudes naturais; por iso, o primeiro paso para acceder a el é a superación dunha rigorosa selección. Canto ás calidades físicas, os aspirantes a gardiáns deben ter rapidez na persecución e forza no combate; e, no relativo ás calidades espirituais, han de combinar a fogosidade coa mansedume para seren valentes e feroces ante o inimigo, pero mansos coa súa xente. Ademais de fogosos, deben ser amigos de aprender, pois só grazas ao coñecemento saberán dirixir a súa fogosidade contra os alleos e non contra os familiares.

Educación elemental. Normas sobre o contido dos relatos (376c-383c)

A seguinte cuestión é a educación dos futuros gardiáns, e abórdase coa esperanza de que o exame axude a descubrir de que maneira se orixinan a xustiza e a inxustiza dentro dun estado. Acéptase a división tradicional grega da educación en física e cultural (música), pero advertindo que o proceso educativo debe comezar pola segunda, mediante o contacto do neno co relato de mitos exemplares. Como o modelo non pode ser a poesía épica e dramática tradicional, o autor establece un conxunto de principios que as narracións deben respectar.

A primeira norma que seguirán as historias é a de representar sempre aos deuses como causantes do ben no mundo, nunca do mal. As desgrazas do inocente non proveñen da divindade e os padecementos do culpable non deben considerarse un mal, senón o xusto castigo que a divindade lle envía polo seu ben.

En segundo lugar, a divindade é inmutable e completamente veraz: non engana aos mortais, para inducilos ao extravío, nin por medio de aparicións, nin por medio de discursos, nin por medio do envío de sinais. En efecto, existen dous tipos de mentira: a verdadeira mentira e a mentira de palabra. A primeira dáse cando unha persoa ignora a verdade; a segunda é a que conteñen as palabras de alguén que si coñece a verdade. A verdadeira mentira ódiana por igual a totalidade dos deuses e dos homes; e a mentira das palabras só é admisible cando se usa, igual que un remedio, fronte aos inimigos, e incluso para precaverse dos amigos cando perden a sensatez. Tamén resulta útil cando descoñecemos feitos moi antigos e tentamos reconstruílos de forma verosímil. Así que un deus, como non teme aos inimigos, nin está rodeado de insensatos, nin descoñece acontecemento ningún, non ten motivos para mentir.

LIBRO II

I. Ao dicir eu estas palabras, cría terme librado da obrigación 357a de falar; pero, ao parecer, aquilo era unicamente o prelude. Porque Glaucón, que sempre é o máis combativo en todas as circunstancias, tampouco nesta ocasión admitiu a retirada de Trasímaco e dixo:

—Sócrates, pretendes que quede a impresión de que nos deixas convencidos ou queres convencernos realmente de que, *b* en calquera circunstancia, é mellor ser xusto que inxusto?

—Eu preferiría convencervos realmente, se iso estivese nas miñas mans —dixen.

—Nese caso —insistiu—, non fas o que queres. Porque, dime: non che parece que hai unha clase de bens que pretendemos posuílos non porque pensemos nas consecuencias, senón porque os apreciamos en si mesmos, como, por exemplo, a alegría e todos os praceres que son inofensivos¹ e que non teñen para o futuro transcendencia ningunha, a non ser o usufruto de quen os posúe?

—Si —respondín—; a min paréceme que hai bens dese tipo.

—A ver; e non hai tamén un tipo de bens que amamos por *c* si mesmos e polo que deles se deriva como, por exemplo, a sensatez, a vista e a saúde? Realmente, este tipo de bens apreciámolos por un motivo e mais polo outro.

—Estou de acordo —dixen.

—E non distingues unha terceira clase de bens —dixo—, entre os que estarían a ximnasia, a curación dunha doenza e tanto a actividade médica como as outras actividades económicas. Poderíamos dicir que estes bens son fatigosos, pero que nos axudan; e non pretenderíamos telos por si mesmos, senón polas *d* ganancias e por outras vantaxes que deles resultan.

¹ En *Leis* II 667e, Platón define como inofensivos os praceres que non comportan consecuencia ningunha, nin boa nin mala.

—Si, tamén hai esta terceira clase —dixen—. E que?

—En cal destas clases colocas ti a xustiza? —preguntou.

358a —Eu creo que na máis fermosa —dixen—: a daquel grupo de bens que o home que se propón ser feliz debe amar tanto por si mesmos como polo que resulta deles.

—Non llo parece así á maioría da xente —dixo—. Ao contrario, métena no grupo dos bens fatigosos, como algo que un debe practicar pola fama, pensando nas ganancias e na boa reputación que trae, pero que, considerado en si mesmo, merecería que se escapase del polo molesto que é.

II. —Realmente —dixen eu—, iso é o que lle parece á xente, e Trasímaco xa leva un anaco censurando a xustiza por ser fatigosa e louvando a inxustiza. Pero eu, polo visto, son malo de convencer.

b —Está ben —dixo—. Escóitame esta vez a min, a ver se somos da mesma opinión. Porque eu teño a impresión de que Trasímaco quedou fascinado por ti, igual que unha serpente, antes do que debía²; a min, en cambio, aínda non me convenceu ningunha das dúas exposicións. O que eu desexo é escoitar que é cada un deses dous conceptos e que efecto provocan cando se instalan na alma, con independencia das recompensas e das consecuencias que deles se derivan. Por tanto, vou facer o
c seguinte, se a ti che parece ben. Retomarei a argumentación de Trasímaco e comezarei por explicar o que a xente entende por xustiza e cal din que é a súa orixe; en segundo lugar, falarei de que os que a practican fan isto contra a súa vontade, por considerar que é algo inevitable e non por vela como algo bo; en terceiro lugar, que é lóxico que actúen así, porque, como eles din, resulta moito mellor a vida do home inxusto que a do

² De aquí até o final do diálogo, Trasímaco só intervirá nalgúns enfrontamentos sen importancia.

xusto. Eu, francamente, non comparto esa opinión, Sócrates. Agora ben, quedo desconcertado e chíanme os ouvidos cando escoito falar a Trasímaco e a moitísimos máis, en tanto non teño escoitado, como me gustaría, un discurso a favor da xustiza no que se diga que é mellor que a inxustiza. Quero ouvir como a *d* xustiza é louvada por si mesma; e penso que podería esperalo sobre todo de ti. Por iso vou falar eloxiando a vida inxusta con toda a miña ansia; logo, mostrareiche de que modo quero eu ouvirte censurar a inxustiza e louvar a xustiza. Mira se estás conforme co que digo.

—Máis que con cousa ningunha —respondín eu—. A un home sensato, que tema lle iría mellor para gozar conversando e escoitando?

—Falas moi ben —afirmou—. Escoita aquilo que anunciei *e* que diría en primeiro lugar: que é a xustiza e cal é a súa orixe?

Aseguran que, por natureza³, cometer inxustiza é algo bo, e padecela, algo malo; e que o mal de padecer inxustizas é superior ao ben de cometelas. De maneira que, cando os homes cometen e padecen inxustizas mutuas e teñen experiencia das dúas situacións, aqueles que non poden evitar unha delas e *359a* escoller a outra⁴ entenden que resulta útil pactar entre todos para non cometer inxustizas nin sufrilas. E dise que, a partir

³ Glaucón dispónse a presentar a teoría do contrato social, pero na versión de sofistas como Trasímaco. A idea dun pacto como orixe das leis —que Aristóteles atribúe a Licofrón, un sofista tardío (*Pol.* 1280b 10) —é compartida polo movemento sofístico xa desde as súas orixes. O específico desta versión particular é a combinación do contrato social coa oposición natureza (φύσις) / convención (νόμος): o maior ben natural é a satisfacción ilimitada dos desexos, en tanto que a xustiza nace como produto dunha lei pactada por aqueles que se ven impotentes para cometer inxustizas, e imposta por eles ao conxunto da sociedade. A partir da exposición platónica poderíase inferir que Trasímaco encabeza a un grupo de sofistas que, de maneira similar ao Calicles do *Gorxias* (482b ss.), defendían o hedonismo anti-social e xustificaban a tiranía. Segundo sabemos a través dos escasos escritos conservados, este pensador foi un decidido defensor da xustiza, de maneira que resulta moi verosímil que Platón nos estea ofrecendo unha versión incompleta e interesada das teorías daquel. A tese real debeu ser que as normas de convivencia, pese a constituír un mal negocio individual, merecían ser respectadas polo que contribuían ao ben común. Para unha revisión da perspectiva tradicional sobre Trasímaco, vid. Romilly (1988, 116-120, 168-170).

⁴ Segundo Calicles, serían os débeis, que sempre son máis numerosos que a selecta minoría dos fortes (*Gorx.* 483b).

de entón, comezáronse a establecer leis e convencións mutuas, e que ao prescrito por lei chámanlle legal e xusto. Que esta é, realmente, tanto a orixe como a esencia da xustiza, algo que está a medio camiño entre o que é mellor —non sufrir castigo cando un é inxusto— e o que é peor —ser incapaz de vingarse cando un padece a inxustiza—. Ao estar no medio de ambas situa-
b cións, a xustiza é apreciada non como un ben, senón como algo ao que lle dá valor a incapacidade de cometer inxustiza. Porque aquel que é capaz de practicala e aquel que é verdadeiramente un home nunca pactaría con ninguén para non cometer inxustizas nin sufrilas; estaría tolo⁵. Por tanto, Sócrates, a natureza da xustiza é esta e tales son as circunstancias que, polo que se conta, explican a súa orixe.

III. Que os que cultivan a xustiza cultívana contra a súa vontade e pola imposibilidade que teñen de cometer inxustizas é algo que comprenderíamos perfectamente se imaxinásemos o
c seguinte. Supoñamos que tanto ao xusto como ao inxusto lle damos a capacidade de facer o que cada un queira, e logo os seguimos para observar a onde o van levar a cada un os seus desexos. Haberíamos de sorprender ao xusto dirixíndose ao mesmo lugar que o inxusto, impulsado polo propio interese, algo que toda criatura por natureza persegue como un ben e algo que, pola forza, a lei desvía cara ao respecto da igualdade.

E a capacidade a que me refiro sería especialmente efectiva
d se eles tivesen un poder como o que din que tivo unha vez

⁵ Tres, por tanto, son as posibles situacións: cometer inxustizas sen padecelas, cometer inxustizas e padecelas ou non cometelas nin padecelas. A primeira opción é a máis apetecible, pero está reservada aos máis fortes; así que a maior parte da xente debe escoller entre as outras dúas e considera que a última é a menos mala. Esa vía intermedia, que satisfai os intereses da maioría, pero limita as aspiracións dos máis fortes, acaba por imporse a todo o colectivo.

Xixes⁶, o antepasado do rei de Lidia⁷. El era un pastor que estaba ao servizo do rei que daquela gobernaba en Lidia. Un día houbo unha forte tempestade e máis un terremoto, fendeu a terra e formouse unha abertura no lugar no que el tiña o gando a pacer. Ao ver isto, quedou asombrado, baixou polo burato e viu, entre outras marabillas que conta a lenda, un cabalo de bronce, oco, que tiña unhas portiañas; meteuse polo medio delas e viu dentro un cadáver —ou iso parecía— de tamaño maior que o de un home, e que non levaba enriba ningunha outra cousa excepto un e anel de ouro na man. Xixes quitoullo e saú de alí.

E, cando os pastores fixeron a súa reunión habitual destinada a informar ao rei cada mes sobre os rabaños, presentouse tamén Xixes e levaba o anel. Entón, mentres estaba sentado cos demais compañeiros, sen querer deulle a volta ao engaste do anel cara á palma da súa man. Ao suceder isto, fíxose invisible 360a para os que estaban alí sentados e estes puxéronse a falar del como se xa marchara. Xixes asombrouse e, despois de examinar outra vez o anel, deulle a volta ao engaste para fóra; e, ao darlle a volta, fíxose visible. Ao se dar conta disto, probou outra vez a ver se o anel tiña aquel poder, e pasoulle o mesmo: cando lle daba a volta ao engaste para dentro, el volvíase invisible; cando lle daba a volta para fóra, volvíase visible. Tan pronto como comprobou isto, fixo o posible para formar parte do grupo de emisarios que debían ir onda o rei. Chegou ao palacio, seduciui b á raíña, conspirou con ela para matar ao rei e fíxose co goberno.

⁶ Xixes foi un antepasado de Cresos, o último rei de Lidia, derrotado por Ciro na metade do século VI a.C. A historia de Xixes, que se converte no amante da muller do rei Candaulo e logo o sucede no trono despois de matalo, é narrada por Herodoto (I 8-13).

⁷ O texto dos manuscritos suscita un importante problema crítico. Se respectamos a lección orixinal, deberíamos traducir «o antepasado de Xixes o lidio». Pero máis adiante o propio Platón fala do «anel de Xixes» (612b), e todos os autores antigos que se refiren a este anel atribúenllo a Xixes e non a un antepasado seu (Cicerón *De officiis* III 38; Luciano *Nav.* 41, *Bis acc.* 21; Filostrato *Vita Apoll.* 101). O que propoñen algúns editores, e nós seguimos, é modificar o texto orixinal de modo que se interprete como «Xixes, o antepasado do lidio», ou sexa de Cresos, o rei lidio máis coñecido. A solución parécenos máis satisfactoria que respectar, como fai Adam, a tradición manuscrita e supor que Platón está a falar dun Xixes antepasado do Xixes histórico.

Pois ben, se houberse dous aneis así, e un o puxese o home xusto e o outro o home inxusto, non habería ninguén, polo que se ve, tan íntegro que perseverase na xustiza e tivese o valor de privarse dos bens alleos e de non tocalos, cando lle sería c posible coller da ágora sen medo ningún canto quixese, entrar nas casas e deitarse coa muller que quixese, matar ou librar das cadeas a quen quixese, ou ben actuar no resto igual que un deus⁸ entre os homes. Ao proceder así, o xusto non faría nada distinto do outro; ao contrario, ambos virían dar ao mesmo sitio. Podería dicir que isto é unha gran proba de que ninguén é xusto pola gana que teña⁹, senón porque non lle queda máis remedio; e non se ve a xustiza como un ben individual, dado que, no momento en que cada un cre que lle estará permitido cometer inxustizas, cométeas. Realmente, todo home cre que, no ámbito d persoal, a inxustiza é moito máis proveitosa que a xustiza; e iso que cre é certo, se facemos caso do que dirá o partidario desta teoría. Porque, se alguén que estivese dotado dun poder como o de Xixes non quixese nunca cometer inxustiza ningunha nin apropiarse dos bens alleos, quen o vise pensaría que era o máis infeliz e o máis estúpido dos homes. Iso si, eloxiaríano en público e enganaríanse uns aos outros por medo a padeceren eles algunha inxustiza. Así están as cousas sobre este punto.

e IV. O noso xuízo sobre a vida destes homes dos que estamos a falar, só seremos capaces de facelo correctamente se opomos o máis xusto ao máis inxusto; se non actuamos así, non poderemos. Cal é esa oposición? A seguinte. Non lle tiremos ao inxusto nada da súa inxustiza, nin ao xusto nada da súa xustiza; ao contrario, consideremos que cada un dos dous é un perfecto

⁸ A comparación realízase sobre a base dunha visión tradicional da divindade e non pretende reflectir a concepción propiamente platónica.

⁹ Tese claramente contraria ao principio socrático de que ninguén é malo por vontade propia.

exemplar no seu xénero de vida. En primeiro lugar, que o home inxusto actúe como os artesáns expertos. O piloto consumado, tamén o médico, distingue o que é imposible e o que é posible no seu oficio; e dedícase a este último tipo de casos, pero abandona os outros. Incluso se nalgún aspecto se equivoca, é capaz de endereitar a cousa. Pois o home inxusto igual: que cometa delitos correctamente e que non se delate¹⁰, se ten pensado ser realmente inxusto. Ao que se deixa pillar hai que consideralo un chambón; porque o colmo da inxustiza consiste en parecer xusto sen selo. Por tanto, concedámoslle ao home completamente inxusto a completa inxustiza. Non hai que quitarlle nada; ao contrario, hai que permitirlle que, ao tempo que comete as maiores inxustizas, teña ganada para si a maior reputación de xustiza. No caso de que fracase en algo, que poida endereitar a cousa; que sexa capaz de falar con persuasión, se é denunciado por algún dos seus delitos, e de usar a violencia nos casos nos que el precise da violencia, pola vía do valor e a fortaleza ou pola vía dos recursos en amizades e en cartos. 361a

Unha vez que describimos a este tipo de persoa, imaxinemos que colocamos ao seu lado ao home xusto, un ser simple e nobre, animado, como di Esquilo, non a parecer senón a ser bo¹¹. Hai que tirarlle a aparencia de xusto; porque, se dá a impresión de ser xusto, vai recibir honras e recompensas grazas a esa aparencia, e entón non queda claro se el é así por amor á xustiza ou por amor ás recompensas e ás honras. Realmente, hai que despoxalo de todo excepto da xustiza e hai que imaxinalo na situación contraria á do anterior. Que, sen cometer inxustiza ningunha, teña a maior reputación de inxustiza, para que o seu amor á xustiza quede demostrado polo feito de el non enfraquecer por culpa da mala reputación e das súas consecuencias. Que chegue inalterable até o día da morte, despois de ter toda a vida fama de ser inxusto a pesar de ser xusto. Desta maneira, c d

¹⁰ Na educación espartana, o neno non era castigado por roubar, senón por deixarse descubrir (cfr. Xen. Const. Lac. II 8).

¹¹ Refírese a Anfiarao, que nos *Sete contra Tebas* 592 declara que «non quere parecer, senón ser realmente o mellor».

cando ambos tipos chegaron aos extremos, un da xustiza, o outro da inxustiza, poderase xulgar entón cal deles é máis feliz¹².

V. —Fantástico, querido Glaucón! —respondín eu—. Con que habilidade poles a cada un destes dous homes, como se fosen estatuas, para que poidamos xulgalos!

—O mellor que podo —dixo—. E, ao seren eles así, penso que xa non é nada difícil describir que clase de vida lle espera a cada un. Fagámolo, pois. E, se un fala con dureza, ti faite á idea, Sócrates, de que non falo eu, senón aqueles que eloxian a inxustiza por riba da xustiza. Eles dirán que o home xusto, se é tal e como nós o presentamos, será azoutado, será golpeado, 362a será metido no cárcere, queimaranlle os ollos e, ao final, despois de padecer todo tipo de males, será empalado; e daquela comprenderá que o que un debe pretender non é ser xusto senón parecelo. As palabras de Esquilo, era moito máis adecuado aplicarllas ao home inxusto. Porque é realmente o home inxusto —seguirán dicindo eles— o que, como realiza os seus actos de acordo coa verdade e non vive para a aparencia, non pretende parecer inxusto senón selo,

b recollendo no seu corazón o froito do rego profundo de onde brotan as nobres decisións¹³.

En primeiro lugar, élle posible mandar no seu estado grazas a que parece un home xusto. Logo pode tomar esposa da familia que queira, casar os fillos con quen queira, asociarse e concertar contratos con quen lle apeteza; e de todo isto tira

¹² Este divorcio entre aparencia e realidade debe entenderse como un artificio puramente argumentativo, pero carente de fundamento ningún na experiencia real, tal e como logo indicará o propio Sócrates (612d). Era un principio firmemente establecido no círculo socrático que o mellor camiño para parecer xusto é esforzarse por selo (Xen. *Mem.* I 7.1; II 6.39).

¹³ Esqu. *Sete* 593-594.

proveito e obtén ganancia debido a que non ten escrúpulos á hora de ser inxusto.

Cando se ve metido nun preito privado ou público, avanta e supera aos adversarios; e, ao superalos, vólvese rico e pode beneficiar aos amigos e danar aos inimigos¹⁴, así como facerlles sacrificios e ofrendas aos deuses en cantidade suficiente e de forma maxestosa. Moito mellor que o home xusto, pode atender aos deuses e a aquelas persoas que lle apeteza; de maneira que, por lóxica, tócalle a el, e non ao home xusto, ser moito máis amado polos deuses. Polo que din, Sócrates, mira até que punto tanto os deuses como os humanos lle acondicionan mellor a vida ao home inxusto que ao xusto.

VI. Ao que Glaucón acabou de falar, eu tiña pensado responder-lle, pero seu irmán Adimanto dixo:

—Sócrates, ti non crerás que xa se discutiu dabondo sobre o tema?

—Que falta, logo? —dixen.

—Non se falou do que máis preciso era falar —replicou.

—Pois entón, como di o conto, que o irmán socorra ao irmán¹⁵ —respondín eu—. Así que, se este falla en algo, axúdao ti. Con todo, o exposto por el foi suficiente para me deixar fóra de combate e para me facer incapaz de ir en auxilio da xustiza.

—É unha parvada iso que dis —proseguíu el—; debes escoitar aínda o que vén agora; porque é preciso que expoñamos os argumentos contrarios aos que dixo este —os que louvan a xustiza e censuran a inxustiza— para que resulte máis claro o

¹⁴ Resulta sorprendente que a este «home completamente inxusto» se lle atribúa un comportamento que coincide coa concepción popular da xustiza debatida con anterioridade (332d ss.). Realmente, a teoría da xustiza sintetizada por Glaucón debía estar referida basicamente ao ámbito político; e parece evidente que en ningún caso aspiraba a converter á lei do máis forte nunha norma xeral de conduta que abarcase incluso ao campo do privado.

¹⁵ Proverbio que posiblemente teña raíz homérica (cfr. *Od.* XVI 97).

que, na miña opinión, quere manifestar Glaucón. Realmente, os pais —e todos os que teñen a alguén baixo a súa responsabilidade— dinlles e avísanlles aos fillos que é necesario ser xusto, pero non louvan a xustiza como tal, senón a boa reputación que dela se deriva. O obxectivo é que, ao parecer que un é xusto, esta fama lle proporcione cargos, matrimonios e todo o que Glaucón describiu hai un pouco, cousas que o home xusto ten grazas á súa boa reputación. E esas persoas levan aínda máis alá os beneficios da boa fama. Dan por feito que contan cunha boa reputación ante os deuses e son capaces de recitar os numerosos bens que —din eles— os deuses lles dan aos homes pia-

b Hesíodo di que, en beneficio dos xustos, os deuses fan que

os carballos
nas altas ramas teñan landras e no seu tronco teñan
abellas,
e que as ovelas estean cargadas de la¹⁷,

e moitos outros bens que se engaden a estes. Algo parecido di tamén Homero:

c Igual que a gloria dun rei irreprochable e temeroso
dos deuses,
que mantén a xustiza, a negra terra lle produce
trigo e cebada, e as árbores se cargan de froito,
o gando pare seguido e o mar subminístralle peixes¹⁸.

Museo¹⁹ e o seu fillo²⁰ afirman que os xustos reciben dos deuses bens máis espléndidos que estes. Pois, en forma de relato, condúcenos até o reino de Hades e séntanos con coroas de flores

¹⁶ As máximas autoridades literarias en materia de relixión tradicional (cfr. Hdt. II 53).

¹⁷ Hes. *Tr.* 232-3.

¹⁸ *Od.* XIX 109-13.

¹⁹ En conexión con Orfeo, o mítico fundador da relixión órfica (vid. infra nota 35), aparece sempre o nome de Museo, ás veces como fillo e outras como discípulo. Atribuíanselle diversos poemas de inspiración órfica.

²⁰ Posible referencia a Eumolpo, tradicional fundador dos misterios eleusinos.

no banquete dos santos²¹. Logo fanos pasar todo o tempo borrachos, na idea de que a máis fermosa recompensa pola virtude é unha eterna borracheira²². Outros aínda prolongan máis ca eles as recompensas concedidas polos deuses; porque afirman que o home piadoso e fiel aos xuramentos perpetúase nos fillos dos seus fillos e, a partir de aí, en toda a súa descendencia²³. Con estas cousas e outras polo estilo fan eles o eloxio da xustiza. En cambio, aos irreverentes e aos inxustos entérranos nunha especie de lameira²⁴ no reino de Hades e obríganos a levar agua nun cribo²⁵; incluso en vida lles atribúen unha mala fama. E aqueles castigos que Glaucón describiu a propósito dos homes xustos con fama de inxustos, son eses precisamente —e non outros— os castigos dos que eles falan a propósito dos homes inxustos. En fin, este é o seu eloxio da xustiza e a súa censura da inxustiza.

VII. Fíxate ademais, Sócrates, noutro xénero de discursos acerca da xustiza e da inxustiza difundidos tanto pola xente como polos poetas. Porque todos repiten a coro que a moderación e mais a xustiza son algo fermoso, pero tamén algo difícil

²¹ O termo grego ὅσιοι («piadosos», «santos») utilizábase en referencia aos iniciados nas cerimonias órficas. Nese senso debe entenderse a expresión «banquetes dos santos».

²² Plutarco interpreta que Platón aquí está atacando unha crenza órfica (*Comp. Cimón e Luculo* 1). Polo que sabemos, o orfismo, a pesar de estar inspirado no culto a Dioniso, o deus do viño, non utilizaba a embriaguez como medio de experimentar a unión coa divindade; pero non resultaría estraño que a esta relixión, debido á súa veneración por Dioniso, se lle atribuisen prácticas e crenzas relacionadas coa embriaguez.

²³ Para os efectos que na descendencia ten a fidelidade aos xuramentos, cfr. Hes. *Tr.* 285; Hdt. VI 86; Tirt. *fr.* 12, 29 W.

²⁴ Unha forma particular de castigo que o orfismo lles tiña reservado aos non iniciados era permanecer enterrados no Hades no medio dunha lameira (cfr. 533d; *Fed.* 69c; *Ar. Rás* 146). Posiblemente se trate dunha idea exclusiva desta relixión, na que non resultaba difícil establecer unha asociación alegórica entre a impureza do non iniciado e a inmundicia como destino final da súa alma.

²⁵ O castigo de levar indefinidamente agua en recipientes furados debía figurar entre as antigas supersticións populares e, como pena reservada aos non iniciados, foi adoptada tanto pola corrente órfico-pitagórica (*Gorx.* 493b) como polos eleusinos (Paus. X 31.11). Un tormento similar é o que, xa en época posclásica, a tradición mitolóxica lles aplica ás Danaides por matar aos maridos propios na primeira noite de vodas.

e penoso; mentres que a intemperanza e a inxustiza, en cambio, son algo agradable e fácil de conseguir, vergoñento unicamente desde o punto de vista da fama e da lei. Din que os actos inxustos son normalmente máis proveitosos que as accións xustas,²⁶ e están dispostos, sen escrúpulo ningún, a considerar felices aos perversos, con tal de que sexan ricos ou teñan calquera outra forma de poder²⁷, e tamén a honralos tanto en público como en privado; polo contrario, menosprezan e miran por riba do ombro b a aqueles que sexan débiles ou pobres, aínda que recoñezan que estes son mellores que os outros. O máis sorprendente de todo isto son as historias que se contan sobre os deuses e a virtude: que incluso os deuses reservaron para moitos homes bos desgrazas e unha vida miserable, e para os homes malos, en cambio, a sorte contraria²⁸. Os sacerdotes mendicantes e os adiviños van petar á porta da xente rica²⁹ e convéncena de que eles recibiron dos deuses un poder que lles permite, mediante sacrificios e feitizos realizados entre argalladas e festas, pórllle c remedio a calquera delito cometido por un mesmo ou polos seus antepasados; e, se alguén quere molestar a algún inimigo, el³⁰, con pouco gasto, pode danar a calquera —sexo este xusto ou

²⁶ Fóra do entorno socrático, outros autores tampouco comparten este sentimento habitual de que a inxustiza é máis censurable, pero tamén máis proveitosa que a xustiza (cfr. *Isócr. Sobre a paz* 31).

²⁷ No *Gorxias* (471a ss.), Polo dá a entender que calquera envexaría a sorte do rei Arquelao de Macedonia, a pesar de que accedeu ao trono cometendo todo tipo de crimes.

²⁸ Son frecuentes as sentenzas poéticas neste sentido (cfr. Solón 15.1 W; Teognis 373-380). No ámbito da traxedia, Sófocles foi particularmente tenaz en representar a desgraza na que caen os personaxes de nobre carácter.

²⁹ Platón sentía un mínimo aprecio pola adiviñación en xeral (cfr. *Eutifr.* passim). Con todo, aquí ataca especificamente aos sacerdotes mendicantes do orfismo (Ὀρφεοτελεσταί). Non se trataba de devotos crentes consagrados a difundir desinteresadamente a doutrina órfica, senón de predicadores profesionais que, conscientes de que a maioría dos ricos prefería comprar a purificación da súa alma antes que someterse ás rigorosas exigencias da vida órfica, aseguraban que os ritos de iniciación eran suficientes para garantir a salvación. Teofrasto tampouco mostrou excesiva simpatía por estes personaxes, ao sinalar, como trazo característico do supersticioso, o costume de tratar con eles todos os meses para recibir iniciación (*Caracteres* 16). Para o tipo de ritos que practicaban, cfr. Dem. *Cor.* 258.

³⁰ A tradución, un tanto forzada, pretende respectar a alternancia que o orixinal grego presenta entre plural e singular. Outros editores escollen unha variante que facilita notablemente a interpretación.

inxusto— mediante encantamentos e ligaduras máxicas, dado que —iso din— saben convencer aos deuses para que se poñan ao seu servizo³¹.

Como testemuñas de todas estas historias poñen aos poetas. Uns poñen fácil o camiño da maldade:

A maldade pódese alcanzar facilmente en abundancia;

o camiño é liso e vive moi cerca.

Pero fronte á virtude, os deuses colocaron suor

d

e un camiño longo e empinado³². Outros poñen a Homero como testemuña de que os deuses poden ser arrastrados polos homes, en vista de que el tamén dixo:

Pois até os deuses mesmos se deixan torcer; por medio de sacrificios e de doces súplicas,

con libacións e co fume da graxa, conseguen

facelos cambiar de idea os homes,

a forza de implorar, cando alguén comete algunha transgresión ou algunha falta³³.

e

Presentan unha chea de libros de Museo³⁴ e de Orfeo³⁵ —descendentes da Lúa e das Musas³⁶, segundo din eles— e realizan sacrificios de acordo con eses libros. Convencen, non só a particulares senón tamén a estados enteiros³⁷, de que, por medio de

³¹ En cambio, para Platón a verdadeira relixiosidade consiste no servizo á divindade (cfr. *Eutífr.* 13d).

³² Hes. *Tr.* 287-289. A mesma cita reaparece en *Leis* IV 718e, *Prot.* 340d.

³³ *Il.* IX 497-501. Esta exhortación de Fénix a Aquiles presenta algunha diferenza respecto aos manuscritos homéricos.

³⁴ Sobre Museo, vid. supra nota 19.

³⁵ Orfeo, o máis famoso entre os cantores míticos, tamén era considerado polos antigos como o fundador da relixión órfica e o autor de numerosos poemas xenealóxicos e escatolóxicos. O episodio máis coñecido da súa lenda é o descenso ao Hades para rescatar á súa muller Eurídice.

³⁶ Segundo o mitógrafo Filócoro, Museo era fillo da Lúa. A nai de Orfeo era Caliope, a musa da poesía épica.

³⁷ Despois de que os atenienses, no 632 a.C., executaron aos partidarios da conxura de Cílon, pese a que estes lograran refuxiarse no templo da Acrópole, a cidade foi purificada do gravísimo sacrilexio polo sacerdote e poeta relixioso Epiménides de Creta (*Leis* 642d,

sacrificios e agradables xogos³⁸, poden verse liberados e purificados dos seus delitos³⁹, tanto en vida como incluso despois de mortos⁴⁰. «Iniciacións» chámanlles a estas prácticas que nos libran dos males do outro mundo; e, se non facemos eses sacrificios, agárdannos cousas terribles⁴¹.

VIII. —Todas estas cousas, meu querido Sócrates —dixo el—, que, nesta cantidade e por este estilo, se contan sobre a virtude e o vicio e sobre o valor que tanto os homes como os deuses lle dan a iso, que efecto pensamos que producen nas almas deses rapaces que están ben dotados e son capaces de saltar, por así dicir, dunha historia a outra e de aí deducir que clase de persoa debe ser un e que camiño debe seguir para pasar a vida da mellor maneira posible? O lóxico é que ese rapaz, seguindo a Píndaro, se dixese a si mesmo aquilo de

Por que camiño treparei a alta muralla,
polo da xustiza ou polo das tortuosas fraudes,⁴²

Aristót. *Const. At.* 1). Outros estados sometidos a purificación foron Halo, en Tesalia (Hdt. VII 197), ou Delos (Tuc. III 104).

³⁸ Non é fácil saber a que acto ritual se pode estar referindo o autor. Na mitoloxía órfica contábase que Dioniso fora asasinado de neno polos Titáns mentres estes o distraían cuns xoguetes. Cabe a posibilidade de que o ritual órfico incluíse algún tipo de relato dese episodio.

³⁹ Dentro da literatura relixiosa grega, os *Poemas purificadores* constituían un xénero particular e a maioría estaban atribuídos a personaxes considerados semi-divinos, como Orfeo, Museo, Epiménides de Creta ou o propio Empédocles.

⁴⁰ A frase non parece que se refira á posibilidade de que os defuntos, grazas ás pregarías dos seus achegados vivos, alcancen no outro mundo a purificación que non obtiveron neste (unha idea descoñecida pola relixión antiga anterior ao cristianismo). Máis ben debe entenderse que os ritos purificadores son útiles para esta vida e para a outra.

⁴¹ Platón compartía co orfismo determinadas crenzas que este movemento tiña en común cos pitagóricos: a inmortalidade e transmigración da alma, a distinta sorte póstuma dos individuos segundo a súa conduta ou a importancia do ascetismo como preparación para a morte. Pero, segundo puido verse no tramo anterior, discrepaba radicalmente na valoración dos ritos purificadores como medio para alcanzar a salvación e na natureza das recompensas reservadas aos premiados (cfr. 363cd).

⁴² Píndaro, *fr.* 213 Snell-Maehler. A cita non é moi exacta.

para me asentar alí e vivir o resto da miña existencia? Porque, tendo en conta o que se di, a xente mantén que se son xusto e non o parezo, diso non tirarei proveito ningún, senón incluso penalidades e castigos evidentes; en cambio, se son inxusto pero me fabrico unha fama de xustiza, din que levarei unha vida semellante á dos deuses. Polo tanto, dado que «a aparencia», *c* como me demostran os sabios, «domina á verdade»⁴³ e ademais «é señora da felicidade», hai que virar por completo e tomar esa dirección. Teño que trazar ao redor de min unha imaxe de virtude que faga de fachada e de escenario, e arrastrar por detrás o «astuto e ambicioso» raposo do sapientísimo Arquíloco⁴⁴. «Pero realmente non é fácil ser malo sen que nunca ninguén se dea conta», dirá alguén. E nós responderemos que tampouco ningunha outra das grandes empresas resulta cómoda. Con todo, *d* se aspiramos a ser felices, debemos seguir o camiño por onde nos levan as pegadas destes argumentos. Para non sermos descubertos, podemos formar ligas secretas e asociacións, e tamén hai mestres da persuasión que nos transmiten a habilidade de triunfar tanto nas asembleas como nos tribunais de xustiza⁴⁵. Unhas veces seremos convincentes grazas a estes recursos, outras veces empregaremos a forza e, desa maneira, poderemos abusar dos outros sen sufrir castigo. «Pero aos deuses non é posible enganalos nin sometelos», argumentarán. Agora ben, se os deuses non existen ou non se preocupan dos problemas humanos, por que imos preocuparnos nós de enganalos? E, se *e* existen e se ocupan de nós, o que deles sabemos e o que deles escoitamos non nos chegou por máis vía que polas lendas e polos autores de xenealoxías⁴⁶; eses mesmos autores que din

⁴³ Simónides, *fr.* 76 Bergk.

⁴⁴ Arquíloco de Paros, poeta lírico do século VII, deixounos uns versos nos que aparece, por primeira vez na literatura occidental, o raposo como prototipo da astucia (*frs.* 86-88, 89 Bergk).

⁴⁵ As sociedades secretas, moi frecuentes na vida política ateniense, estaban integradas por membros das familias máis poderosas e tiñan por finalidade pactar as resolucións dos tribunais e das asembleas (cfr. Tuc. VIII 54). Os «mestres da persuasión» son os sofistas.

⁴⁶ Homero, Hesíodo e os poetas órficos.

que os sacrificios, as «preces agarimosas» ou as ofrendas son capaces de atraer aos deuses e facelos cambiar de opinión⁴⁷. Así que deberemos facerlles caso aos poetas nas dúas cousas ou en ningunha. Se lles facemos caso, haberá que ser inxustos e facer
366a logo sacrificios co produto das nosas inxustizas⁴⁸. Realmente, se somos xustos, os deuses non nos mandarían castigo ningún, pero habería que renunciar ás ganancias da inxustiza. En cambio, se somos inxustos, conseguiremos esas ganancias e, a través dos rezos polas faltas e os delitos cometidos, poderemos convencer aos deuses e quedar libres de castigo. «Pero a pena polas inxustizas cometidas neste mundo habémola de sufrir no Hades, nós mesmos ou os fillos dos nosos fillos»⁴⁹. «Con todo, amigo meu», responderá ese home facendo cálculos, «é moito o poder que teñen tanto os ritos místicos como as divindades
b liberadoras⁵⁰, se nos fiamos do que din os grandes estados⁵¹ e os fillos das divindades⁵²; porque estes fanse poetas e intérpretes dous deuses para nos revelar que esas cousas son así».

IX. Por que motivo iamos preferir aínda a xustiza antes que a máxima inxustiza, cando resulta que, polo que di a maioría da xente e dos homes eminentes, se practicamos a inxustiza cun finxido respecto, poderemos actuar ao noso gusto ante os deuses e ante os homes, durante a vida e despois da morte?
c Pois ben, Sócrates, tendo en conta todo canto se dixo, como vai ser posible que un individuo que teña certa superioridade no

⁴⁷ Nas *Leis* (885b), Platón distinguirá tres tipos de desviacións no ámbito relixioso: a dos incrédulos, a dos que cren nos deuses, pero pensan que non se ocupan dos humanos, e a dos que pretenden comprar a vontade divina.

⁴⁸ De maneira que a divindade sería comparable a un can gardián que lles permitise aos lobos matar ao gando, con tal de que lle reserven unha parte do botín (*Leis* 906cd).

⁴⁹ No pensamento tradicional grego estaba moi estendida a crenza de que os fillos pagaban polos pecados dos pais.

⁵⁰ Segundo a teoloxía órfica, algunhas divindades ctónicas —como Hécate, Deméter, Dioniso ou o propio Zeus— tiñan este carácter liberador.

⁵¹ Alusión a Atenas, centro de irradiación dos cultos eleusinos.

⁵² Outra referencia a Museo e Orfeo.

plano físico, no mental, no económico ou no da orixe familiar queira respectar a xustiza e non se bote a rir cando sente que a eloxian? Así que, incluso se alguén pode demostrar que canto nós levamos dito é falso e ten bastante claro que a xustiza é o mellor, seguramente comprenderá moi ben aos homes inxustos e non se enfadará con eles. Ao contrario, sabe que, excepto no caso dunha persoa que teña un instinto divino e sinta repugnanza pola inxustiza, ou daquela que evita practicala porque adquiriu un saber especial, ningún dos outros homes é xusto *d* pola gana que teña, e que todos censuran a inxustiza debido a que, por covardía, pola avanzada idade ou por calquera outra debilidade, son incapaces de levala adiante.

A proba é evidente: destas persoas, a primeira que suba ao poder será a primeira en cometer inxustizas até onde lle sexa posible. E a causa de todo isto non é outra que aquela reflexión coa que precisamente se abriu todo este debate que meu irmán e mais eu estamos tendo contigo, Sócrates; a saber: «Admirable amigo, de todos cantos vos declarades defensores da xustiza, *e* comezando polos heroes antigos que nos deixaron os seus discursos⁵³ até os homes do noso tempo, nunca ningún nin censurou a inxustiza nin eloxiou a xustiza máis que pola reputación, polas honras e polas recompensas que delas se deriven. Pero, no que se refire ao efecto que cada unha delas produce polo seu propio poder, cando está na alma de quen a posúe e se encontra inaccesible aos deuses e aos homes, ningún demostrou aínda satisfactoriamente —nin en verso nin en prosa— que unha é o maior de cantos males poida conter a alma no seu interior, e que a xustiza, en cambio, é o maior ben. Porque, se desde un *367a* principio todos vós nos falásedes así e desde nenos nos convencédes disto, non teriamos que nos defender mutuamente da inxustiza; ao contrario, cada un de nós sería o propio gardián

⁵³ Non está claro se Platón se está referindo aquí aos discursos que os poetas puxeron en boca dos heroes antigos ou se estamos ante unha nova alusión a Museo e Orfeo.

de si mesmo por medo a estar convivendo co maior dos males en caso de cometer inxustiza»⁵⁴.

Isto, Sócrates, e incluso máis, é o que posiblemente diría Trasímaco e algún outro acerca da xustiza e da inxustiza, invertendo de modo indecente, parécese a min, as súas respectivas propiedades. Agora ben —pois non teño necesidade ningunha *b* de che ocultar nada—, é polo desexo que teño de te escoitar os argumentos contrarios polo que eu veño falando con toda a ansia que podo. Por tanto, non te limites a nos demostrar cos teus argumentos que a xustiza é mellor que a inxustiza; fainos ver os efectos que cada unha delas por si mesma produce sobre quen as posúe, efectos que explican que unha sexa un mal e a outra sexa un ben. E, tal e como te aconsellou Glaucón, deixa a un lado a reputación. Porque, se en ambos casos non pensas deixar a un lado a reputación verdadeira nin ter en conta a reputación falsa, diremos que ti non eloxias o xusto, senón o que *c* parece ser xusto, e que non censuras o que é inxusto, senón o que parece selo; que recomendas que un sexa inxusto sen que ninguén se dea conta e que estás de acordo con Trasímaco: a xustiza é un ben, pero para os outros, vantaxoso para o máis forte; a inxustiza, polo contrario, aínda que prexudicial para o máis débil, é vantaxosa e útil para quen a practica. Ti recoñeches que a xustiza figura entre os bens supremos, eses que paga a pena telos polo que deles se deriva, pero moito máis polo que eles son en si mesmos, como, por exemplo, a vista, o *d* ouvido, a intelixencia, a saúde incluso, e todos os demais bens que son produtivos pola súa natureza e non pola reputación. Por tanto, se consecuente e eloxia aquilo polo que a xustiza é beneficiosa en si mesma para o que a posúe —ao tempo que a inxustiza é prexudicial—; deixa que outros eloxien as recompensas e a reputación. Porque eu podería aceptar que outros

⁵⁴ No *Gorxias* (472d-481b), Sócrates e Polo protagonizan un debate no que se conclúe esta tese de que a inxustiza é contraria ao propio interese.

eloxiasen a xustiza e censurasen a inxustiza desa maneira, facendo louvanzas e vituperios da reputación e das recompensas que proporcionan; pero non o aceptaría de ti —a non ser que ti mesmo mo mandases— despois de que pasaches toda a vida dedicado exclusivamente a esta cuestión. Non te limites a *e* nos demostrar cos teus argumentos que a xustiza é mellor que a inxustiza; fainos ver tamén os efectos que cada unha delas por si mesma produce sobre quen as posúe —prescindindo de que iso que producen lles pase inadvertido ou non aos deuses e aos homes—, efectos que explican que unha sexa un ben e a outra sexa un mal.

X. Eu realmente sempre admirara o carácter de Glaucón e de Adimanto, pero nesta ocasión, ao escoitalos, sentín unha especial alegría e dixen:

368a

—Fillos daquel famoso home⁵⁵, con razón o amante de Glaucón⁵⁶, no comezo da elexía que compuxo a propósito da vosa brillante actuación na batalla de Megara⁵⁷, dixo:

Fillos de Aristón, raza divina dun home ilustre.

Amigos meus, a min paréceme que está ben este eloxio. Algo realmente divino hai en vós se non estades convencidos de que a inxustiza é mellor que a xustiza, sendo capaces como sodes de falar así en favor desa tese. A min, con franqueza, pareceume

⁵⁵ Referencia pouco clara. A interpretación máis simple, pero menos aceptada, sería que se está aludindo a Aristón, pai de Platón e, por tanto, de Adimanto e Glaucón. Con todo, encóntrase máis estendida a opinión de que o tal «famoso home» non é outro que Trasímaco, pai figurado dos dous irmáns, en canto inspirador das súas teses e predecesor no debate. Así pois, da mesma maneira que Polemarco toma o relevo de Céfalo na conversación abandonada por este (331d), Glaucón e Adimanto continuarían o discurso de Trasímaco. A interpretación vese favorecida porque no *Filebo* (36d) aparece unha expresión similar para designar a Protarco, que releva a Filebo na discusión con Sócrates.

⁵⁶ O amante de Glaucón pode ser Critias, parente de Platón e líder dos Trinta Tiranos, e que ademais compuxo algunhas traxedias e poesías.

⁵⁷ En Megara, estado situado entre a Ática e o Peloponeso e tradicional inimigo de Atenas, tiveron lugar dúas batallas no último cuarto do século v, unha no 422 e outra no 409.

b que non estades verdadeiramente convencidos. Pero baséome nos outros aspectos da vosa conduta, porque, se me guiase só polas vosas palabras, tería que desconfiar de vós. E canto máis confío en vós, máis despistado estou respecto a como debo proceder. Porque xa non sei como ir en defensa da xustiza e véxome incapaz de facelo. Proba diso, para min, é que vós non me aceptastes os argumentos que eu lle dera a Trasímaco e cos que cría ter demostrado que a xustiza é mellor que a inxustiza. Por outro lado, tampouco podo deixar de ir en defensa da xustiza, porque temo que sexa incluso un sacrilexio que, cando na miña c presenza a xustiza é maltratada, eu renuncie a ir na súa defensa mentres aínda respiro e podo facerme ouvir. Por tanto, o mellor será prestarlle axuda da maneira que poida.

Entón Glaucón e os outros pedíronme que a defendese por todos os medios e que non deixase o tema de lado; ao contrario, que continuase investigando en que consiste a xustiza e a inxustiza, e cal é a verdade sobre as vantaxes de cada unha das dúas. Así que eu dei a coñecer a miña opinión:

—A investigación que pretendemos non resulta sinxela e, ao meu modo de ver, é digna de alguén que teña unha vista d penetrante. Pero, como nós carecemos desa habilidade, a min paréceme —dixen eu— que esta investigación podería realizarse pensando no seguinte. Se se lles mandase ler de lonxe unhas letras miúdas a persoas que non teñen a vista moi aguda e algunha delas se dese conta de que esas mesmas letras están reproducidas en grandes caracteres noutro sitio maior, sería unha sorte, penso eu, que puidesen ler primeiro as letras grandes e logo comprobar se as pequenas eran realmente as mesmas.

—Moi ben, Sócrates —dixo Adimanto—. Pero, que ves de e parecido entre isto e a indagación sobre a xustiza?

—Direicho —contestei—. Polo que afirmamos, non hai unha xustiza propia do individuo, pero tamén unha xustiza propia da totalidade do estado?

—Seguro —respondeu.

—E o estado non é máis grande que un único individuo?

—Si que o é —dixo.

—En consecuencia, posiblemente no máis grande haxa unha xustiza máis abundante e máis fácil de comprender. Entón, se queredes, primeiro indagaremos cal é a natureza da xustiza nos estados; despois, da mesma maneira, considerarámola tamén en cada individuo, examinando o reflexo do máis grande na forma do máis pequeno. 369a

—Paréceme que está ben o que dis —afirmou.

—Pois entón —proseguín—, se imaxinásemos o nacemento dun estado, non veríamos tamén como nel naceu tanto a xustiza como a inxustiza⁵⁸?

—Probablemente —respondeu.

—E, unha vez logrado iso, non sería de esperar que descubrísemos máis facilmente aquilo que buscamos?

—Moito máis, si. b

—Parcévos que é preciso levar a cabo esta busca? Porque creo que non é un traballo pequeno. Pensádeo ben.

—Xa está pensado —dixo Adimanto—. Adiante.

XI. —Pois ben —respondín eu—, un estado, penso, nace desde o momento en que cada un de nós non é autosuficiente⁵⁹ e precisa dunha cantidade de cousas⁶⁰. Ou pensas que é outra a causa de que se funde un estado?

⁵⁸ Non debe interpretarse que o obxectivo sexa necesariamente descubrir nun mesmo estado a xustiza e a inxustiza. De feito, a xustiza ímola encontrar no estado ideal que a continuación se comeza a configurar, en tanto que a inxustiza aparece nos sistemas políticos degenerados descritos nos libros VIII e IX.

⁵⁹ Aristóteles censúralle a Platón que explique a orixe da sociedade a partir da insuficiencia do individuo para satisfacer necesidades puramente económicas (*Pol.* 1291a 10-19). Está de acordo en que a sociedade nace pola falta de autosuficiencia, pero no sentido de que a vida en sociedade é unha tendencia innata que todo home debe satisfacer para alcanzar a felicidade (*Pol.* 1253a). O propio Platón lle presta máis atención nas *Leis* (676a-680e) a esta vocación social do individuo.

⁶⁰ No *Protágoras* (320c), as persoas non se asocian por unha carencia de tipo material, senón pola necesidade de protexerse das feras.

—Non —respondeu el.

c —E así, ao haber necesidade de moitas cousas, un home asóciase con este por falta de unha cousa, con aquel outro por falta de tal outra, e vanse reunindo moitos homes nunha única vivenda para asociárense e auxiliárense. A este aloxamento común dámoslle o nome de estado; ou que?

—Pois si.

—Agora ben, cando alguén pretende intercambiar algo con outro ou cando acepta entrar nun intercambio, non o fai pensando en que iso é beneficioso para el?

—Claro.

—Entón, veña —respondín eu—; imaxinemos un estado desde os seus inicios. Este estado, polo visto, vano edificar as nosas necesidades.

—Sen dúbida.

d —Pero a primeira e máis importante das nosas necesidades é a provisión de alimentos para poder existir e mais vivir.

—Completamente de acordo.

—A segunda é a provisión dunha vivenda; a terceira, a provisión de roupa e de cousas polo estilo.

—Iso é.

—Pois ben —respondín eu—, como vai poder un estado subministrar tantas cousas? Non será necesario que un sexa labrador, outro albanel, e outro tecedor? E non teremos que lle engadir tamén un zapateiro e algunha outra persoa que se encargue das exixencias do corpo?

—Está claro.

—Realmente, o estado máis rudimentario podería existir con catro ou cinco homes.

e —Resulta evidente.

—A ver; cada un deles ten que pór o seu traballo ao servizo da comunidade toda? Por exemplo, o labrador, ten que subministrar el só alimentos aos outros catro e gastar catro veces máis de tempo e de traballo no subministro da comida para

compartila cos outros? Ou, polo contrario, despreocuparase del e producirá, unicamente para el mesmo, a cuarta parte daquela comida na cuarta parte de tempo, e gastará as outras tres cuar- 370a
tas partes ocupándose do resto? Destinaría unha parte á provisión de vivenda, outra á provisión de roupa, outra á provisión de calzado; e non tería que compartir nada cos outros, senón que produciría todas as súas cousas el mesmo e por si mesmo.

—Posiblemente, Sócrates, a primeira solución resulte máis fácil que a segunda —dixo Adimanto.

—Isto non é nada insólito, por Zeus! —respondín eu—. Agora que o dis, eu caio na conta, ante todo, de que cada un de nós non é completamente igual aos demais; ao contrario, somos *b*
diferentes na nosa natureza; un é apto para facer un traballo, e outro para facer este outro. Non che parece?

—A min si.

—Entón, un individuo pode traballar mellor desempeñando el só moitos oficios ou cando desempeña un único oficio?

—Cando desempeña un único oficio⁶¹ —respondeu el.

—E tamén está claro, penso, que, se un deixa pasar o momento oportuno para facer un labor, ese labor pérdese.

—Está claro.

—Porque, penso eu, o traballo non está para agardar polo lecer do traballador; ao contrario, é preciso que o traballador estea ao servizo do traballo e que non o tome como un pasatempo. *c*

—É preciso, si.

—En consecuencia, as cousas prodúcense en maior cantidade, mellor e máis facilmente cando cada individuo realiza un único traballo, de acordo coas súas aptitudes e no momento oportuno, sen ocuparse de ningunha outra cousa.

⁶¹ O principio da especialización laboral xa debía ser unha idea propiamente socrática (Xen. *Mem.* III 9.3; *Cir.* VIII 2.5). Sobre ela constrúe Platón a rixida estratificación social do seu estado ideal, e a ela vai recorrer tamén noutros diálogos (cfr. o especial énfase con que se repite en *Leis* 846d-847b).

—Completamente de acordo

—Neste caso, Adimanto, fan falta máis de catro cidadáns para o subministro de todo iso que dixemos. Porque o labrador, polo que parece, non vai fabricar el o seu arado, se quere que *d* estea ben feito, nin o sacho nin os outros apeiros de labranza. E o albanel tampouco —e fanlle falta moitas cousas tamén a este—. E o tecedor e o zapateiro, igual.

—É certo.

—En consecuencia, carpinteiros, ferreiros e moitos artesáns deste tipo vánsenos convertendo en socios deste pequeno estado e fan del unha comunidade numerosa.

—E, con todo, non sería aínda algo moi grande, por máis que lle engadásemos boieiros, ovelleiros e outros pastores, a fin *e* de que os labradores tivesen bois para arar, que os construtores —tamén os labradores— dispuxesen de animais de tiro para os transportes, e que tecedores e zapateiros estivesen provistos de coiros e de la.

—Pois xa non sería un estado pequeno —respondeu el—, se tivese todo iso.

—Ademais —respondín eu—, fundar o estado como tal nun lugar onde non houberse necesidade de importar nada sería case imposible⁶².

—Imposible, si.

—Por conseguinte, aínda vai precisar doutras persoas para que lle traian desde outro estado aquilo do que teña falta.

—Si.

—Agora ben, se o encargado dese servizo vai coas mans *371a* baleiras, sen levar nada do que precisan os estados que o provén do necesario para a súa propia comunidade, tamén virá de volta coas mans baleiras; ou que?

—A min paréceme que si.

⁶² Con todo, a autarquía económica será un trazo característico do estado descrito nas *Leis* (704c). Aristóteles tamén insistirá na importancia do tema (*Pol.* 1326b 25ss).

—En consecuencia, é preciso que no país non se produza unicamente o bastante para a propia xente senón tamén unha variedade e unha cantidade de produtos destinados a aqueles pobos dos que se depende.

—Si, é preciso.

—Fainos falta, pois, un número maior tanto de labradores como doutros artesáns.

—Efectivamente.

—E tamén un número maior de encargados da importación e da exportación. Eses son os comerciantes; ou que?

—Si.

—En consecuencia, tamén precisamos comerciantes.

—Claro.

—E, se o comercio se efectúa por mar, tamén haberá necesidade de moitos outros individuos entendidos no oficio da *b* navegación.

—Pois de moitos, si.

XII. —A ver; e, no interior do estado mesmo, como intercambiarán uns cos outros os produtos que cada individuo elabore? Realmente foi por eses produtos polo que precisamente creamos unha comunidade e fundamos un estado.

—Resulta evidente —respondeu el— que será a base de comprar e de vender.

—E, a partir disto, teremos, en consecuencia, un mercado e unha moeda que actuará como sinal do intercambio.

—Completamente de acordo.

—E, se o labrador ou calquera outro artesán, ao levar ao *c* mercado algo do que produce, non chega ao mesmo tempo que os que precisan comerciar con el, vai deixar de traballar no seu oficio para quedar sentado no mercado?

—De ningunha maneira —respondeu—; porque hai xente que, ao ver esta situación, se encarga dese servizo. Nos estados

ben administrados son case sempre os máis débiles fisicamente e os que están discapacitados para exercer calquera outro traballo. Deben quedar alí, no mercado, e, a cambio de cartos, comprar mercancía a aqueles que teñan falta de vender, para despois, tamén a cambio de cartos, vendérllela a todos os que teñan falta de comprar⁶³.

—Por tanto —respondín eu—, esta necesidade dá orixe á clase dos comerciantes no noso estado. Ou non lles chamamos comerciantes aos que se instalan no mercado e se encargan da compra e da venda, e traficantes, en cambio, aos que viaxan de estado en estado?

—Completamente de acordo.

e —Hai aínda, penso eu, outro grupo de servidores: aquelas persoas que pola súa intelixencia non sexan moi dignas de pertencer á comunidade, pero que teñan unha forza corporal suficiente para os traballos pesados. Esta xente vende o uso da súa forza e, como lle chaman salario ao prezo do seu traballo, reciben, penso eu, o nome de asalariados; ou que?

—Completamente de acordo.

—Estes asalariados son, paréceme a min, o complemento do estado⁶⁴.

—Opino igual.

—Entón, Adimanto, o noso estado non medrou o bastante como para ser perfecto?

—Probablemente.

—E onde estaría nel a xustiza e a inxustiza? En que elemento dos que levamos examinados tería a súa orixe?

372a —Nin idea, Sócrates —dixo—. A non ser que estea na interrelación que se establece entre eses mesmos elementos.

⁶³ Platón, aínda que comprende a necesidade do comercio, non se subtrae aos prexuízos tradicionais contrarios a esta actividade. O desprezo deixase entever nesa visión dos comerciantes como xente que nin física nin intelctualmente vale para outra cousa (cfr. tamén *Leis* 918a-920c).

⁶⁴ Chama a atención que Platón en ningún momento fala dos escravos. Sobre a explicación desta ausencia, cfr. infra 469b e nota.

—Pois probablemente estea ben o que dis —respondín eu—. Pero é algo que hai que examinar e ante o que non debemos retroceder. Primeiro examinaremos de que modo van vivir as persoas así organizadas. Non producirán trigo, viño, vestidos e calzado? Despois de construír as casas, polo verán realizarán espidos e descalzos a maioría dos traballos, pero polo inverno traballarán convenientemente vestidos e calzados. *b* Alimentaranse preparando fariña de cebada e fariña de trigo; a de trigo cocéndoa, a de cebada amasándoa⁶⁵. Servirán deliciosos bolos e pezas de pan sobre canas ou follas limpas; e, deitados en leitos tapizados con rama de brionia⁶⁶ e de mirto, regalaranse eles e os seus fillos bebendo viño coa cabeza coroada de flores e cantando himnos aos deuses. Vivirán a gusto uns en compañía dos outros e, con previsión da pobreza e da guerra, non terán *c* máis fillos que os que poidan manter⁶⁷.

XIII. Entón Glaucón tomou a palabra e dixo:

—Parece que fas que estes homes teñan a festa⁶⁸ sen compango.

—Tes razón —respondín—. Esqueceume que tamén van ter compango; sal, evidentemente, olivas e queixo; e cocerán cebolas e legumes como se cocen no campo⁶⁹. De sobremesa porémoslles figos, garavanzos e fabas; e, diante do lume, tos-

⁶⁵ Os gregos cocían a fariña de trigo, coma nós, para facer pan. A fariña de cebada, en cambio, amasábana nun bolo, deixábana secar nun molde e logo amolecíana con agua antes de comela. Era este o cereal de uso ordinario, porque o pan de trigo constituía todo un luxo.

⁶⁶ Planta silvestre con follas palmeadas, da familia das cabazas.

⁶⁷ Máis abaixo (373d) o autor insiste en que a orixe da guerra é a superpoboación.

⁶⁸ Irónico.

⁶⁹ Cando Glaucón pregunta polo compango, parece estar pensando na carne ou no peixe; pero Sócrates toma intencionadamente a palabra nun senso máis amplo e aplícalla a todo o que poida comerse con pan, excluindo precisamente a carne e máis o peixe. Deducir a partir de aí que Platón está propondo un réxime sen carne por influencia órfica ou pitagórica resulta un tanto aventurado. Deixando a un lado que, na práctica, a dieta dun campesiño grego era case vexetariana por necesidade, constituía un tópico na idealización da vida simple e primitiva a alimentación a base de froitos silvestres, sen necesidade de exercer

d tarán bagas de mirto e mais landras, mentres beben moderadamente⁷⁰. Pasando a vida desta maneira, en paz e con saúde, morrerán de vellos⁷¹, como é natural, e transmitirán aos descendentes unha vida semellante á deles.

E dixo el:

—Se organizases un estado de porcos⁷², Sócrates, sería moi distinta a maneira de alimentalos?

—E logo, como hai que facer, Glaucón? —repliquei.

—Como de costume —dixo—. As persoas que non están destinadas a levar unha vida miserable deben deitarse nunhas e camas, penso eu, e comer tomando da mesa os manxares e as sobremesas que a xente de agora ten ao seu alcance.

—Vale —respondín eu—; xa comprendo⁷³. Polo visto, non estamos a examinar como nace un estado sen máis, senón tamén como nace un estado cheo de luxo. Talvez non sexa mala idea;

violencia contra os animais (Hes. *Tr.* 109 ss.; Hdt. I 66). En calquera caso, máis adiante (404b) Platón vailles permitir comer carne aos guerreiros.

⁷⁰ Nos banquetes gregos apenas se bebía nada durante a comida e o viño reservábase para a sobremesa.

⁷¹ Ademais do vexetarianismo, outro tópicos nos relatos sobre pobos primitivos era a ausencia de guerra e de doenzas (Hes. *Tr.* 116).

⁷² Neste «estado de porcos» alguén quixo ver unha alusión despectiva ao ideal de vida natural que rexe na comunidade utópica do cínico Antístenes. Tal interpretación obrigáranos a pensar que acabamos de asistir a unha descrición totalmente irónica, pero parece evidente que o autor está a falar completamente en serio cando eloxia un modelo de vida baseado na satisfacción elemental dos apetitos.

⁷³ Comeza neste punto a descrición da segunda cidade. Até o momento, o único estado verdadeiro parecía ser a primitiva cidade, na que os homes, dentro da súa inocencia orixinal, son pacíficos e se conforman cos recursos que lles envía a natureza, e na que a uniformidade social fai inútil calquera tipo de institución; pero, a medida que avancemos na lectura, constataremos que esta segunda cidade é a que constitúe o estado platónico ideal do que trata *A República*. Esta aparente contradición entre dous modelos ideais explícase pola distinta natureza de cada un. A cidade primitiva constitúe unha sociedade ideal, pero imposible, porque está habitada por individuos perfectos que xa non existen. A segunda cidade, en cambio, representa a mellor organización posible para os homes tal e como son. Platón é consciente de que a natureza humana real é complexa e que na alma do individuo a razón debe convivir coas paixóns e os apetitos; e pensa tamén que, desde que a avaricia dos homes introduciu a guerra como un mal inherente ás comunidades civilizadas, fíxose necesaria a presenza dos exércitos e os gobernos. De maneira que, partindo da natureza complexa do individuo e a sociedade, vai tentar construír o sistema social que mellor se acomode a esa realidade. Segundo Adam, en tanto a segunda cidade se centra nos estratos superiores da sociedade platónica, a primeira describe, de maneira preliminar, o modo de vida ideal dos grupos inferiores.

porque, ao examinar un estado dese tipo, posiblemente poderíamos percibir por onde botan raíces nos estados a xustiza e a inxustiza. Pero o verdadeiro estado —un estado san— parécese a min que é o que quedou descrito por nós. Agora ben, se queredes, tamén podemos botarlle unha ollada a un estado infectado; nada o impide⁷⁴. Realmente, algunhas persoas, polo visto, non se van contentar nin con todos estes hábitos nin con este réxime de vida; ao contrario, van engadir camas, mesas e mobles de todas clases, ademais de manxares, perfumes, incenso, prostitutas⁷⁵ e lambetadas, e cada unha destas cousas con todas as súas variedades. E xa non se debe considerar que o necesario é aquilo do que falabamos ao primeiro —casas, roupas e calzado—, senón que hai que ter en conta a pintura e a arte de bordar, e hai que adquirir ouro, marfil e todas as cousas deste tipo. Ou que? 373a

—Si, —dixo. b

—Pero entón, non temos que ampliar o estado? Porque aquel estado san xa non é suficiente, e hai que aumentarlle o tamaño e enchelo cun montón de persoas que non están nos estados porque sexan necesarias; por exemplo, toda clase de cazadores, e os múltiples imitadores, tanto os que teñen que ver coas formas e as cores como os que teñen que ver coa música; é dicir, os poetas e os seus colaboradores: rapsodos, actores, coreutas, intermediarios⁷⁶; e logo tamén están os fabricantes de adornos para as mulleres e doutros tipos de artigos. E imos c ter falta tamén de máis servidores. Ou non che parece que van

⁷⁴ Sorprende que esta segunda cidade, que acabará sendo definida como un modelo de xustiza, se nos presente aquí como enferma. O autor pretende de momento establecer un contraste entre a simplicidade da primitiva cidade perdida e a natureza complexa da única sociedade xa posible. Para marcar claramente este contraste inicial entre primitivismo e civilización, diseña un tipo de sociedade avanzada que representa o polo oposto da vella cidade imposible e que reflicte a visión platónica da vida grega ordinaria; pero o seu obxectivo final é ir purificando progresivamente ese estado luxoso e enfermo até lograr configurar o réxime político que mellor se adapte ao seu carácter inevitablemente complexo. Este novo estado purificado é o que realmente constitúe a segunda cidade de Platón.

⁷⁵ Utilizadas con frecuencia nos banquetes para entreter aos invitados.

⁷⁶ Encargados de contratar todo o persoal necesario nunha representación teatral.

facer falta pedagogos, amas de cría, institutrices, criadas de cámara, barbeiros e tamén pasteiros e cociñeiros? E aínda tamén de porqueiros habemos ter falta⁷⁷. Isto non o tiñamos no noso estado de antes porque non era necesario para nada; pero neste precisaremos incluso de todo iso. E tamén terá que haber outros tipos de gando en abundancia por se alguén quere comer diso. Ou que?

—Sen dúbida.

d —E, ao levarmos esta clase de vida, até teremos moita máis falta de médicos que antes.

—Moita máis, desde logo.

XIV. —E o país, que antes era suficiente para alimentar a aquela xente, vai resultar pequeno e insuficiente. Non é así?

—É.

—E entón, non teremos que invadir o país dos veciños, se é que queremos ter terra dabondo tanto para pastorear como para labrar? E os nosos veciños, pola súa parte, non teñen que facer o mesmo co noso país, no caso de que, traspasando o límite do necesario, se entreguen tamén eles a unha acumulación ilimitada de riquezas⁷⁸?

e —Resulta de todo inevitable, Sócrates —dixo.

—Despois disto, Glaucón, haberá que ir á guerra, ou que pasará?

—Pasará iso —dixo.

—Non falemos aínda nada —continuei— sobre se a guerra trae bos ou malos resultados; resaltemos unicamente que encontramos a orixe da guerra nesa paixón que, cando aparece,

⁷⁷ No estado san, como non se come carne, non hai necesidade de criar porcos.

⁷⁸ A guerra, por tanto, nace do interese que os pobos teñen por adquirir novas riquezas. No *Fedón* (66c), a guerra aparece ligada aos apetitos corporais, pois son eles os que, en última instancia, estimulan a acumulación de bens materiais.

é a maior causa de calamidades para os estados tanto no ámbito do privado como no ámbito do público⁷⁹.

—Exactamente.

—Ademais, meu amigo, fainos falta un estado aínda máis grande; e non un pouco máis grande, senón con capacidade 374a para un exército completo que loite contra os invasores e que saia a defender toda a nosa riqueza e todo aquilo do que acabamos de falar.

—E por que? —replicou Glaucón—. Non serán capaces de facelo os cidadáns mesmos⁸⁰?

—Non —respondín eu—; polo menos se estivo ben o acordo ao que chegamos ti e mais todos nós cando modelamos o estado. Porque, se te lembrás, estabamos de acordo en que unha única persoa é incapaz de exercer ben moitos oficios.

—Tes razón no que dis —afirmou.

—A ver —proseguín—; non che parece que o combate *b* guerreiro é un oficio?

—Desde logo —dixo.

—E entón, ten un que fixarse na arte do calzado máis que na arte da guerra?

—Para nada.

—Agora ben, nós ao zapateiro prohibímoslle que tentase ser ao mesmo tempo labrador, tecedor ou construtor; ao contrario, debía ser unicamente zapateiro, a fin de que o labor de fabricar calzado fose ben feito. E, da mesma maneira, a cada un dos outros artesáns asignámoslle un único oficio, que era aquel para o que estaba capacitado e polo que debía desentenderse de calquera outra ocupación, para dedicarse a *c*

⁷⁹ Isto é, o desexo ilimitado de incrementar o patrimonio. Platón sempre considerou que a excesiva riqueza constituía unha inmoralidade e, como tal, unha fonte de inestabilidade tanto para o individuo como para a sociedade. No seu estado ideal, está prohibida a propiedade privada entre os grupos dirixentes (416d-417a), e a clase produtora ten limitada a posibilidade de enriquecemento (421d-422a).

⁸⁰ Glaucón fala como un cidadán de Atenas, onde a defensa non estaba a cargo dun exército profesional. Sócrates, en cambio, vaille responder pensando no modelo espartano.

el ao longo da súa vida e, sen deixar pasar as oportunidades, desempeñar ben a súa tarefa. E non é sumamente importante que os temas da guerra se leven ben? Ou acaso é algo tan fácil que un labrador, un zapateiro ou calquera outro artesán pode, ao mesmo tempo, ser guerreiro? Porque ninguén podería ser bo xogador de fichas ou de dados se non practicase eses xogos desde neno e unicamente lles dedicase as horas libres. Ou *d* chegará con coller un escudo ou calquera das outras armas e instrumentos de guerra para se converter ese mesmo día nun soldado de infantaría ou de calquera outro corpo de combate? Realmente, ningún dos demais utensilios, polo mero feito de seren collidos na man, converterán a ninguén en atleta ou en artesán, e de nada lle servirán a aquel que non adquira os coñecementos propios de cada especialidade e non estea suficientemente adestrado⁸¹.

—Utensilios coma eses haberían custar ben caros —respondeu.

XV. —Entón —continuei—, canto máis importante fose o oficio dos gardiáns⁸² máis liberación das outras tarefas exixiría e tamén máis arte e máis aplicación.

—Iso penso eu —dixo.

—E non lles farían falta tamén unhas aptitudes naturais acordes coa actividade mesma?

—Sen dúbida.

—En consecuencia, polo que se ve, a nosa tarefa sería, se realmente somos capaces, decidir que persoas e que aptitudes son as indicadas para o oficio de gardián do estado.

⁸¹ O Sócrates histórico tamén insistía na necesidade dunha instrución especial para triunfar na guerra (Xen. *Mem.* III 1).

⁸² Encontramos por primeira vez neste diálogo o termo φύλακες («gardiáns»), que, na acepción específica que Platón lle dá, inclúe tanto a soldados como a verdadeiros gobernantes. A distinción expresa entre estas dúas categorías introdúcese no libro III e non se afronta plenamente até os libros VI e VII.

—Pois si.

—Por Zeus, que non é pequena a responsabilidade que asumimos! —exclamei—. Con todo, non hai que desanimarse, polo menos na medida en que as forzas nolo permitan.

—Pois claro que non —dixo el.

375a

—Entón —respondín eu—, para o oficio de gardián, ti cres que hai algunha diferenza entre as aptitudes dun cadelo de raza e as dun mozo de familia nobre⁸³?

—Que queres dicir?

—Que un e mais o outro deben ter agudeza na percepción, rapidez para perseguir cando perciban e tamén forza, por se houbese que combater despois de atrapar ao inimigo.

—Si, realmente fai falta todo iso.

—E deben ter valentía, se é que van ser bos loitadores.

—Sen dúbida.

—Pero chegará a ser valente un cabalo, un can ou calquera outro animal que non sexa fogoso⁸⁴? Ou non te deches conta de que a fogosidade é algo indomable e invencible? Se ela *b* está presente, ningunha alma lle ten medo a nada nin pode ser sometida por nada.

—Si, deime conta.

—Por conseguinte, está claro como deber ser o gardián no que se refire ás calidades físicas.

—Si.

—E, no que se refire á alma, está claro que debe ser fogoso.

—Si, tamén.

⁸³ A aristocracia grega, que tiña ao can e ao cabalo como compañeiros habituais de ocio na caza e no deporte, acostumaba acudir ao exemplo das diferenzas raciais nestes animais para lexitimar a suposta superioridade natural do nobre. Tamén o Sócrates histórico recorría a comparacións entre a conduta humana e o comportamento animal (Xen. *Mem.* IV 1.3).

⁸⁴ Primeira aparición na *República* do termo técnico θυμοειδής. Tanto este adxectivo como o substantivo primitivo θυμός son palabras tipicamente platónicas, que talvez procedan da filosofía socrática (cfr. Xen. *l.c.*, onde o adxectivo se aplica á fogosidade dos cabalos). Refírense ao mundo dos afectos como contraposto tanto ao ámbito da intelixencia como ao da sensibilidade, e tradicionalmente, nas linguas do noso entorno, son voces que se veñen asociando ao concepto da ira. Pensamos que a tradución como «fogosidade» e «fogoso» se axusta mellor ao que realmente quere expresar Platón cos termos gregos.

—Pero, Glaucón —respondín eu—, se teñen esas condicións naturais, como evitar que se comporten como salvaxes entre eles e tamén cos demais cidadáns?

—Por Zeus! —respondeu el—, non é fácil.

c —Con todo, é preciso que eles sexan mansos coa súa xente e feroces cos inimigos. Porque, se non, non van esperar a que outros os destrúan; ao contrario, xa eles se han adiantar a facer ese traballo.

—É certo —dixo.

—Entón, que imos facer? Onde imos encontrar un carácter que sexa ao mesmo tempo manso e de gran fogosidade? Porque non cabe dúbida de que un temperamento manso é contrario á fogosidade.

—Evidentemente.

d —Con todo, non poderá haber un bo gardián se lle falta algunha destas dúas calidades. Pero, como tales calidades parecen incompatibles, entón resulta que tamén é imposible que exista un bo gardián.

—Temo que así sexa —dixo.

Quedei un momento dubidando e dándolle voltas ao de antes; pero logo continuei:

—É lóxico que esteamos en apuros, meu amigo, porque deixamos abandonada a comparación que propuxeramos.

—Que queres dicir?

—Non nos demos conta de que hai realmente temperamentos daqueles que criamos que non existían, e que teñen esas dúas calidades contrarias.

—E onde?

e —Poderíaos ver un noutros animais, pero sobre todo naquel que nós comparabamos co gardián. Porque ti sabes, sen dúbida, que os cans de raza teñen de seu este temperamento: cos da casa e cos coñecidos son mansísimos, pero cos descoñecidos, todo o contrario⁸⁵.

⁸⁵ Cando Odiseo vai ao encontro do porqueiro Eumeo, os cans deste atacan ao estraño ladrando (*Od.* XIV 30); pero máis tarde, cando quen se aproxima é Telémaco, os cans non

—Seino ben.

—Logo, a cousa é posible —respondín eu—, e non imos en contra da natureza ao buscar un gardián destas características.

—Parece que non.

XVI. —Agora ben, non che parece que ao noso futuro gardián lle falta aínda algo? Que, ademais de fogoso, debe ser tamén filósofo por natureza?

—Como? —dixo—. Non comprendo.

376a

—Tamén notarás esa calidade nos cans —respondín eu—; algo digno de admirar nun animal.

—Que calidade?

—Que, cando ve a un descoñecido, enfurécese con el, aínda que este non lle fixese nada malo. En cambio, cando ve a un coñecido, ármalle unha festa, aínda que este non lle fixese en ningún momento nada bo. Isto non che chamou nunca a atención?

—Até agora non lle fixen moito caso, pero está claro que se comporta así, sen dúbida.

—Pois ben, a disposición natural do can preséntasenos como algo exquisito e que encerra un verdadeiro amor polo coñece- b
mento.

—En que?

—En que distingue un rostro amigo dun rostro inimigo —respondín eu— baseándose unicamente en que coñece a un e descoñece ao outro. Por tanto, como non vai ser amigo de aprender, se precisamente utiliza o coñecemento e o descoñecemento como criterio para distinguir entre o que é familiar e o que é alleo?

—Non pode ser doutra maneira —respondeu el.

ladran e Odiseo deduce que se aproxima algún coñecido (*Od.* XVI 4-10). Tamén en Heráclito encontramos unha referencia a que os cans lle ladran a quen non coñecen (*fr.* 22 B 97 D.-K.).

—Agora ben —dixen eu—, o amor por aprender e o amor polo coñecemento non son o mesmo?

—Si, son o mesmo —afirmou.

c —Entón, non teremos que admitir sen medo, tamén no caso do home, que calquera persoa que estea destinada a ser mansa cos familiares e os coñecidos debe ser por natureza amante do coñecemento e amigo de aprender?

—Admitámolo —dixo.

—Amante do coñecemento, fogoso, rápido e forte, por tanto, será por natureza aquel que está destinado a ser un perfecto gardián do noso estado⁸⁶.

—Completamente de acordo —dixo.

d —Así é como el debería ser; pero de que maneira teremos que crialos e mais educalos? E o exame desta cuestión, apórtanos algo de cara a descubrir aquilo que constitúe o obxecto de toda a nosa investigación, a saber, de que maneira se orixinan a xustiza e a inxustiza dentro dun estado? Porque non quero nin que deixemos de lado un concepto relevante nin que nos estendamos demasiado en digresións.

E o irmán de Glaucón dixo:

—Eu penso que este exame pode realmente aportarnos algo de cara ao noso obxectivo.

—Por Zeus, querido Adimanto! —respondín eu—. Logo non debemos abandonalo, por moi extenso que resulte.

—Pois non.

—Veña, entón. Imaxinemos a educación destes homes como se estivésemos contando mitos e tivésemos todo o tempo do mundo.

e —É o que hai que facer.

⁸⁶ Este perfecto gardián anticipa a personalidade do home perfecto, definida polo equilibrio entre os tres tipos de impulso que se dan na alma: o físico, o emotivo e o intelectual.

XVII. —Pois ben, que educación⁸⁷ lles daremos? É difícil, non?, encontrar unha mellor que esa que se descubriu co paso de moito tempo, e que vén a ser a ximnástica para o corpo e a música para a alma⁸⁸.

—É difícil, si.

—E esa educación, non a comezaremos pola música antes que pola ximnástica?

—Sen dúbida.

—E na música —dixen eu— metes as narracións; ou non?

—Eu si.

—E hai dous tipos de narracións: unhas verdadeiras e outras falsas, non?

—Si.

—E hai que educar por medio dos dous tipos, pero come- 377a
zando polas falsas.

—Non comprendo que queres dicir —replicou el.

—Non comprendes —respondín eu— que nun principio contámolles contos aos nenos? Todo iso, falando en termos xerais, é falso, aínda que tamén haxa algunhas verdades. E, para os nenos, facemos uso dos contos antes que dos exercicios de ximnasia.

—Si, iso é así.

—Foi por isto polo que eu dicía que hai que iniciarse antes na música que na ximnástica.

—Correcto —respondeu el.

—Ti sabes tamén, non?, que o comezo é o máis importante de toda obra, especialmente para alguén que sexa novo e deli- b
cado. Porque é precisamente entón cando o selo que un queira imprimirlle a cada individuo se modela e penetra nel.

—Completamente.

⁸⁷ O proxecto educativo presentado nos libros II-III aféctalles a todos os gardiáns e ten como obxectivo prioritario a formación do carácter. A educación superior, reservada aos gobernantes e destinada a desenvolver a intelixencia, aparece exposta no libro VII.

⁸⁸ Esta idea, que era a máis estendida en Grecia, será logo corrixida en 410c ss.

—E imos permitir, así polas boas, que os nenos escoiten calquera tipo de contos, inventados por quen lle cadre, e que reciban na súa mente opinións case sempre contrarias a aquelas que deben ter, desde o noso punto de vista, cando se fagan adultos?

—De ningunha maneira o permitiremos.

—En consecuencia, o primeiro que temos que facer, polo c que se ve, é supervisar aos que inventan os contos e seleccionar as composicións que estean ben feitas; e as que non, rexeitalas. E convenceremos ás amas de cría e ás nais de que lles conten aos nenos as historias seleccionadas, e de que lles modelen a alma con elas moito máis eficazmente do que modelan o corpo coas súas mans⁸⁹. Respecto ás historias que lles contan agora, deben ser rexeitadas a maior parte delas.

—Cales son esas historias? —dixo.

—Nas historias maiores poderemos observar tamén as menores —respondín eu—. Porque o molde ten que ser o mesmo e d deben producir o mesmo efecto tanto as maiores como as menores; non cres?

—Si —dixo—; pero non comprendo a cales lles chamas as maiores.

—Ás que nos contaban tanto Hesíodo como Homero⁹⁰, e tamén os outros poetas —repliquei—. Porque eles foron os que compuxeron esas falsas historias que se lles contaban aos homes e aínda hoxe se lles contan.

—A que historias te refires e que é o que lles censuras? —replicou.

⁸⁹ As nais e as amas de cría acostumaban darlles masaxes aos neonatos (cfr. *Leis VII* 789e).

⁹⁰ Os gregos en xeral consideraban a Hesíodo e Homero como os principais transmisores dos mitos tradicionais. Varios filósofos presocráticos —Pitágoras, Xenófanes, Heráclito— xa criticaran esa visión dos deuses como seres dominados polos mesmos vicios que os homes, pero ninguén o fixera coa intensidade que encontramos nos diálogos platónicos. Este ataque de Platón á mitoloxía clásica será logo, para os apoloxistas cristiáns, un modelo na súa loita contra o paganismo.

—Censúrolles aquilo que hai que censurar antes de nada e por riba de cousa ningunha, sobre todo cando a mentira que se di é indecente.

—Pero, de que se trata?

—De que na historia se representa mal a maneira de ser dos deuses e dos heroes, igual que cando un pintor pinta retratos que non lles imitan nada ás figuras que pretende pintar.

—Realmente está ben censurar eses casos —dixo—. Pero, que queremos dicir con isto e a que clase de historias nos referimos?

—En primeiro lugar —respondín eu—, a persoa que pronunciou a maior mentira e sobre os seres supremos mentiu de maneira indecente ao contar que Urano realizou esas cousas que Hesíodo di que fixo, e tamén como Cronos se vingou del. Respecto ao comportamento de Cronos e a canto lle fixo pasar o seu fillo, eu penso que, aínda que fose verdade, son cousas que non debían contárselle tan alegremente a xente con pouco coñecemento e aínda nova⁹¹. Era moito mellor enterralas no silencio; pero, se houberse algunha necesidade de falar diso, tiña que escoitalas en secreto canta menos xente, despois de sacrificaren non un porco⁹², senón unha vítima grande e difícil de conseguir, de maneira que asistise a menor cantidade posible de ouvintes.

—Realmente —respondeu el—, eses relatos son complicados.

—E non deben ser contados no noso estado, Adimanto —dixen—; nin se lle debe dicir a un rapaz que nos está a escoitar que, se el cometese os delitos máis extremos, ou se a seu pai, por

⁹¹ Cfr. Hes. *Teog.* 154 ss., onde se relata o chamado mito da sucesión. Urano, por temor a ser destronado, mantiña encerrados aos fillos no ventre da nai até que Crono, o máis pequeno deles, consegue cortarlle os xenitais a Urano e facerse co dominio do universo. Crono, á súa vez, devoraba aos fillos nada máis nacer para evitar que ningún o privara do trono. Pero Zeus, o único que se librou da voracidade do pai, acabou por dominalo e destrrouno do Olimpo.

⁹² O porco era a vítima que se sacrificaba nos ritos iniciáticos dos misterios de Eleusis (cfr. Ar. *Acarnenses* 764).

ser inxusto, o castigase de calquera maneira, non estaría facendo nada extraordinario; ao contrario, estaría actuando como actúan precisamente os primeiros e máis importantes dos deuses⁹³.

—Non, por Zeus! —respondeu el—; a min tamén me parece que esas cousas non é conveniente contalas.

—Como non o é en absoluto —continuei— dicir que os
c deuses fan a guerra aos deuses, nin que conspiran e combaten
uns contra os outros —cousas que tampouco son certas—, se
realmente queremos que os futuros gardiáns do estado consi-
deren que o desamigárense entre eles sen motivo é o máis
vergoñoso que hai. E en ningún caso se lles deben contar —ou
representar en tapices⁹⁴— os combates de xigantes e outras
discordias que, en número abundante e nunha variada gamma,
tiveron tanto os deuses como os heroes contra os seus parentes e
achegados⁹⁵. Ao contrario, se pretendemos convencelos de que
ningún cidadán nunca odiou a outro e de que iso é algo impío,
d son estas cousas principalmente as que os vellos e as vellas
lles teñen que contar aos nenos desde o primeiro momento; e,
cando estes se fagan adultos, hai que obrigar tamén aos poetas a
que lles compoñan historias do mesmo talante. En cambio, que
Hera foi encadeada polo seu fillo⁹⁶, que Hefesto foi precipitado
do ceo por seu pai ao pretender defender a súa nai cando este
a golpeaba⁹⁷, e todos os combates entre deuses que Homero
imaxinou⁹⁸, esas son as historias que non debemos admitir no
noso estado, fosen compostas en sentido alegórico ou sen sen-
tido alegórico⁹⁹. Porque a xente nova non é capaz de distinguir

⁹³ A conduta de Zeus respecto a Crono constituía un argumento accesible para xustificar o maltrato a un pai (*Ar. Nub.* 904-906; *Pl. Eutifrón* 5e-6a). Platón insiste no efecto pernicioso destas lendas en *Leis* 886c, 941b.

⁹⁴ Na festa das Grandes Panateneas levábase en procesión até a estatua da deusa Atenea unha vestidura sobre a que estaban bordadas estas escenas de loitas entre divindades.

⁹⁵ A crítica das loitas entre deuses e xigantes ou da discordia entre os inmortalis son detalles específicos que xa aparecen en Xenófanes (*fr.* 1.21 Diehl).

⁹⁶ Píndaro, *fr.* 283 Sn.-M.

⁹⁷ Na *Ilíada* (I 586-594), o propio Hefesto lembra este episodio.

⁹⁸ *Cfr. Il.* XX 1-74, XXI 385-513.

⁹⁹ As interpretacións alegóricas de Homero pretendían defender ao poeta das acusacións de impiedade. Aínda que con anterioridade xa outros practicaran este tipo de revisión

o que é alegórico do que non o é, e as impresións que recibe nesa idade son xeralmente as máis malas de borrar e as máis e malas de cambiar. Por este motivo quizá hai que facer todo o posible a fin de que o primeiro que escoiten os rapaces sexan historias compostas da mellor maneira con vistas á virtude.

XVIII. —Todo iso ten a súa lóxica —dixo—. Pero, se alguén nos preguntase aínda que asuntos e que historias son esas, cales diríamos que son?

E eu contesteille:

—Adimanto, neste momento nin ti nin eu somos poetas, senón fundadores dun estado. E aos fundadores dun estado 379a tócanos coñecer os modelos que os poetas deben seguir á hora de compor as súas historias, e dos que non deben apartarse se se deciden a elaborar algo. Pero non somos nós os que temos que crear historias.

—Correcto —dixo—; pero, en relación precisamente con iso mesmo, cales serían os modelos que deben seguir as historias de deuses?

—Máis ou menos —respondín eu— as seguintes: debe representarse sempre ao deus tal e como é realmente, tanto se un lle dá forma de epopea como se lla dá de poema lírico ou de traxedia.

—Así debe ser.

—Agora ben, non é o deus bo de seu e non é así como hai b que falar del?

—Sen dúbida.

—Pero nada do que sexa bo é prexudicial, ou que?

—A min paréceme que non.

—E o que non é prexudicial fai dano?

crítica, en tempos de Platón os principais representantes de tal tendencia foron os cínicos, especialmente Antístenes. A pesar da coñecida rivalidade entre ambos filósofos, non parece que haxa aquí un ataque persoal.

—De ningunha maneira.

—E o que non fai dano, produce algún mal?

—Tampouco.

—E o que non produce ningún mal, podería ser causa dalgún mal?

—E de qué maneira?

—Entón, que?; o ben é útil?

—Si.

—Logo, é causa da boa actuación, non?

—Si.

—En definitiva, o ben non é causa de todas as cousas; é causa das cousas que son boas, pero non das malas¹⁰⁰.

c —Completamente de acordo —dixo.

—Por conseguinte —respondín eu—, dado que a divindade é boa, non podería ser causa de todas as cousas, como di a xente¹⁰¹; ao contrario, sería a causa dunhas poucas cousas que lles pasan aos homes, pero non da maioría delas. Porque as cousas boas que nos pasan son moitas menos que as malas. Para as boas non hai ningunha outra causa que a divindade, pero para as malas é preciso buscar outras causas.

—A min parécese que tes toda a razón —respondeu.

d —Logo —proseguín—, nin a Homero nin a ningún outro poeta se lles deben consentir, no tema dos deuses, erros tan insensatos como os que comete cando di¹⁰²:

Dúas cubas se encontran no limiar de Zeus,
cheas de sortes: unha de sortes propicias, a outra de
sortes funestas,

¹⁰⁰ En Xenófanes, Píndaro ou os trágicos podemos encontrar afirmacións sobre a bondade como trazo característico da divindade. Pero parece deberse a Platón esta idea de que os deuses, ao seren bos, non poden causar o mal. O propio Sócrates entendía que os deuses son causa do ben, pero tamén do mal (cfr. Xen. *Mem.* I 4.16).

¹⁰¹ Cfr. Esq. *Agamenón* 1485-1488, onde se atribúe a Zeus a responsabilidade última das desgrazas que vive a familia protagonista e se lle atribúe explicitamente o epíteto *παυάτιος* («causante de todo»).

¹⁰² *Il.* XXIV 527-532. O texto platónico difire bastante do homérico.

e que aquel a quen Zeus lle dá unha mestura das dúas,
ás veces vaille ben, e outras veces vaille mal;
pero aquel a quen unicamente lle dea da segunda sen mestura,
a ese lévao por diante a devoradora fame sobre a terra
divina;
ou que Zeus é para nós dispensador e
tanto dos bens como dos males¹⁰³.

XIX. —E, canto a violación de xuramentos e tratados cometida por Pándaro¹⁰⁴, se alguén afirma que isto pasou por culpa de Atenea e de Zeus, non o aprobaremos; como tampouco que se diga que a querela e o xuízo das deusas se produciu por culpa de Temis e de Zeus¹⁰⁵. Nin se debe permitir que a xente nova 380a escoite, como Esquilo di, que

Un deus fai nacer o crime entre os mortais
cando quere arruinar de todo unha casa¹⁰⁶.

E, se alguén canta as desgrazas de Níobe —onde aparecen estes iambos¹⁰⁷—, as dos Pelópidas¹⁰⁸, as dos Troianos ou algún outro tema polo estilo, non se lle debe permitir que diga que iso todo é obra dun deus; e, se o é, el ten que encontrar unha explicación máis ou menos igual á que nós estamos buscando agora:

¹⁰³ O verso non se encontra en Homero. Pode tratarse dunha liña perdida ou simplemente proceder doutro poeta.

¹⁰⁴ Cfr. *Il.* IV 69 ss.

¹⁰⁵ A pesar das dificultades orixinadas pola presenza de Zeus e de Temis como causantes do conflito, parece moi probable que o autor se estea referindo ao xuízo de Paris, no que este tivo que resolver a disputa que Hera, Atenea e Afrodita mantiñan por saber quen era a máis fermosa.

¹⁰⁶ Esq. *fr.* 154a R da traxedia perdida *Níobe*.

¹⁰⁷ O iambo era o metro usado normalmente nas partes recitadas da traxedia e da comedia.

¹⁰⁸ Entre os descendentes de Pélope estaba Atreo, e tamén os seus fillos Menelao e Agamenón. Os infortunios da familia deste último constitúen o argumento da *Orestíada* de Esquilo.

b haberá que dicir que a divindade realizaba actos xustos e bos, e que os culpables tiraron proveito ao seren castigados¹⁰⁹. Pero que son desgraciados os que pagan por algún delito e que foi a divindade o autor dos seus males, isto é o que non se lle pode deixar dicir ao poeta. En cambio, se dixese que os malos son desgraciados porque lles facía falta un castigo e que, ao pagaren o seu delito, estaban sendo beneficiados pola divindade, isto si que se lle debe permitir. Que se afirme que a divindade, que é boa, lle causa desgrazas a alguén é algo que hai que combater por todos os medios. No noso estado, se é que este vai estar rexido por boas leis, iso non o pode dicir nin escoitar ninguén,

c nin o máis novo nin o máis vello, compoñao en verso ou compoñao en prosa; porque serían relatos irreverentes, en caso de que alguén os recitase, e porque nin son convenientes para nós nin son coherentes entre si.

—Voto contigo en favor desta lei —dixo Adimanto—; a min tamén me gusta.

—Esta sería, por tanto —proseguín—, a primeira das normas relativa aos deuses e o primeiro dos patróns que deben seguir os oradores cando fagan discursos e os poetas cando compoñan os seus poemas: a divindade non é responsable de todas as cousas, senón unicamente das cousas boas.

—Con iso basta —dixo el.

d —Que tal agora esta segunda norma? Cres que a divindade é como un meigo e que ten a facultade de aparecer insidiosa-

¹⁰⁹ Platón, que establece recurrentemente unha equiparación entre o mal na alma e a doenza no corpo, rexeita a xustificación vingativa da condena ao delincente (*Prot.* 324ab) e substitúea por unha xustificación terapéutica. O tema aparece tratado máis amplamente noutros diálogos (*Gorx.* 476a-478c, *Leis* 862d ss.): na xeneralidade dos casos, o castigo constitúe un valioso medio de rehabilitación, xa que o medo a unha nova sanción diminúe a tentación de reincidir; e, nos criminais incurables, a pena capital serve como exemplo disuasorio para os outros. Esta concepción terapéutica é coherente coa afirmación de que en ningunha circunstancia é xusto devolver mal por mal, pero tamén ten certo fundamento na idea socrática da involuntariedade do mal; pois o castigo pode estimular a reflexión e orientar ao delincente polo camiño do ben. A pesar de que hoxe sabemos que o castigo en moitos casos só vale para intensificar o resentimento do delincente e reforzar a súa conduta, a posición de Platón representa un importante progreso moral.

mente en momentos diversos baixo formas diversas, ás veces realmente presente, pero transformando o seu aspecto nunha multitude de figuras, e outras veces enganándonos e mostrándonos unha aparencia sen realidade? Ou cres máis ben que é un ser simple e que, entre todos os seres, é o menos capaz de abandonar a súa forma natural?

—Agora mesmo non sei que contestar —dixo.

—A ver así. Por forza, se alguén abandona a súa propia forma, ou ben se transforma por obra del ou ben se transforma *e* por obra doutro; ou non?

—Si.

—Pero as cousas mellor constituídas non son as menos susceptibles de ser alteradas e cambiadas por outro? Por exemplo, o corpo máis san e máis vigoroso é o menos alterado polas comidas, as bebidas ou o cansazo; a planta máis forte é a menos alterada pola calor do sol, os ventos ou outros accidentes semellantes.

381a

—Sen dúbida.

—E non será a alma máis valente e máis sabia aquela que menos se vexa perturbada e alterada por calquera factor externo?

—Si.

—Pola mesma razón, os obxectos elaborados —mobles, vivendas, roupas—, se están ben feitos e se encontran en bo estado, son os que menos se alteran pola acción do tempo e dos demais accidentes.

—Así é.

—Por tanto, todo ser perfecto —por natureza, por arte, ou *b* polas dúas cousas— está menos exposto que ningún a unha transformación causada por outro.

—Iso parece.

—Pois ben, tanto a divindade como todo o relativo a ela son perfectos en todos os sentidos.

—Sen dúbida.

—Por iso, é a divindade quen menos podería adoptar formas variadas¹¹⁰.

—Menos que ninguén, está claro.

XX. —Pero podería transformarse e cambiar por si mesma?

—Está claro que si —dixo—, se é que cambia.

—Pero transfórmase en algo mellor e máis fermoso do que é ou en algo peor e tamén máis feo?

c —Por forza, en algo peor —dixo—, se é que cambia; porque non poderemos dicir que á divindade lle falte ningún grao de beleza ou de virtude.

—Tes toda a razón —respondín eu—. E, se a cousa é así, Adimanto, a ti paréceche que alguén, entre os deuses ou entre os homes, se volvería peor nalgún aspecto por vontade propia?

—Imposible —dixo.

—Pois logo tamén é imposible que un deus queira cambiar; ao contrario, por ser cada un dos deuses, ao que parece, o máis fermoso e o mellor posible, permanece sempre dunha maneira simple na súa forma característica.

—Eu opino que todo isto é necesariamente así —respondeu.

d —Pois logo, meu excelente amigo —continuei—, que ningún dos poetas nos diga que

Os deuses, con disfraces de extranxeiros de todas partes,
e tomando toda clase de formas, recorren as cidades¹¹¹.

E que ninguén conte mentiras sobre Proteo e sobre Tetis¹¹². Nas traxedias ou noutros poemas, que ninguén presente a Hera metamorfoseada nunha sacerdotisa que mendiga

¹¹⁰ A doutrina da inmutabilidade divina xa fora anticipada por Xenófanes e pola escola eleática.

¹¹¹ *Od.* XVII 485-486.

¹¹² As metamorfoses de Proteo tentando fuxir de Menelao aparecen en Homero (*Od.* IV 456-458) e Esquilo (*frs.* 210-215 R). As metamorfoses de Tetis para escapar ao matrimonio con Peleo foron tratadas por Píndaro (*Nemeas* IV 62) e por Sófocles (*fr.* 548).

para os fillos, dadores de vida, de Ínaco, río de Argos¹¹³;

e que non nos veñan con outras moitas andrómenas coma esta. *e*
E que tampouco as nais, convencidas por estes poetas, asusten aos nenos contándolles indebidamente esas historias de que certos deuses deambulan de noite disfrazados de múltiples extranxeiros de todas clases¹¹⁴; que non o fagan, e así evitarán, simultaneamente, blasfemar contra os deuses e facer máis covardes aos nenos.

—Si, que non o fagan —dixo.

—Con todo —proseguín—, non pode darse o caso de que os deuses en si mesmos non sexan capaces de se transformar pero que, valéndose do engano e da maxia, nos fagan crer que aparecen baixo formas de todo tipo?

—Talvez —dixo.

—Como? —repliquei—. Que un deus estaría disposto a *382a*
enganar, de palabra ou de obra, presentándonos unha fantasma?

—Non o sei —respondeu.

—Non sabes que a verdadeira falsidade —se é que se pode definila así— ódiana por igual a totalidade dos deuses e dos homes?

—Que queres dicir?

—O seguinte —respondín eu—: que ninguén, por vontade propia, está disposto a ser enganado na parte máis nobre de si mesmo nin sobre as cousas que máis lle importan; ao contrario, nada se teme máis que lle dar abrigo aí á falsidade.

—Sigo sen entenderte —respondeu el.

—Porque ti pensas que estou a falar de algo marabilloso. *b*
Pero eu quero dicir que o que menos soportaría calquera persoa é ser enganado e manterse enganado na alma con respecto á rea-

¹¹³ Esq. *fr.* 168 Nauck. Ío, filla do río Ínaco, fundador do reino de Argos, foi amada por Zeus e perseguida por Hera. Non está claro por que esta se transformou en sacerdotisa.

¹¹⁴ Platón está pensando en Lamia, Mormo ou Empusa, personaxes de fantasía que as amas de cría usaban para asustar aos nenos.

lidade, permanecer nesa ignorancia e ademais soster e conservar alí a falsidade; é sobre todo neste caso cando a xente a detesta.

—E detéstaa moito —dixo.

—O máis correcto sería chamarlle «verdadeira falsidade» a isto que acabo de dicir: á ignorancia que hai na alma da persoa enganada. Porque a falsidade das palabras e só unha imitación do estado da alma, unha imaxe que nace posteriormente, pero non unha falsidade completamente pura¹¹⁵. Ou non é así?

—Completamente de acordo.

XXI. —Por conseguinte, a falsidade real non é aborrecida unicamente polos deuses senón tamén polos homes.

—A min parécese que si.

—E que pasa coa falsidade das palabras? Cando e a quen lle será tan útil que non resulte digna de odio? É que non resulta útil, igual que un remedio, fronte aos inimigos, e incluso para precaverse dos chamados amigos, cando estes se poñen a facer algo malo por un arranque de loucura ou por algún tipo de insensatez? E, nesas historias das que acabamos de falar, como non coñecemos a verdade sobre feitos tan antigos, se lle damos á falsidade a maior verosimilitude posible, non faremos con isto que sexa útil¹¹⁶?

—Pois si, é así —respondeu el.

—Pero, por cal destas razóns lle será útil a falsidade ao deus? Podería ser o descoñecemento dos acontecementos antigos o que o leve a darlle verosimilitude á falsidade?

¹¹⁵ Aplicando a máxima socrática de que é mellor obrar mal adrede que por ignorancia, Platón introduce aquí unha distinción entre a «verdadeira falsidade» e a «falsidade das palabras». A primeira, a máis perniciosa, é o estado no que se encontra a alma de quen ignora a verdade; a segunda é a que conteñen as palabras de alguén que si coñece a verdade. Esta última non é unha falsidade completamente pura porque, en certo sentido, está mesturada coa verdade. Por iso mesmo se di dela que é unha imitación e unha imaxe da «verdadeira falsidade». Ademais «nace posteriormente» porque presupón o coñecemento da verdade, isto é, non pode emitirse en tanto a verdade non sexa coñecida.

¹¹⁶ Platón admite que se pode manipular a mitoloxía e a historia antiga, e el mesmo tenta facelo en máis dunha ocasión (cfr. infra 414b ss.).

—Iso sería ridículo¹¹⁷ —dixo.

—Por tanto, nunha divindade non cabe un poeta mentireiro.

—A min parécese que non.

—E podería mentir por medo aos inimigos?

—Nin moito menos.

—E pola insensatez ou a loucura dos seus achegados?

—Ningún insensato nin ningún tolo é amigo dun deus —respondeu.

—Logo, non existe ningún motivo polo que un deus podería mentir.

—Non existe, non.

—Logo, o divino e o que teña que ver cos deuses é totalmente contrario á falsidade.

—De todo, si —dixo.

—Logo, a divindade é algo completamente simple e veraz, de palabra e de obra, non cambia de forma ela mesma e non engana aos demais, durante o estado de vixilia ou durante os soños, nin por medio de aparicións, nin por medio de discursos, nin por medio do envío de sinais.

—Tal e como falas, a min tamén me parece que é así. 383a

—Pois entón, estás de acordo comigo en que este é o segundo patrón que se debe seguir á hora de falar e de facer composicións poéticas sobre os deuses: non representalos como meigos que se transforman a si mesmos, nin dicir que, de palabra ou de obra, nos inducen a equívocos.

—Si, estou de acordo.

—Logo, aínda que eloxiemos moitas outras pasaxes en Homero, non eloxiaremos aquela na que Zeus enviou un soño a Agamenón¹¹⁸; nin tampouco aquela de Esquilo na que Tetis

¹¹⁷ A omnisciencia era unha das calidades sobrenaturais que tradicionalmente os gregos lles atribuían aos deuses.

¹¹⁸ Cfr. *Il.* II 1-34. Agamenón, animado por un falso soño que Zeus lle enviou, lanza as tropas contra os troianos e resulta seriamente derrotado.

afirma que Apolo, cantando na voda dela, insistiu na felicidade
b da súa descendencia,

Libre de doenzas e favorecida por unha longa existencia.

E, tras dicir todo isto, celebrou cun peán o meu destino,

grato aos deuses, alegrándome o corazón.

E eu non imaxinaba que a divina boca de Febo, atestado coa arte da profecía, fose mentireira. Pero ese mesmo deus que cantou na festa e que dixo todo aquilo,

foi el agora o asasino do meu fillo.¹¹⁹

c Cando alguén diga cousas así sobre os deuses, habémonos de enfadar e non lle facilitaremos un coro; nin permitiremos tampouco que os mestres utilicen a obra desta xente para a educación dos rapaces, se realmente os nosos gardiáns están destinados a seren de talante divino e respectuosos cos deuses, no maior grao en que iso lle sexa posible a un home.

—Eu, pola miña parte —dixo—, estou completamente de acordo con eses patróns, e incluso os utilizaría como leis.

¹¹⁹ Esq. fr. 350 Nauck. Apolo, disfrazado de Paris, foi quen disparou a frecha contra o talón de Aquiles.

CONTIDO DO LIBRO III

Máis sobre a educación literaria (377a-398b)

Se queremos que os futuros gardiáns teñan valentía e non teman a morte, pedirémoslles aos nosos poetas que non describan o mundo de Hades como algo terrible nin presenten aos heroes chorando amargamente ante os seus mortos. Tampouco é aceptable que mostren aos deuses e ao seus descendentes rebelándose contra os superiores xerárquicos ou dominados pola gula, a luxuria e a avaricia. Estes personaxes deben ser en todo mellores que os homes e, se lles atribuímos condutas contrarias á virtude, quen as ouve encontra xustificación para as súas propias malas accións.

Finalizado o exame da poesía en materia de contidos, pásase a discutir a forma de presentar tales contidos. Un poeta pode narrar determinados feitos acudindo á narración simple (pura narración, sen intervención de diálogos), á narración imitativa (o que nós coñecemos como representación dramática) ou á combinación das dúas formas anteriores. Aplicando o principio de especialización, segundo o cal ninguén pode chegar a dominar ben o seu oficio se non se dedica a el con exclusividade, Platón conclúe que o bo gardián non vai poder ser ao mesmo tempo imitador de moitas cousas. Iso implica que, no relativo á forma de dicción, queda excluída a poesía dramática; pois enténdese que este xénero invita a imitar toda clase de modelos e non resulta apropiado para os virtuosos gardiáns que pretendemos educar. Ademais, en correspondencia coa simplicidade e uniformidade do seu carácter, estes homes practicarán un estilo sinxelo, en vez de buscar unha linguaxe variada que exixiría a introdución de numerosas alternancias no ritmo e na melodía. Os poetas que non sigan estas directrices deberán emigrar a outro estado que valore o hedonismo por riba da utilidade.

A educación musical (398c-403c)

O xénero lírico consta de tres elementos: palabra, harmonía e ritmo. A cooperación entre estes tres elementos debe regularse conforme ao principio de que os dous últimos han de estar subordinados á palabra. Iso implica que se rexeitan os modos e ritmos de carácter lúgubre ou relaxado e que unicamente se conservan aqueles que imitan a actitude moral do home valente e do home sereno. Da mesma maneira que se simplifican os modos e os ritmos, tamén se reducen os instrumentos musicais, conservando unicamente a lira e a cítara, que son os máis idóneos para interpretar melodías sinxelas.

O principal valor da música radica na súa capacidade para conformar o gusto estético; pois unha persoa ben educada musicalmente vai sentir xa desde novo unha atracción inconsciente pola beleza alí onde esta se

manifeste e unha total repugnancia pola fealdade, o que lle facilitará unha posterior asimilación consciente e racional de tales realidades.

A educación física (403c-404d)

Ao lado da cultura intelectual, a ximnasia aparece como a outra metade do programa educativo, aínda que situada nun plano inferior; pois a primeira non só debe estar por diante no tempo senón tamén na estimación. Non se pode tomar como exemplo o método da formación dos atletas; xa que os guerreiros do novo estado non aspiran a converterse en prototipos da forza física. Tanto na dieta como no adestramento o adecuado é unha modalidade máis sinxela. Pois, de igual maneira que a variedade na música é fonte de malos vicios, a complexidade na ximnasia multiplica as doenzas.

Os médicos e os xuíces (404e-410a)

O peor síntoma da decadencia dun sistema educativo é, para Platón, a proliferación de xuíces e médicos; así que a meta do educador será reducir ao máximo a actividade de ambos.

Dentro do novo estado, o modelo debe ser a medicina tradicional, que libraba das doenzas por medio de medicamentos e da cirurxía. Tiña por obxectivo a curación daquelas persoas que, grazas á súa constitución física e a unha vida ordenada, estaban ben de saúde, pero padecían transitoriamente algunha doenza; e nunca se ocupaba, en cambio, das doenzas propias de corpos enfermizos. O caso contrario represéntano as prácticas médicas que combinan a medicina coa ximnasia e lle prescriben ao enfermo un longo réxime de vida. O obxectivo desta terapia non é manter a saúde do home san, senón prolongar artificialmente a vida dos corpos que, por culpa da súa natureza enfermiza ou da indisciplina, padecen doenzas incurables. Prexudica ao individuo e tamén á comunidade no seu conxunto.

Por tanto, no estado ideal, o corpo de médicos e de xuíces atenderán unicamente aos cidadáns que estean ben constituídos física e espiritualmente. Pero os médicos teñen que deixar morrer aos corpos totalmente enfermos e os xuíces deben executar aos homes que teñan unha alma incurablemente perversa. Canto aos gardiáns, grazas á educación na música e na ximnasia, non precisarán tratar cos xuíces e irán ao médico só en casos extremos.

Conclusión: o carácter complementario da música e a ximnasia (410b-412a)

Constitúe un erro pensar que a ximnasia sexa a disciplina do corpo e a música a disciplina da alma; as dúas teñen por misión a educación da alma, pero fano dun modo complementario. Tamén sería simplificador considerar

que a ximnasia teña como misión exclusiva educar a parte fogosa e a música educar a parte filosófica. Cando se practica a ximnasia sen un complemento musical, o individuo vólvese duro e salvaxe; e unha educación puramente musical, por contra, crea persoas brandas e covardes. As virtudes do valor e da sensatez aparecen precisamente cando as almas teñen un trato harmónico con ambas disciplinas.

Máis sobre a selección (412b-414b)

A profesión de gobernante debe estar reservada aos mellores, e iso require un procedemento especial de selección. Só aqueles que superen satisfactoriamente as probas avaliadoras serán elevados á categoría de gobernantes ou de gardiáns no estrito senso da palabra; os demais quedarán como simples auxiliares destes nas tarefas de defensa.

A alegoría dos metais (414b-415d)

Platón tenta lexitimar a división social en categorías e o sentimento patriótico, ideando un mito no que a crenza de moitas comunidades gregas nunha orixe autóctona se combina co relato das idades hesiódicas do home. Aos cidadáns debe contárselles que, en realidade, eles foron concibidos no seo da terra, e que, ao seren modelados, os deuses puxeron ouro nos aptos para gobernantes, prata nos destinados a auxiliares e ferro e cobre nos outros.

A vida da cidade (415d-417b)

O máis terrible para un pastor é criar uns cans que dexeneren en lobos capaces de devorar o rabaño que deben gardar; pero a principal garantía contra o abuso de poder é a boa educación. Grazas a ela, os gardiáns do estado formarán un carácter especialmente forte e alcanzarán as mellores condicións persoais para teren vontade de servizo público. Agora ben, esa educación debe complementarse cunhas sobrias condicións de vida que lles eviten aos gobernantes caer na tentación de esquecer a súa elevada misión. Estes vivirán en campamentos apartados do resto dos cidadáns, en réxime de estrita comunidade de bens e ausencia de vida familiar, xa que non terán nin casa propia nin contacto co diñeiro, e incluso as comidas serán comunitarias. En recompensa polo seu labor, reciben da comunidade o estritamente necesario para comer e para vestir. O contrario sería unha fonte de tensións e provocaría que os gardiáns estivesen pensando máis na seguridade interna que na defensa exterior.

LIBRO III

I. —No relativo aos deuses —continúei—, paréceme a min que este é o tipo de cousas que deben ouvir e non deben ouvir desde a infancia unhas persoas que teñen que honrar aos deuses e a seus pais, e que non lle van dar pouca importancia á amizade entre eles. 386a

—Tamén a nós nolo parece —dixo el—, e con bo criterio, penso.

—A ver; se están destinados a ser valentes, entón non haberá que lles dicir cousas que lles fagan temer a morte o menos posible? Ou ti es da opinión de que pode ser valente b unha persoa que teña ese medo no seu interior?

—Por Zeus! —dixo—, eu opino que non.

—A ver; alguén que opina que o Hades existe e que é algo terrible, ti cres que vai ser unha persoa que non lle tema á morte e que, nos combates, vai preferir a morte antes que a derrota e a escravitude?

—De ningunha maneira.

—En consecuencia, é preciso, ao que parece, que lles andemos enriba tamén a aqueles que se poñen a contar eses mitos e que lles pidamos que non denigren desa maneira tan simplista o mundo de Hades; ao contrario, máis ben, que o eloxien, porque o que agora nos están a contar nin é certo nin é útil para os futuros guerreiros¹. c

—Pois si, é preciso que así sexa —dixo.

¹ A crítica de Platón cara á visión tenebrosa do outro mundo debe enmarcarse na confrontación que, sobre todo a raíz da difusión do orfismo e o pitagorismo no século VI a.C., se produce entre dous modos opostos de concibir a vida e a morte. Na relixión tradicional grega, a sombría imaxe do Hades estaba motivada pola firme convicción de que a vida presente é a única digna de ser vivida e de que a morte supón a privación do noso ben máis valioso. O orfismo e o pitagorismo, en cambio, como se fundamentan na idea de que esta vida é un castigo e a morte unha gratificante liberación, ofrecen unha perspectiva do máis alá moito máis luminosa. As dúas correntes relixiosas correrán paralelas ao longo de toda Antigüidade até que, finalmente, o triunfo do cristianismo inclina a balanza cara ao lado do ascetismo e a esperanza na outra vida.

—Por conseguinte —continuei—, borraremos da nosa mente, comezando polos seguintes versos, todas as afirmacións deste tipo:

Preferiría ser un labrador e estar ao servizo doutro home, aínda que este fose pobre e non tivese unha vida folgada,
antes que reinar sobre todos os consumidos mortos².

Ou estes:

d «Que aos humanos e aos inmortais se deixase ver a espantosa mansión
que incluso os propios deuses aborrecen³.

Ou ben:

Ai de min! Nas moradas do Hades están aínda unha alma e
unha imaxe, pero alí xa non habita o espírito⁴.

E:

Só el conserva a razón; os demais son sombras errantes⁵.

E tamén:

E a súa alma voou do corpo e foi para o Hades,
chorando o seu destino, ao deixar vigor e xuventude⁶.

387a E aquilo outro de:

E a alma, soltando un chío, marchou para debaixo da terra,
igual que o fume⁷.

² *Od.* XI 489-491. As palabras dillas a Odiseo a sombra de Aquiles.

³ *Il.* XX 64-65.

⁴ *Il.* XXIII 103-104. Exclamación de Aquiles cando a sombra de Patroclo foxe do seu abrazo.

⁵ *Od.* X 495. Alusión a Tiresias, que incluso no outro mundo conserva algunha das súas facultades.

⁶ *Il.* XVI 856-857. A alma de Patroclo.

⁷ *Il.* XXIII 100-101. Novamente Patroclo.

E o de:

Igual que morcegos dentro dun antro asombroso,
que, cando algún deles cae da súa pedra, levantan o
voo,
chiando e aglomerándose cheos de medo,
así elas marchaban todas xuntas soltando suspiros⁸.

Pedirémoslles a Homero e aos outros poetas que non se enfaden *b*
se borramos estas pasaxes e todas as que son polo estilo. Non
é que non sexan poéticas e que non lle resulten agradables de
ouvir á maioría da xente; pero, canto máis poéticas son, menos
convén que sexan escoitadas por uns rapaces e por uns homes
que teñen que ser libres e temer máis a escravitude que a morte.
—Totalmente de acordo.

II. —Tamén hai que rexeitar todos os nomes terribles e temibles
que se encontran nestas descrições, nomes como, por exemplo,
«Cocito», «Estixe»⁹, «habitantes subterráneos», «espectros», *c*
e outras denominacións deste tipo que fan tremer a todos os
que as escoitan. Se cadra están ben para algunha outra cousa;
pero nós temos medo de que os nosos gardiáns, por culpa dun
tremor coma ese, nos saian máis excitables e máis delicados do
necesario.

—E hai motivo para ter medo —dixo.

—Por tanto, debemos eliminar eses nomes?

—Si.

—E, tanto na conversación como na poesía, haberá que esta-
blecer pautas de signo contrario.

—Está claro.

⁸ *Od.* XXIV 6-9. As almas dos pretendentes de Penélope marchan tras Hermes cara ao Hades.

⁹ Dous ríos do Hades. Na etimoloxía popular, o Cocito (Κώκυτος) aparece relacionado co verbo κωκύω («xemer») e a Estixe (Στύξ) con στυγέω («aborrecer»).

d —E noneliminaremos tamén as lamentacións e as queixas que se poñen na boca de homes famosos?

—Temos que facelo, se é que tamén imos facer o de antes —dixo.

—Examina, con todo, se teremos razón ou non en eliminar todo isto —repliquei eu—. Nós afirmamos que o home honrado non vai pensar que a morte é algo terrible para outro home honrado do que el é compañeiro¹⁰.

—Afirmamos, si.

—Por conseguinte, non se lamentará por el como se lle pasase algo terrible.

—Pois non.

—Agora ben, tamén afirmamos que un home coma ese é quen mellor reúne no seu interior todo o necesario para vivir ben e que se diferencia dos demais por ser quen menos precisa e doutra xente¹¹.

—É certo —dixo.

—Entón, para el non resulta en absoluto unha cousa terrible verse privado dun fillo, dun irmán, de cartos ou dalgún outro ben deste tipo.

—Efectivamente.

—E tamén, por tanto, en absoluto se vai lamentar cando lle sobreveña unha desgraza semellante; ao contrario, vaina soportar coa maior serenidade posible.

—Seguro.

—Por conseguinte, teríamos razón en eliminar as lamentacións dos homes ilustres e en atribuírllelas ás mulleres —e non a esas de maior valía— e mais a todos os homes covardes. Así conseguiríamos que aqueles que pretendemos criar para a defensa do país sintan noxo ao faceren cousas semellantes a estas.

¹⁰ Tamén o Sócrates histórico pensaba que as persoas honradas non lle deben ter medo á morte (Pl. *Ap.* 41c ss.).

¹¹ Outro principio socrático era a autosuficiencia do home virtuoso (Xen. *Mem.* I 2.14; IV 8.11).

—Si, teríamos razón —dixo.

—Así que unha vez máis ímoslles pedir a Homero e aos outros poetas que non representen a Aquiles, fillo dunha deusa,

unhas veces deitado de lado, outras de costas,
outras sobre o peito; despois, xa levantado,
daba voltas de aquí para alá coa alma axitada pola
beira do mar infecundo¹²;

nin tampouco:

b

tomando coas mans puñados de negro po e espallán-
doo pola cabeza¹³;

nin chorando e lamentándose de tantas múltiples e variadas cousas como Homero describiu.

E que non representen a Príamo, tan próximo aos deuses pola súa orixe¹⁴, suplicando

e rodando pola lama,
chamando a cada home polo seu nome¹⁵.

E, con moita máis intensidade aínda que nestes casos, pedi-
rémoslles que non representen aos deuses lamentándose e
dicindo:

Ai, desventurada! Ai de min, infortunada nai dun
heroe!¹⁶.

c

E, se é que falan así dos deuses, polo menos que non se atrevan
a representar ao máis grande deles tan desfiguradamente que
exclame:

Ai de min! Os meus ollos ven a un home querido
fuxindo ao redor da cidade e o meu corazón compa-
décese¹⁷;

¹² // XXIV 10-12. Dor de Aquiles ante a morte de Patroclo.

¹³ // XVIII 23-24. Idéntica situación.

¹⁴ Príamo descendía de Zeus en sétima xeración.

¹⁵ // XXII 414-415. Lamento de Príamo pola morte de Héctor.

¹⁶ // XVIII 54. Palabras de Tetis, que chora o destino do seu fillo Aquiles.

¹⁷ // XXII 168-169. Zeus ve como Aquiles persegue a Héctor e lamenta a inevitable morte do troiano.

ou tamén:

d Ai de min! Que Sarpedón, que para min é o máis querido dos homes,
ten por destino sucumbir ante o Menecíada Patroclo!¹⁸.

III. Se os nosos mozos, meu querido Adimanto, escoitasen en serio cousas coma estas en vez de se botaren a rir ante unhas palabras indignas dos deuses, dificilmente unha persoa, que non é máis que un mortal, podería pensar que todo iso é indigno del, e dificilmente podería sentir remordementos en caso de que tamén se lle ocorrese dicir ou facer algo polo estilo; ao contrario, ante un mínimo infortunio, entoaría múltiples queixas e lamentacións, sen sentir vergoña e sen ter aguante ningún.

e —O que dis é completamente certo —afirmou.

—Pero nada disto debe pasar, tal e como nolo acaba de demostrar o noso razoamento; e nel debemos confiar até que alguén nos convenza con outro mellor.

—Non debe pasar, non.

—Nin tampouco deben ser os nosos gardiáns xente de moito riso; porque case sempre, cando un se entrega a un riso violento, algo así provoca tamén unha mutación violenta.

—A min paréceme que si —dixo.

389a —Por conseguinte, é inadmisibile que se represente a homes de valía dominados polo riso, e moito menos cando se trata dos deuses.

—Moito menos —respondeu el.

—Por tanto, tampouco aprobaremos estas expresións de Homero acerca dos deuses:

E un riso que non se apagaba levantouse entre os benaventurados deuses

¹⁸ // XVI 433-434. Palabras tamén de Zeus, esta vez chorando a morte do seu fillo Sarpedón, xefe dos licios.

cando viron a Hefesto andar apurado por toda a casa¹⁹.

Non se pode aprobar, de acordo co teu razoamento.

—Se ti mo queres atribuír —dixo—. En todo caso, resulta unha cousa inadmisíble. b

—Pero é que, ademais, debemos ter un gran respecto pola verdade. Porque, se hai un pouco tiñamos razón e realmente a falsidade é inútil para os deuses pero útil para os homes baixo a forma dun remedio, entón está claro que son os médicos os que deben administrar un remedio coma ese e que os profanos non o deben tocar.

—Está claro.

—En consecuencia, se é que resulta adecuado que algunhas persoas mintan, esas persoas han de ser os que gobernan o estado, que poden mentir ante os cidadáns ou ante os inimigos en beneficio do estado; o resto da xente non debe ter contacto con nada disto. E, se un particular mente a tales gobernantes, c afirmaremos que iso constitúe un erro igual ou maior que o do enfermo que non lle di a verdade ao médico, que o do atleta que lle oculta ao adestrador os seus malestares físicos, ou que o do mariñeiro que non informa ao piloto do estado da nave e da tripulación, ocultándolle a situación na que se encontra el mesmo ou algún dos compañeiros.

—Completamente certo —dixo.

—De modo que, se o gobernante sorprende mentindo a cal- d quera outro cidadán,

de entre o grupo dos que son artesáns

—un adiviño, un médico ou un carpinteiro—²⁰,

terá que castigalo por introducir unha práctica capaz de botar a pique e de esnaquizar un estado da mesma maneira que unha nave.

¹⁹ *Il.* I 599-600.

²⁰ *Od.* XVII 383-384.

—Así será, sempre que despois das palabras veñan os feitos
—respondeu.

—A ver; e non precisarán de moderación os nosos rapaces?

—Sen dúbida.

—Agora ben, para a xeneralidade da xente, os principais e aspectos da moderación son os seguintes: obedecer aos que gobernan e ter un o goberno sobre os praceres do viño, do sexo, e da comida. Ou non é así?

—A min paréceme que si.

—Pois logo, afirmaremos, creo eu, que están ben ditas as seguintes palabras que Homero pon en boca de Diomedes:

Senta calado, amigo, e obedece as miñas palabras²¹.

E estas que veñen a continuación:

Os aqueos, respirando ardor, andaban
en silencio por teren medo aos que daban ordes²².

E todas as demais que son deste tipo.

—Perfecto.

—Pero, a ver:

cheo de viño, ollos de can, corazón de veado²³.

390a Están ben unhas palabras coma estas e as que veñen despois? E todo o resto de impertinencias que, en prosa ou en poesía, algún dos cidadáns lles ten dito aos gobernantes?

—Non están ben.

—Porque, creo eu, non son cousas que a xente nova deba escoitar, se o obxectivo é a moderación. Con todo, non resulta sorprendente que iso lle proporcione algún outro tipo de pracer. Como ves o tema?

—Igual ca ti —dixo.

²¹ // IV 412. Diomedes fálalle a Esténelo.

²² Aquí Platón posiblemente cite de memoria e funde dous versos de cantos diferentes: // III 8 e IV 431.

²³ // I 225. Insulto de Aquiles a Agamenón.

IV. —A ver; cando un poeta presenta ao máis sabio dos homes dicindo que o que lle parece máis fermoso de todo é o momento no que

de par están as mesas cheas
de pan e de carne, e o escanciador tira viño
da cratera para levalo e botalo nas copas²⁴,

b

a ti paréceche que, de cara a favorecer o autodomínio, convén que un rapaz escoite iso?

Ou isto outro:

O destino máis penoso que a un home lle pode tocar
é morrer de fame²⁵.

Ou que Zeus, que era o único que estaba esperto mentres os outros deuses e mais os homes durmían, todo o que estivera tramando esqueceuno de repente por culpa do desexo sexual e, c
ao ver a Hera, excitouse de tal maneira que nin sequera quixo entrar no dormitorio, senón que se empeñou en deitarse con ela alí no chan, dicíndolle que estaba preso dun desexo que non se podía comparar nin co da primeira vez que tiveron trato

a escondidas de seus pais?²⁶

Ou que Ares e Afrodita foron encadeados por Hefesto debido a unha aventura deste tipo?²⁷

—Non, por Zeus! —respondeu—; non creo que lle conveña escoitar nada diso.

—En cambio —continúei—, se os homes ilustres dan, de d
palabra ou de obra, determinados exemplos de firmeza a toda proba, iso si hai que admiralo e que escoitalo; como estes versos, por exemplo:

²⁴ *Od.* IX 8-10.

²⁵ *Od.* XII 342.

²⁶ O episodio relátase en *Il.* XIV 294 ss. O fragmento entre comiñas aparece en *Il.* XIV 296, pero en boca do narrador, non de Zeus.

²⁷ *Od.* VIII 266 ss. Demódoco narra como Hefesto vinga o adulterio da súa esposa Afrodita con Ares.

Batendo no peito, reprimiu ao seu corazón con estas palabras:
cala xa, corazón, que outras cousas máis duras sopor-
taches²⁸.

—Totalmente de acordo —dixo.

—Nin tampouco se debe permitir que os nosos homes reci-
ban regalos ou que vivan apegados aos cartos²⁹.

e —De ningunha maneira.

—Nin que se lles cante que

os regalos convencen aos deuses, os regalos conven-
cen aos venerables reis³⁰.

Nin se debe eloxiar a Fénix, o mestre de Aquiles, como se falase con sensatez cando lle aconsellou ao seu discípulo que socorrese aos aqueos se recibía regalos, pero, se non había rega-
los, que non aparcase a súa ira³¹. Tampouco imos admitir nin recoñecer que o propio Aquiles estaba tan apegado aos cartos que aceptou regalos de Agamenón³² e que non quixo devolver
391a un cadáver mentres el non recibise un rescate³³.

—Francamente, non é xusto eloxiar cousas coma esas —dixo.

—E, por ser Homero quen é —continuei—, non me atrevo a dicir que resulta impío afirmar esas cousas de Aquiles e deixarse convencer cando os outros as contan. Igual que iso de que Aquiles lle dixo a Apolo:

Prexudicáchesme, arqueiro, o máis funesto de todos os deuses.

Vingaríame de ti se tivese poder para tanto³⁴.

²⁸ *Od.* XX 17-18. Odiseo dáse ánimos para ser paciente mentres chega o momento de castigar aos pretendentes.

²⁹ Para os gregos, un excesivo amor aos cartos denotaba ausencia de moderación e de autocontrol.

³⁰ Segundo o antigo léxico *Suda*, o proverbio foi atribuído por algúns a Hesíodo. Eurípides tamén o recolle en *Med.* 964.

³¹ *Il.* IX 515 ss.

³² *Il.* XIX 278-281.

³³ *Il.* XXIV 502, 555-556, 594. O cadáver é o de Héctor.

³⁴ *Il.* XXII 15 ss.

E o de que Aquiles, ao río, que era un deus, desobede- *b*
ceuno e estaba disposto a loitar contra el³⁵. Ou que, acerca dos
seus propios cabelos, que estaban consagrados a outro río, o
Esperqueo, dixo:

Gustaríame ofrecerlle a miña cabeleira ao heroe
Patroclo³⁶,

que estaba morto. Non se pode crer que fixese nada así. E, no
de que arrastrou a Héctor ao redor do túmulo de Patroclo³⁷ e
que, sobre a súa pira, sacrificou aos prisioneiros³⁸, diremos que
todas esas historias que se contan non son certas. Nin permiti-
remos que a nosa xente crea que Aquiles, fillo dunha deusa e *c*
de Peleo —un home sumamente sensato e bisneto de Zeus³⁹—
e tamén educado polo sapientísimo Quirón, estivese preso de
tanta confusión que tivese no seu interior dúas doenzas opostas:
o servilismo que acompaña ao amor polos cartos, e o orgulloso
desprezo polos deuses e polos homes.

—Tes razón —dixo.

V. —En consecuencia —continuei—, non debemos crer en cou-
sas como as seguintes e permitir que se afirme que Teseo, fillo de
Poseidón, e Píritoo, fillo de Zeus, cometeron uns raptos tan terri- *d*
bles⁴⁰, nin aceptar que calquera outro fillo dun deus ou calquera
heroe se atrevese a realizar as accións terribles e sacrílegas das
que agora son acusados falsamente. Ao contrario, temos que

³⁵ *Il.* XXI 130-132, 212-226, 233 e ss. Este río divino é o Escamandro, favorable aos troianos e que increpa a Aquiles por lle botar enriba tantos cadáveres.

³⁶ *Il.* XXIII 151. Aquiles tiña ofrecida a súa cabeleira ao río Esperqueo para o caso de que volvese vivo á súa terra; pero, como sabe que iso non vai pasar, considérase liberado da promesa e ofrécelle a cabeleira esta vez á sombra de Patroclo.

³⁷ *Il.* XXIV 14 ss.

³⁸ *Il.* XXIII 175-176.

³⁹ Peleo, pai de Aquiles, era fillo de Eaco, e este era fillo de Zeus.

⁴⁰ Píritoo colaborou con Teseo no primeiro rapto de Helena; e Teseo con Píritoo na tentativa que este tivo de secuestrar a Perséfone.

obrigar aos poetas a confesar unha de dúas: ou que tales accións non foron obra deses personaxes, ou que eses personaxes non son fillos dos deuses; pero que non digan as dúas cousas ao mesmo tempo, e que non tenten convencer aos nosos mozos de que os deuses traen males ao mundo e de que os heroes non son en nada mellores que os homes. Estas afirmacións, como dicíamos hai un e pouco, nin son respectuosas nin son verdadeiras; porque nós xa demostramos que é imposible que dos deuses saia nada malo.

—Sen dúbida.

—E tamén son prexudiciais para os que as ouven; porque toda persoa, cando obre mal, desculpará as súas propias accións, convencido de que cousas como as que el fai tamén as fan e as fixeron

os familiares dos deuses,
próximos a Zeus, que no monte Ida,
no cume do éter, teñen un altar consagrado a Zeus
paterno,
e «que conservan aínda un sangue divino»⁴¹.

Por este motivo hai que pórilles fin a semellantes historias, non vaia ser que fagan nacer na xente nova unha grande inclinación
392a cara ao mal.

—Absolutamente de acordo —dixo.

—Pois ben —continuei—; nesta delimitación que estamos a facer entre os contidos dos que se debe falar e dos que non, que modalidade nos queda aínda pendente? Porque xa queda comentado como hai que falar dos deuses, dos espíritos, dos heroes e dos que viven no Hades.

—Certo.

—Por tanto, o que queda, non podería ser o que se refire ás persoas?

⁴¹ Os versos están tomados da *Níobe* de Esquilo (fr. 155 Dindorf). A pasaxe foi citada parcialmente por Estrabón (XII 8.21); e, a partir de aí, podemos deducir que está falando a propia Níobe e que eses familiares dos deuses son Tántalo, pai de Níobe, e a súa familia.

—Está claro.

—Con todo, querido amigo, a nós resúltanos imposible regular iso, polo menos de momento.

—Por que?

—Porque eu penso que debemos dicir que os poetas e os creadores de contos están equivocados na maioría dos casos *b* cando falan sobre os homes e din que moitas persoas inxustas son felices e, en cambio, moitas persoas xustas son desgraciadas; e que a inxustiza, se se practica a escondidas, trae proveito, e a xustiza, polo contrario, é unha cousa boa para os outros, pero un castigo para o que é xusto. Debemos prohibir que se fagan afirmacións deste tipo, e debemos prescribir que se cante e que se conte todo o contrario. Ou non cres?

—Estou completamente convencido —dixo.

—E, se estás de acordo en que eu teño razón, poderei afirmar que tamén estás de acordo naquilo que andamos a buscar desde hai tempo?

—Terías todo o dereito de sospeitalo.

—Agora ben, que sobre as persoas hai que falar desta *c* maneira é algo no que estaremos de acordo cando descubramos como cualificar a xustiza e entendamos que ela aproveita de seu a aquel no que se instala, tanto se este dá a impresión de ser xusto como se non. Ou que?

—Completamente certo —dixo.

VI. —Pois logo, poñamos fin ao tema dos contidos. A continuación, penso eu, hai que examinar o tema da expresión, e así deixaremos completamente examinado o que debe dicirse e tamén a maneira como debe dicirse.

—Non comprendo o que dis —responde Adimanto.

—Pois tes que comprendelo —repliquei—. Se cadra valo *d* captar mellor da seguinte maneira. Non é certo que todo o que contan os compositores de relatos e os poetas é unha narración de feitos pasados, de feitos presentes ou de feitos futuros?

—E que outra posibilidade cabe? —dixo.

—E para iso non empregan unha narración simple, unha narración creada por medio da imitación⁴², ou ben unha narración que combina os dous aspectos?

—Tamén iso necesito comprendelo máis claramente —respondeu.

—Parece que son un mestre ridículo e pouco claro! —respondín eu—. Así que, igual que os que son incapaces de se explicar, non me vou referir á totalidade das cuestións, senón a unha parte, e nela tentarei facerche ver o que quero dicir. Dime: ti coñeces os primeiros versos da «Ilíada», nos que o poeta canta que Crises pediu a Agamenón que lle devolvese a filla, que este se irritou e que Crises, ao non alcanzar o seu propósito, invocou ao seu deus contra os Aqueos?

—Coñezo.

—Entón ti sabes que o poeta fala no seu nome até estes versos:

e suplicaba a todos os aqueos,
pero sobre todo aos dous Atridas, condutores de pobos⁴³;

e non tenta darnos a impresión de que é outra persoa, e non el, quen está a falar. Pero nos versos seguintes fala como si el mesmo fose Crises e procura por todos os medios facernos crer que non é Homero o que fala, senón o sacerdote, que é un vello. E así máis ou menos compuxo todo o resto de narración sobre o que pasou en Ilion, e sobre o que pasou en Ítaca e en toda a «Odisea».

⁴² Aínda que xa con anterioridade aparecen certas referencias fugaces ao carácter imitativo da poesía (373b, 377e), é aquí onde o tema se trata por primeira vez de modo explícito. Nun principio, o autor identifica imitación exclusivamente con representación dramática (392d-394), pero decontado observamos como o concepto adquire unha extensión máis ampla e se aplica a calquera tipo de ficción, sexa esta dramática ou narrativa (395c-398b). No libro X insítese en que a imitación da realidade é o que define a toda manifestación plástica ou literaria (cfr. tamén *Leis* 668b). A idea de que tanto a poesía como a arte son formas de imitación da natureza estaba estendida entre os gregos xa antes de Platón (Xen. *Mem.* III 10.1-8) e será retomada por Aristóteles (*Poét.* 1447a).

⁴³ *Il.* I 15-16.

—Completamente de acordo —dixo.

—Agora ben, hai narración non só cando reproduce as intervencións de cada un dos interlocutores, senón tamén cando relata as cousas que pasan entre esas intervencións.

—Sen dúbida.

—Pero, cando reproduce un discurso como se fose outra *c* persoa, non diremos que nese momento fai todo o posible por igualar a súa expresión á de cada un dos personaxes que el nos presenta para que falen?

—Dirémolo, si.

—Agora ben, igualarse a outro na fala ou no aspecto, non é imitar a aquel ao que un se iguala?

—Si.

—Neste caso, en consecuencia, parece que tanto Homero como os outros poetas compoñen o seu relato por medio da imitación.

—Completamente de acordo.

—En cambio, se o poeta non se ocultase nunca, estaría comendo toda a súa obra e toda a súa narración sen empregar a imitación. E, para que non me digas que non comprendes *d* isto tampouco, explicareiche como podería ser. Se Homero dixese que Crises foi co rescate da filla e que lles suplicaba aos Aqueos, pero sobre todo aos reis⁴⁴, e despois diso non falase como se estivese transformado en Crises, senón como tal Homero aínda, ti dáste conta de que non habería imitación, senón narración simple. Sería algo máis ou menos así (expresareino en prosa, porque eu non son poeta): «O Sacerdote, ao chegar, pediu que os deuses lles permitisen aos aqueos conquistar *e* Troia e conservar a vida, pero tamén que estes lle soltasen a filla, aceptando o rescate e respectando ao deus. Despois de dicir estas palabras, todos fixeron manifestacións de reverencia e deron a súa aprobación; pero Agamenón púxose furioso

⁴⁴ Paráfrase de *Il.* I 12-16.

e ordenoulle que marchase inmediatamente e que non volve-se máis, a ver se non lle ían servir de nada nin o cetro nin as ínfulas do deus. E díxolle que a súa filla, antes de quedar libre, envellecería con el en Argos; e mandoulle que marchase e que
394a non o irritase máis, se quería chegar á casa con vida. E o vello, ao escoitar isto, colleu medo e marchou calado. Pero, así que se afastou do campamento, dirixiulle a Apolo un gran número de súplicas, chamando ao deus por todos os seus nomes, pedíndolle que lembrase as ocasións en que lle ofrecera algún agradable presente, tanto construindo templos como sacrificando vítimas. E suplicáballe que, en recompensa diso, empregase as súas frechas para facerlles pagar aos aqueos as lágrimas que el estaba vertendo»⁴⁵. Así se fai, compañeiro, unha narración
b simple sen imitación —concluín.
—Comprendo —dixo el.

VII. —Pois comprende tamén —continúei— que un tipo de narración oposta a esta dáse cando un elimina as partes que intercala o poeta entre os parlamentos e deixa quedar unicamente os diálogos.

—Tamén comprendo iso —dixo—; é o que pasa na traxedia.

—Esa reflexión foi moi acertada —dixen—; e creo que xa che estou facendo ver o que antes non fun capaz: que un tipo
c de ficción poética é completamente imitativa —como ti dis, a traxedia e a comedia—⁴⁶; outro tipo consiste no relato do propio poeta —poderíala encontrar sobre todo nos ditirambos—⁴⁷; e un terceiro tipo é o que se crea pola combinación dos dous pro-

⁴⁵ Paráfrase de *Il.* I 17-42.

⁴⁶ Adimanto, para demostrar que comprende o concepto de imitación, só fala da traxedia; pero Sócrates dá por suposto que o seu interlocutor tamén está recoñecendo o carácter imitativo da comedia.

⁴⁷ O ditirambo é un subxénero da lírica coral, orixinariamente de tipo narrativo, aínda que logo tamén pode ter un carácter dramático.

cedementos, como na poesía épica e en moitos outros lugares. Compréndesme?

—Si —contestou—, xa entendo o que hai un pouco querías dicir.

—E lémbrete tamén de que antes afirmamos que xa quedaba falado o que se debe dicir, pero que aínda había que examinar como se debe dicir.

—Si que me lembro.

—Pois ben, o que eu pretendía dicir era simplemente que *d* se facía preciso decidir se lles imos permitir aos poetas que nos compoñan as narracións utilizando a imitación unicamente, ou ben utilizando a imitación para unhas cousas, e para as outras non —e cales serían esas cousas en cada caso—, ou se nin sequera lles permitiremos usar a imitación.

—Adiviño —dixo el— que ti pretendes examinar se imos admitir ou non a traxedia e a comedia no noso estado.

—Se cadra é iso —respondín eu—, e se cadra tamén é algo máis que iso; porque non o sei aínda eu. Pero a onde o debate, como o vento, nos leve, cara alí habemos de ir.

—Está moi ben iso que dis —replicou.

—Observa agora, Adimanto, se os nosos gardiáns deben *e* ser hábiles na imitación ou non. Esta cuestión depende do que dixemos antes: que cada un podería exercer ben un oficio, non moitos; e que, se tentase aplicarse a moitos, fracasaría en todos sen obter prestixio en ningún. Ou non é así?

—Ten que ser.

—Por tanto, para o tema da imitación vale o mesmo principio: un mesmo home non é capaz de imitar moitas cousas igual de ben que se imitase unha soa cousa.

—Por suposto que non.

—Por conseguinte, moito menos vai poder exercer algún *395a* oficio prestixioso e, ao mesmo tempo, imitar moitas cousas con éxito; porque as mesmas persoas non poden practicar ben simultaneamente nin sequera as dúas formas de imitación que

parecen tan próximas entre si, e compor, por exemplo, comedia e traxedia⁴⁸. Ou non lles chamabas hai un pouco imitacións a estas dúas modalidades?

—Si; é certo iso que dis de que as mesmas persoas non poden practicar as dúas modalidades.

—Nin poden ser, ao mesmo tempo, rapsodos e actores.

—Certo.

—Nin sequera son os mesmos os actores que actúan nas comedias e os que actúan nas traxedias⁴⁹. Non obstante, todas b estas son formas de imitación; ou non?

—Si, son formas de imitación.

—É máis, Adimanto; a min paréceme que a natureza humana está dividida en partes aínda máis pequenas; de modo que ninguén é capaz nin de imitar ben cousas diversas nin de facer ben as cousas mesmas que a imitación reproduce.

—Completamente certo —respondeu el.

VIII. —Por conseguinte, se imos manter aquel primeiro principio de que os nosos gardiáns debían deixar de lado todos os c outros oficios e ser artesáns da liberdade do estado, con absoluta dedicación e sen ocuparse máis que daquilo que conduza a ese fin, sería conveniente que non fixesen nin imitasen ningunha outra cousa. E, se fan algunha imitación, que imiten desde a infancia as calidades que a eles lles corresponden: a valentía, a moderación, a piedade, a liberdade, e todas as virtudes deste tipo. En cambio, os actos innobres non deben practicalos nin

⁴⁸ Sócrates afirma o contrario en *Banquete* 223d: «é propio do mesmo home saber facer comedia e traxedia, e quen por arte é autor de traxedias tamén é autor de comedias». Posiblemente nese momento se referise á posibilidade teórica de que un mesmo poeta estea capacitado para cultivar ambos xéneros, en tanto que na *República* simplemente constata o feito histórico de que os poetas tráxicos non compoñen comedias, nin os cómicos traxedias.

⁴⁹ Sabemos que esta separación radical entre actores tráxicos e actores cómicos perdurou, polo menos, durante todo o período clásico.

deben ser hábiles en imitalos —como tampouco ningunha outra baixeza—, a fin de evitar que comecen por imitar algo e logo acaben por selo realmente⁵⁰. Ou non te deches conta de que as d imitacións, cando un as cultiva sistematicamente desde rapaz, instálanse nos hábitos e na maneira de ser do individuo, tanto no relativo ao corpo e á voz como no relativo á mentalidade?

—Deime conta perfectamente —respondeu el.

—En consecuencia —continúei—, non consentiremos que aquelas persoas que, polo que nós dicimos, nos preocupan e deben facerse homes de ben imiten, sendo homes, a unha muller, nova ou vella, que insulta ao marido⁵¹, que outro pouco rivaliza cos deuses⁵² e está toda chea porque pensa que é e feliz, e que outro pouco está mergullada en desgrazas, penas e lamentos. Moito menos imos admitir que imiten a unha muller enferma, namorada ou con dores de parto⁵³.

—Totalmente de acordo —respondeu el.

—Nin que imiten a escravos ou a escravas nas súas tarefas de escravos.

—Tampouco.

—Nin a homes malvados e covardes, paréceme a min, que fagan o contrario do que hai un pouco dixemos, que se insultan e se burlan uns dos outros, e tamén se din obscenidades, tanto se están borrachos como se están sobrios; nin todas as demais 396a faltas que, de palabra ou de obra, cometen este tipo de persoas contra eles mesmos e contra o resto da xente. Creo tamén que non deben afacerse a imitar nin as palabras nin os feitos dos

⁵⁰ Segundo Plutarco (*Sol.* 29, 6-7), Solón díxolle algo parecido a Tespis, o fundador do teatro grego, despois dunha representación. Ao preguntarlle Solón se non sentía vergoña de mentir ante tanta xente, o dramaturgo respondeu que se trataba dunha simple diversión. Entón o sabio berrou todo anoxado que tales diversións decontado dominarían os tratos comerciais.

⁵¹ A comedia ofrecía múltiples escenas deste tipo.

⁵² Posible referencia á *Níobe* de Esquilo, onde a protagonista perde toda a súa abundante descendencia por pretender arrebatarlle a Leto o culto da fecundidade.

⁵³ Inequivoca referencia a Eurípides, creador de heroínas dominadas pola paixón (*Medea*, *Fedra*, *Electra*), e que chegou a representar en escena o parto dunha muller.

tolos⁵⁴; porque hai que coñecer aos homes e mulleres que están tolos e son malvados, pero non hai que facer nin imitar nada do que é típico neles.

—Moi certo —dixo.

—A ver —continuei—; e hai que imitar aos ferreiros, aos
b outros artesáns, aos remeiros que fan avanzar as trirremes, aos que lles marcan o tempo aos remeiros, ou calquera outra cousa relacionada con estes oficios?

—E como van poder facer iso unhas persoas ás que non lles está permitido sequera pensar en ningún deses oficios? —dixo.

—A ver; e van poder imitar o rincho dos cabalos, o bruído dos touros, o murmurio dos ríos, o fragor do mar, os tronos, e todos os ruídos deste tipo?⁵⁵

—Non —dixo—, porque teñen prohibido volvérense tolos ou imitaren aos tolos.

—Por conseguinte —continuei—, se comprendo o que queres dicir, hai unha maneira de se expresar e de narrar, que é a que o home verdadeiramente modélico empregaría cada vez que precise dicir algo; e hai outra maneira completamente distinta
c desta, que é a que adoptaría e empregaría o home que, por natureza e por educación, é o contrario daquel.

—Pero, como son esas maneiras? —dixo.

—A min paréceme —respondín eu— que o home equilibrado, cando chega na súa narración a un punto no que aparece unha frase ou unha acción propia dun home de ben, vai querer expresarse como se el fose ese home e non sentirá vergoña
d dunha imitación así, sobre todo se imita ao home de ben cando este actúa con firmeza e con sabedoría; en cambio, vaino imitar en menos ocasións e con menos entusiasmo cando ese home se encontre debilitado por culpa das doenzas, dos amoríos, da bebida ou de calquera outra desgraza. Polo contrario, cando toque falar dunha persoa indigna del, non vai querer imitar

⁵⁴ Cfr. *As Euménides* de Esquilo, *Aias* de Sófocles ou *Heracles* de Eurípides.

⁵⁵ O teatro grego coñecía artificios escénicos destinados a imitar estes efectos.

seriamente a alguén inferior, non sendo de forma esporádica, cando ese tipo faga algo valioso; e aínda así sentirá vergoña, en parte por non estar práctico en imitar a individuos dese estilo, en parte porque lle repugna acomodarse e adaptarse ao modelo e de xente máis ruín. No seu interior despreza todo isto, a non ser que se faga como un enredo.

—É lóxico —dixo.

IX. —Por tanto, usará un tipo de narración como a que hai un pouco describimos a propósito dos versos de Homero, e a súa expresión vai participar de ambos procedementos, da imitación e tamén da narración; pero, en relación á lonxitude do texto, participará pouco da imitación. Teño razón no que digo?

—Seguro —dixo—; así debe ser o modelo dun narrador como o noso.

—Por tanto —continuei—, o narrador distinto a este, canto 397a máis mediocre sexa, máis pretenderá contalo todo, e pensará que non hai nada que sexa indigno del; de maneira que vai tentar imitar, en serio e ante un numeroso público, todo iso que dicíamos hai un pouco: os tronos, o ruído dos ventos e do pedrazo, dos eixos e das roldanas, o son das trompetas, das frautas, das siringas e todos os instrumentos, e tamén os gritos dos cans, das ovellas e dos paxaros. Toda a súa expresión será b produto dunha imitación de voces e de xestos, e terá moi pouco de narración.

—Inevitablemente tamén iso ha de ser así —dixo.

—En consecuencia —repliquei—, estas son as dúas formas de expresión das que eu falaba.

—Son esas, si —dixo.

—Pois ben; os cambios que introduce a primeira delas son pequenos e, conforme se lle imprimen á expresión a harmonía⁵⁶

⁵⁶ Unha explicación máis detallada aparece en 399ab.

e o ritmo apropiados, resulta que aquel que recite ben só terá practicamente que recitar seguindo a mesma e única harmonía —porque son poucos os cambios—, e igualmente un ritmo case c uniforme.

—É exactamente así.

—A outra forma de expresión, como ten toda clase de cambios, pide o contrario: todas as harmonías e todos os ritmos; polo menos, se se vai recitar como é debido.

—É así.

—E os poetas todos e mais aqueles que contan algo, non se encontran cun destes dous modelos de expresión, ou ben cunha mestura de ambos?

—Necesariamente —dixo.

d —E entón, que imos facer? —continuei—. Admitiremos no noso estado a todos estes modelos, a un dos dous modelos puros ou ao modelo mixto?

—Se triúfa a miña opinión, admitiremos o modelo puro que imita ao home de ben.

—Con todo, Adimanto, tamén é agradable o modelo mixto; e, para os nenos, para os seus pedagogos e para a maioría da xente, aínda é moito máis agradable o modelo oposto ao que ti prefires.

—É o máis agradable, si.

e —Pero seguramente —continuei— ti me dirías que ese modelo non se adecúa ao noso sistema político; porque entre nós ningún home se parte en dous nin se multiplica, e cada un fai unha única cousa.

—Non se adecúa, non.

—Ese é o motivo polo que un estado así é o único no que encontraremos que o zapateiro é zapateiro, e non piloto ademais de zapateiro; que o labrador é labrador, e non xuíz ademais de labrador; que o militar é militar, e non comerciante ademais de militar; e así, todos.

—É certo —dixo.

—En consecuencia, parece que, se chegase ao noso estado 398a un home que, grazas ao seu talento, fose capaz de adoptar calquera aspecto e imitalo todo, e que quixese darse a coñecer xunto coas súas obras, venerariámolo como a un personaxe sagrado, marabilloso e encantador; pero diríámolle que no noso estado non temos home ningún coma el nin está permitido que o haxa, e mandariámolo para outro estado despois de lle derramarmos mirra na cabeza e de o coroarmos con cintas de la⁵⁷. Se miramos á utilidade, do que nós teríamos falta é dun poeta e dun narrador de historias máis austero e menos agradable; alguén que nos imite a maneira de falar propia do home de ben e que conte as historias conforme a aquelas directrices que establecemos desde o primeiro, cando emprendiamos a educación dos nosos soldados⁵⁸.

—Se estivese nas nosas mans, seguro que o faríamos así —dixo.

—Agora, meu amigo —repliquei—, dá a impresión de que a parte da música que xira en torno aos discursos e aos relatos quedou perfectamente rematada; porque xa se falou tanto do que hai que dicir como da maneira en que hai que dicilo.

—A min tamén mo parece —dixo.

X. —Despois disto —continuei—, non nos queda tratar as características do canto e da melodía? *c*

—Está claro.

—Agora ben, non lle resultaría moi fácil a todo o mundo descubrir o que debemos dicir sobre estes temas en caso de que queiramos estar en consonancia coas pautas mencionadas?

⁵⁷ Platón ironiza sobre a presunta condición divina dos poetas. Era costume entre os antigos perfumar e coroar as estatuas dos deuses.

⁵⁸ Esta actitude hostil contra as composicións dramáticas vaise ver suavizada nas *Leis*, onde tolera a representación de comedias. Con todo, séguese mantendo firme na súa convicción de que a imitación inflúe no carácter do imitador e prescribe que o oficio de actor o desempeñen escravos e extranxeiros, pero nunca cidadáns (816d).

Glaucón dixo sorrindo:

—Pois eu, Sócrates, teño moitas posibilidades de quedar excluído dese «todo o mundo»; porque, polo de agora, non son capaz de imaxinar que é o que debemos dicir; con todo, podo entrever algo.

—De todas maneiras —continuí—, ante todo, si es capaz *d* polo menos de dicir que a melodía consta de tres elementos: palabra⁵⁹, harmonía e ritmo.

—Iso si —dixo.

—Agora ben, no que se refire ás palabras da música, desde logo, non son para nada diferentes das palabras non cantadas, no sentido de que deben expresarse conforme aos modelos e maneiras dos que acabamos de falar.

—Certo —dixo.

—E a harmonía e o ritmo deben adecuarse ás palabras⁶⁰.

—Sen dúbida.

—Pero nós dixemos que nos nosos discursos non hai falta ningunha nin de queixas nin de lamentacións.

—Ningunha.

e —E cales son as harmonías⁶¹ queixosas? Dimas, que ti es músico.

—A lidia mixta, a lidia tensa e outras polo estilo —contestou.

⁵⁹ Na mellor tradición grega, a poesía lírica integraba música e letra, de modo que nin a letra se concibía sen música, nin a música sen letra. Iso explica que Platón inclúa a palabra como un elemento constitutivo da música.

⁶⁰ Durante o período clásico, o poeta tamén compuña a música, e tentando que esta se adaptase á letra.

⁶¹ Nun senso amplo —que probablemente foi o utilizado até este punto—, a harmonía viña sendo a adecuada combinación de notas de distinto ton; pero neste novo contexto máis específico, a palabra aplícase inequivocamente ás escalas ou modos musicais manexados na tradición grega. Estas harmonías, que diferían entre si tanto pola posición dos tons e semitóns como pola altura dos sons, eran sete. Debía haber tres principais —a lidia, a frixia e a dórica— e todas elas admitían unha variante relaxada (hipolidia, hipofrixia e hipodórica ou locria). Ademais estaba a lidia mixta, que resultaba de combinar a lidia coa dórica. A hipofrixia era tamén coñecida como xónica relaxada, sen que nada saibamos da existencia dunha xónica tensa.

—E non haberá que suprimilas? —preguntei—. Porque son inútiles até para mulleres que se dean a respectar; canto máis para os homes.

—Completamente de acordo.

—Pero a embriaguez, a languidez e a preguiza tamén son de todo inapropiadas para os gardiáns.

—Sen dúbida.

—E que harmonías son lánguidas e propias dos banquetes?

—Hai variedades da xónica e da lidia que se denominan «relaxadas»⁶² —respondeu el.

—E valas empregar ante homes que han de ir á guerra, meu amigo? 399a

—De ningunha maneira —dixo—. Pero dáme a impresión de que che quedan a dórica e a frixia⁶³.

—Eu non son entendido en harmonías —dixen—; pero conserva aquela harmonía capaz de imitar convenientemente os tons e as modulacións dun home valente que participa nunha batalla ou en calquera outra actividade forzada e que, incluso se ten mala sorte ou recibe feridas ou cae morto ou sofre algunha b outra desgraza, en todas estas circunstancias, repele con firmeza e valor os ataques do infortunio. Conserva tamén outra harmonía para imitar ao home que participa nunha actividade pacífica e non forzada, senón voluntaria; que procura empregar cos outros a persuasión e a súplica —a pregaría no caso dos deuses, a ensinanza e o consello no caso dos homes—, ou que, polo contrario, resulta accesible cando outro lle suplica, cando

⁶² Segundo Aristóteles (*Pol.* 1342b), algúns expertos en música criticaron que Platón establecese unha relación entre as harmonías relaxadas e a embriaguez, xa que esta está máis emparentada coa desmesura que coa relaxación. El mesmo chega a recomendar a introdución do modo lidio na educación dos rapaces.

⁶³ Con estas dúas, Platón enumera en total seis harmonías (modos ou escalas) agrupadas en tres pares. O primeiro grupo, caracterizado como excesivamente queixoso, inclúe a lidia mixta e a lidia tensa; o segundo, condenado por invitar á embriaguez e á preguiza, abarca a xónica relaxada e a lidia relaxada; ao terceiro grupo —o único moralmente aceptable— pertencen a dórica e a frixia. O autor non fai referencia ao modo hipodórico, quizá por incluílo dentro do dórico.

o instrúe ou cando tenta convencelo; un home que non se enche de soberbia en caso de conseguir por estes medios o resultado desexado, senón que, en todas esas ocasións, actúa con sensatez e moderación, e está contento co que lle toque. Conserva estas dúas harmonías, a forzada e a voluntaria, que son as que mellor imitarán as voces dos infortunados, dos afortunados, dos sensatos e dos valentes⁶⁴.

—Pero as harmonías que me pides que conserve non son outras que as que eu mencionaba hai un pouco —respondeu.

—Pois logo —proseguín—, para os nosos cantos e as nosas melodías non imos ter falta nin de múltiples cordas nin de algo que abarque todas as harmonías⁶⁵.

—A min péreceme que non —dixo.

—Por conseguinte, non teremos que manter a fabricantes de triángulos, de péctides⁶⁶ e de todos os instrumentos que teñen moitas cordas e reproducen moitas harmonías.

—Parece que non.

—A ver; vas admitir no noso estado aos frautistas e aos fabricantes de frautas⁶⁷? Non é a fruta o instrumento que emite máis sons diferentes, e non son precisamente imitacións da fruta os instrumentos que abarcan todas as harmonías?

⁶⁴ Aristóteles (l.c.) tamén está de acordo en que o modo dórico, debido ao seu carácter viril, debe estar presente na educación; pero rexeita o modo frixio por entender que contribúe a estimular as paixóns, non a calmalas.

⁶⁵ Na selección instrumental que a continuación se efectúa, o criterio explícito de censura é o carácter poliharmónico dos instrumentos: se só se van tolerar dúas harmonías, deben quedar proscrios os instrumentos capaces de reproducir tipos diversos de harmonía. Non podemos descartar que o autor estivese condicionado por outras pautas non declaradas, como a procedencia do instrumento ou o tipo de sentimento provocado. Precisamente vai ser este último o principal argumento manexado por Aristóteles para realizar unha selección bastante semellante á do seu mestre (*Pol.* 1341a).

⁶⁶ O triángulo e o péctide son instrumentos orientais semellantes a unha arpa, de rexistro agudo e normalmente asociados a melodías de carácter sensual. Tamén Aristóteles (l.c.) os consideraba pouco aptos para a educación musical dos rapaces.

⁶⁷ A fruta grega, importada de Frixia, tiña certa similitude coa nosa chirimía, pois levaba encaixada unha lingüeta na embocadura. O son que emitía non era grave e suave, senón agudo e estridente, máis excitante que relaxante. Sabemos por Aristóteles (l.c.) que, despois de ter durante o século v unha importante presenza na educación dos atenienses, sería logo proscria por inmoral. En cambio, en Beocia o instrumento, que seguiu conservando unha alta valoración, considerábase especialmente indicado para calmar as paixóns.

—Está claro —respondeu el.

—Pois logo, como instrumentos útiles na cidade, quedanche a lira⁶⁸ e a cítara⁶⁹; e para os pastores, no campo, estaría algún tipo de siringa⁷⁰ —respondín eu.

—Polo menos é o que se deduce do noso razoamento —dixo.

—Realmente, meu amigo —continuei—, non estamos e facendo nada novo ao preferirmos a Apolo⁷¹ e aos seus instrumentos⁷² antes que a Marsias e aos seus instrumentos⁷³.

—Non, por Zeus!; dáme a impresión de que non facemos nada novo —replicou Glaucón.

—Pero, polo can!⁷⁴ —exclamei—. Sen dármonos conta, estivemos purificando o estado que hai un pouco diciamos que estaba mergullado na languidez.

—E actuamos con sensatez —dixo el.

⁶⁸ A lira era o instrumento de corda usado ordinariamente. Tiña unha caixa de resonancia da que saían verticalmente dous brazos unidos no outro extremo por unha barra horizontal. As cordas, sete normalmente, ían desde esta barra até o fondo da caixa e podían ser pulsadas cos dedos ou por medio dun plectro de escama. As súas posibilidades de variación tonal eran moi limitadas a causa do reducido número de cordas.

⁶⁹ A cítara, de maior tamaño e sonoridade que a lira, pero tamén moito máis difícil de tocar, só acostumaban utilizala músicos profesionais. Platón, por tanto, debe estar pensando nela como instrumento destinado ás festividades, non á formación dos gardiáns. De feito, Aristóteles (l.c.) excluírá do seu proxecto educativo a cítara por entender que require un exceso de dedicación.

⁷⁰ A siringa era un instrumento rústico que podía estar formado por unha soa frauta de cana ou por varias. Platón non quere especificar a que variedade se refire.

⁷¹ Alusión á competición musical na que, coas Musas como xuíces, a cítara de Apolo derrotou á frauta do sátiro Marsias. O mito reflicte a realidade histórica de que a frauta, asociada ao culto dionisiaco, tiña entre a clase elevada peor consideración que os instrumentos de corda, relacionados co culto a Apolo.

⁷² A xeneralización é inexacta, pois, aínda que Apolo foi o inventor da cítara, a lira inventouna Hermes e a siringa Pan.

⁷³ Sobre o descubrimento da frauta había dúas versións contraditorias: unha atribuíallo ao sátiro Marsias e outra a Atenea. Unha terceira lenda tentaba conciliar as dúas anteriores, asegurando que Marsias se fixo co instrumento despois de que a deusa o acabara desprezando. Ao asociar a frauta exclusivamente co sátiro, nacido en Frixia, e omitir calquera vínculo con Atenea, Platón posiblemente pretende reafirmar o carácter foráneo do instrumento.

⁷⁴ Xuramento eufemístico que Platón pon máis dunha vez en boca de Sócrates.

XI. —Pois, veña! —dixen eu—. Purifiquemos o que queda! A continuación das harmonías, teríamos o tema dos ritmos. Non hai que andar buscando ritmos variados e medidas de todo tipo; ao contrario, debemos distinguir cales son os ritmos propios dunha vida ordenada e valorosa. Unha vez distinguidos, hai que
400a obrigar ao pé e á melodía a adecuárense á linguaxe propia dun home como o noso, en lugar de obrigar á linguaxe a adecuarse ao pé e á melodía. Explicar cales poderían ser eses ritmos é asunto teu, igual que no caso das harmonías.

—Pero, por Zeus! —exclamou—, non podo dicir moito. Polo que eu estudei, podería afirmar que son tres as clases a partir das que se forman as medidas⁷⁵, da mesma maneira que nos sons hai catro clases de onde saen todas as harmonías⁷⁶; pero o que xa non podo dicir é que modo de vida imita cada clase.

b —Pois entón —respondín eu—, neste tema acompañaranos Damón⁷⁷ para decidir que medidas son as propias da mesquindade, da insolencia, da loucura e dos outros defectos, e que ritmos hai que reservar para as calidades contrarias. Eu creo que escoitei falar vagamente dun ritmo composto ao que el chamaba «enoplio»⁷⁸, e tamén dun dáctilo e dun heroico⁷⁹, que compuña non sei como, igualando os tempos débiles e os tempos fortes, e que desembocaba nunha breve ou nunha longa. Falaba tamén,

⁷⁵ Segundo Aristides Quintiliano, os ritmos poden agruparse en tres clases. Na primeira figurarían aqueles nos que as dúas partes do pé están en relación 2/2 (dáctilos, espondeos e anapestos); na segunda, os que teñen unha proporción 3/2 (peóns, créticos e baqueos); na terceira, os de proporción 1/2 (iambos, troqueos e xónicos).

⁷⁶ Non está claro se Platón se está referindo ás catro notas fundamentais, ás catro notas do tetracordio, ou incluso —teoría menos probable— ás catro harmonías principais (fríxia, lidia, doria e locria).

⁷⁷ Damón, famoso músico ateniense contemporáneo de Anaxágoras (metade do s. V), foi, segundo a tradición, mestre de Sócrates e amigo de Pericles. Entendía a música como medio de educación e estudou a influencia moral das melodías e dos ritmos.

⁷⁸ O enoplio non é un pé rítmico propiamente dito, senón un ritmo propio da marcha, composto dun xónico maior e dun coriambo.

⁷⁹ O dáctilo é un pé formado por unha sílaba longa seguida de dúas breves. O heroico, en cambio, debe ser o ritmo propio da épica, isto é, o ritmo dactílico, no que un dáctilo pode ser substituído por un espondeo (dúas longas). Esta alternancia entre os dous pes é precisamente o que se pretende indicar ao dicir que o heroico «desembocaba nunha breve ou nunha longa».

penso, dun iambo e a outro chamáballo troqueo; e aos dous lles asignaba cantidades longas e breves⁸⁰. Creo tamén que nalgún c deles censuraba ou eloxiaba tanto o movemento do pé como os propios ritmos, ou algunha combinación de ambos; non o podo asegurar. Pero, tal e como dixeran, deixemos esas cuestións para Damón, porque resolvelo levaría demasiado tempo. Ou ti es doutra opinión?

—Non, por Zeus!

—Pero, polo menos, poderás concluír o seguinte: que a elegancia e a falta de elegancia dependen, respectivamente, da perfección e da imperfección rítmica.

—Sen dúbida.

—Pero a perfección rítmica acomódase á expresión fermosa d e asimíllase a ela; en tanto que a imperfección rítmica, ao tipo contrario de expresión; e o mesmo sucede coa boa harmonía e coa mala harmonía, polo menos se é que o ritmo e a harmonía se acomodan ás palabras —como dicíamos anteriormente—, e non as palabras ao ritmo e á harmonía.

—Resulta evidente que son eles os que deben depender das palabras —respondeu el.

—E que pasa coa forma de expresión e coas palabras? Non se acomodan ao carácter da alma? —preguntei.

—Sen dúbida.

—E o resto non se acomoda á expresión?

—Si.

—Por conseguinte, a boa linguaxe, a boa harmonía, a elegancia e a perfección rítmica dependen da simplicidade espi e ritual; pero non desa que, sendo estupidez, por eufemismo lle chamamos así, senón da intelixencia que realmente organiza o carácter dunha maneira boa e fermosa.

—Totalmente de acordo —dixo.

⁸⁰ O iambo constaba dunha sílaba breve seguida dunha longa, e o troqueo, ao revés.

—E os nosos mozos, non deben perseguir en todo momento estas calidades, se é que están chamados a realizar a tarefa que lles é propia?

—Deben facelo.

401a —A pintura está chea delas, e tamén todas as artes do mesmo tipo: está chea delas a arte do tecido, a do bordado, a arquitectura, a fabricación de utensilios domésticos, e incluso a natureza dos corpos e a natureza das diversas plantas. Porque en todas estas cousas hai elegancia ou falta de elegancia. E a falta de elegancia, de ritmo e de harmonía son aliadas da mala linguaxe e do carácter malo, en tanto que as calidades contrarias son, ademais de aliadas, reflexos do carácter contrario, do carácter sabio e bo.

—Totalmente de acordo —dixo.

b XII. —Por tanto, son os poetas os únicos aos que debemos vixiar e aos que debemos obrigar a introduciren nas súas obras a imaxe do bo carácter, baixo ameaza de non comporen poemas entre nós? Ou non hai que vixiar tamén aos outros artistas e impedirlles que introduzan o vicio, a incontinencia, a baixeza, e a indecencia nas representacións de seres vivos, nas edificacións, ou en calquera outro produto artístico? E ao que non sexa capaz de facer iso hai que prohibirlle traballar entre nós, para
c evitar que os nosos gardiáns vaian criados no medio das imaxes do vicio igual que entre malas herbas, e que de moitos lugares vaian arrancando e comendo unha gran cantidade desas herbas pouco a pouco, sen se daren conta de que están amontoando un único gran mal na súa alma. Polo contrario, hai que buscar aos artistas ben dotados para seguiren as pegadas da natureza daquilo que é fermoso e elegante, a fin de que os nosos rapaces, igual que os habitantes dunha terra saudable, tiren proveito de todo cada vez que a emanación das obras fermosas impresione os seus ollos e os seus ouvidos, como unha brisa que trae a

saúde desde lugares salubres. Así, desde nenos e sen se daren d conta, serán inducidos a imitar e a amar a beleza racional e a vivir en harmonía con ela⁸¹.

—Esa sería, con diferenza, a mellor maneira de educalos —dixo el.

—Agora ben, Glaucón —continuei—, a educación musical é importantísima debido a que o ritmo e a harmonía penetran até o interior da alma máis que cousa ningunha e apodéranse dela co máximo vigor; e, como son portadores de elegancia, fan que a alma teña elegancia sea educación foi a correcta; pero, e se non, todo o contrario. A persoa que foi debidamente educada neste terreo percibirá con máis agudeza as imperfeccións e as fealdades tanto nas obras de arte como na natureza, e o desagrado que experimente estará xustificado. Eloxiará as cousas fermosas e, recibíndoas con alegría na súa alma, alimentarse con elas e chegará a ser un home de ben. Polo contrario, censurará con motivo as cousas feas e sentirá odio por elas xa desde novo, antes de ser capaz de estar en uso da razón; e, cando lle chegue a razón, o individuo que foi así educado vana recoñecer como algo familiar e abrazarase a ela como ninguén. 402a

—A min tamén me parece que son esas as cousas polas que a educación debe basearse na música.

—Por conseguinte —continuei—, pasa como no caso da lectura: sentiámonos suficientemente expertos cando descubriamos as letras, que eran poucas, en todas as combinacións posibles, e sen desprezarmos ningunha, por pequena ou por grande que fose, como indigna da nosa atención; ao contrario, esforzabámonos por distinguilas en todas as súas aparicións, convencidos de que non seriamos bos lectores en tanto non fixésemos iso. b

—É certo.

⁸¹ As restricións que Platón lles aplica ás artes plásticas son de índole similar ás que antes introduciu para a poesía e a música. A maior atención que lles dedicou a estas posiblemente se deba a que nelas observaba un maior número de elementos preocupantes.

—E, se na agua ou nun espello aparecen as imaxes das letras, non as recoñeceríamos antes de coñecermos as letras mesmas, dado que todo isto é obxecto da mesma arte e do mesmo estudo.

—Totalmente de acordo.

—Pois ben, polos deuses! O que eu digo é que non seremos músicos, nin nós mesmos nin estes gardiáns que pretendemos educar, antes de sabermos recoñecer as formas⁸² da moderación, da valentía, da xenerosidade, da grandeza de espírito, de todas as virtudes que son irmás destas, e tamén dos vicios contrarios, en calquera das súas combinacións; nin antes de descubriremos a súa presenza alí onde se encontren —elas ou as súas imaxes⁸³—, sen desprezar ningunha, por pequena ou por grande que sexa, convencidos de que todas elas son obxecto da mesma arte e do mesmo estudo.

—Ten que ser así por forza —dixo.

d —Entón —continuí—, se resulta que un individuo ten unhas boas disposicións na alma e, ao mesmo tempo, unhas características na figura corporal que se asemellan e que harmonizan con esas disposicións debido a que participan do mesmo modelo, non será o máis fermoso dos espectáculos para quen o poida contemplar?

—O máis fermoso, con diferenza.

—E o máis fermoso non é tamén o que máis un quere amar?

—Sen dúbida.

—O músico, por conseguinte, amaría sobre todo aos homes deste tipo; pero non amaría ao individuo que carecese de harmonía.

—Non o amaría se a deficiencia fose cousa da alma —dixo—; pero, se fose cousa do corpo, sería tolerante e estaría disposto e a quere-lo.

⁸² A palabra grega εἶδος («aspecto», «forma», «clase») é utilizada frecuentemente polo autor como sinónima de ἰδέα para designar as «ideas» no senso especificamente platónico. Na *República* non parece que tal acepción teña relevancia dentro destes primeiros libros, onde a teoría das ideas non intervéñ aínda en parte ningunha.

⁸³ Isto é, as representacións da virtude e do vicio feitas polos poetas e os artistas.

—Xa comprendo —respondín—. Falas así porque estás tendo ou xa tiveches amores deste tipo; e eu estou conforme. Pero dime o seguinte: o pracer excesivo ten algo en común coa moderación?

—E como vai ter nada en común, se pon a un fóra de si non menos que a dor?

—E coa virtude en xeral?

—De ningunha maneira.

—E coa insolencia e a incontinencia?

—Máis que con cousa ningunha.

—Pero podes mencionar algún pracer maior e máis intenso que o do sexo?

—Non podo, non —respondeu—; nin tampouco podo mencionar ningún máis próximo á loucura.

—En cambio, o auténtico amor consiste en amar, con cordura e con harmonía, algo equilibrado e fermoso.

—Moi certo —respondeu el.

—Así que o auténtico amor non deberá estar asociado a *b* ningún tipo de loucura nin a nada que teña que ver coa incontinencia.

—Non.

—Por conseguinte, o pracer sexual non deberá estar asociado ao auténtico amor, nin deberá ter trato ningún co amante e o amado que se queren de verdade.

—Non, Sócrates, por Zeus! —dixo—; por suposto que non pode estar asociado.

—En consecuencia, polo visto, no estado que estamos a fundar establecerase por lei que o amante deberá bicar ao amado, acompañalo e tocalo como se fai cun fillo, con nobres intencións e con consentimento del; e, no resto, debe ter con esa persoa pola que está interesado unha relación que non faga pensar que o trato chegou a demasiado lonxe. E, se non, vai ser censurado *c* por falta de educación e por vulgaridade⁸⁴.

⁸⁴ Fóra do marco da moral sexual dominante na Grecia clásica dificilmente poderá comprenderse a concepción platónica do recto amor entre varóns. Aínda que

—Pois si —dixo.

—E non che parece tamén a ti que a nosa discusión sobre a música chegou ao seu fin? —preguntei—. Realmente, acabou onde debía acabar; porque a culminación da música debe ser o amor á beleza.

—Estou de acordo —respondeu.

XIII. —Pois ben, despois da música, os rapaces deben ser educados a través da ximnasia⁸⁵.

—Sen dúbida.

—En consecuencia, tamén nesta faceta é preciso educalos *d* coidadosamente desde nenos durante toda a vida. Na miña opinión, o tema é da seguinte maneira, pero examínoa ti tamén. A min paréceme que a perfección do corpo, por ben constituído

a homosexualidade non estivo perseguida legalmente no mundo grego e pouco certo sabemos sobre os límites que se impoñían realmente as parellas do mesmo sexo no momento do contacto físico, a moral convencional sobre o tema era bastante restritiva. O principal punto de confrontación da cultura cristiá coa moral grega en materia de relacións amorosas é que, para esta última, a atracción física experimentada por un varón adulto cara a un adolescente resulta tan natural como a que poida espertar unha muller; pero xa non se considera igual de natural a atracción dun home cara a un varón adulto. Iso implica que o único trato homosexual moralmente aceptable é a pederastia e que nela debe establecerse unha relación asimétrica entre o amante adulto e o amado adolescente. Mentres o primeiro é a parte activa ou desexante, que aspira a manter contacto carnal co outro, o amado constitúe o elemento pasivo ou desexado, que non se encontra motivado por ningún tipo de pulsión erótica cara ao adulto. Este debe convencer ao adolescente de que realmente admira a súa beleza e de que sente por el un afecto sincero. O amado só debe ceder cando o galanteador, pasado un tempo, dea probas da súa valía e se faga digno de admiración. Chegado o momento do contacto físico, o amante goza coa unión sexual, pero o amado non busca nin espera ningún tipo de pracer, senón que ofrece o seu corpo como un mero acto de agradecemento. Só o amor que a admiración inspira no amado, combinado coa compaixón, induce a este a conceder os favores demandados polo amante. O sexo consentido non debe ir mais alá dos tocamientos externos e en ningún caso o rapaz se deixará penetrar por algún dos orificios do seu corpo (ano ou boca). Platón, por tanto, sente o máis alto aprecio pola paixón que un varón adulto experimenta ante a contemplación da beleza dun rapaz novo; pero, levando ao extremo o sentimento popular que aplaude a castidade do amado e a devoción desinteresada do amante, propón a contención do desexo carnal e o aproveitamento desa relación apaixonada para elevar a condición moral da parella. Para un desenvolvemento máis amplo do tema, vid. Dover (1978, pp. 81-171, 231-247).

⁸⁵ A Platón, claramente influenciado pola escola hipocrática neste punto, interésalle principalmente a vertente terapéutica da ximnasia.

que el estea, non fai que unha alma sexa boa; ao contrario, é unha alma boa a que, grazas á súa virtude, fai que o corpo alcance o mellor estado posible. A ti que che parece?

—A min o mesmo —dixo.

—Pois entón, se, despois de coidarmos convenientemente o noso espírito, lle confiásemos a tarefa de examinar con precisión os temas relacionados co corpo, e se nós nos limitásemos unicamente a indicar as pautas xerais a fin de evitar longos e discursos, non actuaríamos correctamente?

—Si.

—Xa dixemos que os gardiáns debían evitar a embriaguez; porque a calquera antes que a un gardián se lle pode permitir estar borracho e non saber en que parte do mundo se encontra.

—Si, realmente sería ridículo que o gardián tivese falta dun gardián— respondeu el.

—E no tema da alimentación? Porque estes homes son atletas que participan na competición máis importante; ou non?

—Si.

—E o réxime dos atletas actuais sería adecuado para os 404a nosos gardiáns?

—Se cadra, si.

—Con todo —respondín eu—, ese réxime é somnolento e perigoso para a saúde. Ou non ves que eses atletas pasan a vida a durmir e que, cando se afastan un pouco da dieta establecida, padecen graves e violentas doenzas?

—Vexo.

—É un réxime máis flexible —continuei— o que necesitan os nosos atletas guerreiros; uns individuos que, igual que os cans, deben estar sempre alerta, e avivar ao máximo tanto a vista como o ouvido, e que, aínda que durante as campañas se vexan sometidos a moitos cambios —de agua e de alimentos, b de calor e de mal tempo—, deben conservar unha saúde inquebrantable.

—A min paréceme que si.

—E, entón, a mellor ximnasia non será irmá desa música simple que describiamos hai un pouco?

—A que te refires?

—A unha ximnasia equilibrada e simple, sobre todo se está destinada aos guerreiros.

—En que sentido?

—Incluso en Homero se poderían aprender este tipo de cousas —respondín eu—. Ti sabes que nas comidas dos heroes, cando estes se encontran en campaña, o poeta non os farta de peixe, aínda que eles estean á beira do mar no Helesponto⁸⁶, nin tampouco de carne cocida, senón que lles dá unicamente carne asada, algo que resulta moi fácil de preparar para uns soldados. Porque, nunha palabra, en calquera parte é máis fácil empregar unicamente o lume que levar as potas dun lado para outro.

—Moito máis fácil.

—Ás lambetadas Homero tampouco nunca se referiu, penso eu. Isto é algo que tamén os atletas saben: o que quere manter o corpo en boa forma debe privarse de todas as cousas dese tipo.

—Fan ben en sabelo e en privarse diso —replicou.

d —Polo visto, amigo meu, se realmente pensas que todas estas normas son correctas, tampouco vas aprobar a mesa siracusana⁸⁷ e a variedade de pratos sicilianos.

—Creo que non.

—E tampouco aprobarás que uns homes que queren manter o corpo en forma teñan por amante a unha rapaza corintia⁸⁸.

—Totalmente de acordo.

—E as famosas delicias da pastelería ática⁸⁹?

⁸⁶ A rexión do Helesponto era o principal centro exportador de peixe salgado a Grecia. Xa o propio Homero cualifica a este mar como «abundante en peixe» (*Il.* IX 360).

⁸⁷ A gula dos siracusanos era un tópico habitual. Platón refírese a ela en *Epist.* VII 326b.

⁸⁸ As prostitutas de Corinto eran moi famosas (*Pind. fr.* 122) e moi caras (*Ar. Pluto* 149-152).

⁸⁹ A pastelería ática era moi apreciada.

—En absoluto.

—Eu penso que, se comparásemos este tipo de alimentación e este réxime de vida coa melodía e co canto composto no que entran todas as harmonías e todos os ritmos, a comparación sería correcta. e

—Sen dúbida.

—Naquel caso a variedade produce incontinencia; neste outro produce doenza. En cambio, a simplicidade na música é fonte de moderación para a alma, e a simplicidade na ximnasia e fonte de saúde para o corpo.

—Segurísimo —dixo.

—Pero, se nun estado se multiplican a incontinencia e as 405a doenzas, entón é cando se abren moitos tribunais e moitos sanatorios⁹⁰, e son veneradas tanto a arte xudicial como a arte médica⁹¹, sobre todo no momento en que incluso moitos homes libres se entreguen a elas con entusiasmo.

—Ten que ser así.

XIV. —Desde logo, non vas poder encontrar unha proba maior de educación viciosa e vergoñenta nun estado que o feito de que precisen de médicos e de xuíces hábiles non só a xente vulgar e os artesáns, senón tamén aqueles que presumen de que foron educados como persoas libres. Ou non che parece unha vergoña b e unha enorme proba de incultura o feito de que un se vexa forzado a recorrer a unha xustiza imposta desde fóra por xentes alleas que actúan en calidade de amos e de xuíces, e todo por non termos unha xustiza persoal?

⁹⁰ En Atenas había establecementos nos que os médicos tiñan a consulta. Algún destes locais chegou a converterse nunha especie de sanatorio onde se lles daba hospedaxe aos pacientes para seren atendidos un tempo.

⁹¹ Nesta pasaxe vai aparecer formulada implicitamente a proporción «educación musical (alma sa) / educación física (corpo san) = xudicatura (alma enferma) / medicina (corpo enfermo)». A correlación aparece prefigurada en *Gorx.* 464b, coa diferenza de que alí era a lexislación (non a música) a que se equilibraba coa educación física.

—É o máis vergoñento de todo —dixo.

—E non che parece —continuei— que máis vergoñento que isto aínda é cando alguén non só pasa a maior parte da súa vida nos tribunais, como acusador ou como acusado, senón que por riba, como non sabe o que é bo, está convencido de que ten que sentirse todo cheo por ser hábil en cometer inxustiza e por ser capaz de dar toda clase de voltas, de meterse por todas as saídas e escapar dobrándose como un vimbio, con tal de eludir á xustiza? E todo iso por cousas de pouco ou de ningún valor e porque descoñece canto máis fermoso e canto mellor é organizar a vida sen ter que depender para nada dun xuíz medio durmido.

—Realmente isto aínda é máis vergoñento que o de antes —dixo.

—E non che parece de vergoña —continuei— que a xente recorra á medicina, non por unha ferida ou por algunha desas doenzas que lle veñen a un de ano en ano, senón porque, debido *d* á preguiza e ao modo de vida que antes describimos, se enchen de fluxos e de vapores, como se fosen pantanos? E que obriguen aos habilidosos Asclepiadas⁹² a darlles a esas doenzas nomes como «flatulencias» e «catarros»?

—Si —dixo el—, realmente eses nomes de doenzas son novos e raros.

—Eu penso que non os había nos tempos de Asclepio⁹³ *e* —repliquei—. A proba é que en Troia os seus fillos non censuraron á muller que, cando Eurípilo estaba ferido, lle deu de beber viño de Pramno⁹⁴ abundantemente salpicado con fariña *406a* de cebada e con queixo relado, cousas todas que parecen ser

⁹² Os Asclepiadas (lit. «fillos de Asclepio») eran, estritamente falando, os membros dun gremio médico que se consideraba descendente de Asclepio e que actuaba nos primitivos centros de difusión da medicina (Cos, Cnido, Rodas e Cirene). Con todo, aquí Platón utiliza o termo en senso xenérico para referirse aos médicos no seu conxunto.

⁹³ Asclepio, fillo de Zeus e dunha ninfa, era o deus da medicina. Os seus fillos Macaón e Polidario participaron na guerra de Troia como médicos do exército grego (cfr. *Il.* XI 833).

⁹⁴ Este viño roxo, procedente do monte Pramno (Illa de Icaros), era moi forte e espeso.

inflamatorias; nin tampouco reprenderon a Patroclo cando se puxo a curalo⁹⁵.

—E, con todo, a bebida era estraña para un home que estaba naquel estado —dixo.

—Non o era —dixen eu— se te paras a pensar que esta medicina de agora, que é a arte de seguir atentamente as doenzas, non a practicaban os Asclepiadas, polo que din, antes de que aparecese Heródico⁹⁶. Heródico, que era mestre de ximnasia e que logo caeu enfermo, combinou a ximnasia coa medicina, de maneira que primeiro e sobre todo atormentouse a si b mesmo, pero logo tamén a outros moitos.

—De que maneira? —preguntou.

—Facendo interminable a súa propia morte. Porque, aínda que seguía paso a paso a súa doenza —que era mortal—, non se puido curar, creo, e pasou a vida sen outra ansia que a de se tratar medicamente, desesperándose se nalgún momento se afastaba un pouco do réxime habitual. Así, grazas ao seu saber, logrou chegar á vellez no medio dunha morte lenta.

—Foi bonito o regalo que lle aportou a súa arte! —dixo.

—O esperable —repliquei— para unha persoa que non c sabe que, se Asclepio non revelou esta forma de medicina aos seus descendentes, non foi nin por ignorancia nin por inexperiencia, senón porque sabía que, en todas as comunidades ben organizadas, cada individuo ten fixada no estado unha tarefa que é preciso realizar, e ninguén ten tempo para pasar a vida curándose dunha doenza. É ridículo que nos deamos conta disto no caso dos artesáns, pero que non nos deamos conta no caso dos ricos e dos que dan a impresión de ser felices.

—Como? —dixo.

⁹⁵ Platón confunde aquí dous episodios diferentes do canto XI da *Ilíada*. A poción da que se fala non lle foi subministrada a Eurípilo, senón ao propio Macaón por Hecamede, escrava de Néstor (*Il.* XI 624). A Eurípilo cóidao Patroclo (XI 844 ss; XV 393-394), que lle aplica na ferida unha raíz pulverizada. Unha versión correcta da primeira escena ofrécea o mesmo Platón en *Io* 538.

⁹⁶ Heródico de Megara, máis tarde cidadán de Selimbria, foi un médico, posiblemente mestre de Hipócrates, que pasaba por ser un dos primeiros en aplicar terapias baseadas na dieta e o exercicio físico. Platón tamén o menciona en *Prot.* 316e, *Fedro* 227d. Aristóteles confirma a idea de que conseguiu sobrevivir á custa de moitas privacións.

d XV. —Un carpinteiro —respondín—, cando está enfermo, pídelle ao médico ou ben que lle dea para beber un remedio que lle permita vomitar o mal ou, se non, que o cure facéndolle evacuar excrementos, aplicándolle un cauterio ou pegándolle un corte⁹⁷. Pero, se un lle prescribe un réxime longo e lle coloca na cabeza un gorro de la e outras cousas polo estilo, decontado salta dicindo que nin ten tempo para estar enfermo nin lle paga a pena vivir así, co sentido posto unicamente na doenza e sen atender ao traballo que ten diante. E, coa mesma, e despídese dese médico, volve á súa vida de sempre,ponse ben e vive facendo o seu traballo; ou, no caso de que o seu corpo non sexa capaz de soportar a doenza, morre e queda libre de preocupacións⁹⁸.

—Este tipo de persoas, desde logo, dá a impresión de que deben empregar así a medicina —dixo el.

407a —E iso non é así porque ten un traballo e, se o desatende, non lle paga a pena vivir? —preguntei.

—Está claro —dixo.

—Do rico, en cambio, non podemos dicir que teña diante un traballo así e que, en caso de se ver obrigado a deixalo, lle resulte imposible vivir.

—Polo que contan, non é ese o caso.

—Non lle ouves dicir a Focílides⁹⁹ que, cando un xa ten de que vivir, debe practicar a virtude? —preguntei.

—Pois eu penso que xa debe practicala antes —dixo.

—Non imos pelexar con el por iso —repliquei—; é mellor que descubramos nós mesmos se é que o rico debe practicar

⁹⁷ A medicina antiga, debido ao descoñecemento da anestesia, non practicou a cirurxía interna nin a amputación. Ademais da restauración de fracturas e luxacións, os únicos métodos cirúrxicos utilizados foron a purga mediante incisións e a cauterización.

⁹⁸ O rei espartano Pausanias aseguraba que o mellor médico era o que non deixaba podrecer aos doentes e os enterraba decontado (Plut. *Apophth. Lac.* 231a).

⁹⁹ Focílides, *fr* 10 (Bergk). Este poeta milesio do século VI a.C. é autor de múltiples sentenzas morais. Sócrates preséntao en tempo presente para acentuar a intemporalidade das súas palabras.

a virtude e non ten vida plena sen practicala, ou ben se é que *b* esa manía de coidar as doenzas, que ao carpinteiro e aos outros artesáns lles resulta un estorbo á hora de atenderen o seu traballo, aos ricos en absoluto lles impide seguir o precepto de Focílides.

—Si que llelo impide, por Zeus! —respondeu—; e se cadra nada o impide tanto como esa exaxerada preocupación polo corpo, que vai máis alá da ximnasia elemental. É realmente unha cousa inconveniente tanto de cara á administración da casa como de cara ás expedicións militares e ao desempeño de cargos sedentarios na cidade.

—Pero o máis grave é que dificulta calquera tipo de estudo, de reflexión ou de meditación interior, porque un anda sempre *c* imaxinando dores de cabeza e mareos, e pensa que se producen por culpa da filosofía. De maneira que constitúe un obstáculo en calquera lugar onde a virtude se practique e se poña a proba, porque obriga ao individuo a pensar que está sempre enfermo e a lamentarse continuamente polo estado do seu corpo.

—É lóxico —dixo.

—Por tanto, podemos afirmar que Asclepio, como sabía estas cousas, pensou naquelas persoas que, grazas á súa constitución física e ao seu réxime de vida, están ben de saúde corporal, pero *d* padecen unha doenza moi concreta; e foi para esta xente e nestas circunstancias para quen deu a coñecer a arte da medicina. E, aínda que os librou das doenzas por medio de medicamentos e de incisións, prescribiulles o réxime de vida ordinario para non prexudicar a vida pública. En cambio, no caso dos corpos que padecen continuamente doenzas internas, non os somete a un lento tratamento a base de evacuacións e infusións para tentar prolongarlle ao individuo unha vida miserable e para facerlle ter uns fillos que probablemente sairán parecidos a el. En definitiva, que pensou que, a quen non é capaz de ter unha vida de duración normal, non debía curalo, por non ser unha *e* persoa útil nin para si mesmo nin para o estado.

—Falas de Asclepio como se fose un político —dixo.

—Claramente —respondín eu—. E, ao ser el así, non ves
408a como en Troia os seus fillos, ademais de daren mostras da súa
valentía na guerra, tamén empregaban a medicina da maneira
que eu digo? Lembra que a Menelao, cando foi ferido por unha
frecha de Pándaro,

chupáronlle o sangue da ferida e aplicáronlle reme-
dios calmantes¹⁰⁰;

pero non lle prescribiron —como tampouco llo prescribiron a
Eurípilo— o que tiña que comer e o que tiña que beber despois;
sabían que estes remedios bastaban para curar a homes que,
b antes das feridas, estaban sans e levaban unha vida ordenada,
aínda que nese momento estivesen bebendo unha beberaxe¹⁰¹.
E pensaban que a vida dun individuo enfermizo por natureza e
indisciplinado non lles valería para nada nin a el nin aos outros,
que a arte da medicina non debía destinarse a esta xente e que
non había obrigación ningunha de curalos nin aínda que fosen
máis ricos que Midas¹⁰².

—Polo que contas, os fillos de Asclepio eran moi agudos
—dixo.

XVI. —Como teñen que ser —respondín eu—; aínda que os
poetas tráxicos e Píndaro¹⁰³ non compartan a nosa opinión e
aseguren, por un lado, que Asclepio era fillo de Apolo e, por
outro, que por diñeiro deixouse convencer para curar a un home
c rico que xa estaba a punto de morrer, e que, debido a iso, foi
ferido por un raio. Pero nós, se facemos caso ao que levamos

¹⁰⁰ // IV 218-219. Con todo, Homero só fala de Macaón, non dos dous irmáns.

¹⁰¹ O nome grego refírese a unha mestura de viño de Pramno con fariña, queixo, mel e plantas aromáticas.

¹⁰² A riqueza do rei Midas (Frixia, VIII a.C.) era proverbial entre os gregos; cfr. Tirt. *fr.* 12.6 B.

¹⁰³ Cfr. Esq. *Agam.* 1022; Eur. *Alc.* 3; Pínd. *Pft.* III 55-58.

falado, non lles imos crer as dúas afirmacións á vez; ao contrario, diremos que Asclepio, se era fillo dun deus, non era cobizoso e, se era cobizoso, non era fillo dun deus.

—Nada máis exacto —respondeu el—. Pero dime que opinas do seguinte, Sócrates: no noso estado non hai que ter bos médicos? Pois estes deberían ser, sobre todo, aqueles que trataron ao maior número posible de homes sans e de homes *d* enfermos, da mesma maneira que bos xuíces son os que trataron con toda clase de persoas.

—Claro que debe haber médicos; que sexan bos, quero dicir —repliquei—. Pero sabes a quen teño eu por bo médico?

—Se ti mo dis —respondeu.

—Pois vouno tentar —proseguín eu—. Aínda que ti metiches na mesma pregunta dous problemas distintos.

—Como? —dixo.

—Os médicos que resultarían máis hábiles —contestei— serían os que, ademais de comezaren a aprender o oficio desde novos e de teren trato co maior número posible de corpos en moi malas condicións, tamén padecesen eles toda clase de *e* doenzas e non tivesen unha constitución física moi saudable. Isto é posible porque non curan o corpo, penso eu, valéndose do corpo —pois, nese caso, non sería admisible que os médicos fosen enfermos nin que enfermasen nunca—, senón que curan o corpo coa alma. Esta si que, se está enferma ou se se pon enferma, non pode curar ben nada.

—Correcto —dixo.

—En cambio, un xuíz, amigo meu, goberna a alma valén- *409a*
dose da alma; e non convén que esa alma se críe desde nova no medio de almas perversas e se familiarice con elas, nin tampouco que teña cometido ela mesma toda clase de crimes, unicamente con miras a poder diagnosticar con precisión, a partir da propia experiencia, os crimes dos demais, tal e como pasa no caso das doenzas do corpo. Ao contrario, é preciso que desde nova se manteña apartada das personalidades perversas e que

non teña contacto con elas, se é que está chamada a ser honesta e a xulgar con integridade o que é xusto. Este é o motivo polo que as persoas honradas, cando son novas, parecen inxenuas e
b son facilmente enganadas pola xente inmoral: porque non teñen no seu interior modelos de comportamento semellantes aos dos malvados.

—Realmente, iso pásalles moito —dixo.

—Por esta razón —continuei—, o bo xuíz non debe ser novo senón vello, alguén que teña aprendido tarde o que é a inxustiza; que non a sinta como unha cousa familiar instalada na súa alma, senón que a leve estudando moito tempo en almas alleas como algo alleo; que se dea conta da natureza deste mal
c valéndose da ciencia e non da experiencia persoal.

—Parece que un xuíz así é o máis digno de todos —dixo.

—Ademais de ser aquel bo xuíz polo que ti preguntabas; porque quen ten unha alma boa é bo. En cambio, o home malicioso e que sempre pensa mal, que cometeu moitas inxustizas e se cre astuto e intelixente, dá a impresión, cando trata coa xente do seu igual, de ser hábil e prudente, porque se basea nos modelos que leva dentro. Pero, cando se encontra con xente boa
d e de máis anos, parece un necio, porque, como no seu interior non ten o modelo dunha persoa desas, é desconfiado máis alá do que vén ao caso e non é capaz de recoñecer unha personalidade íntegra. Con todo, dado que bate máis veces con xente malvada que con xente decente, pasa máis por listo que por ignorante tanto aos seus propios ollos como aos ollos dos outros.

—Totalmente certo —dixo.

XVII. —En consecuencia —continuei—, debemos buscar ao xuíz bo e sabio non entre este tipo de persoas, senón entre as anteriores. Porque a maldade nunca podería coñecerse nin a si mesma nin á virtude; pero a virtude, se o talento natural se educa, poderá conseguir, co tempo, o coñecemento simultáneo

de si mesma e mais da maldade. Por tanto, é este home, penso e eu, e non o malvado, o que se fai sabio.

—A min tamén mo parece —dixo.

—Así que debes establecer por lei no noso estado un corpo de médicos e xuíces como os que dixemos, para que atendan aos cidadáns que están ben constituídos, tanto de corpo como de alma. Pero, canto aos outros, terán que deixar morrer a aqueles que estean mal constituídos fisicamente e deberán executar eles mesmos a aqueles que teñan unha alma perversa por natureza e incorrrible. 410a

—Resulta evidente que iso é o mellor tanto para os propios pacientes como para o estado —dixo.

—E tamén está claro —continuei— que a xente nova evitará ter que enfrontarse cos xuíces se emprega esa música simple que, como dixemos, xera moderación.

—Sen dúbida —dixo.

—E o músico que se interesa pola ximnasia seguindo estas mesmas indicacións, se quere, poderá practicala, e xa non terá necesidade ningunha da medicina, excepto nos casos de forza maior. Ou non? b

—A min paréceme que si.

—Mirará de orientar os seus exercicios ximnásticos e o seu traballo cara ao lado fogoso do seu carácter, e traballará para estimular ese aspecto máis que para aumentar a forza física; e non programará as súas comidas e o seu traballo pensando no vigor corporal, como os atletas ordinarios¹⁰⁴.

—Correcto —respondeu el.

¹⁰⁴ Ao considerar que o deporte debe ter unha función basicamente educativa e ao concederlle un valor central na formación da personalidade do individuo, Platón entronca coa máis xenuína tradición aristocrática, plenamente vixente no estado espartano, ao tempo que ataca o profesionalismo no deporte. Ao longo do período arcaico, e conforme se incrementa a gloria das competicións atléticas internacionais, a preparación física deixara de ser un medio e pasara a converterse nun oficio altamente especializado, con rigorosas regras de adestramento e un estrito réxime de vida.

—Pois ben, Glaucón —continuei—; os que fundamentaron a educación na música e na ximnasia non o fixeron, como cren algúns, para coidar o corpo por medio da ximnasia e para coidar a alma por medio da música.

—E logo? —dixo.

—É posible que tanto unha como a outra se establecesen pensando principalmente na alma —respondín eu.

—Como?

—Non te dá conta —preguntei— do carácter que teñen os que practican a ximnasia durante toda a vida e non se interesan pola música? E que pasa con todos os que fan o contrario?

—A que te refires? —preguntou.

d —Á rudeza e á dureza de uns, en contraste coa brandura e a dozura dos outros —respondín.

—Si —dixo—. Doume conta de que os que practican unicamente a ximnasia vólvense máis rudos do que é debido, en tanto que os que practican só a música fanse máis brandos do que lles viría ben.

—E, con todo —repliquei—, aquela rudeza podería estar orixinada no lado fogoso do seu carácter; un elemento que, correctamente educado, pode ser valente, pero que, se medrase máis do debido, volveríase duro e bruto, como é lóxico.

—Iso me parece a min —dixo.

e —Pois ben, a dozura é algo propio dun carácter filosófico; e, en caso de que esa dozura se relaxe en exceso, o elemento filosófico vólvese máis brando do que é debido, pero, cando vai ben educada, faise doce e equilibrado.

—Así é.

—E dicimos que os nosos gardiáns deberían reunir eses dous elementos.

—Deben reunilos, si.

—E non teñen que estar os dous en harmonía un co outro?

—Sen dúbida.

—E a alma deste home posto en harmonía será unha alma sensata e valorosa?

411a

—Seguro.

—E a alma do que está en desharmonía será unha alma covarde e ruda?

—Desde logo.

XVIII. —Por tanto, cando unha persoa permite que a música o encante ao son da frauta e que a través dos ouvidos, como por un funil, derrame na súa alma esas harmonías doces, suaves e lacrimosas das que falabamos hai un pouco; cando bota toda a vida cantaruxando e saboreando as cancións, nun primeiro momento pasa que esa persoa amolece a parte fogosa que poida ter a súa alma, como cando un amolece o ferro, e converte en algo útil o que antes era inútil e duro. Pero, se continúa sen *b* parar e entrega ese elemento fogoso ao encanto da música, non tarda en fundilo e disólvelo, até que derrete completamente o ánimo, corta, por así dicir, os nervios da alma e fai desta un «feble guerreiro»¹⁰⁵.

—Completamente de acordo —dixo.

—E este efecto é inmediato —continuí— se estamos ante unha persoa que, xa desde o primeiro momento, recibiu unha alma privada de fogosidade por natureza. En cambio, se é fogoso de seu, debilítaselle o ánimo e vólvese inestable, de maneira que decontado se irrita ou se abate por nada. E así *c* estes homes, en vez de fogosos, pasan a ser irritables e violentos, sempre cheos de mal humor.

—Totalmente de acordo.

—E que pasa no caso de que poña toda a súa ansia na ximnasia e de que se entregue á boa vida, sen ter contacto ningún nin coa música nin coa filosofía? Pois nun principio, como ten

¹⁰⁵ Esa cualificación aplícase a Menelao en // XVII 588.

un corpo vigoroso, vaise encher de orgullo e de valor e vaise volver máis valente do que era.

—Desde logo.

—E que pasa se non fai ningunha outra cousa e non ten *d* contacto ningún coa Musa? Pois que, aínda que dentro da súa alma existise algún desexo de aprender, como non proba nin o estudo nin a indagación, nin toma parte nas discusións nin nas restantes actividades do ámbito da música, aquel desexo acaba por se debilitar e por se volver xordo e cego; e todo porque non foi espertado nin alimentado e porque as súas sensacións non están purificadas.

—Así é —dixo.

—Un home coma ese vólvese inimigo da razón e das Musas, creo. Xa non emprega a razón para convencer; ao contrario, *e* igual que un animal salvaxe, alcanza todos os seus obxectivos mediante a violencia e a brutalidade. E, sen ningún sentido do ritmo e da elegancia, vive na ignorancia e na ineptitude.

—Si, así é —respondeu.

—Ao que parece, eu diría que algunha divindade lles deu aos homes estas dúas artes, a música e a ximnasia, pensando nestes dous elementos da alma: a fogosidade e o gusto por saber. Non llelas deu pensando no corpo e na alma, a non ser de forma accesoria, senón pensando en como eses dous elementos da *412a* alma van harmonizar un co outro a base de seren tensados e de seren afrouxados até o punto máis conveniente.

—Efectivamente —dixo.

—Por conseguinte, poderíamos afirmar, con toda xustiza, que aquel que combine mellor a ximnasia e a música e que as aplique á súa alma na proporción máis axustada, ese é o músico máis perfecto e máis harmonioso; moito máis que o músico que combina unhas cordas con outras¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Esta pasaxe parece recoller, deliberadamente ou non, a descrición ideal que Pericles fai do carácter ateniense: «amor [...] da filosofía sen brandura» (Tuc. II 40.1).

—Loxicamente, Sócrates —dixo el.

—Pois ben, Glaucón, no noso estado non precisaremos sempre un supervisor de tales características, se pretendemos que o sistema político estea a salvo?

—Si que o precisaremos, e máis que cousa ningunha. b

XIX. —En consecuencia, estas serían as pautas para a educación e para a crianza. Porque, para que alongáramos sobre as danzas dos nosos rapaces, sobre as súas cacerías e as súas persecucións con cans, ou sobre as súas competicións ximnásticas e hípcas? Realmente resulta evidente, ou case, que esas actividades deben seguir aquelas pautas, e agora non é difícil descubrir as características de tales actividades.

—Si, posiblemente non será difícil —respondeu el.

—Pois ben —continuei—; despois disto, que nos faltaría por determinar? Non deberíamos decidir cales de entre estes cidadáns van gobernar e cales van ser gobernados?

—Si. c

—Está claro que os gobernantes deben ser máis vellos e os gobernados máis novos.

—Está claro.

—E que, de entre eles, deben gobernar os mellores.

—Tamén está claro.

—E, entre os agricultores, os mellores non son os máis aptos para a agricultura?

—Si

—Entón, dado que os nosos gobernantes deben ser os mellores entre os gardiáns, non serán tamén os máis aptos para gardar o estado?

—Si.

—E, para iso, non fará falta que sexan intelixentes, con dotes de mando e preocupados polo estado?

—Así é. d

—E un preocuparíase sobre todo por aquilo que máis ama.

—É inevitable.

—Agora ben, un home ama sobre todo aquilo que, na súa opinión, comparte con el os mesmos intereses; aquilo que un pensa que, se sae adiante, tamén el sae adiante e, se non, todo o contrario.

—Talmente —dixo.

—Por tanto, de entre os gardiáns hai que escoller a aqueles homes que, ao examinármolos, nos pareza que teñen total intención de executar, durante toda a vida, aquilo que eles consideran que lle convén ao estado, e que de ningunha maneira estarían dispostos a facer o contrario.

—Si, son os máis apropiados —dixo.

—Penso realmente que é preciso observarlos en cada unha das etapas da súa vida, para ver se respectan este principio e se nalgún momento a fascinación ou a presión lles fai esquecer ou abandonar a opinión de que deben facer o que resulte mellor para o estado.

—Que queres dicir con «abandono»? —dixo.

—Voucho dicir —respondín—. Eu creo que unha opinión é desterrada da nosa mente de dúas maneiras: querendo ou sen
413a querer. Querendo, cando é falsa e caemos na conta do noso erro; sen querer, cada vez que sexa verdadeira¹⁰⁷.

—Entendo o caso da saída por vontade nosa; pero o da saída sen que nós queiramos tes que explicarmo —dixo.

—A ver —dixen eu—. Ti, coma min, non consideras que os homes se ven privados dos bens contra a súa propia vontade, e dos males por vontade propia? Non é un mal estar equivocado acerca da verdade, e un ben estar na verdade? E non che parece que estar na verdade equivale a ter unha opinión que se corresponde coa realidade?

¹⁰⁷ Conforme ao principio socrático de que o coñecemento é voluntario e a ignorancia é involuntaria.

—Tes razón —respondeu el—; a min tamén me parece que só contra a súa propia vontade os homes se ven privados da opinión verdadeira.

—E esa privación prodúcese porque os individuos son roubados, son encantados ou son presionados; ou non? *b*

—Tampouco agora te comprendo —dixo.

—E que, se cadra, estou a falar nun estilo propio da traxedia —respondíñ—. Cando digo «roubados», estoume a referir aos que son disuadidos ou aos que se esquecen, porque o tempo neste caso e as argumentacións no outro arrebatánnos as opinións sen que nós nos deamos conta. Compréndelo agora?

—Si.

—Cando falo de «presionados», estoume a referir a aqueles aos que unha pena ou un desgusto os fai cambiar de opinión.

—Tamén comprendo iso —dixo—; e tes razón.

—E, cando falo de «encantados», estoume a referir —e *c* penso que ti tamén poderías dicir o mesmo— aos que cambian de opinión porque son atraídos por algún pracer ou porque son amedrentados por algún temor.

—Si —respondeu—, dá a impresión de que todas as cousas que nos enganan producen un encantamento.

XX. —Pois ben, como dicía hai un pouco, é preciso buscar cales son os que mellor van preservar ese principio que está instalado neles e que lles di que deben facer o que en cada momento consideren mellor para o estado. Hai que observarlos xa desde nenos e encargarlles traballos nos que con máis facilidade un se podería esquecer daquel principio e se deixaría enganar. Finalmente, seleccionaremos ao que teña memoria e *d* non se deixe enganar, e deixaremos fóra ao que non reúna estas condicións. Ou que?

—Si.

—E tamén haberá que prepararllles traballos, sufrimentos e competicións nos que se poidan observar esas mesmas características.

—Correcto —dixo.

—E teremos que facerlles aínda —continuei— un terceiro tipo de proba —a proba do feitizo— e contemplalos. E, igual que se leva aos poldros para o medio do ruído e do barullo a fin de ver se son medrosos, tamén hai que conducir aos nosos rapaces a lugares terroríficos e logo trasladalos ao medio dos praceres¹⁰⁸. Con isto fariámoslles unha proba moito mellor que a que se lle fai ao ouro co lume e veríamos se un é resistente aos feitizos e se parece decente en todas as circunstancias, se é bo gardián de si mesmo e da música que aprendeu, se se comporta en todo momento conforme ás normas do ritmo e da harmonía, e se actúa da maneira que poida resultar máis beneficiosa para el e para o estado. E aquel que de neno, de adolescente e de home
414a maduro pase por todas estas probas e saia indemne debe ser nomeado gobernante e gardián do estado; mentres estea vivo, hai que tributarlle honras, e tamén cando morra, recibindo a maior gloria no seu funeral e nos demais ritos conmemorativos. Ao que non sexa así, hai que excluílo. Eu penso que así é como debe ser, Glaucón, a selección e o nomeamento dos gobernantes e gardiáns, falando dunha maneira xeral e sen entrar en pormenores.

—A min tamén me parece que é esa a maneira como debe ser —respondeu el.

b —Por tanto, o máis correcto realmente é chamarlles gardiáns, en estrito sentido, a estes, aos que se preocupan de que os inimigos de fóra non nos poidan facer mal e de que os amigos de dentro non pretendan facelo. E aos mozos aos que até agora chama-

¹⁰⁸ Hai, pois, tres clases de probas, en correspondencia coas tres partes da alma. A primeira está destinada a observar se os individuos se deixan enganar facilmente mediante falsos razoamentos; a segunda serve para comprobar a resistencia física; e a terceira, para ver se son facilmente seducidos polo pracer. Segundo se di nas *Leis*, as probas do segundo grupo poden encontrarse no ámbito da caza e da ximnasia (633b); e, como exemplo do terceiro tipo, fálase da proba do viño, que consistía en facer beber viño aos individuos para examinar o seu grao de autocontrol (649d).

bamos gardiáns, será máis correcto denominalos «auxiliares»¹⁰⁹ e «colaboradores» nas decisións dos gobernantes.

—A min tamén paréceme que si —dixo.

XXI. —Agora ben —continuei—, como poderíamos inventar unha nobre falsidade —desas que, como hai un pouco dicíamos, resultan necesarias— e convencer con ela sobre todo aos gobernantes mesmos e, se non, ao resto do estado?

—A que te refires? —dixo el.

—A nada novo —respondín eu—. Trátase dun relato fenicio¹¹⁰ que, se facemos caso do que din os poetas e do que lle fan crer á xente, pasou hai tempo en varios lugares; aínda que na nosa época non pasou nin sei eu se podería chegar a pasar. Ademais precísase moito poder de persuasión para convencer a alguén.

—Dá a impresión de que non te atreves a contalo —dixo.

—Despois de que cho conte —repliquei—, verás moi lóxico que non me atreva.

—Cóntao e non teñas medo —dixo.

—Pois vouno contar; aínda que non sei a audacia que vou ter nin as palabras coas que me vou expresar. Comezarei por tentar convencer aos gobernantes mesmos e aos soldados, e despois ao resto da cidade, de que a formación e a educación que lles demos eran todas cousas que eles imaxinaban que lles pasaban e se producían no seu entorno, soños, por así dicir; pero que, en realidade, tanto eles como as súas armas e os demais utensilios

¹⁰⁹ A partir de aquí Platón usa o termo ἐπίκουροι («auxiliares») para referirse especificamente ao segundo grupo dos cidadáns. Mantén o termo xenérico φύλακες («gardiáns») para aludir indistintamente tanto a este colectivo como aos ἀρχοντες («gobernantes»).

¹¹⁰ O epíteto suxire que está pensando no fenicio Cadmo, mítico fundador de Tebas. Segundo a lenda, sementou nesta cidade os dentes dun dragón e deles naceron os «Sementados» (Σπαρτοί), uns homes adultos e armados dos que descenderían as familias aristocráticas tebanas. Eran varias as comunidades gregas —incluídos os atenienses— nas que existía a crenza de que os primeiros habitantes dos seus territorios eran autóctonos, isto é, brotados da propia terra.

e fabricados estaban no interior da terra cando foron modelados, e alí tamén foron criados. Conforme estiveron formados de todo, a terra, como nai que era, tróuxoos ao mundo. Así que agora eles deben preocuparse polo territorio que ocupan como por unha nai ou por unha ama de cría, deben defendelo se alguén o ataca e considerar aos demais cidadáns como irmáns seus e como fillos da mesma terra.

—Non era ilóxico que sentises vergoña de contar esa falsidade —dixo.

415a —Moi lóxico —respondín—; pero escoita o que queda do conto. «Vós todos, os que vivides no estado, sodes irmáns —dirémoslles continuando a narración—; pero, cando o deus vos modelou, mesturou ouro na composición de todos aqueles de entre vós que son capaces de gobernar, e por iso estes son os máis valiosos; prata, na composición dos auxiliares; ferro e bronce, na composición dos labradores e tamén dos artesáns¹¹¹. Na maioría dos casos deberíades procrear fillos semellantes a
b vós, pero, como todos tendes unha orixe común, algunhas veces pode pasar que dun home de ouro saia un fillo de prata e dun home de prata saia un fillo de ouro, e así con todos os tipos de homes. Por iso, ante todo e de modo especial, o deus prescribelle aos gobernantes que de nada sexan tan bos vixiantes como da mestura de metais que teñen as almas dos descendentes e que en nada se fixen tanto como nisto. E, incluso se os seus propios fillos tivesen algunha mestura de bronce ou de ferro,
c que de ningunha maneira sintan pena por eles; ao contrario, que lles dean o mérito que lles toca por natureza e que os aparten para onda os artesáns ou para onda os labradores. E, en cambio, se destes últimos nace algún con mestura de ouro ou de prata, haberá que recoñecer a súa valía e logo ascendelos, no primeiro

¹¹¹ O autor inspirase no relato de Hesíodo sobre as sucesivas razas de homes (*Tr.* 109-201), tal e como el mesmo recoñece en 546e. Aínda que Hesíodo fala de cinco razas, unicamente menciona os catro metais recollidos por Platón (pois inclúe unha raza de heroes entre a de bronce e a de ferro).

caso á categoría de gardiáns, no segundo á categoría de auxiliares¹¹². Porque existe un oráculo que di que o estado perecerá cando o custodien os gardiáns de ferro ou os gardiáns de bronce». Sabes dalgún medio para facerlles crer neste conto?

—En absoluto —dixo—, polo menos para convencelos a *d* eles mesmos. Iso si, podería ser no caso dos seus fillos, dos seus descendentes e da outra xente que veña despois.

—Pois incluso así xa sería dabondo para que se preocupasen máis polo estado e polos seus concidadáns —concluín—; porque creo que comprendo pouco máis ou menos o que queres dicir.

XXII. De todas maneiras, o noso relato será como a voz popular decida. Canto a nós, armemos a estes fillos da terra e fagámolos avanzar baixo a dirección dos seus xefes. Que se acheguen e miren cal é o lugar do estado máis adecuado para acampar¹¹³: aquel desde o que poidan controlar mellor á xente do interior, *e* no caso de que alguén non queira obedecer as leis, e defenderse contra os de fóra, no caso de que algún inimigo, como fai o lobo, veña a atacar ao rabaño. Despois de acamparen e de ofrecerem sacrificios a quen faga falta, que monten as tendas. Non é así?

—Si —dixo el.

—E non estarán feitas de maneira que os protexan no inverno e que tamén lles sirvan no verán?

—Sen dúbida. Porque creo que te refires ás súas habitacións —dixo.

—Si —repliquei—, pero habitacións para soldados, non para comerciantes.

¹¹² Aristóteles (*Pol.* 1262b) non cre que os individuos transvasados se integrasen sen dificultades no novo grupo.

¹¹³ O goberno de Esparta era comparado frecuentemente cun campamento militar (*Isocr.* 6.81).

416a —Que diferenza dis ti que hai entre unhas e outras? —preguntou.

—Vou tentar explicarcho —respondín eu—. A cousa máis terrible e vergoñosa para os pastores é criar, para gardar aos rabaños, uns cans que, por culpa da indisciplina, da fame ou de calquera outro mal vicio, se poñan a atacar aos rabaños e parezan lobos en vez de cans.

—É terrible, sen dúbida —respondeu el.

b —Por tanto, haberá que procurar por todos os medios que os nosos auxiliares non fagan nada así cos cidadáns e que, como son máis fortes ca eles, non nos saian semellantes a feroces señores, en vez de seren benévolo aliados¹¹⁴.

—Haberá que procuralo —dixo.

—E a mellor garantía que poderíamos ter non é que eles realmente estean ben educados?

—Xa o están —dixo.

E respondinlle eu: Iso non se pode afirmar con tanta enerxía, meu querido Glaucón. Unicamente podemos asegurar o que
c acabamos de dicir: que é preciso que os gardiáns reciban a educación correcta, a que sexa, se é que están chamados a teren as mellores condicións para seren dóciles entre eles e con aqueles que están ao seu cargo.

—Tes razón —replicou.

—E, ademais desta educación, calquera que teña sentido común diría que é preciso que se lles preparen unhas vivendas e un patrimonio que non lles impidan a eles ser os mellores
d gardiáns nin os induzan a prexudicar aos demais cidadáns.

—E falaría con razón.

—Mira entón se, para que eles sexan así, non terán que vivir e convivir da seguinte maneira. En primeiro lugar, ninguén

¹¹⁴ Aristóteles (*Pol.* 1264a) sostén que a radical división establecida entre os gardiáns e o resto dos cidadáns acabaría necesariamente por crear dous estados rivais dentro do estado.

posuirá ningún ben privado, excepto aquilo que sexa de primeira necesidade¹¹⁵. Logo, ningún poderá ter ningunha vivenda nin almacén a onde non poida entrar calquera que o desexe. Canto a esas provisións das que teñen falta uns homes sobrios e valentes que se adestran para a guerra, eles recibirán dos outros cidadáns, polo servizo de vixilancia, unha paga asignada de modo que, durante un ano, nin nada lles sobre nin nada lles falte. Como se estivesen en campaña, asistirán regularmente ás comidas comunitarias e vivirán todos xuntos. Dirémoslles que, grazas aos deuses, teñen permanentemente na súa alma ouro e prata de calidade divina, e que para nada precisan do ouro e da prata dos homes; que é un sacrilexio manchar a posesión dese ouro divino coa posesión do ouro mortal, mesturando os dous, porque moitas impiedades tiveron que ver co tema dos cartos, mentres que o ouro que hai neles é puro. De todos os que viven no estado, son eles os únicos que non teñen permiso para manipular e para tocar ouro ou prata¹¹⁶, nin para entrar baixo o mesmo teito que estes metais, nin para adornarse con eles, nin para beber en nada de ouro ou de prata. Desta maneira, salvaranse eles e salvarán ao estado; pero, desde o momento en que se fagan propietarios dunha terra propia, de casas ou de cartos, serán administradores e labradores en vez de seren gardiáns¹¹⁷; e, en vez de aliados dos demais cidadáns, serán os seus amos e os seus inimigos. Pasarán toda a vida odiando e sendo odiados, conspirando e sendo obxecto de conspiracións, con moito máis medo aos inimigos de dentro que aos inimigos de fóra; de

¹¹⁵ Tamén parece que os pitagóricos, nas escalas máis altas, vivían en completa comunidade de bens.

¹¹⁶ De acordo coa constitución espartana, os cidadáns tiñan prohibido o uso do ouro e da prata (Xen. *Const. Lac.* VII 6; Plut. *Lis.* 17) e debían asistir ás comidas en común (*Leis* 762b ss.).

¹¹⁷ Aristóteles (l.c.) lamenta que o seu mestre sexa tan pouco explícito respecto ao sistema de convivencia entre o grupo inferior; pero, a partir desta afirmación, parece claro que o comunismo de bens só lles afecta aos gardiáns. Platón non precisa máis sobre a vida dos traballadores e os artesáns porque sobreentende que en nada lles afectan estas novidades e que para eles todo segue igual.

maneira que tanto eles como o resto do estado situaranse rapidamente ao borde da ruína. Por culpa de todo isto é polo que nós afirmamos que os gardiáns debían seguir estas normas no tema da vivenda e de todo o resto. Establecemos unha lei nese sentido ou non?

—Por suposto que si —dixo Glaucón¹¹⁸.

¹¹⁸ A organización da convivencia entre os gardiáns será completada no libro V.

CONTIDO DO LIBRO IV

A obxección de Adimanto (419a-421c)

Adimanto interpón a obxección de que os gardiáns non gozan de ningún dos bens que contribúen a facer felices aos homes. Sócrates responde que un estado debe pretender a felicidade da comunidade no seu conxunto e non a particular da clase dominante; e un estado é feliz cando cada individuo cumpre o mellor posible a súa función específica.

A riqueza e o tamaño do estado (421c-423d)

Respecto aos bens materiais, o bo funcionamento exige que o estado non sexa demasiado rico nin demasiado pobre; pois a excesiva prosperidade é unha fonte segura de tensións internas e exteriores. Os gardiáns tamén han de vivir que a extensión do estado non sexa demasiado grande nin demasiado pequena, a fin de preservar a unidade social interior.

A necesaria estabilidade no sistema educativo (423e-427c)

Todo este conxunto de normas verase solidamente reforzado se os cidadáns respectan o principio supremo de manter inalterado un sistema educativo que garanta a formación de homes excelentes; pois a boa calidade da educación vai repercutir positivamente no conxunto do estado, desde os modos de vida até o funcionamento da administración. Unha vez que os nenos interioricen o valor das normas, xa non será preciso legislar sobre os bos costumes, a actividade comercial ou o procedemento xudicial.

A xustiza no estado (427d-434c)

Tras fundar a cidade, Sócrates retoma o seu obxectivo de descubrir onde se esconden nela a xustiza e a inxustiza. Parte do suposto de que, se o estado é perfectamente virtuoso, tamén ha de ser sabio, valente, moderado e xusto; e conclúe que, se un logra identificar as tres primeiras virtudes, a cuarta encontrarase por exclusión.

A virtude da sabedoría, definida como a capacidade de decidir o máis conveniente, está presente no grupo dos gobernantes cando estes son prudentes nas súas deliberacións sobre aquilo que máis lle convén á comunidade. A valentía, que consiste na capacidade de someter os temores á razón, reside na clase dos guerreiros cando estes, incluso nas circunstancias máis adversas, se manteñen fieis aos principios establecidos. A moderación, que

se define como un acordo entre o inferior e o superior por natureza sobre o exercicio do goberno, maniféstase nun estado cando os desexos irracionais da maioría naturalmente inferior están sometidos aos desexos racionais da minoría máis capacitada e, ademais, tanto gobernados como gobernantes aceptan que son estes os que deben mandar. A diferenza das outras dúas, a moderación non é unha virtude específica dun estamento. Aínda que formula maiores exixencias á capa social destinada a obedecer debe estar presente no conxunto do estado.

Queda por examinar o nome que se lle dará á virtude que consiste en que cada categoría de cidadáns se ocupe de realizar a súa función natural. Esta virtude é especialmente necesaria, xa que, ademais de contribuír de maneira especial á perfección do estado, fai posible a existencia das tres restantes. Por exclusión, a esta cuarta virtude débese dar o nome de xustiza.

O carácter primitivo da xustiza no individuo (434d-435b)

Comezouse por analizar a xustiza dentro da estrutura da comunidade porque se pensaba que sería máis fácil encontrala primeiro nunha entidade de gran tamaño; pero a xustiza no estado é simplemente unha imaxe amplificada da verdadeira xustiza, que se encontra no interior da alma. Por iso, para asegurarse de que o novo concepto de xustiza é correcto convén comprobar que se pode aplicar tamén ao individuo.

As partes da alma (435c-441c)

Da presenza de tres grupos no estado dedúcese a existencia de tres partes na alma dos homes. No individuo distinguimos tres formas fundamentais de actividade psíquica: os desexos, o sentimento de irritación e a razón. Para determinar se as diversas actividades da alma son exercitadas pola totalidade desta ou se cada tipo de actividade presupón a existencia dunha parte distinta, apélase ao principio de contradición: o mesmo suxeito nunca vai producir nin experimentar cousas contrarias ao mesmo tempo, na mesma das súas partes e con relación ao mesmo obxecto.

Que a razón e os desexos proceden de dúas partes distintas demóstrase pola existencia de contradicións nas demandas de ambas actividades. Ás veces unha mesma persoa ten sede, pero non quere beber; a súa alma séntese impulsada a beber pero, ao mesmo tempo, algo máis poderoso e de carácter racional retén a esa alma con sede. De acordo co principio de non contradición, esas dúas tendencias opostas, o desexo e a contención, non poden xurdir da mesma fonte psicolóxica. A aquela parte que razoa denominarémola o elemento racional da alma; e a aquela que ten apetitos, chamarémoslle o elemento apetitivo ou concupiscible.

A irritación que experimentan os individuos en determinadas circunstancias non pode considerarse de natureza apetitiva, porque frecuentemente xorde en loita contra os desexos. Cando na alma aparece un conflito entre os apetitos e a razón, un individuo de carácter nobre indígnase pola presenza dun desexo prexudicial, e ese sentimento de irritación, en alianza coa razón, oponlles resistencia aos apetitos. Pero que a fogosidade se alíe por natureza coa razón non significa que ambas actividades procedan dun elemento único. Existen situacións onde a razón do individuo reprime determinados arrebatos de cólera, e ademais, como consecuencia da mala educación, algunhas persoas subordinan a fogosidade ao elemento apetitivo. Por outro lado, o sentimento de irritación podemos encontralo en seres irracionais, como os nenos ou os animais. Esa terceira parte da alma, que se irrita e loita polo que a razón considera xusto, recibe o nome de elemento apaixonado ou fogoso.

Definición da xustiza no individuo (441c-445e)

Partindo de que a alma consta das mesmas partes que o estado, Platón conclúe que as virtudes do individuo tamén son catro: sabedoría, valor, moderación e xustiza. A primeira está presente no elemento racional cando este é capaz de decidir o que máis lle convén a cada unha das tres partes e a todo o conxunto da alma. A virtude da valentía reside no elemento fogoso e consiste na capacidade de preservar baixo calquera circunstancia o ditaminado pola razón respecto ás cousas que se han de temer ou non, sen que esa fidelidade se vexa alterada pola presión do pracer, da dor ou do medo. Un individuo é moderado cando todas as partes chegan ao acordo de que é o elemento racional quen debe mandar. En fin, será xusto cando cada unha das partes da alma desempeña a súa propia tarefa.

Esta definición da xustiza vese consolidada cando se constata que o individuo que a posúe nunca podería realizar ningún dos actos considerados ordinariamente inxustos. A xustiza no estado só era unha imaxe da verdadeira xustiza, que é unha harmonía interior do individuo.

A fin de valorar correctamente se a xustiza é mellor que a inxustiza, incluso no caso de que un poida quedar impune, establécese un paralelismo entre xustiza e saúde: da mesma maneira que a saúde física, o estado de equilibrio natural entre os elementos do corpo, causa o benestar corporal, na xustiza, que é o estado de equilibrio entre as partes da alma, radica a orixe da felicidade.

A Glaucón a explicación de Sócrates parécelle suficiente, pero este prefire examinar a cuestión máis coidadosamente. No ámbito político, a forma virtuosa de goberno pode ser denominada monarquía ou aristocracia, segundo haxa un ou máis gobernantes.

LIBRO IV

I. Entón Adimanto interveu na conversación e dixo:

419a

—Sócrates, que alegarás na túa defensa se alguén afirma que ti non fas nada felices a estes homes e que iso pasa por culpa súa? Porque o estado, en realidade, é deles, pero non se aproveitan de ningún ben do país, como fan outros gobernantes, posuíndo terras, construindo bonitas e grandes casas, equipando esas casas co mobiliario apropiado, ofrecéndolles aos deuses sacrificios privados, podendo ser hospitalarios, e posuíndo esas cousas que ti mencionabas hai un pouco: ouro, prata e todo aquilo que, na opinión da xente, deben posuír os que están destinados a seren felices. Os teus gardiáns, en cambio —diría o noso contraditor—, parece que se encontran na comunidade simplemente como auxiliares a soldo, sen outra misión que estar de garda.

420a

—Si —respondín eu—; e fan todo iso unicamente polo sustento e sen recibiren, á parte dos alimentos, un salario como calquera auxiliar noutro sitio; de maneira que, en caso de quererem viaxar pola súa conta¹, non van poder facelo, e non van poder pagar prostitutas nin gastar o que queiran en ningunha outra cousa, como gastan aqueles homes que un considera felices. Estas e outras moitas cousas polo estilo estalas omitindo na túa acusación.

—Pois que entre tamén iso no apartado das acusacións —replicou.

—E preguntas como me vou defender?

b

—Si.

—A resposta debida ímola encontrar, penso eu, seguindo polo mesmo camiño —dixen—. Afirmaremos que non sería nada sorprendente que tamén estes guerreiros nosos fosen moi felices vivindo así; pero que, en todo caso, non estamos a crear

¹ Nas *Leis* (949e ss.) establécense normas para as viaxes ao exterior.

o estado pensando en que un único grupo sexa especialmente feliz, senón en que, na medida do posible, sexa feliz o estado enteiro². Porque nós opinabamos que nun estado así encontraríamos xustiza máis que noutro ningún, así como no estado que estivese peor administrado encontraríamos inxustiza; e que, despois de captar ese feito, poderíamos resolver iso que estamos buscando xa hai un anaco. Por tanto, agora estamos a modelar o estado feliz —ou iso pensamos— a base de darlle a felicidade á comunidade toda e non de crear excepcións para facer felices nela só a uns poucos; e decontado examinaremos o estado contrario ao noso³. Sería como se estivésemos a pintar unha estatua⁴ e alguén se achegase a censurarnos porque non aplicamos as cores máis bonitas sobre as partes máis bonitas da figura; que os ollos, por exemplo, que é o máis bonito, non quedaron revestidos de púrpura, senón de negro. Nese caso, parecería sensato que nos defendésemos respondendo: «Admirable amigo meu, non penses que estamos na obrigación de pintar uns ollos tan bonitos que non parezan ollos, nin que temos que facer o mesmo coas outras partes do corpo; ao contrario, ti mira a ver se creamos un bonito conxunto, dándolle a cada parte aquilo que lle vai ben. Pois aquí tamén; non me obrigues a concederlles aos gardiáns unha felicidade de tales características que faga deles calquera cousa menos gardiáns. Porque nós tamén sabemos vestir aos labradores con mantos de gala, rodealos de ouro e mandarlles que traballen a terra ao xeito do corpo; sabemos deitar aos oleiros de esquerda a dereita ao pé do lume mentres beben e se dan banquetes, e co torno de par

² Aristóteles ataca esta parte da argumentación, sinalando que dificilmente se lle pode chamar feliz a un estado cando un sector tan importante cuantitativa e cualitativamente, como é o caso dos gardiáns, carece de felicidade (*Pol.* 1264b 15 ss.). Agora ben, é preciso non perder de vista que o argumento forte —e omitido polo discípulo— aparece a continuación: a auténtica felicidade non a dá a experiencia de todo tipo de praceres, senón o cumprimento da función social á que un está destinado por natureza.

³ Tal e como aquí se anticipa, nos libros VIII e IX Platón examinará os sistemas políticos negativos.

⁴ Aínda que a maioría das esculturas clásicas se nos presentan hoxe monocromas pola acción da luz, sabemos que daquela estaban policromadas, polo menos nos cabelos e na zona dos ollos.

por se nalgún momento lles apetece facer olas; e, pola mesma vía, poderíamos facer feliz a todo o resto da xente para que a comunidade enteira sexa afortunada. Pero non nos critiques así, porque, se che facemos caso, nin o labrador será labrador, 421a nin o oleiro oleiro, nin máis ninguén se acomodará a ningún daqueles tipos de homes que constitúen o fundamento do noso estado. Iso si, o tema é menor no caso dos outros cidadáns; porque, se os zapateiros se volven mediocres, se corrompen e pasan por ser aquilo que non son, iso non é nada terrible para o estado. En cambio, se os gardiáns das leis e do estado non o son de verdade e unicamente son gardiáns en aparencia, podes ver que arruínan por completo a todo o estado e que, por contra, só eles teñen a ocasión de adminístralos ben e de facelo feliz». Por tanto, se nós formamos auténticos gardiáns, absolutamente b incapaces de prexudicaren ao estado, en tanto que o autor da proposta contraria fai deles unha especie de labregos e de felices comensais, como se vivisen nun festival e non nun estado, entón el debe estar falando de algo diferente a un estado. En consecuencia, hai que examinar se, ao instituír os gardiáns, a nosa pretensión é que eles teñan a maior felicidade posible, ou se debemos atender á totalidade do estado e buscar que este alcance tal felicidade, ao mesmo tempo que convencer tanto aos auxiliares como aos gardiáns —forzalos incluso— para c que desenvolvan esa política, a fin de que sexan uns perfectos artesáns no seu propio traballo; e aos outros cidadáns, igual. E así, cando prospere e estea ben organizado o estado no seu conxunto, habemos deixar que cada un dos grupos participe da felicidade que a natureza lles destine.

II. —Realmente, a min paréceme que iso que dis está ben —respondeu el.

—E vaiche parecer que falo con sensatez noutro tema emparentado con este? —preguntei.

—En cal?

d —Pensa a ver se estas dúas cousas non corrompen aos demais artesáns até tal punto que incluso se volven malas persoas.

—E cales son esas dúas cousas?

—A riqueza e a pobreza —respondín.

—E como?

—Da seguinte maneira. A ti paréceche que un oleiro, se se volve rico, vai querer seguir atendendo o seu oficio?

—En absoluto —dixo.

—Non se vai volver máis preguiceiro e máis despreocupado do que era?

—Moito máis.

—E non se vai volver peor oleiro?

—Moito peor tamén⁵ —dixo.

e —Por outro lado, se por culpa da pobreza non pode conseguir ferramentas nin ningunha outra cousa que precise para o seu oficio, vai fabricar produtos de peor calidade, e aos fillos ou a calquera outro ao que lle ensine o oficio vainos facer malos artesáns.

—Sen dúbida.

—Así que os dous extremos, tanto a pobreza como a riqueza, son causa de que os produtos artesanais saian peores e de que os propios artesáns tamén sexan peores.

—Parece que si.

—Polo visto, descubrimos outros aspectos que os gardiáns deben vixiar por todos os medios, a fin de que non se introduzan no estado sen que eles se dean conta.

—Que aspectos son eses?

422a —A riqueza e a pobreza —respondín eu—. Porque, se unha produce molicie, preguiza e gusto pola novidade, a outra, á parte do gusto pola novidade, xera tamén servilismo e maldade.

⁵ A idea de que a riqueza excesiva fomenta a preguiza e a desintegración social aparece reiteradamente na literatura antiga (cfr. *Ar. Plut.* 510-34).

—Completamente de acordo —dixo—. Con todo, fíxate no seguinte, Sócrates. O noso estado, se non ten riqueza, como vai poder soste unha guerra, sobre todo cando se vexa forzado a combater contra outro estado grande e rico?

—Está claro que contra un só estado vai ser máis difícil, pero contra dous estados deses vai ser máis fácil —respondín eu. *b*

—Como dixeches? —preguntou el.

—En primeiro lugar —dixen eu—, se resulta que é preciso loitar, non é contra homes ricos contra os que van loitar estes nosos homes adestrados para a guerra?

—Si —dixo.

—E a ver, Adimanto —continuei—; un único loitador, adestrado da mellor maneira no seu oficio, non che parece que podería loitar sen problemas contra dous homes que son ricos e gordos, pero non loitadores?

—Pois se cadra non —dixo—; polo menos, contra os dous ao mesmo tempo.

—E supón que lle sexa posible botar a correr e logo dar a volta para golpear sempre a aquel que o vaia seguindo máis de *c* cerca, e que puidese facer esta manobra moitas veces, a pleno sol e cunha calor sufocante. Tampouco nese caso ía un loitador así poder vencer a varios homes daqueles?

—Si que podería —dixo—, e non resultaría sorprendente.

—E ti non cres que os ricos teñen máis coñecemento e máis práctica no tema da loita que no tema da guerra?

—Eu si —dixo.

—Pois logo, o máis seguro é que os nosos atletas van poder combater sen ningún problema contra inimigos que sexan dúas ou tres veces máis numerosos.

—Estou de acordo contigo —dixo—; paréceme que tes razón.

—E que pasaría no seguinte caso? Imaxina que mandasen *d* unha embaixada a un dos dous estados en guerra para lle dicir a verdade: «Nós non usamos para nada nin o ouro nin a prata,

porque non nos está permitido como volo está a vós. Por tanto, aliádevos con nós e collede os bens do inimigo». Ti cres que, despois de escoitar isto, había de querer alguén combater contra cans⁶ duros e fracos en vez de aliarse con eses cans para combater contra carneiros gordos e tenros?

—A min paréceme que non. Agora ben —dixo—, en caso de e que nun único estado se acumulen as riquezas dos demais, ten coidado de que iso non constituía un perigo para o estado que non se enriqueceu.

—Ti tes sorte —respondín— se es capaz de pensar que merece recibir a denominación de estado ningún outro distinto a este que nós estabamos a fundar.

—Por que? —dixo.

—Aos demais hai que darlles un nome máis xenérico —respondín—; porque cada un destes estados non é un estado, senón moitos, como di o proverbio⁷. Abarca, polo menos, dous 423a estados inimigos un do outro: o dos pobres e o dos ricos; e en cada un destes dous estados hai outros moitos⁸. Se os tratas a todos como a un só, estarás completamente equivocado; pero, se os tratas como a moitos, dándolles a uns as propiedades, o poder e incluso as persoas dos outros, sempre vas contar con moitos aliados e poucos inimigos. E, mentres ese teu estado se administre con criterio, conforme aos principios establecidos hai un momento, será moi grande; pero non digo moi grande pola fama, senón moi grande no pleno senso da palabra, aínda que unicamente estea constituído por mil guerreiros. Porque un

⁶ No xogo dos estados, ao que se fai referencia inmediatamente, as fichas chamábanse «cans» (Pollux IX 98).

⁷ Debía existir un proverbio aplicado ás loitas internas dentro dun estado e baseado nos diversos sentidos que esta palabra tiña no denominado «xogo dos estados», do estilo das nosas damas. Alí o nome de estado referíase tanto á totalidade do taboleiro como a cada unha das sesenta casas nas que este se dividía.

⁸ Adam apunta que probablemente cada xogador falaba do «seu estado» para referirse ao conxunto das casas que tiña asignadas; e que, se isto fose así, habería un paralelismo exacto entre as tres acepcións da palabra no xogo e os niveis de fragmentación introducidos por Platón.

estado tan grande non che vai ser fácil encontralo nin entre os gregos nin entre os bárbaros, aínda que moitos poidan parecer *b* varias veces máis grandes que este. Ou ti es doutra opinión?

—Non, por Zeus! —dixo.

III. —Pois ben —continuei—, ese será para os nosos gobernantes o mellor límite respecto á magnitude que lle deben dar ao estado e ao territorio que, en proporción a esa magnitude, deben delimitar, renunciando a calquera outra extensión.

—Cal é ese límite? —preguntou.

—Eu penso que o seguinte —respondín—: que se deixe medrar o estado en tanto tal expansión non lle impida conservar a unidade; pero que a cousa non vaia máis alá.

—Moi ben —dixo. *c*

—Por tanto, teremos que lles impor aos gardiáns esta outra prescrición: que vixíen por todos os medios que o estado non sexa aparentemente nin pequeno nin grande, senón que sexa de proporcións suficientes e que conserve a súa unidade.

—Se cadra iso que lles imporemos é algo trivial⁹! —dixo.

—Máis trivial aínda —continuei— é aquilo que antes lembrabamos cando dicíamos que, no suposto de que os gardiáns tivesen un fillo inferior, debían remitírllelo ás outras clases; *d* e que, se nesas outras clases nacía un neno valioso, debían remitírllelo aos gardiáns. O que con isto se pretendía destacar é que tamén aos outros cidadáns hai que confiarlles a cada un o traballo para o que naceu, e só ese, coa finalidade de que todo individuo, ao estar centrado na súa tarefa específica, manteña a unidade e non estea dividido en moitos. Desta maneira, o estado enteiro desenvólvese como un todo compacto e non como algo fragmentado.

—Pois si, isto é aínda máis insignificante que o outro.

⁹ Irónico.

—Realmente, meu bo amigo Adimanto —continuei—, estas numerosas prescricións que lles estamos a impor non son, contra o que un podería pensar, de primeira magnitude; ao contrario, son todas pouco importantes con tal de que eles respecten esa única cousa grande do proverbio; ou mellor, suficiente en vez de grande.

—Cal é? —dixo.

—A educación e a crianza —respondín—. Porque, se están ben educados e se volven homes comedidos, percibirán facilmente todos estes problemas e incluso outros que agora deixamos de lado, como a propiedade das mulleres, os casamentos 424a e a procreación dos fillos, cousas que, na medida do posible, deben ser, como di o proverbio, todas comúns entre amigos¹⁰.

—Si, sería o máis correcto —dixo.

—E ademais —proseguín—, despois de que un estado se pon en marcha con bo criterio, vai medrando como un círculo. Porque unha crianza e unha educación honestas, se se preservan como tales, fan que o natural das persoas sexa bo; e, por outro lado, esas naturezas honestas, ao recibiren unha educación así, vólvense aínda mellores que as precedentes, tanto no que se refire á procreación como nos demais ámbitos, igual que b pasa tamén cos outros animais.

—É lóxico —dixo.

—Para dicilo en poucas palabras, é preciso que os que teñen o estado ao seu cargo se esforcen no tema da educación para que non se deteriore sen que eles se dean conta. Deben custodiala en todos os aspectos e evitar que, contra o establecido, se introduzan innovacións na ximnasia e na música. Hai que vixiar iso na medida do posible e, cando alguén diga que

«os homes prefiren aquel canto
que, celebrado polos aedos, circula como o máis
novo»¹¹,

¹⁰ Primeira referencia á comunidade de mulleres e fillos, tema que será tratado máis amplamente no libro V (449a-466d).

¹¹ *Od.* I 351-352, con algunha diferenza respecto ao texto orixinal.

hai que ter medo; a ver se alguén vai pensar que o poeta non está a falar de novas cancións, senón dunha nova maneira de cantar, e vai ser isto o que eloxie. Non hai que eloxiar nin concibir unha interpretación coma esta. Realmente, debemos evitar a introdución dun novo xénero musical e pensar que algo así pon todo en perigo¹²; porque eu estou convencido de que, como afirma Damón, os modos musicais non se poden alterar nunca sen alterar tamén as máis importantes leis do estado¹³.

—Inclúeme a min tamén no grupo dos convencidos —dixo Adimanto.

IV. —Polo visto —continuei—, é no campo da música onde os gardiáns deben edificar a súa residencia.

—Non cabe dúbida de que a irregularidade nese ámbito se introduce facilmente sen que un se dea conta —dixo el.

—Si —dixen eu—, como se fose parte dun xogo¹⁴ e como se non ocasionase mal ningún.

—Porque o que fai é introducirse pouco a pouco e infiltrarse suavemente nos usos e costumes; desde aí vai medrando até que pasa aos tratos que fan uns homes cos outros; e desde os tratos, Sócrates, avanza contra as leis e os sistemas políticos coa maior insolencia até que acaba por revolucionar todo, tanto no ámbito privado como no público.

—Vale —repliquei eu—; é realmente así?

—A min paréceme que si —dixo.

¹² Sobre os efectos da música na moralidade, cfr. supra 398e-400d.

¹³ A conexión entre innovacións políticas e musicais é retomada en *Leis* 700a-701d. Por toda Grecia existía, en determinados sectores, o convencemento de que as innovacións musicais constituían unha fonte de depravación moral e política. En Esparta, as autoridades prohibiron actuar ao poeta Timoteo, contemporáneo de Platón, por non usar a cítara tradicional de sete cordas, senón outra de once e de maior riqueza harmónica (Pausanias III 12.10). Na propia Atenas, a música moderna, impulsada por Timoteo e seguida por Eurípides, levantou unha tempestade de indignación entre os grupos máis conservadores.

¹⁴ Fronte á opinión ordinaria de que a música tiña só unha función lúdica, Platón pretende contrapor a súa concepción exclusivamente pedagóxica. Aristóteles, en cambio, non ve incompatibles ambas perspectivas (*Pol.* 1339a ss.).

—Pois entón, como dicíamos desde o primeiro, hai que regulamentar dunha vez os xogos dos nosos nenos, no convencemento de que, se o xogo se desenvolve sen normas e os nenos tamén, vai ser imposible que deses nenos saian homes activos e
425a respectuosos das normas¹⁵.

—Sen dúbida —dixo.

—Por conseguinte, cando os nenos desde un principio xogan como é debido e asimilan, a través da música, o respecto ás normas, este respecto, ao contrario do que pasa con aqueles outros nenos, acompañaos a todas partes, vai medrando e endereita no estado todo o que antes estaba tirado polo chan.

—É certo —dixo.

—E entón —continuei—, estes homes descubrirán esas normas que parecen ser de pouca importancia e que os seus predecesores deixaran completamente de lado¹⁶.

—Cales?

b —As seguintes: que os máis novos estean calados diante dos máis vellos cando corresponde; que lles cedan o asento e que se levanten na súa presenza; o respecto aos pais; o corte do pelo, a roupa e o calzado, o aspecto do corpo no seu conxunto, e outras cousas polo estilo¹⁷. Ou non estás de acordo?

—Si.

—Pero penso que sería estúpido legislar sobre estes temas. Desde logo, non se fai en parte ningunha¹⁸ e, en caso de que figurasen como leis, non perdurarían nin na tradición escrita nin na tradición oral.

—Non habería maneira.

¹⁵ Nas *Leis* (798b ss.), o autor insiste sobre a importancia dos xogos infantís como instrumento de socialización.

¹⁶ Este contraste entre un futuro ideal e un pasado decadente revela que o autor non pode deixar de pensar na sociedade ateniense como destinataria do seu proxecto político.

¹⁷ Sobre as boas formas nos rapaces, cfr. *Ar. Nub.* 961-1023.

¹⁸ Con todo, en Esparta estaban regulamentados aspectos como a forma de camiñar (*Xen. Const. Lac.* III 4) ou o afeitado do bigote (*Plut. Cleom.* 9.1).

—O que posiblemente suceda, Adimanto —continúei—, é que o rumbo que a un lle imprima a educación vai determinar c todo o que veña despois¹⁹. Ou non é certo que o semellante chama sempre polo seu semellante?

—Seguro.

—E penso, en fin, que poderíamos afirmar que este proceso vai desembocar nun resultado completo e vigoroso, tanto se este resultado é bo como se é o contrario.

—Sen dúbida —respondeu el.

—Velaí o motivo —concluín— polo que eu xa non me metería a legislar sobre temas coma estes.

—E con razón —dixo.

—Pero, polos deuses! —dixen eu—, que pasa cos asuntos da ágora? Falo dos tratos que os cidadáns fan alí uns cos outros e, se ti queres, tamén dos tratos cos artesáns, dos insultos, dos d asaltos e as demandas xudiciais, a elección dos xuíces, as taxas que haxa que recadar e que pagar nos mercados e nos portos e, en xeral, a regulamentación da ágora, da cidade, do porto, e dos outros lugares deste tipo. Ímonos atrever a legislar sobre todo isto?²⁰

—Non vale a pena imporlles tales prescricións a persoas honradas; porque eles mesmos van descubrir facilmente case e todo o que hai que legislar nesas materias²¹.

—Si, querido amigo —repliquei—, pero sempre que a divindade lles permita manter intactas as leis que antes describimos.

¹⁹ Tamén Isócrates opinaba que a educación era máis efectiva que a proliferación de normativas (*Areop.* 41).

²⁰ Moitas desas cuestións si van aparecer regulamentadas nas *Leis*.

²¹ A ideal xeral é que o bo funcionamento dunha sociedade depende máis da educación que das leis; pero Platón parece establecer unha distinción entre os bos costumes, sobre os que non é preciso legislar, e estes outros asuntos, que si deben ser definidos legalmente, pero non agora. En efecto, dado o carácter particular e variable do tema, é preferible confiarlle a súa regulamentación ao sensato criterio dos gardiáns, segundo as circunstancias de cada momento, en vez de pretender incorporalo con carácter definitivo ao corpo de leis fundamentais e inmutables.

—Pois, se non —respondeu—, van pasar a vida promulgando e rectificando moitos regulamentos deses que falabamos, convencidos de que así alcanzarán a perfección.

—Queres dicir —continuei— que esta xente vivirá como eses que están enfermos e, por culpa da súa incontinencia, non queren renunciar a un modo de vida prexudicial.

—Exactamente.

426a —Estas persoas, desde logo, pasan o tempo dunha maneira divertida. Porque co tratamento médico non chegan a nada, excepto a complicar e a empeorar as súas doenzas; pero, con todo, manteñen sempre a esperanza de sandar grazas a un remedio que alguén lles receite.

—Exactamente —dixo—; iso é o que lles pasa a estes enfermos.

—E o que tamén resulta divertido nesta xente é que consideran como o peor inimigo a aquel que lles di a verdade: que, se non deixan de emborracharse, de se encher de comida, de *b* abusar do sexo, de entregarse á preguiza, non lles van servir para nada nin os remedios, nin os cauterios, nin os cortes; e tampouco os encantamentos, os amuletos, ou calquera outra cousa polo estilo.

—Non é nada divertido —dixo—; porque non ten ningunha graza irritarse contra o que dá bos consellos.

—Polo que parece, ti non es un admirador dos homes desa clase —dixen eu.

—Desde logo que non, por Zeus!.

V. —Por conseguinte —como hai un pouco falabamos—, tampouco eloxiarías a un estado enteiro, en caso de que se comportase desa mesma maneira. Porque seguramente ti es da idea de que iso precisamente é o que fan os estados que funcionan *c* mal e lles prohiben aos cidadáns cambiar o sistema político no seu conxunto, establecendo a pena de morte para aquel que

o faga²²; uns estados nos que, en cambio, aquel que sirva da maneira máis agradable a eses cidadáns así gobernados, que os contente tirándose aos seus pés e anticipándose ás súas demandas, e que sexa hábil para satisfacelas, ese vai resultar un home excelente e entendido en grandes temas, e vai ser moi respectado pola xente²³.

—A min paréceme que eses estados fan o mesmo que aqueles homes de antes, e eu non os eloxio de ningunha das maneiras— dixo.

—A ver; e non admiras a valentía e a boa disposición daqueles que teñen o desexo —a ansia, incluso— de servir a uns estados coma eses?

—Si que os admiro —dixo—, coa excepción daqueles que se deixan enganar e pensan que, como reciben os eloxios da maioría da xente, xa son verdadeiros estadistas.

—Que dis? —repliquei—; non desculpas a eses homes? Imaxina un home que non sabe medir e ao que outros moitos homes, tan ignorantes coma el, lle din que ten catro cúbados de estatura²⁴; ti cres que é posible que ese home non opine o mesmo sobre a súa estatura?

—Non o creo, non —dixo.

—Pois logo non te irrites con eles; porque realmente a xente coma esa é a máis divertida do mundo. Fan leis e reformas sobre temas como os que hai un pouco describíamos, eternamente convencidos de que van acabar cos fraudes nos tratos e con todo

²² En Atenas estaba duramente penalizado inducir á Asemblea a aprobar unha proposición contraria á lei.

²³ Para Platón, a orixe última do mal, tanto no individuo como na sociedade, é o mesmo: o descontrol da parte concupiscible da alma. En consecuencia, legislar sobre cuestións menores en vez de modificar radicalmente a condición moral dos cidadáns mediante unha acertada educación resulta tan inútil como pretender curar unha doenza probando múltiples remedios e non rectificando os malos hábitos de vida. E, de igual maneira que un bo médico non é o que contenta ao enfermo, senón o que lle di a verdade sobre a terapia que lle convén, o verdadeiro político non é o que busca satisfacer as demandas sociais, senón o que se preocupa pola saúde espiritual dos gobernados. A analoxía entre a boa política e a terapia adecuada aparece así expresada no *Gorxias* (504a ss.).

²⁴ 1,77 m aproximadamente.

aquilo do que aínda eu agora falaba, sen se daren conta de que, en realidade, é como se estivesen a cortar cabezas da Hidra²⁵.

427a —Si, non fan outra cousa —dixo.

—Por iso —continuei—, eu non podía imaxinar que o verdadeiro lexislador debese ocuparse dese tipo de leis e dese tipo de regulamentos, nin nun estado mal gobernado nin nun estado ben gobernado. No primeiro caso, porque son inútiles e non aportan nada; no segundo, porque unha parte desas leis pode descubrirlas calquera persoa, e a outra parte dedúcese a partir dos costumes tradicionais.

b —Entón, que nos quedaría por facer aínda en materia de lexislación? —dixo.

E eu contesteille:

—A nós nada; pero a Apolo, o deus de Delfos²⁶, quédanlle por facer as primeiras, as máis importantes e as máis fermosas das ordenanzas.

—Cales son? —preguntou el.

—A construción de templos, os sacrificios e os outros ritos en honra aos deuses, aos espíritos divinos e aos heroes; como tamén as tumbas dos defuntos e todos os servizos que lles hai que tributar aos do máis alá para que sexan propicios. Como destas cousas nada sabemos, no momento de fundarmos o
c estado non utilizaremos, se somos sensatos, máis intérprete que

²⁵ As múltiples cabezas da Hidra de Lerna, monstro mitolóxico ao que se tivo que enfrontar Heracles, íanse duplicando conforme se lle cortaban.

²⁶ Desde finais da Grecia arcaica, o santuario de Apolo en Delfos constituía a máxima autoridade relixiosa. Antes de fundar unha nova cidade, por exemplo, era preceptivo consultar o oráculo e recibir a súa aprobación. Tanto ao longo da obra como nas *Leis* (738b, 739c), Platón insiste na necesidade de que a actividade lexislativa reciba unha sanción relixiosa e na absoluta autoridade que o santuario debe ter nesta materia. O principal motivo da elección era, ante todo, a simpatía que Apolo lle merecía como deus asociado á luz, ao sol e á verdade; pero non tiña unha relevancia menor a esperanza de promover a Delfos como un poderoso centro unificador, unha gran forza conservadora destinada a evitar a desintegración da relixión tradicional grega. Porque Platón, como Sócrates, estaba convencido de que a necesaria racionalización da relixiosidade non debía entrar en conflito co culto tradicional; a súa pretensión era máis ben conciliar eses dous aspectos, mantendo as vellas formas do culto para enchelas dun novo contido.

o tradicional²⁷, nin por máis ninguén nos deixaremos convencer. Porque este deus, intérprete tradicional de tales cuestións para todos os homes²⁸, fai o seu labor sentado no centro do mundo, sobre o embigo²⁹ da terra.

—Moi ben dito —afirmou el—; o que hai que facer é iso.

VI. —Pois ben, fillo de Aristón —continúei—, o teu estado xa está fundado. O seguinte paso é que traías luz dabondo de *d* onde poidas e mires ben dentro del; que chames en axuda a teu irmán, a Polemarco e aos outros, e que indagues no interior dese estado, a ver se dalgunha maneira podemos descubrir onde está a xustiza e onde está a inxustiza, en que difiren unha da outra, e cal das dúas debe posuír aquel que pretenda ser feliz, tanto se actúa a escondidas dos deuses e dos homes todos como se non.

—Nada diso —dixo Glaucón—; porque ti comprometíche a facer a pescuda cando afirmaches que sería impío pola túa *e* parte non saír en axuda da xustiza con todos os medios ao teu alcance.

—É certo iso que me lembrás —dixen—, e así eu terei que actuar; pero tamén é preciso que vós me botedes unha man.

—Pois claro que cha habemos de botar —dixo el.

—Espero descubrir da seguinte maneira o que buscamos —continúei—. Eu penso que o noso estado, se realmente está ben fundado, é totalmente bo.

—Por forza.

²⁷ En Atenas, os «intérpretes» formaban un colexio de tres funcionarios públicos que tiñan a misión de resolver as cuestións relixiosas ordinarias e de descifrar a vontade divina. Para o conxunto de Grecia, esas mesmas funcións estaban encomendadas ao santuario de Apolo, o «intérprete» consagrado pola tradición dos antepasados.

²⁸ En efecto, a fama de Delfos traspasaba os límites da civilización helénica e alí acudían tanto gregos como bárbaros.

²⁹ No santuario délfico había un cono de mármore, chamado «embigo» porque era considerado o centro do mundo. Segundo a lenda, nese punto foi onde se encontraron dúas aguias que Zeus soltara simultaneamente desde ambos extremos da terra.

—E está claro, por conseguinte, que tamén é sabio, valente, moderado e xusto³⁰.

—Está claro.

—Agora ben, se descubrimos no estado algunha desas virtudes, o resto será aquilo que non se encontrou.

428a —Desde logo.

—Por exemplo: imaxina que, nun tema calquera, hai catro obxectos e que estamos a buscar un só deses obxectos. Se resulta que é o primeiro que identificamos, xa nos chegaría, pero, se recoñecésemos con anterioridade aos outros tres, con iso mesmo poderíamos recoñecer ao obxecto buscado; porque está claro que este non sería outro que o obxecto sobranste.

—O que dis é correcto —afirmou.

—Pois no caso desas virtudes, como tamén son catro, haberá que buscalas da mesma maneira³¹.

—Está claro.

b —A min paréceme que, no asunto que nos ocupa, o primeiro que se ve claramente é a sabedoría³²; aínda que, en relación con ela, noto algo raro.

—Que? —preguntou.

—A min paréceme que o estado que antes describimos é verdadeiramente sabio, dado que é prudente nas súas deliberacións, non?

—Si.

—E está claro que iso mesmo, a prudencia nas deliberacións, é unha forma de coñecemento; porque en ningún caso se fai unha boa deliberación por ignorancia, senón por coñecemento.

³⁰ Primeira vez que encontramos na literatura grega a doutrina das catro virtudes cardinais, isto é, os catro factores que definen a perfección moral. Aquí aparecen como un principio xa asentado na teoría ética platónica e non como unha hipótese provisional pendente de demostración. Non resulta fácil saber o grao de orixinalidade que hai na elaboración deste catálogo.

³¹ A aplicación dun método lóxico-matemático a unha cuestión ética —algo bastante frecuente en Platón— non parece, neste caso, demasiado afortunada. O argumento carece de toda validez porque o autor en ningún caso demostrou —ni podería demostrar— que as catro formas de virtude sexan as únicas posibles.

³² A sabedoría é concibida neste punto da obra como prudencia, é dicir, como capacidade de adoptar a mellor decisión, e non aínda como coñecemento metafísico da idea do ben.

—Está claro.

—Pero no estado hai múltiples e variadas formas de coñecemento.

—Sen dúbida.

—Agora ben, será polo coñecemento que teñen os carpinteiros polo que haberá que dicir que un estado é sabio e prudente nas súas deliberacións?

—De ningunha maneira —dixo—; por ese coñecemento, só *c* haberá que dicir que é especialista na carpintaría.

—Por conseguinte, tampouco haberá que chamar sabio a un estado polo coñecemento que ten sobre os mobles de madeira no momento en que delibere sobre como resultarían mellores eses mobles.

—Seguro que non.

—A ver; e será polo coñecemento que ten sobre os obxectos de bronce ou por algún outro coñecemento sobre cousas deste tipo?

—Por ningún deses coñecementos —dixo.

—E, polo coñecemento que un estado teña sobre a produción dos froitos da terra, tampouco haberá que dicir que é sabio, senón que é especialista na agricultura.

—Iso é o que a min me parece.

—A ver —continuei—; no estado que acabamos de fundar, non está presente nun grupo de cidadáns unha forma de coñecemento que delibera non sobre determinada faceta do estado, *d* senón sobre o estado no seu conxunto, para decidir cal é a mellor maneira de se comportar nas relacións interiores e nas relacións con outros estados?

—Pois si.

—Cal é esa forma de coñecemento e en que cidadáns está presente?

—É o coñecemento que ten por obxecto a vixilancia do estado —respondeu—, e está presente neses gobernantes aos que hai un pouco denominabamos «gardíáns perfectos».

—E, grazas a ese coñecemento, como lle chamas ao estado?

—Prudente nas súas deliberacións e verdadeiramente sabio —dixo.

—Agora ben —continuei—; no noso estado, ti opinas que e vai haber maior número de traballadores do bronce ou destes verdadeiros gardiáns?

—De traballadores do bronce, e con diferenza —dixo.

—Por tanto —dixen eu—, estes gardiáns constituirían o grupo menos numeroso de entre todos os grupos que reciben un determinado nome polos coñecementos que teñen.

—Con diferenza.

—Por conseguinte, un estado fundado de acordo coa natureza podería ser sabio no seu conxunto grazas ao seu grupo e ao seu sector menos numeroso —que é o que está ao fronte e ten o mando—, e grazas ao coñecemento que nese grupo reside. Esta 429a raza de homes resulta ser, ao que parece, a menos abundante por natureza, e a ela lle corresponde participar desa forma de coñecemento que, de entre todas as formas de coñecemento, é a única que merece a denominación de «sabedoría».

—O que dis é absolutamente certo —dixo el.

—Pois resulta que xa descubrimos, non sei de que maneira, unha das catro virtudes que buscabamos e o lugar onde reside dentro do estado.

—E a min paréceme que a descubrimos de maneira satisfactoria —dixo.

VII. —No que se refire á valentía e ao lugar no que ela reside dentro do estado —esa virtude que é a causa de que o estado teña que ser chamado «valente»—, non é moi difícil de percibir.

—De que maneira?

b —Quen podería dicir se un estado é covarde ou é valente sen se fixar precisamente nese sector que vai á guerra e que combate por defender o estado? —preguntei.

—Ninguén se fixaría noutra cousa —dixo.

—Por iso, penso eu, o feito de que os demais cidadáns do estado sexan covardes ou valentes non determina que o estado sexa dunha ou doutra maneira —repliquei.

—Pois non.

—Por conseguinte, o estado é valente grazas a unha parte do propio estado, e porque nesa parte ten a capacidade de conservar permanentemente a opinión sobre as cousas que se han de *c* temer; cousas que deben ser sempre as mesmas e tales como o lexislador indicou no seu programa educativo. Ou non é a isto ao que lle chamas «valentía»?

—Iso que dixeches non o comprendín de todo —contestou—; repítemo outra vez.

—Quero dicir que a valentía é unha forma de conservación —contestei.

—Pero que forma de conservación?

—A conservación da opinión que a lei, por medio da educación, promove acerca de cales e de como son as cousas que se han de temer. Por conservación permanente desa opinión eu quería dicir que un debe mantela cando se encontre nas tristezas e nos praceres, nos desexos e nos temores, e non debe *d* abandonala nunca. E, se queres, isto voucho representar por medio dunha comparación.

—Pois si que quero.

—Ti sabes que os tintureiros, cando queren tinxir de púrpura a la, primeiro escollen, de entre tantas cores, unha soa clase de la: a branca. Despois prepáranas e sométenas a un coidadoso tratamento para que colla a cor co maior brillo posible; e, por último, mergúllanas na tintura. E o que quede tinxido *e* por este procedemento resulta indeleble: ningún lavado, con xabón ou sen xabón, pode comerlle o brillo. En cambio, tamén sabes o que pasa cando non se fai así e se tinxen as doutras cores ou incluso se tinxen as brancas pero sen lles dar o tratamento previo.

—Seino: quedan destinxidas e ridículas —dixo.

—Pois logo —repliquei—, imaxina que nós, na medida das nosas forzas, tamén facemos algo parecido no momento de esco-
430a llermos aos guerreiros e de educalos na música e na ximnasia. Pensa que a nosa intención non é outra que a de que obedezan as nosas leis o mellor posible e que reciban algo así como unha tintura a fin de que, grazas á súa natureza e á educación recibida, teñan unha opinión indeleble acerca das cousas que deben temer e de todo o demais. Esta tintura non a poden borrar eses xabóns que teñen tan forte poder disolvente: o pracer —que é máis poderoso na súa acción que calquera sosa³³ ou que a lixivia—, a dor, o medo e o desexo —que son máis pode-
b rosos que calquera outro xabón —. Pois ben, a unha forza coma esta e á preservación permanente da opinión correcta e lexítima sobre as cousas que se deben temer e as que non, a iso é ao que eu lle chamo valentía e iso é o que eu considero valentía, se ti non tes nada que obxectar.

—Non obxecto nada —respondeu el—; porque paréceme a min que ti non vas considerar lexítima a opinión correcta sobre estas cousas cando non é resultado da educación —como no caso do animal ou do escravo—, e que ademais vaslle dar a esa opinión un nome distinto ao de «valentía»³⁴.

c —O que dis é completamente certo —dixen eu.

—Entón admito que «valentía» é iso que ti definiches.

—Pois admite tamén —concluín— que é unha virtude propia do estado, e estarás no certo. Pero noutro momento, se

³³ O termo *χαλεστραϊον* fai referencia a un xabón producido na cidade macedonia de Calestra e feito a base de carbonato sódico.

³⁴ En Platón, a opinión correcta é aquela que está detrás das actuacións realizadas sen coñecemento do que é correcto, pero obedecendo a quen si o sabe. Non é, por tanto, un produto da ciencia, senón da persuasión (*Tim.* 51e); pero como guía da conduta pode ser tan útil como o coñecemento científico (*Men.* 97). Un animal ou un escravo, por exemplo, actúan conforme a unha correcta opinión cando obedecen a un amo que lles manda facer o correcto. En realidade, o valor dos guerreiros tampouco estaría fundamentado no coñecemento; sería o produto dunha correcta opinión que, neste caso, obedece ás leis do estado. A superioridade respecto ao escravo ou o animal provén da educación, pois esta fai que a opinión do guerreiro teña un carácter permanente e incondicional.

queres, trataremos mellor ese tema³⁵; porque agora o que estamos a investigar non é iso, senón a xustiza. No que se refire á investigación de valentía, penso eu, xa temos dabondo.

—Tes razón —dixo.

VIII. —Pois ben —continuei—, as cousas que aínda nos faltan por descubrir no noso estado son dúas: a moderación e a xustiza, que é o obxecto de toda a nosa indagación.

—Completamente de acordo.

—Como poderíamos encontrar a xustiza, para non ter que nos ocupar xa da moderación?

—Non o sei —dixo—; pero eu tampouco tería ningún interese en que primeiro se nos revelase a xustiza, se é que despois xa non imos analizar a moderación. Así que, se me queres complacer, examina a moderación antes que a xustiza.

—Pois claro que quero —respondín—. Non teño ningún dereito a negarme.

—Entón, fai o exame —dixo.

—Vouno facer —repliquei—. A primeira vista, a moderación aseméllase, máis que as calidades antes examinadas, a unha especie de consonancia e de harmonía musical.

—En que sentido?

—A moderación é unha especie de orde e un dominio que se exerce sobre os praceres e os desexos. Así se indica cando se utiliza a expresión «amo de si mesmo» —non sei en que sentido— e outras expresións polo estilo, que son algo así como as pegadas desta virtude. Ou que?

—Con total seguridade —dixo.

—Pero iso de ser «amo de si mesmo», non é unha expresión ridícula? Porque o que é amo de si mesmo podería ser tamén

³⁵ Sobre o uso deste tipo de compromiso como fórmula para cambiar de tema, vid. nota a 347e.

431a escravo de si mesmo, e o escravo podería ser tamén amo, dado que en todos eses casos se fala da mesma persoa.

—Sen dúbida.

—Con todo —continuei—, na miña opinión, esta expresión quere dicir que, dentro da alma dunha mesma persoa, hai unha parte mellor e outra peor. E tamén opino que, cando a que por natureza é mellor domina á peor, tal circunstancia indícase mediante a expresión «amo de si mesmo» —e iso é un eloxio—; pero, cando, por culpa da mala crianza ou das malas compañías, a parte mellor é máis débil e se ve dominada pola superioridade b da parte peor, ese dominio censúrase como vergoñoso, e ao home que se encontra en tal situación chámalle «escravo de si mesmo» e tamén inmoderado.

—Si, parece que si —dixo.

—Pois agora —continuei—, dirixe a mirada cara ao noso novo estado e encontrarás que nel se dá a primeira desas dúas situacións. Dirás que é xusto que o denominemos amo de si mesmo, se é que hai que chamarlle moderado e amo de si mesmo a todo aquilo en que a súa parte mellor goberna á parte peor.

—Estouno mirando e vexo que dis a verdade —afirmou.

—Desde logo, un podería encontrar no noso estado unha c enorme abundancia e variedade de paixóns, de praceres e de penalidades, sobre todo nos nenos, nas mulleres³⁶, nos servidores e nesa mediocre maioría dos chamados homes libres.

—Completamente de acordo.

—Os desexos simples e comedidos, que son guiados pola razón con intelixencia e con recto criterio, eses valos encontrar nunha pouca xente: nos que son mellores por natureza e recibiron a mellor educación.

—É certo —dixo.

³⁶ A pesar da importancia que lle concede á muller no seu estado, comentarios como este deixan ver que incluso para Platón era difícil subtraerse ao concepto ordinario que os gregos tiñan sobre as mulleres.

—Pois ben, non ves que esas cousas tamén se dan no noso estado? Porque nel os desexos que ten a gran masa de xente mediocre están dominados polos desexos e pola sabedoría da *d* minoría, que é máis capaz.

—Si que o vexo —dixo.

IX. —Por conseguinte, se dalgún estado se debe dicir que é amo dos seus praceres, dos seus desexos e de si mesmo, haberá que dicilo deste.

—Totalmente de acordo —dixo.

—E, en consonancia con todo isto, non deberemos dicir que tamén é moderado?

—Desde logo —dixo.

—E, se hai algún outro estado no que gobernantes e gobernados teñan a mesma opinión sobre quen debe gobernar, no *e* noso estado tamén pasaría iso. Ou non cho parece?

—Desde logo que si.

—E, en tales circunstancias, en cal deses dous grupos de cidadáns dirás que reside a moderación? Nos gobernantes ou nos gobernados?

—Nuns e noutros, posiblemente —dixo.

—Fíxaste agora como tiñamos razón hai un pouco, cando anticipamos que a moderación se asemella a unha especie de harmonía? —preguntei.

—Por que?

—Porque no caso da valentía e da sabedoría, que residen cada unha nunha parte do estado, unha fai que este sexa valente *432a* e a outra que sexa sabio. Pero a moderación non actúa así, senón que se espalla polo conxunto do estado e produce o efecto de que, ao unísono, canten o mesmo os máis fortes, os máis débeis, e os do medio —tanto se queres falar de intelixencia, como se queres falar de forza física, como de número, de riquezas ou dalgunha outra cousa polo estilo—. De maneira que teríamos

toda a razón ao dicirmos que a moderación é esta concordia, un harmonioso acordo entre o inferior e o superior por natureza sobre cal de eles dous debe gobernar tanto no estado como en cada individuo³⁷.

b —Estou completamente de acordo contigo —dixo.

—Vale —respondín eu—. Descubrimos xa no estado tres calidades; ou iso parece, polo menos. En canto á clase que queda, esa pola que o estado participaría da virtude, cal poderá ser? Está claro que é a xustiza.

—Si, está claro.

—Pois ben, Glaucón; agora é preciso que nós, igual que fan os cazadores, rodeemos a mata e teñamos coidado de que *c* non fuxa a xustiza e desapareza diante dos nosos ollos; porque resulta evidente que está por aquí en algures. Así que mira e procura divisala, a ver se a encontras antes ca min e ma ensinas³⁸.

—Quen me dese! —dixo—. Pero vai ser mellor que eu ande detrás túa e teña a posibilidade de observar o que ti me mostres.

—Entón, reza comigo³⁹ e sígueme —respondín.

—Así o vou facer, pero ti guíame —replicou.

—Realmente, o lugar parece inaccesible e sombrío; polo menos, é escuro e malo de atravesar. Con todo, hai que avanzar.

d —Si, hai que avanzar —dixo el.

Entón eu púxenme a mirar e exclamei:

—Glaucón! Podería ser que teñamos unha pista; dáme a impresión de que a peza non nos vai escapar.

—Boa noticia! —respondeu el.

³⁷ Queda claro que, contra o que Aristóteles e outros sostiveron, a moderación platónica non é a virtude característica dos grupos inferiores, senón que abarca á totalidade do estado e resulta tan necesaria nos gobernados como nos gobernantes.

³⁸ No tipo de caza ao que se fai referencia, estendiase unha rede en torno á mata onde estaba a lebre e os cazadores esperaban ao redor, atentos a que esta non escapase fóra da rede (Xen. *Cin.* VIII 7-8).

³⁹ Antes de partir, os cazadores tiñan o costume de invocar a axuda de Apolo e Ártemis (Xen. *Cin.* VI 13).

—Francamente, o que nos está a pasar é estúpido.

—Por que?

—Porque desde hai un anaco, meu querido amigo, xa desde o primeiro, o obxecto da nosa pescuda está a rodar diante dos nosos pés, parécese a min; pero nós non o viamos e estivemos a facer o ridículo. Como aqueles que ás veces buscan algo que teñen nas mans, tamén nós, en vez dirixir a mirada ao noso obxecto, lanzabamos a vista cara ao lonxe. E se cadra ese foi o motivo de que non o vísemos.

—Que queres dicir? —preguntou.

—Digo que me dá a impresión de que hai tempo que estamos a falar e a ouvir falar sobre a xustiza, sen percibirnos que a estabamos mencionando dalgunha maneira.

—Longo é o preámbulo para quen está impaciente por te escoitar! —dixo el.

X. —Pois ben —repliquei—; escoita, a ver se o que digo 433a
ten sentido. O deber que desde un principio, ao fundarmos o estado, establecemos para calquera circunstancia —iso ou algo da súa especie— foi, parécese a min, a xustiza. Se te lembras, tamén establecemos —e repetímolos moitas veces— que cada un debe ocuparse dunha soa das tarefas do estado: aquela para a que estea mellor dotada a súa natureza.

—Dixemos iso, si.

—E tamén ouvimos dicir a moitos outros, e nós mesmos o temos dito moitas veces, que a xustiza consiste en facer cada un o seu traballo e non interferir no dos demais. b

—Témolo dito, si⁴⁰.

⁴⁰ Si se ten dito que cada un debe ocuparse da súa tarefa específica, pero é a primeira vez que na obra se identifica isto coa xustiza.

—En consecuencia, amigo meu —continuí—, a xustiza, en certo modo, podería consistir en que cada un faga o seu traballo⁴¹. Sabes de onde o deduzo?

—Non —contestou—; dimo ti.

—Na miña opinión —continuí—, o que queda no estado, despois de examinarmos a moderación, a valentía e a sabedoría, é aquilo que lles dá a todas esas virtudes o poder de apareceren; e tamén penso que, unha vez aparecidas estas, fai que perduren c mentres estea presente. Agora ben, dixemos que a xustiza sería o que quedase desas catro virtudes, no caso de que encontrásemos as outras tres⁴².

—Inevitablemente —dixo.

—Por outra parte —continuí—, se houberse que decidir cal desas virtudes é a que coa súa presenza contribúe dunha maneira especial a que o noso estado sexa bo, a elección sería difícil. Poderíamos responder que é a coincidencia de opinión entre os gobernantes e os gobernados, ou que é a conservación, entre os soldados, do criterio establecido por lei sobre o que d se debe temer e sobre o que non, ou que é a intelixencia e o espírito de vixilancia que se encontra nos gobernantes; en fin, tamén poderíamos responder que o que fai bo ao estado dunha maneira especial coa súa presenza é que tanto o neno como a muller, tanto o escravo como o home libre e o artesán, tanto o

⁴¹ Tal definición de xustiza é a mesma que Cármides e Critias dan da moderación no *Cármides* (161b). Isto posiblemente se explique porque, na mentalidade popular, nunca existiu unha clara distinción entre as dúas virtudes, de modo que incluso os filósofos usaban ás veces como sinónimos os termos que as designan (Estrabón VII 3.4). Agora ben, tal confusión non se dá na *República*, onde a separación dos conceptos resulta nítida e irredutible: unha cousa é que cada grupo social realice a súa tarefa e outra distinta é que tales grupos acepten que iso debe ser así. Ademais, mentres a moderación implica a represión do desexo de cambio, a xustiza engade un desexo positivo de desempeñar o traballo propio da mellor maneira posible.

⁴² O razoamento non é bo de seguir porque debemos sobreentender demasiado. Realmente só se nos di que, se a xustiza é o que queda e o que queda é aquilo que fai posibles as outras tres virtudes, entón a xustiza é aquilo que fai posibles as outras virtudes. Pero sobreenténdese que, como o que fai posibles as outras tres é a división de tarefas segundo a capacidade, entón niso precisamente consiste a xustiza.

governante como o gobernado, cada un faga o seu traballo e non interfira no dos demais.

—Sen dúbida —dixo—; resultaría difícil de decidir.

—Por tanto, parece que, de cara á perfección do estado, tan importante como a sabedoría dese estado, a súa moderación e a súa valentía, é a calidade de que cada cidadán faga o seu traballo.

—Desde logo —dixo.

—E non denominarías xustiza a aquilo que, para a perfección do estado, é tan importante como esas outras virtudes? e

—Totalmente de acordo.

—Examina agora a cuestión desta outra maneira, a ver se tes a mesma opinión: vaslles encargar aos gobernantes do estado que xulguen os procesos?

—Si.

—E, cando xulguen, non van procurar máis que o seguinte: que ningunha das partes se apodere dos bens alleos nin quede privada dos propios. Ou non?

—Si, non van procurar máis que iso.

—Porque iso é o xusto, non?

—Si.

—E nese sentido, por tanto, habería que chegar ao acordo de que a xustiza consiste na posesión e realización do que a un lle corresponde⁴³.

434a

—Iso é.

—Mira logo se tes a mesma opinión ca min. Se un carpinteiro se pon a facer o traballo dun zapateiro, ou un zapateiro o de carpinteiro, e trocan as ferramentas e os salarios, ou ben se unha mesma persoa se pon a exercer os dous oficios; se se

⁴³ Platón, despois de cuestionar en 331e ss. a opinión popular de que a xustiza é dar a cada un o que lle corresponde, tenta agora conectar ese concepto ordinario coa súa propia idea de que a xustiza consiste en que cada individuo realice o seu traballo. A distancia que parece haber entre ambas concepcións resólvese elaborando esta definición na que, con certa artificiosidade, se lle asocia un único complemento tanto á posesión como á realización.

producen intercambios en calquera destas outras cousas, a ti pareceche que iso podería prexudicar gravemente ao estado?

—Moito non —dixo.

—En cambio, cando un artesán ou algún outro individuo *b* ben dotado para os negocios é inducido polos cartos, ou polas masas, ou pola forza que ten, ou por calquera outra motivación deste tipo, e tenta ingresar na categoría dos guerreiros; cando un dos guerreiros pretende entrar na categoría dos conselleiros ou gardiáns sen o merecer e se produce un intercambio de ferramentas e de recompensas; ou cando unha mesma persoa se pon a exercer todos eses oficios a un tempo, nese caso, eu penso que serás da miña opinión e entenderás que ese intercambio e esa multiplicidade de funcións supoñen unha ruína para o estado.

—Totalmente de acordo.

—Por conseguinte, a dispersión de funcións e o intercambio *c* entre as tres categorías constitúen unha gravísima agresión contra o estado e podería con toda razón ser considerada como un crime extremo.

—Absolutamente de acordo.

—Pero ao maior dos crimes contra o propio estado, non o debes chamar «inxustiza»?

—Sen dúbida.

XI. —Por conseguinte, a inxustiza é iso. E, en contrapartida, digamos o seguinte: o feito de que a clase dos negociantes, a dos auxiliares e a dos gardiáns leve a cabo o seu traballo específico de modo que cada individuo realice a súa función dentro do estado —o contrario de todo aquilo de antes—, iso sería a xustiza e iso sería o que faría que un estado fose xusto⁴⁴.

⁴⁴ A xustiza, pois, non é tanto unha virtude específica como a virtude en xeral, aquela na que se resumen as outras tres. O Sócrates histórico, polo contrario, sotiña que a virtude xenérica, na que confluían todas as demais, era a sabedoría (Xen. *Mem.* III 9.5; Arist. *E.N.* 1144b 17). No *Menón* (88c), o propio Platón reduce todas as virtudes tamén á sabedoría.

—A min paréceme que non pode ser doutra maneira *d*
—respondeu.

—De momento non o afirmemos con demasiada seguridade
—advertinlle—; ao contrario, que este concepto se traslade
a cada un dos individuos *e*, se estamos de acordo en que tal
concepto tamén nese caso se identifica coa xustiza, daquela si
que daremos a nosa aprobación; porque, que se pode obxectar?
Pero, se non estamos de acordo, entón teremos que facer outro
tipo de análise. Agora completemos esta investigación conforme
a aquela idea de que, se antes de nada tentásemos contemplar
a xustiza nunha entidade de maior tamaño entre aquelas que a
conteñan, sería logo máis fácil vela nun único home. E pareceu-
nos que esa entidade de gran tamaño era o estado; e así funda- *e*
mos un estado que fose canto máis perfecto posible, sabedores
de que precisamente no estado bo era onde podería encontrarse
a xustiza. Pois ben, o que alí se nos revelou trasladémolo agora
ao individuo *e*, se todo concorda, a cousa será perfecta; pero, se
no individuo observamos algo diferente, teremos que retomar o
estado para volver a repetir a experiencia. Podería ser que nese 435a
momento, ao facer o exame destas dúas concepcións e ao fregar
unha contra a outra, fagamos brotar a xustiza como cando se
prende o lume con dúas hachas; a continuación, ao facérsenos
visible, afianzarémola en nós mesmos.

—Propós un método e conforme a el debemos proceder
—dixo.

—Agora ben —continuei—, cando se afirma que un
obxecto, máis grande ou máis pequeno, é a mesma cousa que
outro, desde o punto de vista daquilo polo que se predica que é
a mesma cousa, é diferente ou é igual?

—Igual —dixo.

—Por tanto, con respecto á idea mesma de xustiza, un *b*
home xusto non vai diferir en nada dun estado xusto, senón
que será igual.

—Igual —dixo.

—Por outro lado, a nós pareceunos que un estado era xusto cando as tres clases de naturezas que hai nel facían cada unha o seu traballo; e tamén nos pareceu moderado, valente e sabio debido a determinadas disposicións e a determinados hábitos desas mesmas clases.

—É certo —dixo.

—Por conseguinte, amigo meu, se o individuo encerra na
c súa alma esas tres mesmas clases e esas clases teñen as mesmas disposicións que aquelas de antes, consideraremos que merece os mesmos apelativos que o estado.

—Por forza —dixo.

—Pois esta vez, admirable amigo —continuei—, viñemos a caer no insignificante problema de se a alma contén ou non aquelas tres clases.

—A min, desde logo, non me parece que nos enfrontemos a algo insignificante —replicou—. E se cadra, Sócrates, ten razón aquel proverbio de que as cousas belas son difíciles.

—Resulta evidente —respondín eu—. E tamén debes saber,
d Glaucón, que, na miña opinión, nunca imos captar con exactitude esta cuestión partindo de métodos como os que estamos a usar no noso debate; porque o camiño que nos conduce até alí é outro máis longo e máis complexo. Non obstante, posiblemente alcancemos un resultado digno do que dixemos e analizamos até agora.

—E non debemos contentarnos con iso? —dixo—; para min xa é dabondo polo momento.

—Pois para min tamén chega perfectamente —repliquei.

—Entón —dixo—, non te desanimes e continúa a túa análise.

—E non deberemos chegar ao acordo de que en cada un de
e nós se encontran as mesmas clases e os mesmos caracteres que no estado? Porque é de nós precisamente de onde lle veñen ao estado. Realmente, sería absurdo pensar que non se orixina nos individuos o carácter fogoso que se dá en comunidades con esa

reputación, como as de Tracia, as de Escitia⁴⁵ e os pobos do Norte en xeral; e que non pasa o mesmo co gusto polo saber, que se lle imputa sobre todo ao noso país, ou coa afección 436a aos negocios, que se atribúe principalmente aos fenicios e aos exipcios⁴⁶.

—Seguro —dixo.

—Isto é así e non é difícil de comprender —dixen eu.

—Por suposto que non.

XII. —Difícil, en cambio, resulta saber se realizamos cada un dos nosos actos por medio dunha clase única, ou se hai tres clases e nuns casos obramos por medio dunha, e noutros casos por medio doutra. Por exemplo: se aprendemos por medio dunha das clases que hai en nós, nos irritamos por medio doutra e, por medio dunha terceira, desexamos os praceres da comida, da procreación e todas as cousas deste tipo; ou ben se en cada un b destes casos, cando sentimos o impulso de actuar, actuamos por medio da alma toda. Estas son as cuestións difíciles de determinar satisfactoriamente.

—A min tamén mo parece —dixo.

—Tentemos entón determinar se tales clases son idénticas entre elas ou se son diferentes.

—De que maneira?

—Está claro que o mesmo suxeito nunca vai producir nin experimentar cousas contrarias ao mesmo tempo, na mesma das súas partes e con respecto ao mesmo obxecto; de modo que, se

⁴⁵ Con todo, no tratado hipocrático *Sobre os aires, as augas e os lugares*, que nesa época constitúe o estudo máis completo sobre a relación entre etnografía e xeografía, os escitas son descritos como preguiceiros e pouco resistentes ás fatigas (l.c. 19).

⁴⁶ A conclusión lóxica é precipitada. Podemos aceptar que toda comunidade contén tres clases psicolóxicas de individuos e que o carácter da comunidade no seu conxunto depende do tipo psicolóxico predominante nos cidadáns particulares; pero de aí non se deduce necesariamente a existencia de tres elementos na alma de cada individuo.

descubrimos que pasa isto con esas clases, saberemos que non
c había unha mesma cousa, senón varias⁴⁷.

—Vale.

—Examina entón o que digo.

—Fala —dixo.

—É posible que a mesma cousa estea en repouso e en
movemento ao mesmo tempo e na mesma das súas partes?

—preguntei.

—De ningunha maneira.

—Cheguemos a un acordo máis preciso aínda, para non ter-
mos que discutir conforme avanzamos. Imaxinemos a un home
que está quieto nun sitio pero que move as mans e a cabeza; se
alguén dixese que este home está ao mesmo tempo en repouso
e en movemento, pensaríamos, creo eu, que iso non se debe
d expresar así, e que o correcto é afirmar que unha parte do seu
corpo está en repouso e a outra en movemento. É así ou non?

—É así.

—E imaxina que o que di tales cousas levase máis alá a súa
broma e afirmase con sutileza que as buxainas, cando xiran coa
punta fixa no mesmo sitio, están totalmente quietas e simulta-
neamente tamén están en movemento, e que o mesmo lle pasa a
calquera outro obxecto que dá voltas en torno a un único punto.
Pois nós non lle admitiríamos o argumento, dado que, nesas
e ocasións, a parte na que estes obxectos están parados e aquela
na que se moven non son partes idénticas de tales obxectos; e
o que diríamos é que neles hai un eixo e unha circunferencia,
e que, na parte do eixo, están quietos —porque non se inclinan
para ningún lado—, pero, na parte da circunferencia, móvense
en círculo. En cambio, cando inclinan o eixo cara á dereita ou
cara á esquerda, cara adiante ou cara atrás, ao mesmo tempo
que xiran, daquela non están quietos en parte ningunha.

⁴⁷ Primeira formulación explícita do principio de contradición na historia da filosofía. O principio será retomado no último libro (602e), así como noutras obras do autor, especialmente no *Sofista* (258c-259d).

—Correcto —dixo.

—Por conseguinte, ningunha afirmación deste tipo nos vai perturbar nin nos vai convencer de que é posible que, nalgún momento, a mesma entidade produza, experimente ou sexa cousas contrarias ao mesmo tempo, na mesma das súas partes e con respecto ao mesmo obxecto. 437a

—A min, polo menos, non —dixo.

—Con todo —continuei—, para non nos ver obrigados a perder o tempo analizando todas estas obxeccións e demostrando a súa falsidade, partamos do suposto de que o tema é así e sigamos adiante. Iso si, debemos admitir que, se nalgún momento se fixese evidente que as cousas son doutra maneira, todas as conclusións que tiremos dese suposto quedarán anuladas.

—É o que temos que facer —dixo.

XIII. —Agora ben —continuei—, asentir e negar, pretender *b* apoderarse de algo e recusalo, atraer e rexeitar, todas estas cousas —e pouco importa que teñan carácter activo ou pasivo—, non considerarías que son contrarias unha da outra?

—Si, son contrarias —respondeu.

—E a ver —continuei—; a sede, a fame, os apetitos en xeral, e tamén o desexo e a vontade, non os colocarías a todos nesas *c* clases que acabamos de mencionar? Non dirías, por exemplo, que a alma daquel que ten un desexo tende sempre ao obxecto desexado, ou que atrae para si aquilo que quere conseguir? E non dirías tamén que, na medida en que quere que se lle subministre algo, faise a si mesma un sinal de afirmación, como se alguén lle preguntase algo, debido a ansia que ten de que o seu desexo se realice?

—Sen dúbida.

—E a ver agora; o non querer, o non desexar, o non pretender son operacións que debemos situar no mesmo grupo que as operacións de rexeitar, de afastar da alma, e de todas as contrarias daquelas de antes; ou non?

d —Sen dúbida.

—E, se isto é así, non diremos que hai unha clase constituída por desexos e que os máis relevantes son o que chamamos sede e o que denominamos fame?

—Si, dirémolo —respondeu.

—Un é o desexo de comida e outro é o desexo de bebida; ou non?

—Si.

—Agora ben, un podería preguntarse se a sede como tal é na alma un desexo de algo máis que iso que estamos dicindo⁴⁸. Por exemplo, se a sede é sede dunha bebida quente ou dunha fría, de moita bebida ou de pouca; nunha palabra, se é sede dunha determinada clase de bebida. Cando a sede se asocia coa calor, isto provocaría adicionalmente o desexo de algo frío; pero, cando a sede se asocia co frío, o desexo sería de algo quente. E, cando pola presenza da abundancia a sede sexa moita, isto provocaría o desexo de beber moito; e, cando a sede sexa pequena, o desexo de beber pouco. Ou non pasará, en cambio, que o feito mesmo de ter sede non poderá ser nunca desexo doutra cousa que do seu obxecto natural, da bebida como tal, e que, da mesma maneira, o feito de ter fame non será desexo máis que de comida?

—Así é —dixo el—; cada desexo en si mesmo é desexo unicamente do seu obxecto natural, en tanto que esta ou aquela calidade específica son o obxecto daquilo que se lle engade ao desexo en si.

438a —E que ninguén —continuei— nos colla descoidados e nos desconcerte con iso de que ninguén desexa bebida, senón boa bebida, e que ninguén desexa comida, senón boa comida.

⁴⁸ A dixestión que aquí se inicia non é completamente irrelevante no proceso da argumentación. Platón pretende eliminar unha posible obxección que se lle podería presentar á separación entre o desexo e a razón. Só admitindo que a sede como tal é unicamente sede de bebida sen máis especificacións, evitaremos que se nos diga que a sede é sempre sede de boa bebida, que a razón é a encargada de distinguir entre o bo e o malo, e que, por tanto, o desexo non se opón á razón.

Porque realmente todo o mundo desexa as cousas boas; e se a sede, por tanto, é un desexo, será desexo de algo bo —bebida ou outra cousa calquera—; e o resto dos desexos, igual.

—Se cadra —dixo el— podería dar a impresión de que o que fala así di algo de importancia.

—Con todo —repliquei—, todas as cousas que, conforme ás súas características, teñen un obxecto, se están especificadas, *b* teñen un obxecto especificado, creo eu; pero, por si soas, cada unha delas ten o seu correspondente obxecto en si mesmo sen máis.

—Non comprendín —dixo.

—Non comprendiches que o que é maior é así porque é maior que outra cousa?

—Seguro que si

—E que é maior que algo que é menor?

—Si.

—E o que é moito maior é así en relación a algo moito menor, ou que?

—Si.

—E o que nun tempo foi maior foi así en relación con algo que daquela era menor; e o que vai ser maior, vaino ser en relación con algo que vai ser menor, non?

—Certo —replicou.

—E o mesmo lle sucede ao máis en relación co menos, ao *c* dobre en relación coa metade, e a todas as cousas deste estilo; e tamén ao máis pesado en relación co máis livián, ao máis rápido en relación co máis lento, ao máis quente en relación co máis frío, e a todas as cousas parecidas a estas.

—Completamente de acordo.

—E que pasa coas ciencias? Non é o mesmo caso? A ciencia en si mesma é ciencia do cognoscible en si mesmo ou daquilo que se lle deba asignar á ciencia. Pero unha ciencia determinada é ciencia dun obxecto determinado. Quero dicir o seguinte: *d* cando apareceu a ciencia de construír casas, esta distinguiuse das outras ciencias e recibiu o nome de «arquitectura».

—Desde logo.

—E non foi porque era unha ciencia particular, distinta a todas as demais?

—Si.

—E, cando apareceu como unha ciencia particular, non foi porque era ciencia dun obxecto particular? E non pasa o mesmo coas demais artes e as demais ciencias?

—O mesmo.

XIV. —Entón agora —continuei—, se xa me comprendiches, recoñece que eu daquela quería dicir isto: que todas as cousas que, conforme ás súas características, teñen un obxecto, por si soas teñen ese único obxecto en si; pero, se están especificadas, e teñen un obxecto especificado. E con iso non quero dicir que as cousas teñan as mesmas calidades que o seu obxecto; por exemplo, que a ciencia da saúde e da doenza sexa sa e enferma, e que a ciencia dos males e dos bens sexa mala e boa. O que quero dicir é que, a partir do momento en que unha ciencia non ten por obxecto iso que como tal constitúe o obxecto da ciencia, senón un obxecto específico —como pode ser a saúde e a doenza—, entón resulta que tamén ela queda especificada, e isto fai que xa non se lle chame simplemente ciencia, senón «ciencia médica», ciencia dese algo específico que se engade.

—Xa o comprendín —dixo—, e penso que é así.

439a —E a sede —preguntei—, non a situarás pola súa esencia entre as cousas que se relacionan con outra? Porque a sede é indiscutiblemente sede ...

—Si —respondeu—, de bebida.

—E, se a bebida é dunha determinada clase, a sede tamén é dunha determinada clase. Pero a sede como tal non é sede de moita ou de pouca bebida, de bebida boa ou de bebida mala; nunha palabra, no é sede dunha determinada clase de bebida. Ao contrario, a sede como tal, por natureza, é unicamente sede da bebida como tal.

—Totalmente de acordo.

—Por tanto, a alma daquel que ten sede, na medida en que ten sede, non quere máis que beber; é a iso ao que aspira e cara *b* a iso dirixe o seu vigor.

—Está claro.

—Por conseguinte, se nun momento dado algo retén a esa alma con sede, será porque hai nela un elemento diferente daquel que lle fai ter sede e que a leva a beber como un animal salvaxe. Porque, como vimos dicindo, a mesma entidade non pode provocar efectos contrarios na mesma das súas partes, con respecto ao mesmo obxecto e ao mesmo tempo.

—Por suposto que non.

—Como tampouco, penso eu, estaría ben afirmar que as mans dun mesmo arqueiro rexeitan e atraen o arco ao mesmo tempo⁴⁹. O que se debe dicir é que unha man rexeita o arco e que a outra o atrae.

—Totalmente de acordo —dixo. *c*

—E non podemos dicir que ás veces hai persoas que teñen sede, pero non queren beber?

—Seguro —dixo—; é frecuente encontrar a moita xente desá.

—E que se podería dicir deles? —preguntei—. Non será que na súa alma hai un principio que lles ordena beber e outro que llelo prohíbe⁵⁰, e que este último principio é distinto e máis poderoso que o principio que ordena?

—A min paréce-me que si —dixo.

⁴⁹ Para expresar a súa teoría da realidade como unha «harmonía de tensións opostas», Heráclito acudiu á imaxe do arco (*fr.* 51 Diels). O exemplo de Platón posiblemente se inspire nese arco.

⁵⁰ Este mesmo caso da resistencia que un home sedento lle ofrece ao impulso de beber, que aquí se utiliza como exemplo para ilustrar a tensión entre dous elementos da alma, aparece no *Fedón* (94b) como exemplo da oposición entre a alma e o corpo. A afirmación explícita de que os impulsos irracionais son un produto da alma e non do corpo constitúe unha innovación específica da *República*.

—Pois ben, o principio que prohibe tales cousas, cando *d* nace, nace do razoamento, en tanto que os impulsos que as levan e arrastran proveñen de padecementos e doenzas.

—Parece que si.

—Por conseguinte —continuei—, non sería ilóxico que os consideremos dous principios distintos un do outro. A aquel polo que a alma razoa denominarémolo o elemento racional da alma; e a aquel polo que a alma ama, ten fame, ten sede e queda excitada no medio dos outros apetitos, chamarémoslle o elemento irracional e concupiscible, amigo de certas satisfaccións e dos praceres.

e —Claro que non sería ilóxico —dixo—; ao contrario, sería natural que considerásemos que é así.

—En consecuencia —continuei—, quedan delimitados estes dous elementos que se dan na alma. Agora ben, a fogueidade, iso por medio do que nos alteramos, constituiría un terceiro elemento ou sería da mesma natureza que algún dos outros dous⁵¹?

—Posiblemente sexa da mesma natureza que o segundo elemento —dixo—, que o concupiscible.

—Pois eu —repliquei— apóioime nunha historia que ouvín unha vez. Leoncio⁵², fillo de Aglaión, regresaba do Pireo pola parte de fóra da muralla setentrional⁵³, cando viu uns cadáveres que estaban tirados de par do verdugo⁵⁴. Tiña ganas de miralos, pero, ao mesmo tempo, sentía unha repugnancia que o afastaba

⁵¹ Adam observa como o paralelismo entre as partes do estado e as partes da alma non é de todo exacto. A distancia entre a parte fogosa e a parte racional é maior que entre os dous grupos superiores socialmente; porque, mentres os gobernantes constitúen unha clase selecta de guerreiros, o elemento racional non pode interpretarse como unha parte selecta do elemento fogoso.

⁵² Sobre este Leoncio e o seu carácter lixeiro conservamos un fragmento do poeta cómico Teopompo (*Com. Att. Frag.*, vol. I, p. 739 Kock).

⁵³ O camiño de Atenas ao porto do Pireo estaba defendido por dous muros paralelos, o setentrional e o meridional, que garantían o aprovisionamento ao núcleo urbano en caso de asedio.

⁵⁴ Os cadáveres dos executados botábanse nun barranco situado fóra dos muros, cerca da lomba das Ninfas.

de alí. Durante algúns instantes loitou consigo mesmo e tapou a cara; pero ao final, vencido pola curiosidade, abriu ben os ollos, correu onda os cadáveres e dixo: «Aí os tendes, malditos; fartádevos deste fermoso espectáculo».

—Eu tamén o ouvín —dixo el.

—Pois este relato —concluín— indica que ás veces a cólera loita contra os desexos e que unha cousa é distinta da outra.

—Iso indica, si —dixo.

XV. —En moitas outras ocasións —continuei—, notamos que, cando os desexos arrastran a un home en contra da súa razón, ese home censúrase a si mesmo e irríntase contra a parte del que o violenta; de maneira que, como nun combate entre dous, a fagosidade dese home ponse como aliada da razón. En cambio, que, cando a razón decide non facer unha cousa, a fagosidade se alíe cos desexos e opoña resistencia, algo así, creo eu, non dirás que notaches que se dese nunca, nin en ti nin noutra persoa.

—Non, por Zeus! —dixo.

—E que pasa cando unha persoa cre que cometeu inxustiza? —preguntei—. Non é certo que, canto máis nobre sexa, menos pode irritarse de pasar fame ou frío, ou de soportar algunha penalidade deste tipo por obra daquel que, na súa opinión, está actuando xustamente? Nunha palabra, a fagosidade deste home de nobre espírito non vai querer rebelarse en contra del.

—É verdade —dixo el.

—En cambio, que pasa cando unha persoa se considera vítima dunha inxustiza? Pois que nese caso acéndese, irríntase e alíase con aquilo que cre xusto. Manténdose firme ante a fame, o frío e todas as penalidades deste tipo, consegue a vitoria; e non abandona eses nobres impulsos até que leva a cabo o seu propósito, até que morre ou até que a súa propia razón, como fai o pastor co can, o chama e o tranquiliza.

—Esa comparación que fas é moi acertada —dixo Glaucón—; sobre todo porque no noso estado decidimos que os auxiliares —que serían como uns cans— estivesen ao servizo dos gobernantes —que serían como os pastores do estado.

—Comprendes perfectamente o que quero dicir —respondín eu—; con todo, á parte diso, pensa no seguinte.

e —En que?

—En que o que agora opinamos respecto ao elemento fogoso é o contrario do que pensabamos hai un pouco. Porque antes criamos que era algo de natureza concupiscible, ao paso que agora dicimos que está moi lonxe diso e que, cando un conflito se ergue na alma, toma as armas en defensa do elemento racional.

—Totalmente de acordo —dixo.

—Pois entón, será algo diferente da razón ou será unha das súas formas? Desa maneira, non habería na alma tres elementos, senón dous: o racional e o concupiscible. Outra posibilidade é
441a que, así como o estado estaba constituído por tres clases —a dos comerciantes, a dos auxiliares e a dos conselleiros—, tamén na alma hai un terceiro elemento, o fogoso, que é por natureza auxiliar do elemento racional, a non ser que se corrompa por culpa dunha mala educación.

—Necesariamente hai que pensar neste terceiro elemento.

—Si —respondín eu—, polo menos se resulta evidente que é algo distinto do elemento racional, igual que resultou evidente que era diferente do elemento concupiscible.

—Iso non é difícil de constatar —dixo Glaucón—. Realmente, un pode velo nos nenos, que, conforme nacen, xa están cheos de fogosidade; en cambio, no que se refire ao elemento racional, dáme a impresión de que algúns nunca chegan a telo, e a maioría conségueno bastante tempo despois.

—Si, por Zeus!, tes razón —respondín eu—. Incluso nos animais salvaxes podería ver un que o que dis é así. Á parte, o verso de Homero que mencionamos máis arriba tamén testemuña iso:

«Batendo no peito, reprende ao seu corazón con estas palabras»⁵⁵.

Aí Homero representou claramente a un elemento da alma censurando ao outro: o que reflexiona sobre o ben e o mal censura ao que se excita irracionalmente.

—O que dis é correcto de todo —afirmou.

XVI. —Por conseguinte —continuei—, aínda que con moito traballo, atravesamos a nado esas dificultades e alcanzamos plenamente o acordo de que na alma de cada individuo hai as mesmas clases que no estado e de que esas clases son idénticas en número⁵⁶.

—Así é.

—Por tanto, non se fai necesario que o cidadán particular sexa sabio da mesma maneira e polo mesmo motivo que o estado era sabio?

—Desde logo.

—E que o estado sexa valente da mesma maneira e polo mesmo motivo que o cidadán particular é valente? E que a un e ao outro lles pase igual en todo o relativo á virtude?

—Por forza.

—E teremos que dicir tamén, Glaucón, penso eu, que un home é xusto polo mesmo principio polo que era xusto un estado.

—Por forza, tamén.

—E non nos esquecemos de que o estado era xusto polo feito de que cada unha das tres clases que o compoñen desempeña dentro del a súa propia tarefa.

—Penso que non o temos esquecido.

⁵⁵ *Od.* XX 17. Verso xa citado en 390d.

⁵⁶ Non resulta complicado identificar cada un dos elementos da alma co auriga e os dous cabalos que protagonizan no *Fedro* o mito do carro alado. Ambas pasaxes constitúen formas complementarias de presentar a novidosa teoría da división tripartita da alma.

—Por tanto, debemos lembrar que cada un de nós será xusto e desempeñará a súa propia tarefa cando cada un dos elementos e que hai nel tamén desempeñe a súa propia tarefa.

—Seguro que debemos lembrarnos diso —respondeu el.

—E, se o elemento racional é sabio e ten a responsabilidade de coidar toda a alma enteira, non será ese elemento o que debe mandar, e o elemento fogado o que debe ser servidor e aliado del?

—Completamente de acordo.

—E non será, como dicíamos⁵⁷, unha mestura de música e de ximnasia o que porá de acordo a estes elementos, dándolle 442a tensión a un deles e alimentándoo con palabras e ensinanzas fermosas, e, en cambio, relaxando ao outro con consellos tranquilizadores, calmándoo por medio da harmonía e do ritmo⁵⁸?

—Absolutamente de acordo.

—E estes dous elementos, despois de seren instruídos desa maneira, de aprenderen realmente a súa función e de estaren educados, dominarán ao elemento concupiscible, que é o máis estendido na alma de cada un e que por natureza está extraordinariamente ávido de riquezas. Os outros dous elementos terán que vixialo para evitar que, a base de encherse cos denomina- b dos praceres do corpo, se faga grande e forte. Daquela deixaría de desempeñar a súa tarefa e tentaría escravizar e gobernar cousas que, por categoría, non lle corresponden a el; de maneira que trastornaría por completo a vida de todos.

—Completamente de acordo —dixo.

—Estes dous elementos tamén serían os que mellor defenderían a toda a alma e mais ao corpo contra os inimigos de fóra; o primeiro deliberando, o segundo combatendo ao servizo do que manda e executando con valentía as decisións deste.

⁵⁷ Cfr. 411e-412a.

⁵⁸ Aínda que inicialmente se menciona á música e á ximnasia, logo só se fai referencia aos efectos da primeira. Conforme Adam apunta, esta ignorancia parcial da ximnasia anticipa o intelectualismo dos libros VI e VII.

—Así é.

—E a cada individuo, penso eu, chamámoslle valente tendo en conta esta última parte da súa alma, cando a fogosidade que hai nel preserva, a través de penas e de praceres, o ditaminado pola razón respecto ao que se debe temer ou non.

—Correcto —dixo.

—E chamámoslle sabio tendo en conta aquela pequena parte que mandaba no seu interior e que ditaminaba estas cousas, unha parte que posúe ademais o coñecemento do que lle convén a cada unha das tres partes e a todo o conxunto.

—Completamente de acordo.

—E moderado chamámosllo debido á amizade e á harmonía entre estas mesmas partes, cando a que manda e as dúas que reciben as ordes chegan ao acordo de que é a parte racional a que debe mandar, e non se rebelan contra ela.

—Realmente —respondeu el—, a moderación non é outra cousa que iso, tanto no estado como no individuo.

—E, en fin, será xusto en función do principio tantas veces enunciado, e desa mesma maneira.

—Necesariamente⁵⁹.

—A ver —preguntei eu—; e non nos queda esvaecida a xustiza dalgunha maneira? Non dá a impresión de ser algo distinto a aquilo que ela parecía ser no estado?

—Eu creo que non —dixo.

—De todas maneiras —continuí—, se houberse aínda algunha dúbida na nosa alma, deixariamos a nosa definición de xustiza totalmente consolidada recorrendo a exemplos ordinarios.

⁵⁹ Tal e como aquí aparece presentada, a teoría da xustiza na alma límitase a ilustrar a concepción socrática da virtude ou perfección moral: a virtude alcánzase cando a razón, tras identificar o que lle convén ao individuo, logra dominar tanto a vontade como os desexos. Podería ser subscripta por calquera membro do círculo socrático, incluídos aqueles que, como os círenaicos, interpretaban que a función básica da razón consiste na regulación dos desexos. Con todo, máis adiante Platón precisa que isto só foi un esbozo xeral e que nin a xustiza nin as outras virtudes valen nada sen o coñecemento da idea do ben (504a-505b).

—De que tipo?

—Por exemplo: se, acerca do noso estado e do home que por natureza e por educación é semellante a el, tivésemos que decidir se unha persoa así, despois de recibir un depósito de ouro ou de prata, se ía negar a devolvelo, quen, segundo ti, ía pensar que el é máis apto para facer iso que aqueles que non
443a son coma el?

—Non o pensaría ninguén —dixo.

—E este home tamén estaría ben libre de profanar templos, de roubar ou de traizoar, tanto aos amigos na vida privada como ao estado na vida pública.

—Ben libre.

—E tampouco de ningunha maneira sería infiel nin aos xuramentos nin a outro tipo de compromisos⁶⁰.

—Para nada.

—O adulterio, a despreocupación polos pais, o descoido no culto aos deuses serían cousas propias de calquera outro antes que del.

—De calquera outro, si —dixo.

—E todo isto, non se debe a que cada unha das partes que
b hai no seu interior desempeña a súa tarefa, tanto no que se refire a mandar como a obedecer?

—A iso se debe, a máis nada.

—E aínda te vas preguntar se a xustiza é algo distinto a esa forza que orixina tales homes e tal estado?

—Non, por Zeus! —respondeu el—; eu polo menos⁶¹.

⁶⁰ A fidelidade aos xuramentos era unha virtude que a moralidade grega sempre considerou imprescindible.

⁶¹ A relación de causalidade que Sócrates establece entre a xustiza no senso platónico e a concepción ordinaria da mesma é problemática se nos atemos exclusivamente ao dito nesta pasaxe; pois unha acomodación dos desexos e a vontade ao que a razón ditamine como mellor para o individuo non implica necesariamente que este se absteña de realizar malas accións contra os outros. O problema desaparece cando o concepto de xustiza se asocia á idea do ben (cfr. nota a 432d).

XVII. —Por conseguinte, queda perfectamente realizado o noso soño. Porque nós declarabamos⁶² ter o presentimento de que, conforme comezásemos a fundar o estado, sería moi probable c que viñésemos a dar, por obra dalgunha divindade, con determinado principio e modelo de xustiza.

—Totalmente de acordo.

—Contabamos, en efecto, Glaucón, con determinada imaxe da xustiza —e precisamente por ese motivo ten utilidade—; aquilo de que está ben que o home que naceu para zapateiro faga zapatos e non se ocupe doutra cousa, que o home que naceu para carpinteiro se ocupe da carpintaría, e os outros igual.

—Evidente.

—Realmente, ao que parece, a xustiza era algo dese tipo, coa diferenza de que non se refería á actividade exterior do individuo, senón á actividade interior; esa que lles afecta verda- d deiramente a el e aos seus constituíntes, cando este non permite que ningún de tales constituíntes desempeñe ningunha tarefa allea nin que as partes da alma interfiran unhas nas funcións das outras. O individuo arranxa de verdade os seus problemas domésticos, autogobégnase, pon todo en orde e harmoniza as tres partes da súa alma como se fosen simplemente os tres termos dunha escala musical: o máis baixo, o máis alto, o do medio⁶³ e incluso calquera outro termo intermedio, se é que o hai. Ao ligar todos estes elementos, deixa de ser algo múltiple e e pasa a ser absolutamente unitario, moderado e harmónico⁶⁴. Nesas condicións é cando emprende a súa actividade⁶⁵ —trátese

⁶² Cfr. 433a.

⁶³ Segundo Adam, o autor establece unha comparación coas tres cordas do octacordio que reproducen as tres notas fundamentais da escala: a máis alta, que dá a nota máis grave, a máis baixa, que dá a oitava superior, e a cuarta corda, a do medio. Esas cordas representarían respectivamente ao elemento racional, ao concupiscible e ao fogoso.

⁶⁴ A metáfora musical podería atribuírse a unha influencia pitagórica, xa que esta escola sotiña que a virtude é unha harmonía (D. L. 8.33). En calquera caso, aparece ao longo de toda a obra platónica, incluídos os primeiros diálogos (*Laques* 188d, *Prot.* 326b, *Gorx.* 482b, *Leis* 689d).

⁶⁵ O Sócrates histórico tentou convencer aos seus discípulos de que debían adquirir prudencia antes de participar en asunto ningún, nin privado nin público (*Xen. Mem.* IV 3.1; *Plat. Ap.* 36c).

de gañar cartos, de coidar o corpo, da vida política ou de contratos privados— e, en todos estes casos, considera e denomina xusta e fermosa a aquela acción que preserve ese estado da alma e contribúa á súa consecución; e denomina sabedoría á
444a ciencia que presida esta acción. En cambio, considera inxusto o comportamento que destrúe tal estado da alma, e ignorancia a opinión que preside este tipo de comportamento⁶⁶.

—O que dis é totalmente certo, Sócrates —respondeu el.

—Vale —continuei—. E, se afirmásemos que descubrimos ao home xusto, ao estado xusto e á xustiza que realmente hai no interior de ambos, non estaríamos moi equivocados, penso eu.

—Non, por Zeus! —dixo.

—Afirmarémolo, logo?

—Afirmarémolo.

XVIII. —Ben —respondín—. Despois disto, creo eu, hai que examinar a inxustiza⁶⁷.

—Está claro.

b —Pois a inxustiza non pode ser outra cousa que unha disputa interna entre as tres partes da alma, unha dispersión das funcións, unha intromisión nas tarefas alleas, unha sublevación dalgunha das partes contra a totalidade da alma, coa finalidade de gobernar nela; algo ao que non ten dereito, porque, por natureza, é de tal condición que lle toca estar sometida, en tanto que á outra, como está destinada a gobernar, non lle corresponde tal submisión. Na miña opinión, podemos afirmar que todo isto, esta confusión nas partes e este extravío, é o que constitúe a inxustiza, a inmoderación, a covardía, a ignorancia e, en definitiva, todos os vicios.

—Si, todo iso precisamente —dixo.

c —Por tanto —continuei—, en que consiste cometer inxustizas e ser inxusto, e en que consiste, polo contrario, facer cousas xus-

⁶⁶ Primeira distinción explícita na obra entre ciencia e opinión.

⁶⁷ O tema da inxustiza tratarase máis a fondo nos libros VIII e IX.

tas, todo isto é algo que está perfectamente claro se é que tamén o está en que consiste a inxustiza e en que consiste a xustiza.

—Como é iso?

—Porque resulta que en nada difiren das cousas sas e das cousas nocivas —respondín—, coa particularidade de que estas se dan no corpo e aquelas na alma.

—En que sentido? —dixo el.

—As cousas sas seguramente producen saúde, e as cousas malsás producen doenza.

—Si.

—Pois, da mesma maneira, as accións xustas producen xustiza e as accións inxustas producen inxustiza⁶⁸.

d

—Inevitablemente.

—Agora ben, producir saúde equivale a facer que as relacións de dominio e de subordinación que se dan entre os elementos do corpo sexan acordes coa natureza deses elementos; e producir doenza, en cambio, equivale a permitir que esas relacións de mando e de obediencia sexan contrarias á natureza dos elementos.

—Así é.

—Da mesma maneira —dixen eu—, producir xustiza, non equivale a facer que as relacións de dominio e de subordinación que se dan entre os elementos da alma sexan acordes coa natureza deses elementos? E producir inxustiza, non equivale

⁶⁸ A comparación que aquí se inicia fundaméntase na teoría hipocrática dos humores: a saúde consiste na combinación proporcionada entre os tres humores (sangue, flegma e bile), en tanto que a doenza xorde cando hai algunha irregularidade na mestura. Tal doutrina permitiulle a Platón establecer constantes paralelismos entre conceptos médicos e filosóficos. O costume non era novo; pois xa os físicos xonios poñían en mutua relación a orde política e a orde do universo, e desde Alcmeón de Crotona, médico e filósofo pitagórico, non era infrecuente a utilización analóxica de termos orixinariamente xurídicos e políticos para definir o estado fisiolóxico do corpo. A doenza era unha inxustiza instalada no corpo, debida ao predominio desproporcionado (lit. «monarquía») dun elemento sobre os outros; e a saúde un estado de xustiza producido polo equilibrio de poder (lit. «isonomía») entre elementos. Non resulta infrecuente en Platón establecer a correspondencia en sentido inverso e acudir á medicina para definir ideas do ámbito moral e político.

a permitir que esas relacións de mando e de obediencia sexan contrarias á natureza dos elementos⁶⁹?

—Desde logo —dixo.

—Por conseguinte, ao que parece, a virtude sería unha especie de saúde, de beleza, de boa disposición da alma; o vicio, en cambio, sería unha doenza, unha fealdade, un estado de debilidade.

—Así é.

—E non é certo que as ocupacións fermosas fan que alcancemos a virtude e as vergoñosas fan que alcancemos o vicio?

—Inevitablemente.

445a XIX. —O que nos falta agora por examinar é unicamente, polo visto, se resulta proveitoso actuar con xustiza, proceder con honestidade e ser xusto —con independencia de que a xente se dea conta diso ou non—, ou se é mellor cometer inxustizas e ser inxusto, incluso no caso de que un poida quedar impune e non haxa un castigo que nos obrigue a mellorar.

b —Pero, Sócrates —dixo el—, a min paréceme que tal exame neste momento resulta ridículo. Se existe a opinión de que, cando o corpo se arruína fisicamente, a vida non é soportable, por máis que un teña toda clase de alimentos e bebidas, toda a riqueza e todo o poder, menos soportable será no caso de que se altere e se corrompa a natureza dese principio mesmo grazas ao que vivimos, aínda que un poida facer o que queira —excepto aquilo que permite apartarse do vicio e da inxustiza, e adquirir, en cambio, a xustiza e a virtude—. Iso se resulta que cada unha das dúas son tal e como nós as describimos.

⁶⁹ Para poder soste o seu símil, Platón introduce unha transformación moi sutil na concepción hipocrática da saúde. Na medicina, a harmonía consistía no perfecto equilibrio de humores, en tanto que o predomínio dun humor sobre o outro constitúe a causa da doenza. Desde a perspectiva platónica, a harmonía consiste en que a parte superior domine ás outras dúas.

—Si que será ridículo —respondín eu—. Con todo, e dado que chegamos a un punto desde o que podemos ver con toda claridade que as cousas son así, non se hai que desanimar.

—Non, por Zeus! —replicou—, de ningunha maneira debemos desanimarnos.

—Pois entón achégate —continuí— para veres cantas clases de vicio hai, na miña opinión; polo menos, as que paga a pena observar.

—Eu sígote —dixo—; ti dedícate unicamente a falar.

—Pois ben —respondín—; despois de que ascendemos até esta altura da discusión, desde esta especie de observatorio resulta evidente para min que hai unha soa forma de virtude, pero innumerables formas de vicio⁷⁰; iso si, unicamente catro delas merecen especial atención.

—Que queres dicir? —preguntou.

—Podería pasar —respondín— que houberse tantos modos de alma como modos de goberno hai con formas específicas.

—E cantos hai?

—Cinco modos de goberno e cinco modos de alma. d

—Dime cales.

—Digo que o modo de goberno que describimos é un, pero poderíamos designalo con dous nomes: se entre os gobernantes hai un home que destaca por riba dos outros, chamarémoslle «monarquía»; se hai varios, «aristocracia»⁷¹.

—É certo —dixo.

—Por iso —concluí—, afirmo que se trata dunha única forma de goberno; porque, tanto se son moitos como se é un só, e non van alterar as leis fundamentais do estado, se é que recibiron a crianza e a educación que xa describimos.

—Non é probable —dixo.

⁷⁰ Vello principio dos pitagóricos, que asociaban o ben ao determinado e o mal ao indeterminado. Aristóteles, para quen a virtude está no termo medio dunha escala de contrarios, presentará a unidade da virtude e a variedade do vicio como unha consecuencia lóxica da súa teoría (*Ét. Nic.* 1106b 28-34).

⁷¹ No *Político* (301 ss.), en cambio, monarquía e aristocracia son clasificadas como formas de goberno distintas.

CONTIDO DO LIBRO V

A vida das mulleres (449a-457b)

Cando Sócrates está a punto de describir as catro formas de goberno erróneas, os interlocutores reclámanlle unha explicación máis ampla sobre unha alusión anterior á comunidade de mulleres. Comeza entón unha ampla digresión sobre o réxime de comunidade de mulleres e fillos entre os gardiáns.

Platón non subscribe a opinión, dominante na sociedade grega, de que o destino natural da muller é a procreación, a crianza dos fillos e o coidado da casa: no novo estado, as mulleres deben colaborar cos homes na función de gardiáns; e, se han de realizar as mesmas tarefas que eles, entón necesitarán recibir tamén idéntica educación.

O realmente relevante para avaliar a viabilidade da proposta é determinar se a natureza humana feminina está capacitada para efectuar as mesmas tarefas que os homes. Podería utilizarse en contra o principio platónico da división natural do traballo, pois, se o home e a muller teñen distinta constitución natural, non parece conveniente asignarlles as mesmas tarefas aos dous sexos. Pero as diferenzas de natureza non deben establecerse de modo absoluto, senón en función da actividade que se realiza. Por tanto, se os homes e as mulleres só se distinguen na función reprodutora, iso non constitúe unha diferenza natural en relación coa súa competencia política, de maneira que non hai fundamento para afirmar que a muller non está capacitada para desempeñar un papel na administración do estado.

A abolición da familia na clase dos gardiáns (457b-458e)

A continuación Sócrates presenta os preceptos referentes á relación entre os sexos, á procreación e ao trato cos fillos. As mulleres deben ser todas comúns aos gardiáns e non convirán con ningún deles en privado; os fillos tamén serán comúns e nin o pai coñecerá ao seu fillo nin o fillo ao pai.

A selección racial (458e-461e)

A pesar da inclinación natural que os gardiáns van ter a deitarse uns cos outros, os gobernantes non permitirán a libre relación sexual. Durante o período apto para a procreación —entre os vinte e os corenta anos para a muller, e entre os trinta e os cincuenta e cinco para o home— as unións estarán restrinxidas e só se autorizarán aquelas que sexan máis beneficiosas para o estado. Pasado ese momento, as relacións poderán practicarse con total liberdade. Dos nenos que vaian nacemento encargaranse as autoridades

designadas para este fin. Aos fillos dos peores e aos que nazan con deformidades deberanos esconder nun lugar secreto. Pero os fillos dos mellores serán trasladados a un hospicio, onde estarán baixo a tutela dunhas institutrices.

Beneficios do sistema (461e-466d)

A comunidade de fillos e de mulleres entre gardiáns, unido ao comunismo de bens, fai que todos os gardiáns constitúan un grupo fortemente cohesionado, no que as alegrías e as penas particulares son compartidas por toda a comunidade. Fronte ao que pasa noutros estados, onde os gobernantes se tratan entre eles como estraños, os nosos gardiáns sentirán que cada un dos seus compañeiros é un familiar. Ademais, ao teren un sentimento común respecto á propiedade e á familia, desaparecerán as principais causas dos preitos que enfrontan aos homes.

A formación dos guerreiros (466d-469b)

Os aspirantes a gardiáns deberán iniciarse na guerra xa desde a infancia, cando alcancen a idade en que teñan a suficiente fortaleza física. De igual maneira que os fillos dos artesáns aprenden o oficio do pai vendo traballar a este e colaborando con el, os futuros gardiáns acompañarán a seus pais ao campo de batalla. O comportamento valente terá unha recompensa, pero os covardes deixarán o grupo dos gardiáns e pasarán ao dos traballadores.

A reforma do dereito de guerra (469b-471c)

Respecto ao comportamento cara aos inimigos, non parece xusto, en xeral, que se espolfen os cadáveres dos inimigos ou se impida o rescate; pero ha de establecerse unha nítida fronteira entre o trato que merecen os adversarios gregos e o que debe dárselles aos bárbaros. Pois, en tanto os primeiros son por natureza membros dunha mesma familia, os bárbaros son xentes estrañas e inimigos naturais de todos os gregos. Cando estes combaten uns con outros non se pode dicir que fan a guerra, senón que teñen unha discordia civil, que a situación é antinatural e que algún día os bandos rivais se han de reconciliar. O máximo dano material que Platón permite causarlle ao adversario heleno é a apropiación da colleita do ano; pero os gardiáns terán prohibido por lei devastar os campos e queimar as casas. En relación coas persoas, o novo estado nunca vai escravizar a outros gregos. O mutuo respecto entre helenos non só constitúe un acto de xustiza, senón que ademais evitará o perigo de que eles mesmos se vexan sometidos polos bárbaros.

O filósofo-gobernante como garantía da posibilidade do estado platónico (471c-474c)

Ao rematar de presentar o seu proxecto de estado ideal, Sócrates lémbbralles aos seus interlocutores que o obxectivo inicial era crear un modelo perfecto no que se puidese descubrir en que consiste a xustiza, pero non necesariamente demostrar que ese modelo fose realizable. Con todo, considera que as súas propostas serán realizables cando nunha soa persoa coincidan o gobernante e o filósofo. A afirmación require ante todo aclarar que se entende por filósofo.

Definición do filósofo. Graos da realidade e graos do coñecemento (474d-480a)

Sócrates define o filósofo como aquel individuo capaz de contemplar as ideas en si mesmas. Neste contexto, e presupondo a existencia das ideas como algo xa coñecido polos interlocutores, diserta sobre a cuestión dos graos do ser e a súa correspondencia cos graos do coñecemento. Fronte ao mundo das ideas ou do ser perfecto, o mundo das cousas é o ámbito da aparencia ou do ser imperfecto. Cada unha das ideas é unha en si mesma, pero, ao estar asociada a algún obxecto particular, presenta múltiples aparencias. Estas múltiples aparencias, como participan imperfectamente das ideas, constitúen unha realidade intermedia que participa tanto do ser como do non ser, algo que ao mesmo tempo é e non é. Así, por exemplo, a beleza mesma ou a xustiza mesma son entidades ontoloxicamente subsistentes que posúen unha realidade absoluta; pero as múltiples cousas belas ou as múltiples cousas xustas que observamos no noso entorno participan imperfectamente das ideas da beleza e da xustiza –dalgún modo, son ao mesmo tempo belas e feas, xustas e inxustas-; de maneira que se encontran a medio camiño entre o ser puro e o non ser absoluto.

Como para Platón ser e coñecer son cousas correlativas, aos dous graos do ser correspóndenlles exactamente dous graos do coñecer. Partindo do suposto de que só podemos ter coñecemento do ser e de que o non ser é absolutamente incognoscible, o filósofo conclúe que para o mundo da aparencia sensible, que se encontra a medio camiño entre o ser e o non ser, tamén existe unha facultade cognoscitiva propia, máis escura que o coñecemento, pero máis luminosa que a ignorancia; e a esa facultade dálle o nome de opinión. Debemos chamarlles «amantes da opinión» a aqueles que só aprecian as múltiples cousas belas, e «amantes do saber» ou filósofos a aqueles que contemplan a beleza mesma e teñen coñecemento. Estes viven espertos, pero os outros están soñando, pois confunden a copia co orixinal.

LIBRO V

I. —Así é, por conseguinte, o estado e a forma de goberno á 449a que eu lle chamo boa e correcta, como tamén llo chamo ao home correspondente. E, se esta é a forma correcta, ás outras chámolles malas e erróneas, tanto no relativo á administración do estado como no relativo á formación do carácter da alma individual; e a maldade destas formas redúcese a catro clases.

—Cales son esas clases? —dixo.

Eu ía enumeralas unha tras doutra na mesma orde que, segundo me parecía, seguen ao formárense unhas a partir dou- b tras; pero Polemarco —que estaba sentado a certa distancia de Adimanto— estendeu a man e colleuno pola parte de arriba do manto, xunto ao ombro; logo tirou por el e, inclinándose, faloulle en voz baixa unhas palabras das que nada puidemos ouvir a non ser o seguinte:

—Que facemos? Ímolo deixar continuar?

—De ningunha maneira —dixo Adimanto falando xa en voz alta.

—Que é o que non deixaredes continuar? —dixen eu.

—A ti —respondeu el.

—E por que? —preguntei. c

—Porque nos dá a impresión —dixo— de que vas perdendo o entusiasmo e de que saltas todo un capítulo do debate —e non o menos importante—, para non tratalo en detalle. Ti pensaches que nós non percibiramos iso que tan á lixeira dixeches de que, no tema das mulleres e os nenos, para calquera está claro que, entre amigos, as cousas deben ser comúns¹.

—E non teño razón, Adimanto? —dixen .

—Si —respondeu el—. Pero esa proposta, igual que no resto dos casos, reclama unha explicación sobre cal vai ser o carácter desa comunidade, porque podería haber moitas posibilidades.

¹ 424a.

d Así que non deixes de dicirnos a cal te refires ti; pois nós xa hai un anaco que estamos a esperar, pensando que con toda seguridade nos ías falar de como se procrearán os fillos, de como se criarán despois de que nazan, e de toda esa comunidade de mulleres e de fillos á que te refires. Porque pensamos que ten unha grande importancia para o estado —unha importancia absoluta— que isto saia ben ou non. De aí que agora, cando te ías meter con outra forma de goberno sen deixares suficiente-

450a mente delimitado este tema, decidimos aquilo que escoitaches: que non che permitiríamos pasar adiante mentres non tratases en detalle todas estas cuestións igual que fixeches coas outras.

—Pois eu tamén voto por iso mesmo —dixo Glaucón.

—Non o dubides —dixo Trasímaco—; esta é unha decisión compartida por todos nós. Teno en conta, Sócrates.

II. —Fixéstela boa ao atacarme desta maneira! —respondín eu—. Canta polémica volvedes levantar sobre a organización política, como se estivésemos aínda no principio! Eu xa estaba todo contento porque daba por concluída a súa descrición e sentíame satisfeito de que vós consentísedes en aceptar aquilo

b que eu dixera. Ao volver a abrir o tema, vós non sabedes que enxame de discusións espertades. Eu, como si o prevía, xa deixei iso de lado naquel momento, por temor a que provocase moita lea.

—A ver; —replicou Trasímaco—; ti cres que viñemos aquí para derreter ouro² e non para escoitar un debate?

—Si, pero un debate con medida —repliquei.

—Sócrates —dixo Glaucón—: para unhas persoas con intelixencia, escoitar debates coma este non ten máis medida que a vida enteira. Non te preocupes por nós. Ti non deixes de

² Expresión proverbial aplicada a aqueles que abandonan o seu traballo para dedicarse a outras actividades máis fascinantes, pero tamén menos produtivas.

explicar, da maneira que mellor che pareza, o que preguntamos: c para os nosos gardiáns, en que vai consistir esa comunidade de mulleres e de nenos, e, mentres estes aínda son pequenos, na etapa intermedia entre o nacemento e a educación propiamente dita³, como vai ser a súa crianza, que nese momento parecer ser particularmente dificultosa. Esfórzate por nos dicir de que maneira debe desenvolverse.

—Non é fácil de explicar, meu santo —respondín eu—. Porque é un tema que suscita aínda máis dúbidas que aqueles dos que tratamos antes. Podería dubidarse de se un está a falar de algo realizable, e, incluso no caso de que o fose perfectamente, vai haber a dúbida de se iso sería o mellor. De aí preci- d samente esa indecisión á hora de abordar o asunto, meu querido compañeiro, por temor de que a miña teoría poida parecer a simple expresión dun desexo.

—Non teñas indecisión ningunha —respondeu el—; que os que te escoitan non son nin insensatos, nin desconfiados, nin malintencionados.

—Meu excelente amigo —repliquei eu—, non será que falas así porque queres darme ánimos?

—Certo —dixo el.

—Pois produces o efecto contrario —respondín eu—. Porque, se eu estivese convencido de coñecer aquilo do que estou a falar, estaría ben o teu esforzo por animarme. Pois falar sobre os temas máis importantes e máis queridos, no medio de persoas intelixentes e queridas, é algo que un pode facer con e seguridade e confianza cando coñece a verdade; pero expor teorías cando un non está convencido delas e aínda se encontra na fase de investigación —que é o que eu fago—, isto é algo 451a temible e perigoso; e non por medo a quedar en ridículo —isto sería pueril—, senón por medo a que, ao apartarme da verdade,

³ En ningún punto da obra se indica canto tempo debe transcorrer entre estes dous momentos. Nas *Leis* 794c fálase de seis anos.

non caia unicamente eu e arrastre na caída tamén aos amigos nun dos casos nos que menos convén equivocarse. Inclínome ante Adrastea⁴, Glaucón, en demanda de indulxencia polo que vou dicir. Considero que matar a alguén involuntariamente é unha falta menor que enganalo no que se refire ás institucións nobres, boas e xustas. Ademais, é preferible correr ese risco cos inimigos antes que cos amigos; así que está moi ben esa b maneira de darme ánimos⁵.

—Mira, Sócrates —dixo Glaucón sorrindo—; se nos pasa algo malo por culpa da discusión, nós absolvémoste e declaramos que es inocente de asasinato e que non nos enganas. Veña, fala con toda confianza.

—Vale —dixen eu—; dado que, como di a lei, o absolto queda limpo neses casos. E parece lóxico que, se é así en tal ocasión, tamén o sexa na ocasión presente.

—Pois ten en conta iso e fala —dixo.

—Realmente —dixen eu—, é preciso volver atrás e falar de c algo do que posiblemente se debía ter falado no seu momento. Pero se cadra pode estar ben que, unha vez rematada a obra masculina, se poña tamén en escena a feminina⁶, sobre todo tendo en conta que é iso o que ti pides.

III. —Porque, desde o meu punto de vista, para uns homes que teñen unha maneira de ser e unha educación como a que nós describimos antes, a única forma correcta de posesión e

⁴ Adrastea, frecuentemente identificada con Némesis, era unha divindade vingativa que castigaba especialmente as palabras soberbias. A primeira mención a esta deusa encontrámola no *Prometeo* de Esquilo (936). A expresión de Sócrates era unha fórmula utilizada habitualmente para pedir desculpas ante unha afirmación demasiado atrevida.

⁵ Frase pronunciada en ton irónico, e así se explica o posterior sorriso de Glaucón.

⁶ Posible referencia aos mimos en prosa do siracusano Sofrón (V a.C.), escenas da vida cotiá que se dividían en «masculinos» e «femininos», segundo os personaxes fosen homes ou mulleres. O costume debía ser representar primeiro un masculino e logo un feminino. Cóntase que Platón sentía tanto aprecio por estas pezas que incluso as tiña debaixo da almofada.

de trato, tanto dos fillos como das mulleres, é que sigan aquel pulo que nós lles imprimimos ao principio. E no noso debate estivemos tentando facer destes homes algo así como os gardas dun rabaño.

—Si.

—Sigamos, logo, por este camiño; deámoslles a elas unha *d* orixe e unha crianza semellantes, e examinemos a continuación se o resultado nos convén ou non.

—Como? —dixo.

—Da seguinte maneira. Na nosa opinión, as femias dos cans de garda, deben cooperar cos machos na vixilancia que estes fagan, cazar con eles e realizar en común todo o demais? Ou elas deben quedar na casa, como se os partos e a crianza das crías as volvesen inútiles, mentres eles teñen que facer o traballo e cargar con todo o coidado do rabaño?

—Deben realizar todo en común —dixo—; coa excepción de *e* que facemos uso dos seus servizos tendo en conta que elas son máis débiles e eles son máis fortes.

—Pero é posible utilizar un animal para as mesmas tarefas que outro se non lle dás a mesma crianza e a mesma educación?

—Non.

—Pois logo, se utilizamos aos homes e ás mulleres para as mesmas tarefas, a elas tamén hai que ensinarlles as mesmas cousas.

—Si.

452a

—A eles déuselles música e ximnástica.

—Si.

—Ás mulleres, por conseguinte, tamén hai que darlles tanto estas dúas disciplinas como a arte da guerra, e tratalas igual que aos homes.

—É a conclusión lóxica do que estás a dicir —afirmou.

—Claro que, se o que agora dicimos se vai levar á práctica tal e como se di, moitas desas cousas posiblemente parecerían ridículas por iren contra o costume.

—Segurísimo —afirmou.

—E cal é a cousa que ves máis ridícula? —repliquei—. Non é, por certo, o feito de que as mulleres se exerciten núas nos *b* ximnacios en compañía dos homes⁷? E non só as novas, senón tamén incluso as de máis idade; igual que cando os vellos, pese a estar cheos de engurras e cun aspecto nada agradable, se empeñan en facer exercicio nos ximnacios.

—Si, por Zeus! —exclamou—. Parecería ridículo, polo menos no momento actual.

—Agora ben —respondín eu—, xa que nos puxemos a falar, non hai que terlles medo ás abundantes e variadas burlas que lanzarían os graciosos⁸ contra unha transformación así, que *c* afectaría á ximnasia, á música e, sobre todo, ao manexo das armas e á equitación.

—Tes razón —dixo.

—Ao contrario, xa que comezamos a falar, hai que avanzar cara ao aspecto áspero desta lei e pedirilles a estas persoas que deixen de facer das súas e que se poñan serios. Lembrarlles tamén que non hai moito tempo aos gregos parecíalles —como aínda llo parece á maioría dos bárbaros— que era vergoñoso e ridículo que se visen homes en coiros⁹; e que, cando comezaron a exercitarse espidos primeiro os cretenses e logo os lacedemonios¹⁰, os burlistas daquel tempo tiveron a posibilidade de facer risa de todas esas cousas. Non cres?

—Si.

⁷ As mulleres espartanas eran famosas por faceren exercicios físicos en compañía dos homes e por participaren en competicións atléticas (Eur. *Androm.* 596-598, Xen. *Const. Lac.* I 4, Plut. *Lic.*14). Non temos certeza de que realizasen tales exercicios espidas, pero existen indicios de que puido ser así. A arte espartana do período arcaico reproduce o corpo feminino espido, en contra do costume dos outros estados gregos; e Plutarco (l.c.) asegura que as rapazas espartanas participaban espidas en determinadas cerimonias relixiosas. Na vida ordinaria vestían o peplo dorio, unha prenda que deixaba as coxas ao aire (Eur. l.c., Ar. *Lis.* 82).

⁸ Posible alusión ás *Assembleístas* de Aristófanes.

⁹ Herodoto (I 10) constata este pudor que tiñan os bárbaros a que os visen espidos; e Tucídides (I 6) sinala que os antigos gregos compartían cos bárbaros o costume de participar nas competicións atléticas con taparrabos.

¹⁰ En cambio, Tucídides (l.c.) di que os primeiros foron os lacedemonios.

—Pero, despois de que, curtidos pola experiencia, penso, lles pareceu que era mellor estar espido que cubrir certas partes do corpo, entón o que era ridículo efectivamente ante os ollos foi disipado por obra de aquilo que, á luz da razón, se revelou como o mellor. Isto, ademais, demostrou que é un necio aquel que considera ridícula outra cousa que non sexa o mal; ou aquel que pretende facer rir ridiculizando un panorama distinto ao da estupidez e ao da maldade e que, en cambio, cando está en serio, persegue un modelo de beleza distinto ao do ben, por ser ese modelo o que ten asimilado.

—Completamente de acordo —dixo.

IV. —Entón, o primeiro que hai que facer, non é chegar a un acordo sobre se estas propostas son realizables ou non? E hai que abrir un debate por se alguén —en broma ou en serio— quere debater se a natureza humana feminina é capaz de asociarse coa do sexo masculino en todos os traballos ou en ningún; ou se nalgúns si é capaz pero noutros non, e en cal destes dous grupos se sitúan os traballos da guerra. Comezando un desta maneira tan excelente, por lóxica tamén acabaría excelentemente; ou non? 453a

—Segurísimo —dixo.

—E queres —preguntei eu— que nós interviñamos no debate en favor dos nosos adversarios e en contra de nós mesmos, a fin de non asediar a praza do argumento contrario aproveitando que está indefensa?

—Nada o impide —dixo. b

—Pois logo, falemos no nome deles: «Sócrates e Glaucón, non é preciso que outros vos leven a contraria. Porque vós mesmos, ao comezardes a fundación do estado que edificastes, estabades de acordo en que cada un debía realizar unicamente a tarefa que fose adecuada a súa propia natureza».

—Penso que si estivemos de acordo; é certo.

—«E hai algunha maneira de negar que a muller, por natureza, é completamente diferente do home?»

—Como non vai ser diferente?

—«Entón, non será conveniente asignarlle a cada sexo un c traballo distinto que sexa acorde coa súa propia natureza?»

—Seguro.

—«Logo está claro que agora vos estades equivocando e que vos contradicides a vós mesmos ao afirmardes que os homes e as mulleres, aínda que teñen naturezas moi distintas, deben facer o mesmo.» Podes alegar algo en contra disto, meu admirable amigo?

—Así, de repente —dixo—, non é moi fácil. Pero eu vouche pedir, e pídoche xa, que desenvovas o noso propio argumento, calquera que sexa.

—Glaucón —respondín—, estes e outros moitos polo estilo d son os problemas que eu prevía desde hai tempo, e por iso tiña medo e non me atrevía a abordar a lei sobre a posesión e a crianza das mulleres e dos nenos.

—Non, por Zeus! —dixo—; a cousa non parece fácil.

—E non o é —repliquei eu—. Pero a cuestión consiste no seguinte: caía un nunha pequena piscina ou caía un no medio do mar máis grande, non por iso deixa de nadar¹¹.

—Completamente de acordo.

—Pois ben, tamén nós debemos nadar e tentar saír salvos da discusión, coa esperanza de que algún delfín nos leve ao lombo ou de que alcancemos algunha outra forma milagrosa de salvación¹².

e —Parece que si —dixo.

—Veña, logo —respondín eu—; a ver se encontramos a saída por algún lado. Estamos de acordo en que a cada tipo de

¹¹ Preparación da metáfora da onda que vai dominar todo este libro V.

¹² Alusión á famosa historia do músico Arión, que foi arroxado ao mar por uns mariñeiros corintios e logo salvado por un delfín que o recolleu no seu lombo. Cfr. Hdt. I 23-24.

natureza lle corresponde unha tarefa distinta e, por outro lado, en que a natureza da muller é distinta da do home. Pero agora afirmamos que a estas naturezas diferentes lles deben corresponder as mesmas tarefas. Disto é do que se nos acusa?

—Precisamente.

—Realmente, Glaucón —respondín eu—, o poder da arte da controversia é extraordinario¹³.

—Por que?

—Porque me parece —dixen— que son moitos os que caen nela incluso sen pretendelo, e que pensan que están a dialogar cando realmente están a rivalizar¹⁴. O motivo é que non son capaces de examinar o que se está a dicir establecendo unha división por clases¹⁵; ao contrario, perseguen a contradición do que se dixo fixándose unicamente nas palabras. O que manexan entre eles é a disputa, non o diálogo.

—Isto, realmente, pásalle a moita xente —dixo—. Pero, tamén nos afecta a nós neste momento?

—Completamente —respondín eu—. Existe o perigo de *b* que, sen o quereremos, nos enredemos nunha disputa verbal.

—De que maneira?

—Fixándonos unicamente nas palabras, insistimos moi virilmente, e con estilo de disputa, na afirmación de que as nature-

¹³ Posiblemente o aspecto dos sofistas máis censurado por Platón foi a controversia ou erística, isto é, a arte de triunfar nas discusións atendendo máis á persuasión e ao prestixio persoal que á busca da verdade. Con todo, o autor pode estar tamén pensando na escola socrática dos megarenses.

¹⁴ Fronte á erística, que é a arte da disputa e que caracteriza ao home sen verdadeira educación (*Fed.* 91a), Sócrates e Platón propoñen a dialéctica, ou arte do diálogo, como método propio da filosofía. Trátase dun procedemento de investigación en común no que os interlocutores debaten cooperativamente coa sincera intención de chegar á verdade.

¹⁵ A división por clases (*διαίρεσις*) é unha das fases do método dialéctico. A dialéctica tamén era concibida por Platón, nun senso máis específico que o descrito na nota anterior, como o método de investigación que se serve do diálogo para a formulación de definicións. Tras a fase da reunión (*συναγωγή*), na que se identifica o xénero ao que pertence o definiendum, procédese á división por clases. A definición elabórase a partir do xénero orixinal e a serie consecutiva de diferenzas. Esta particular concepción da dialéctica como o método da definición por división forma parte do legado que Platón recibiu de Sócrates (*Xen. Mem.* IV 5.12).

zas que non son idénticas non deben ter as mesmas ocupacións; pero para nada examinamos a que tipo asignabamos esa diferenza ou identidade de natureza e con que gardaba relación, cando atribuíamos diferentes ocupacións a naturezas diferentes, e as mesmas ocupacións ás mesmas naturezas.

—Pois non —dixo—, non o examinamos.

c —Realmente —continuei—, polo que parece, existe a posibilidade de preguntarnos se a natureza dos calvos e a dos peludos é a mesma ou son opostas. Imaxinemos que chegamos ao acordo de que son opostas; podemos entón impedir-lles aos peludos que sexan zapateiros no caso de que ese oficio o estean desempeñando os calvos; e ao revés, podemos impedírllelo aos calvos, no caso de que os zapateiros sexan os outros.

—Pero iso sería ridículo —dixo el.

—E sería ridículo exclusivamente porque naquel momento nós non formulabamos a identidade e a diferenza de natureza en sentido absoluto senón que unicamente tiñamos en conta d o tipo de diferenza ou de identidade que garda relación coas ocupacións en si mesmas. O que queríamos dicir, por exemplo, é que unha persoa dotada para a medicina e aquela alma que estea dotada para a medicina posúen a mesma natureza¹⁶. Ou non o cres así?

—Eu si.

—En cambio, unha persoa dotada para a medicina e outra dotada para a carpintaría teñen distinta natureza.

—Totalmente.

V. —Por tanto —continuei—, no caso do sexo masculino e do feminino, se un supera claramente ao outro en canto á súa aptitude para determinada arte ou para outra ocupación, daquela diremos que se debe atribuír esa ocupación a un dos dous sexos.

¹⁶ Pasaxe de redacción escura, na que nos limitamos a traducir a lección de Burnet.

Pero, se nos parece que unicamente difiren en que a femia pare e o macho procrea, diremos que aínda non queda demostrado que, desde o punto de vista daquilo do que estamos falando, a muller sexa diferente do home; ao contrario, continuaremos a pensar que os nosos gardiáns e as súas mulleres deben ocuparse das mesmas tarefas.

—Correcto —dixo.

—O seguinte paso será pedirle á parte contraria que nos ilustre respecto a que arte ou ocupación, das relacionadas coa organización do estado, a natureza do home e da muller non son idénticas, senón diferentes. Ou non? 455a

—É de xustiza.

—Con todo, posiblemente algún outro nos diría o que precisamente ti nos dicías hai un pouco: que non é fácil responder satisfactoriamente de modo inmediato, pero que, se un se para a reflexionar, tampouco é difícil.

—Podería dicilo, si.

—Queres que lle pidamos ao noso contrincante que nos acompañe a ver se nós lle demostramos que non hai ningunha ocupación exclusiva da muller no que se refire á administración do estado? b

—De acordo.

—Entón dirémoslle nós a el: «Veña, responde! Cando dicías que tal individuo estaba ben dotado para algo e que tal outro estaba mal dotado, non era no sentido de que un aprendía iso con facilidade e o outro con dificultade? Non sostiñas que un, despois dunha breve instrución, é capaz de descubrir moito máis do que aprendeu, en tanto que o outro, cunha longa instrución e moito exercicio, nin sequera conserva o que aprendeu? Que nun os membros do corpo son servidores adecuados do espírito, en tanto que no outro o que fan e levarlle a contraria? E hai algún outro indicio distinto a estes que che permita distinguir entre o individuo que está ben dotado para unha actividade e o que non o está?» c

—Ningún dirá que haxa outros —respondeu.

—Agora ben, coñeces algunha actividade humana na que o sexo masculino non avantaxe en todo sentido ao feminino? Teremos que estendernos falando da arte do tecido, e da preparación de doces e de guisos, actividades nas que o sexo feminino parece ter importancia? Porque, se nisto tamén está por *d* debaixo, xa é o colmo do ridículo.

—Dis a verdade —replicou— cando afirmas que un sexo é superado polo outro practicamente en todo. É certo que moitas mulleres son superiores a moitos homes en moitas facetas; pero, en conxunto, é como ti dis.

—Por conseguinte, querido amigo, non hai ningunha ocupación na administración do estado que sexa propia da muller por ser muller, nin propia do home por ser home; ao contrario, as aptitudes naturais están distribuídas por igual entre ambos tipos de criaturas. A muller participa, por natureza, en todas as *e* ocupacións, e o home tamén en todas; iso si, para todas é máis débil a muller que o home.

—Completamente.

—E, entón, aos homes ímoslles encomendar todas as tarefas e ás mulleres ningunha?

—En absoluto.

—Máis ben diremos, penso, que hai mulleres que están dotadas por natureza para a medicina e outras que non; mulleres dotadas para a música e outras que son negadas.

—Certo.

456a —A ver; non haberá mulleres dotadas para a ximnasia ou para a guerra, e outras incapaces de combater e sen interese pola ximnasia?

—Eu creo que si.

—E non haberá mulleres que aman a sabedoría e outras que a odian? E mulleres que son fogosas e outras que son apagadas?

—Así é.

—Por tanto, hai tamén mulleres que están dotadas para a vixilancia e outras que non. Ou non foi esa a aptitude pola que seleccionamos aos homes gardiáns?

—Foi esa, si.

—Por conseguinte, o home e a muller teñen a mesma aptitude natural para defender o estado, coa particularidade de que a dela é máis débil e a del máis forte.

—Parece que si.

VI. —Pois logo, mulleres así son as que deben ser escollidas *b* para convivir cuns homes que tamén sexan así e defender o estado en compañía súa, dado que son capaces de facelo e teñen unha natureza afín á deles.

—Completamente de acordo.

—E non se deben asignar as mesmas ocupacións ás mesmas naturezas?

—As mesmas.

—Por conseguinte, despois de dar un rodeo, chegamos ao punto de partida e estamos de acordo en que non é algo que vaia contra a natureza impartir música e ximnástica ás mulleres dos gardiáns.

—Completamente certo.

—Non estivemos elaborando, por conseguinte, leis irrealizables nin equiparables a unha súplica devota, dado que a lei *c* establecémola en conformidade coa natureza. Ao contrario, son máis ben as leis contrarias que están hoxe vixentes as que, polo que se ve, van en contra da natureza.

—Parece que si.

—E o obxecto do noso exame non era ver se o que estabamos a falar era realizable e tamén era o mellor?

—Era.

—E quedamos de acordo en que era realizable, non?

—Si.

—O que hai que facer a continuación é pórse de acordo en que tamén é o mellor.

—Está claro.

—Agora ben, con respecto á formación da muller gardiá, non terá que haber unha educación que instrúa aos homes e outra distinta para as mulleres; ou si? Sobre todo se temos en conta *d* que esa educación actúa sobre naturezas idénticas.

—Non será distinta, non.

—Pois ben, que opinión tes sobre o seguinte?

—Sobre que?

—Admites que hai uns homes mellores e outros peores, ou consideras que todos son iguais?

—De ningunha maneira.

—Entón, no estado que antes fundamos, ti que opinas? Logramos que os mellores homes sexan os gardiáns, grazas a que recibiron a educación que antes describimos, ou os zapateiros, que foron instruídos na arte da zapataría?

—É ridículo o que preguntas —dixo.

—Comprendo —dixen—. Pero, a ver; en comparación cos *e* demais cidadáns, non son estes os mellores?

—E con moita diferenza.

—A ver; non serán estas mulleres as mellores de todas as mulleres?

—Tamén con moita diferenza.

—E hai para un estado algo mellor que o feito de que nel vivan os mellores homes e as mellores mulleres?

—Non hai, non.

—E isto será o resultado da música e da ximnástica practi-
457a *a* cadas tal e como nós describimos antes, non?

—Sen dúbida.

—Pois logo, propuxemos unha norma que non só é realizable, senón que ademais é a mellor para o estado.

—Efectivamente.

—En consecuencia, haberá que despir ás mulleres dos gardiáns, xa que van vestir virtude en lugar de roupa¹⁷. Deberán participar na guerra e nas outras tarefas relacionadas coa defensa do estado¹⁸, e non terán que facer outra cousa. Desas tarefas, as máis levadías háillelas que asignar ás mulleres antes que aos homes debido á debilidade do seu sexo. E o home que se ría das mulleres espidas mentres estas se exercitan en busca do mellor dos fins «recolle aínda inmaturo» en comicidade «ese froito que representa o seu saber»¹⁹; polo visto, non sabe de que se ri e ignora o que fai. Porque con razón se di e sempre se dirá que o útil é fermoso, pero o nocivo é feo.

—Totalmente de acordo.

VII. —Por tanto, podemos afirmar que isto é algo así como a primeira onda que esquivamos ao falar da situación legal das mulleres. Porque, por un lado, non fomos inundados por ela cando establecemos que tanto os nosos gardiáns como as nosas gardiás debían executar en común todas as actividades; pero é que ademais o noso propio argumento está de acordo consigo mesmo en que propón cousas que son realizables e de proveito.

—Realmente —dixo— non é pequena a onda que acabas de evitar.

—Pois dirás que non é moi grande cando vexas esta que vén a continuación —respondín eu.

—Fala entón, e que eu a vexa —dixo.

¹⁷ Tamén Plutarco (l.c.), ao falar das mulleres espartanas, acepta a súa nudez por estar ao servizo da virtude.

¹⁸ Segundo Herodoto (IV 110—116), as mulleres dos saurómatas, unha tribo nacida da unión entre os escitas e as amazonas, practicaban a caza e ían á guerra igual que os homes.

¹⁹ Cfr. Pind. *fr.* 209 Sn.-M. O poeta menospreza aos físicos xónicos dicindo que estes «recollen inmaturo ese froito que representa o seu saber», isto é, que teñen un saber incompleto, unha falsa sabedoría. Platón adapta estas palabras ao contexto da comicidade, pero existen dúbidas razoables sobre a mellor interpretación e incluso sobre a fiabilidade do texto grego. Nós ofrecemos a tradución que vemos máis acorde coa lectura transmitida por todos os manuscritos.

—A esta norma e a todas as anteriores séguelle, creo eu, a seguinte —respondín.

—Cal?

—Estas mulleres deben ser todas comúns a todos estes *d* homes²⁰ e ningunha convivirá con ningún deles en privado; os fillos tamén serán comúns, e nin o pai coñecerá ao seu fillo nin o fillo ao pai²¹.

—Isto vai espertar moita máis desconfianza que o anterior —dixo—, tanto no que respecta á súa viabilidade como á súa utilidade.

—Eu non creo —respondín— que, polo menos no da utilidade, se poida discutir que sería o maior dos bens o feito de ter as mulleres en común e os fillos en común, se é que isto resultase posible; si creo, en cambio, que podería ser moita a discusión sobre se é viable ou non.

e —Sobre as dúas cousas podería haber discusión dabondo —respondeu el.

—Presentas unha coalición de inconvenientes —respondín—. Eu cría que ía evitar un deles se ti opinases que era algo útil, e que unicamente quedaría a dificultade de se era posible ou non.

—Pois non nos pasou inadvertida a túa tentativa de evadirte —respondeu el—; así que dános unha explicación sobre cada un dos dous aspectos.

—Terei que aceptar o castigo —respondín—. Con todo, *458a* faime un favor: permíteme que tome un descanso, igual que

²⁰ Sabemos que en Esparta estaban toleradas para ambos sexos as relacións extramatrimoniais, sobre todo con fin de procrear, e que o adulterio non era castigado por lei (Xen. *Const. Lac.* I 7 ss.; Plut. *Lic.* 15). Tamén se daban casos de poliandria, nos que varios irmáns compartían a mesma esposa e os mesmos fillos (Polib. 12.6b.8). Parece que o estado espartano non tiña maior interese en coñecer a ascendencia paterna do neno, sempre que este nacesse san e o pai fose un cidadán.

²¹ Aristóteles (*Pol.* 1262a 16 ss.) advirte que non vai ser posible evitar o recoñecemento daqueles fillos que mostren un evidente parecido cos pais. Incluso cita o caso de sociedades africanas onde existe a comunidade de mulleres e os varóns se reparten os fillos polo parecido (tamén recollido en Hdt. IV 180.6).

esa xente preguiceira de mente que ten o costume de se alimentar dos seus propios pensamentos cando pasea en solitario. Realmente, esta clase de persoas, antes de descubriren de que modo se vai realizar aquilo que desexan, deixan a un lado a cuestión para non se cansar deliberando sobre se é posible ou non; dando por sentada a existencia diso que queren, xa preparan todo o demais e divírtense enumerando o que realizarán cando chegue a ocasión; de maneira que fan que a súa alma, preguiceira xa de por si, aínda se volva máis preguiceira. Así *b* que eu tamén neste momento póñoome pachorrenco e pretendo deixar para máis tarde a cuestión de como son factibles aqueles planos meus. Polo de agora, e dando por sentado que si o son, vou examinar, se mo permites, como os gobernantes organizarán iso cando xa estea realizado; e demostrarei que, tanto para o estado como para os gardiáns, a cousa máis beneficiosa vai ser esa, unha vez que se leve á práctica. Isto é o que tentarei examinar contigo en primeiro lugar; despois pasaremos a aquilo outro, se é que ti así o permites.

—Si que o permito —dixo—; fai o exame.

—Pois eu penso —proseguín— que, se os gobernantes son dignos deste nome e os seus auxiliares igual, estes van aceptar *c* facer o que se lles mande e aqueles estarán dispostos a mandar, obedecendo eles mesmos as leis e seguindo o seu espírito en todo aquilo que lles confiemos.

—É lóxico —dixo.

—Ti, por tanto —respondín eu—, que es o seu lexislador, seleccionarás as mulleres tal e como seleccionaches os homes e, na medida do posible, emparellarás aos que teñan unha natureza afín. Como compartirán a casa e farán as súas comidas en común, sen que ninguén teña propiedade privada sobre ningún ben deste xénero, vivirán xuntos; e, ao estaren todos mestura- *d* dos nos ximnasios e no resto das actividades, unha necesidade natural vains impulsar, penso eu, a que se deiten uns cos outros. Ou non che parece que falo de cousas que se dan por necesidade?

—Non será por necesidade xeométrica —respondeu—, pero si por necesidade erótica²²; e esta pode que sexa máis aguda que a outra á hora de convencer e arrastrar á maioría da xente.

VIII. —Moito máis —repliquei—; pero deamos un paso adiante, Glaucón. Que, dentro dun estado de xentes felices, se deiten libremente uns cos outros e que fagan calquera outra cousa polo e estilo nin é un acto decoroso nin o van permitir os gobernantes.

—É que non sería xusto —dixo.

—Está claro, por tanto, que os casamentos que fagamos deberán ser santos na maior medida do posible²³. E serían santos os máis beneficiosos.

—Completamente de acordo.

459a —Pero como poderán ser os máis beneficiosos? Dimo ti, Glaucón; porque eu na túa casa vexo cans de caza e un gran número de paxaros de boa raza. Por Zeus! Fixácheste minimamente en como se aparelan e en como procrean?

—En que sentido? —preguntou.

—En primeiro lugar, entre estes animais, aínda que todos sexan de boa raza, non hai algúns que son e que resultan mellores?

—Hai.

—E polos a criar a todos por igual ou procuras seleccionar máis ben aos mellores?

—Selecciono aos mellores.

b —A ver; e seleccionas aos máis novos, aos máis vellos ou aos que están na flor da idade?

²² Plutarco (l.c.) lembra esta mesma expresión de Platón cando fala do que representa a vida social das desinhibidas mozas espartanas como forma de estimular os casamentos.

²³ Ο ἱερός γάμος («casamento santo») era o nome que recibía a voda entre Zeus e Hera, celebrada en Atenas e noutras partes cunha festa especial. A pesar das numerosas infidelidades do esposo, esta parella representaba para os gregos o tipo ideal de matrimonio. Platón aplica a expresión á súa modalidade de matrimonio porque entende que esta é a forma ideal dentro do estado ideal. Máis que abolir totalmente o matrimonio, pois, o que el pretende é adaptar a institución a un novo contexto, no que aparecen fusionados os conceptos de familia e estado.

—Aos que están na flor da idade.

—E non cres que a raza dos teus cans e dos teus paxaros acabará por dexenerar considerablemente se non se cría desa maneira?

—Eu si —dixo.

—E que opinas dos cabalos e dos outros animais? —proseguín eu—. Será distinto?

—Sería absurdo que o fose²⁴ —respondeu el.

—Ai, meu querido amigo! —respondín eu—. Logo, de que talla tan sobresaliente terán que ser os nosos gobernantes, se é que tamén pasa igual coa especie humana!

—Pois si que pasa —dixo—. Pero, por que o dis? c

—Porque eles van ter falta de usar moitos remedios —respondín eu—. Cando un corpo non precisa de remedios e está disposto a respectar un réxime, nós pensamos que lle pode ser suficiente un médico, por máis cativo que sexa; pero, cando é preciso tomar medicamentos, sabemos que entón fai falta un médico máis decidido.

—É certo; pero, a que vén isto?

—Vén ao seguinte —respondín—. É posible que os nosos gobernantes, para ben dos gobernados, teñan que facer uso abundante da falsidade e do engano. Xa dixemos nalgún *d* momento²⁵ que todas as prácticas deste tipo son útiles en concepto de remedios²⁶.

²⁴ A preocupación pola pureza racial estaba fortemente asentada na mentalidade aristocrática: «Buscamos carneiros, asnos e cabalos de boa raza, e un quere aparealos con femias excelentes; pero a un home nobre non lle importa casar cunha plebea con tal de que esta lle entregue moitas riquezas [...]. Así que non te estrañes, Polipaides, de que dexenere a raza dos cidadáns» (Teognis 183 ss.).

²⁵ Cfr. 389b.

²⁶ A actitude de Platón respecto á verdade pode desconcertar a primeira vista, xa que antes afirmou que os deuses odian a falsidade (382a), e o mesmo repetirá en relación cos gobernantes (485c, 490a). Pero non resulta contraditoria se temos en conta a distinción establecida anteriormente (cfr. 382c, e nota) entre verdadeira falsidade (a ignorancia involuntaria) e falsidade de palabra (a mentira intencionada). O que debe detestar un gobernante é a primeira, pois o seu obxectivo ha de ser sempre o coñecemento da verdade; pero, en cambio, pode facer un uso medicinal da mentira como remedio en beneficio da comunidade. O razoamento acábase comprendendo plenamente cando, conforme vai

—E estivo ben dito —replicou.

—Agora, iso que é correcto parece ter unha especial importancia no caso dos matrimonios e da procreación.

—Como?

—Conforme ao que acordamos —dixen—, é preciso que os mellores manteñan relacións coas mellores o maior número posible de veces, e que, polo contrario, os máis ruíns as manteñan coas máis ruíns o menor número de veces. Aos fillos dos primeiros haberá que crialos, pero aos dos outros non²⁷, se é que a manada ha de ser da mellor calidade. Todos estes fenómenos deberán manterse en secreto excepto para os propios gobernantes, se é que queremos que, na medida do posible, o rabaño de gardiáns se encontre libre de discordias.

—Totalmente correcto —dixo.

—Por tanto, hai que instituír uns sacrificios e unhas festas²⁸ nas que uniremos aos noivos e ás noivas²⁹. Os nosos poetas 460a terán que compor himnos adecuados aos casamentos que se celebran. O número de casamentos deixarémolo en mans dos gobernantes, a fin de que manteñan ao máximo o mesmo número de homes —tendo en conta as guerras, as doenzas e outros contratemplos deste tipo—, de modo que o noso estado, na medida do posible, non se nos faga nin demasiado grande nin demasiado pequeno.

—Correcto —dixo.

avanzando o diálogo, constatamos que, para o seu autor, só unha minoría dos cidadáns pode alcanzar o coñecemento da verdade e, de acordo con ela, autogobernar correctamente a propia conduta. Os humanos, na súa maior parte, carecen de tal capacidade e actuarán de maneira adecuada unicamente cando son ben orientados por esa minoría.

²⁷ No ámbito da cría de animais, o verbo τρέφω («criar») refírese á boa mantenza (e incluso á instrución), de maneira que a súa negación non implica necesariamente «matar».

²⁸ Platón pretende que estas relacións teñan un carácter institucional semellante ao do matrimonio, e por iso as rodea das cerimoniais con que os gregos acostumaban formalizar social e relixiosamente a unión dos sexos.

²⁹ Polo que se desprende do conxunto da exposición, estes matrimonios de estado terían carácter transitorio. Despois dun pequeno período de convivencia (posiblemente o que durase a festa), o vínculo quedaba disolvido e a parella xa non mantería relacións o resto do ano. No sorteo seguinte, os emparellamentos serían totalmente distintos.

—Haberá que organizar, penso, uns sorteos enxeñosos, a fin de que, en cada unión, o individuo mediocre lle bote a culpa á sorte pero non aos gobernantes.

—Moi ben —dixo.

IX. —E aos rapaces que se distinguan na guerra ou nalgunha *b* outra actividade haberá que concederlles privilexios e outras recompensas³⁰, pero tamén unha maior liberdade para se deitar coas mulleres, a fin de que, con este pretexto, nazan deles a maior cantidade posible de nenos.

—Correcto.

—E dos nenos que vaian nacendo encargaranse as autoridades designadas para este fin³¹; organismo este que pode estar constituído por homes, por mulleres ou por persoas de ambos sexos, dado que os postos de goberno son comúns tanto aos homes como ás mulleres.

—Si.

—Estas autoridades, penso, deberán coller aos fillos dos *c* mellores e levalos ao hospicio onda unhas institutrices que vivirán á parte, nun determinado lugar do país. Aos fillos dos peores, e incluso a calquera dos outros que naza con algunha deformidade, deberanos esconder como é debido nun sitio inominado e secreto³².

³⁰ En Esparta tamén se lles concedían privilexios aos que mostraban valor no combate (Tirt. fr.12.35-42), en tanto os covardes sufrían de por vida unha dura reprobación social (Xen. Const. Lac. IX 4-6).

³¹ Cando nacía o fillo varón dun lacedemonio, era un comité de anciáns, e non o pai, quen decidía se o neno estaba en bo estado físico e debía vivir (Plut. Lic. 16.1). As rapazas, aparentemente, eran criadas todas.

³² Non queda claro se Platón estaba pensando realmente nunha reclusión ou se esta é unha forma velada de propor o infanticidio selectivo. Resulta indubidable que a Antigüidade mostraba nesta cuestión unha tolerancia insólita hoxe en día, xa que os fillos non desexados eran expostos nun lugar público ou abandonados onde non puidesen sobrevivir. No caso de criaturas deformes, esta última práctica era especialmente frecuente, conta coa aprobación expresa de Aristóteles (Pol. 1335b 19 ss.) e en Esparta estaba incluso prescrita por lei. Agora ben, tales feitos non nos poden levar á conclusión inequívoca de que Platón está dicindo máis do que di e que defende o infanticidio como única medida selec-

—Se é que pretendemos manter pura a raza dos gardas —dixo.

—Esas persoas son tamén as que se encargarán da crianza. Con este fin, levarán ás nais até o hospicio cando estean cos *d* peitos cheos de leite, pero utilizando todos os medios para que ningunha recoñeza ao seu fillo; e deberán proporcionar outras mulleres que teñan leite³³ no caso de que as nais non sexan capaces de lactar. Tamén terán coidado de que estas mulleres aleiten durante un período de tempo moderado. As vixilias e o resto das penurias encargaránlles ás amas de cría e ás institutrices.

—Propós unha maternidade moi cómoda para as mulleres dos gardiáns —dixo.

—E que convén que o sexa —respondín eu—. Pero prosigamos no exame do que nos propuxemos. Dixemos que os fillos deben nacer de xente que estea na flor da idade³⁴.

e —Certo.

—E non che parece que a duración ordinaria da flor da idade é de vinte anos para a muller e de trinta para o home?

—Pero cales son eses anos? —dixo.

—A muller —respondín eu— deberá darlle fillos ao estado desde os vinte aos corenta anos; o home, unha vez que deixe pasar a «etapa máis ardente da carreira»³⁵, deberá desde ese momento procrear para o estado³⁶ até os cincuenta e cinco anos.

tiva. Un poderoso argumento contra esta interpretación é que, cando anos despois o autor introduce o *Timeo* cun breve resumo da *República*, só menciona o tema para manifestar que aos descendentes dos gardiáns menos válidos «hai que distribuílos en secreto entre o resto dos cidadáns» (19a).

³³ Debido á selección realizada previamente, o número de nais lactantes sempre será maior que o número de nenos.

³⁴ Outra norma espartana (cfr. Xen. *Const. Lac.* I 6; Plut. *Lic.* 15.4).

³⁵ Expresión con ritmo dactílico, tomada dun poema descoñecido.

³⁶ Se o matrimonio tradicional ten a función de procrear fillos lexítimos para a familia, os casamentos de Platón están destinados a procrear a mellor descendencia para o estado. Segundo Plutarco, o costume que os maridos lacedemonios tiñan de consentir as relacións extramaritais das esposas como medio de perpetuar e mellorar a raza tamén responde a ese

—Realmente —dixo—, tanto para uns como para os outros, 461a
ese é o período de plenitude física e intelectual³⁷.

—Por tanto, se alguén que estea por riba ou por debaixo
destas idades interferise no proxecto común da procreación,
diremos que a súa transgresión é sacrílega e inxusta, xa que
está xerando para o estado un fillo que, se ninguén se dá conta,
nacerá sen a protección dos sacrificios e das preces que, por
cada un dos matrimonios, ofrecerán tanto sacerdotes, como
sacerdotisas, como o estado enteiro, para que de homes bos
vaian necendo fillos cada vez mellores, e de homes útiles, fillos *b*
aínda máis útiles. Aquel outro neno, en cambio, será produto da
clandestinidade e dunha terrible incontinencia.

—Correcto —dixo.

—E a mesma lei haberá que aplicala no caso de que algún
dos que está aínda na idade de procrear se deite con mulleres
que estean na flor da idade, sen que os una antes un maxistrado.
Diremos que ese home lle impuxo ao estado un fillo bastardo,
ilexítimo e sacrílego.

—Totalmente correcto —dixo.

—Pero, cando as mulleres e os homes excedan a idade de
procreación, teremos que deixar, penso, que os homes sexan
libres de se deitaren con quen queiran, excepto coas súas fillas, *c*
con súa nai, coas fillas das súas fillas, e coas ascendentes de
súa nai; e as mulleres tamén serán libres de se deitaren con
quen queiran, excepto cos seus fillos, con seu pai, cos descen-
dentes dos seus fillos e cos ascendentes de seu pai³⁸; todo isto

obxectivo de que os fillos non sexan propiedade de seus pais, senón un ben común do esta-
do (*Lic.* 15). Conta o propio Plutarco (*Pirro* 18.5) como os concidadáns máis vellos animaban
a un heroe de guerra a que seguise mantendo unha coñecida relación adúltera e a que, de
ese modo, lle dese bos fillos a Esparta.

³⁷ Son varios os autores que aconsellan aos homes casar en torno aos trinta anos e
ás mulleres entre os dezaioito e os vinte (cfr. *Hes. Tr.* 696 ss.; *Ar. Pol.* 1335a 28). No caso das
rapazas, a norma só se seguía en Esparta, xa que no resto de Grecia acostumaban casar
bastante antes.

³⁸ Prohíbense unicamente as relacións en liña descendente directa, pero non, por
exemplo, as relacións entre irmáns. A lei grega permitía o matrimonio de tíos con sobriños,
e incluso entre medios irmáns nados de distinta nai.

só despois de recomendarlles que tomen todas as precaucións posibles para que non vexa a luz nin unha soa criatura que poidan ter concibido³⁹; e, se non queda máis remedio que parir, que se encarguen del tendo en conta que non vai haber crianza para un neno así.

—Isto que se propón é razoable —dixo el—. Pero eles, como van recoñecer uns aos pais dos outros, e ás fillas e todo iso do *d* que hai un pouco falabas?

—De ningunha maneira —respondín eu—. Simplemente que cada un destes gardiáns, a todos os nenos que nazan no décimo mes, e tamén no sétimo mes⁴⁰, despois do día en que casou, deberalles chamar fillos, no caso dos varóns, ou fillas, no caso das mulleres; e estes nenos chamaranlle a el pai. Do mesmo modo, aos fillos destes chamaralles netos; e eles, por contra, chamaranlle avó a el e avoa á súa muller. E todos os que nazan nese tempo en que seu pai e súa nai estaban procreando chamaranse irmáns e irmás. En consecuencia, tal e como acabamos de dicir⁴¹, estes todos non poderán manter relacións entre eles; con todo, a lei permitirá que os irmáns casen coas irmás se o sorteo así o decide e a Pítia o aproba⁴².

—Totalmente correcto —respondeu.

³⁹ O aborto era unha práctica bastante común, só penalizada legalmente nos casos en que o cabeza de familia se consideraba privado dunha propiedade. Aristóteles (*Pol.* 1335b 22 ss.) tamén recomenda o aborto como mecanismo de control, pero só o autoriza no período inicial da xestación.

⁴⁰ Na Antigüidade estaba estendida a crenza de que os nenos non podían nacer no octavo mes do embarazo e que os partos no décimo mes eran máis frecuentes que no noveño (cfr. Aulo Xelio *Noct. Att.* III 16).

⁴¹ 461c. Con todo, alí non estaban prohibidas as unións entre irmáns. A discrepancia non é fácil de explicar. Pode entenderse que agora o autor introduce unha nova restrición antes esquecida; pero resulta difícil imaxinar que puidese darse unha omisión involuntaria dentro dunha enumeración tan exhaustiva, e incluso que tal omisión se repetise no resumo feito en 461d.

⁴² En calquera caso, queda claro que, nos matrimonios oficiais, estarán permitidas as relacións entre os denominados irmáns. O contrario suporía, na práctica, a case total eliminación dos casamentos.

X. —En consecuencia, Glaucón, esta será a comunidade de mulleres e de fillos entre os gardiáns do teu estado. Agora ben, que esta comunidade está en harmonía co resto do sistema político e que é con diferenza a mellor, isto é o que a continuación debe confirmar o noso debate. Ou que outra cousa imos facer?

—Si, por Zeus! —respondeu el.

462a

—Pois ben, preguntémonos cal é o maior ben que podemos mencionar no tema da organización do estado, ese que o lexislador debe ter presente á hora de promulgar as leis, e preguntémonos tamén cal é o maior mal; e logo examinemos se aquela comunidade que acabamos de describir nos sitúa no camiño do ben e nos aparta do camiño do mal. Non podería ser este o punto de partida do noso acordo?

—Mellor que ningún outro.

—Pero hai algún mal maior para un estado que aquel que o fragmente e que o divida en vez de unificalo? E hai un ben maior que aquel que lle dea cohesión e o unifique?

—Non, non o hai.

—Agora ben, o que produce cohesión, non é a comunidade na alegría e na dor, esa que se dará cando, na medida do posible, todos os cidadáns se alegren cos mesmos acontecementos felices e se entristezan coas mesmas desgrazas?

—Completamente de acordo.

—E o que o divide é a individualización deses sentimentos, esa que se dará cando, ante os mesmos sucesos, públicos ou privados, unha parte da xente se encontre desgustada e os outros estean todos contentos.

c

—Desde logo.

—E cousas coma esta non veñen de que no estado non se pronuncian ao unísono expresións tales como «meu» e «non meu»? E non pasa o mesmo coa noción do «alleo»?

—Exactamente.

—En consecuencia, un estado no que a maior cantidade de xente aplique estas expresións de «meu» e «non meu» ás mesmas cousas e da mesma maneira, non será o mellor organizado?

—Con diferenza.

—E tamén o será aquel estado que máis se aproxime a un único individuo? Cando, por exemplo, un de nós leva un golpe nun dedo, o colectivo formado polos diversos elementos corporais e pola alma queda todo el orientado en dirección a esa *d* estrutura unitaria propia do poder que o goberna, de modo que é toda a comunidade ao mesmo tempo a que sente e a que sofre por un membro ferido; por iso dicimos que ao individuo lle doe o dedo. E idéntico argumento vale para calquera outra parte do home, tanto no que respecta á dor polo membro que padece como no que respecta á satisfacción polo seu restablecemento⁴³.

—Pois si, vale o mesmo argumento —dixo—. E, canto ao que preguntas, o estado mellor organizado é aquel que funciona da maneira máis parecida a algo así.

—En consecuencia, se a un só dos cidadáns lle pasa algo, e bo ou malo, un estado deste tipo, penso eu, dirá, ante todo, que sente o suceso como propio, e toda a comunidade compartirá a alegría ou a tristeza.

—Así debe ser —dixo—, polo menos nun estado con boas leis.

XI. —Agora —continuei— sería o momento de volvermos ao noso estado e de examinarmos se as conclusións da discusión se lle poden aplicar a el de maneira particular ou se lle aplicarían mellor a algún outro.

—Si, hai que facer iso —dixo.

—Pois ben, existen nos outros estados tamén gobernantes e *463a* pobo, como existen no noso?

⁴³ Segundo a medicina hipocrática, o organismo mantén a unidade anatómica e funcional grazas á simpatía ou conexión entre as súas distintas partes, o que provoca que calquera sensación, agradable ou desagradable, experimentada polo máis pequeno membro se traslade á totalidade do corpo. «O corpo sente dor é pracer polo membro máis pequeno porque no máis pequeno están todas as partes, e estas comunícanlle e anúncianlle todo a cada un dos seus conxéneres» (*Sobre os lugares no home* 278c).

—Existen.

—E todos os individuos deses estados se chaman cidadáns uns aos outros?

—Sen dúbida.

—Pero, ademais de cidadáns, que outro nome usa o pobo doutros estados para denominar aos gobernantes?

—Na maioría dos estados chámanlles señores, pero nas cidades democráticas usan este mesmo nome de gobernantes.

—E o pobo do noso estado, ademais de chamarlles cidadáns, que vai dicir que son os seus gobernantes?

—Salvadores e servidores —dixo.

b

—E eles, que dirán do pobo?

—Que é quen lles da o salario e quen os mantén.

—E os gobernantes doutros estados, como lles chaman ás xentes do pobo?

—Escravos —dixo.

—E como se chaman os gobernantes uns aos outros?

—Compañeiros de goberno —dixo.

—E como se chaman os nosos?

—Compañeiros de garda.

—E os gobernantes dos demais estados? Podes dicirme se algún deles pode tratar a un dos compañeiros de goberno como amigo e a outro como estraño?

—Si, fano con moitos.

—E ao amigo considérao e trátao como algo seu, pero ao estraño como algo que non é seu, non?

c

—Efectivamente.

—E os teus gardiáns? Haberá algún deles que poida considerar ou tratar como estraño a algún dos compañeiros de garda?

—De ningunha maneira —dixo—. Porque, cada vez que un individuo se encontre con calquera outro, pensará que se

encontra cun irmán, unha irmá, un pai, unha nai, un fillo, ou ben con ascendentes ou descendentes de todos eles⁴⁴.

—Moi ben dito —respondín eu—; pero dime aínda o seguinte: vaslles prescribir por lei unicamente que intercambien bien entre eles nomes de parentesco, ou tamén que realicen todos os seus actos de acordo con eses nomes, e que, no tocante aos pais, cumpran todo o que a lei, en materia de pais, manda acerca do respecto, do coidado e da obediencia que se lles debe aos proxenitores? En caso contrario, non van recibir eles nada mellor nin de parte dos deuses nin de parte dos homes, dado que non se comportarían dun modo xusto e piadoso se actuasen dunha maneira distinta a esta. Serán estas ou outras as máximas que todos os teus cidadáns farán soar desde moi cedo nos ouvidos dos nenos con respecto a aqueles que se lles presenten como pais e con respecto aos demais parentes?

e —Estas —dixo—. Porque sería ridículo que pronunciasen nomes de parentesco unicamente de boca para fóra, sen cumpriren os deberes correspondentes.

—Por conseguinte, de todos os estados será no noso onde máis se pronunciará ao unísono, cando a un individuo lle vaia ben ou lle vaia mal, a frase que dicíamos hai un pouco: «o meu vai ben» ou «o meu vai mal».

—Tes toda a razón —respondeu el.

464a —E esa opinión e esa frase, non dicíamos que leva aparelado un sentimento común nas alegrías e nas penas?

—E dicíamos ben.

—Os nosos cidadáns, por tanto, participarán, máis que en ningunha outra parte, daquilo que é común e que denominarán «meu»; ou non? E, grazas a esta participación, non terán en grao máximo un sentimento común nas alegrías e nas penas⁴⁵?

⁴⁴ Tamén Herodoto (IV 104) xustifica a comunidade de mulleres entre os agatirsos, tribo veciña dos escitas, polos vínculos familiares e afectivos que se establecen entre todo o colectivo social.

⁴⁵ Aristóteles apunta que, cando un ten mil fillos e ademais compartidos con innumerables pais, dificilmente se poderán manter respecto a todos eles as relacións afectivas tan

—Seguro.

—E a culpa de todo isto non a terá, ademais do sistema político en xeral, a comunidade de mulleres e de fillos entre os gardiáns?

—Segurísimo que si —dixo.

XII. —Agora ben; estivemos de acordo en que ese sentimento *b* común era o maior ben para un estado e comparamos un estado ben organizado cun corpo, debido á maneira como este se comporta respecto a calquera dos seus membros no tema do pracer e da dor.

—E foi correcto que estivésemos de acordo —dixo.

—Por conseguinte, queda demostrado que a causa do maior ben para o estado é a comunidade de fillos e de mulleres entre os servidores.

—Efectivamente —dixo.

—E tamén estamos de acordo coas nosas palabras de antes⁴⁶; porque dicíamos que esta xente non debía ter nin casas, nin terra nin propiedade ningunha, senón que debían *c* recibir dos demais cidadáns un sustento como salario polo seu labor de vixilancia e gastalo todo en común, se é que habían de ser gardiáns de verdade.

—Correcto —dixo.

—Por tanto, repito, todo o que queda dito e o que agora estamos a dicir, non os obriga aínda máis a seren auténticos gardiáns e non evita que dividan o estado? Porque iso é o que farían se lle chamasen «meu» non todos á mesma cousa, senón cada un a unha cousa distinta. O que puidesen conseguir sen contar coa outra xente, este levaríao para a súa casa e aquel *d* para a del, que sería outra distinta; e chamaríanlles «meus» a

próximas que se dan dentro da familia tradicional; e que nesta «ser só primo vale moito máis que ser fillo á maneira de Sócrates» (*Pol.* 1262a).

⁴⁶ 416de.

mulleres e a nenos distintos, que, ao seren propiedade de particulares, provocarían alegrías e penas particulares. Aquilo do que falabamos, non fai, en cambio, que todos, cunha opinión unánime respecto ao que lles pertence, tendan ao mesmo fin e que compartan, na medida do posible, os mesmos sentimentos de pena e de alegría?

—Completamente de acordo —dixo.

—A ver; os preitos e as acusacións duns contra os outros, non desaparecerán practicamente entre esta xente desde o momento en que ninguén posúe ningunha propiedade privada, excepto o propio corpo, e o resto das cousas son comúns? Este é o motivo polo que eles van estar libres de todas as discordias que, por culpa da posesión de riquezas, de fillos e de parentes, separan aos homes.

—Han de quedar, necesariamente, libres deses males —dixo.

—Nin sequera existiría razón para que entre eles houbera preitos por violencia ou por aldraxes. Porque habémoslles de impor a obrigación de coidar a súa condición física, e dirémoslles que é bonito e xusto que os que son dun tempo se defendan fronte aos que son do seu mesmo tempo.

—Correcto —dixo.

465a —Esta lei —proseguín eu— ten ademais o seguinte aspecto positivo: se un individuo se enfadase con outro e liberase a súa cólera desta maneira, sería menos probable que levase a discusión a maiores.

—Estamos de acordo.

—Ao home máis vello daráselle autoridade para mandar sobre todos os máis novos e tamén para castigalos⁴⁷.

—Está claro.

⁴⁷ Tanto a norma de que os coetáneos resolvan os conflitos cos puños e sen armas como a de respectar a autoridade disciplinaria dos máis vellos son ambas de inspiración espartana (cfr. Xen. *Const. Lac.* IV 6; II 10).

—Como tamén o está que un home máis novo, como é lóxico, non tentará nin usar a violencia contra outro máis vello nin golpealo, a non ser que llo ordenen os gobernantes. Nin o aldraxará de ningunha outra maneira, creo; porque para impedirlo serán suficientes dous gardiáns: o temor e o respecto; o respecto, que o aparta de lle pór a man enriba a *b* quen pode ser seu pai, e o temor a que o resto da xente veña en axuda do afectado, uns como fillos, outros como irmáns e outros como pais.

—Si que pasará iso —dixo.

—Mírese por onde se mire, estes homes van manter a paz entre eles grazas ás nosas leis.

—Unha gran paz, si.

—E, ao non existir discordia entre os gardiáns, non hai ningún perigo de que o resto dos cidadáns se levanten nalgún momento contra eles ou se enfronten uns cos outros.

—Pois claro que non.

—Dos males máis miúdos dos que quedan liberados, até non me atrevo a falar porque non vale a pena: a adulación aos ricos, *c* cando se é pobre; as dificultades e penurias que comportan tanto a educación dos fillos como a necesidade de conseguir cartos para o indispensable sustento da familia, unhas veces pedindo prestado, outras veces negando a débeda, e outras aprovisionándose de todas as maneiras posibles e entregándolles todo ás súas mulleres e aos criados para que o administren. En fin, meu amigo, esa cantidade e esa variedade de problemas polos que pasan as persoas en relación con este tema, todos eles tan evidentes como lamentables e indignos de mencionar.

XIII. —Está claro até para un cego —dixo el. *d*

—Quedarán libres de todas esas cousas e levarán unha vida máis feliz que esa tan feliz que levan os vencedores olímpicos.

—En que sentido?

—A estes considerámoslos felices debido a unha pequena parte do que está reservado aos nosos gardiáns; a vitoria destes é máis bonita, e o sustento que reciben dos fondos públicos é máis completo. Porque a vitoria que conseguen é a salvación de todo o estado e, en lugar dunha coroa, reciben, eles e mais os seus fillos, alimento e todo o que a súa existencia demanda.
e Mentres viven, o seu estado ofrécelles privilexios; e, ao morrer, teñen un enterro digno.

—Uns privilexios moi fermosos —afirmou el.

—Lémbraсте —continuei— de que alguén, non sei quen⁴⁸, nos deixou a abanear hai pouco coa obxección de que non faciamos felices aos gardiáns, unhas persoas que, podendo ter todos os bens propios de calquera cidadán, non tiñan nada? Nós contestamos que, se había ocasión, examinaríamos o tema de novo; que, de momento, estabamos procurando que os gardiáns fosen uns auténticos gardiáns e que o estado fose o máis feliz posible; e que non construíamos esa felicidade dirixindo a mirada unicamente a un dos grupos que compoñen o estado.

—Lémbrome diso —dixo.

—E agora que a vida dos servidores nos parece moito máis
b bonita e mellor que a dos vencedores olímpicos, paréceche que é comparable nalgún aspecto á vida dos zapateiros ou dos outros artesáns, ou á vida dos labradores?

—Eu creo que non —dixo.

—Con todo, é xusto repetir aquí o que eu dicía alí: que, se o gardián tenta ser feliz dunha maneira incompatible coa súa condición de gardián; se non lle vai ser suficiente con esa vida modesta pero segura, e a mellor de todas, na nosa opinión; se, polo contrario, unha idea insensata e pueril acerca da felicidade se vai apoderar del e o vai inducir a que, como ten poder, se
c apropie de todo canto hai no estado, comprenderá entón que

⁴⁸ 419a. Refírese a Adimanto.

Hesíodo era realmente sabio cando dicía que, en certo sentido, «a metade é máis que o todo»⁴⁹.

—Se acepta o meu consello —dixo—, seguirá fiel a aquel modo de vida.

—Estás, por conseguinte, de acordo comigo —proseguín eu— nesa comunidade entre mulleres e homes —comunidade que xa describimos—, tanto no relativo á educación dos fillos como no relativo á protección dos demais cidadáns? En que as mulleres, tanto se quedan no país como se marchan á guerra, deben compartir cos homes a vixilancia e a caza —igual que *d* pasa cos cans— e, na medida do posible, compartilo absolutamente todo? E en que, ao faceren todo isto, estarán facendo o que está mellor e non nada contrario á natureza da relación entre a femia e o macho, relación pola que resulta natural a comunidade entre ambos sexos?

—Estou de acordo —dixo.

XIV. —Por tanto —continuei—, unicamente falta por decidir se é posible que entre as persoas se dea esta comunidade, como de feito pasa co resto dos animais, e de que modo é iso posible.

—Anticipácheste —dixo— a falar daquilo que me estaba levando a te interromper.

—No tema da guerra —dixen eu—, penso que está claro de *e* que maneira van combater.

—E como? —replicou el.

—Iran á guerra todos xuntos e ademais levarán aos fillos cando estes sexan grandes, para que, igual que os fillos dos outros artesáns, vexan o traballo que terán que facer de adultos⁵⁰. E, á parte de veren iso, tamén deben axudar e dar servizo *467a* en todo o relacionado coa guerra, e prestar asistencia a seus

⁴⁹ Hes. *Tr.* 40. O poeta lébralle a seu irmán Perses, con quen mantiña un litixio pola herdanza paterna, que vale máis levar a metade con xustiza que a totalidade inxustamente.

⁵⁰ Non era obrigado, pero si frecuente, que os fillos herdasen o oficio do pai.

pais e a súas nais. Ou non te paraches a mirar o mundo dos oficios? Non notaches, por exemplo, canto tempo pasan os fillos dos oleiros axudando e mirando antes de se meteren a traballar na cerámica?

—Noteino ben.

—E entón resulta que esta xente vai ter que preocuparse máis que os gardiáns de instruír aos fillos por medio da experiencia e da observación das cousas que convén facer?

—Sería ridículo, desde logo —dixo.

—Pero é que, ademais, todo animal combate dunha maneira
b especial cando están presentes os fillos.

—É así, Sócrates; pero existe un serio risco de que, se caen —algo que pasa frecuentemente na guerra— e con eles fan morrer aos fillos, deixen ao resto do estado incapacitado para se recuperar.

—O que dis é certo —respondín eu—. Pero, ti cres que o primeiro que debemos procurar é que nunca corran risco ningún?

—En absoluto.

—Pois ben; se algunha vez deben correr un risco, non será nas ocasións en que eles, se teñen éxito, mellorarán como persoas?

—Está claro.

c —E ti cres que ten pouca importancia e que é algo polo que non paga a pena correr un risco o feito de que aqueles que de maiores se encargarán da guerra observen ou non, xa de nenos, todo o relacionado coa guerra?

—Non, ao contrario; ten importancia de cara a iso que dis.

—Por conseguinte, pasará que faremos que os nenos sexan testemuñas da guerra, pero tamén deberemos velar pola súa seguridade, e entón as cousas marcharán ben; ou que?

—Si.

—En primeiro lugar —continuei—, seus pais non van ser uns ignorantes, senón que van saber, na medida en que os
d homes o poden saber, que campañas ofrecen perigo e cales non.

—É lóxico —dixo.

—Así que conducirán aos seus fillos a estas últimas, pero evitarán levalos ás outras.

—Correcto.

—E non lles darán como xefes —proseguín— aos individuos máis ineptos, senón aos que, por experiencia e por anos, resulten capaces de seren guías e pedagogos dos rapaces⁵¹.

—É o adecuado.

—Con todo, temos que dicilo, a moita xente pásanlle moitas cousas en contra do esperado.

—Seguro.

—Pois en vista de algo así, querido amigo, é preciso darlles desde moi cedo ás aos nenos para que, se fai falta, poidan escapar voando.

—Que queres dicir? —preguntou.

—Hai que facelos montar a cabalo desde moi pequenos⁵² —respondín— e, unha vez que os ensinemos a cabalgar, hai que levalos a presenciar os combates; pero non montados en cabalos fogosos e belicosos, senón en cabalos que sexan canto máis rápidos e canto máis mansos. Porque esta é a mellor maneira de que vexan un traballo que ha de ser o seu, e tamén, se fai falta, a maneira máis segura de se pór a salvo seguindo a uns xefes que son máis vellos ca eles.

—Creo que tes razón —dixo.

—Agora ben, no tocante ao tema da guerra como tal —repli- 468a quei—, como se comportarán os soldados entre si e contra o inimigo? A ver se teño razón ou non.

—Dime cal sería a túa opinión —contestou.

—A calquera deles que abandone o seu posto, que tire coas armas ou que faga algo deste tipo por covardía, non hai que convertelo en artesán ou en labrador?

—Completamente de acordo.

⁵¹ En Atenas, en cambio, a función de titor exercíana os escravos.

⁵² A equitación era unha habilidade reservada á minoría aristocrática ateniense, pero en Esparta constituía unha parte fundamental da formación dos cidadáns.

—E, se algún cae vivo en mans do inimigo, non llelo daremos como regalo a aqueles que o colleron para que fagan coa súa presa o que queiran⁵³?

b —Totalmente de acordo.

—E aquel que se distinga e destaque pola súa valentía, non che parece a ti que, ante todo, deberá ser coroado no campo de batalla por cada un dos rapaces e dos nenos que son compañeiros de armas seus? Ou non?

—Eu penso que si.

—E que lle aperten a man?

—Iso tamén.

—Pero isto outro —proseguín eu— penso que xa non che parece ben⁵⁴.

—O que?

—Que lle dea un bico a cada un dos compañeiros e que estes llo dean a el.

c —Paréceme mellor que ningunha outra cousa —dixo—. E incluso engado á lei que, en tanto dure esa expedición, ningún daqueles aos que el queira darlles un bico poderá negarse, a fin de que, se está namorado de alguén, home ou muller, poña máis empeño en alcanzar o premio á valentía⁵⁵.

—Moi ben —respondín eu—. Ademais, xa deixamos dito que quen sexa valente, vai ter un maior número de vodas que os outros, e que os homes deste tipo serán seleccionados máis veces que os outros, a fin de que dun home así naza o maior número posible de fillos.

—Dixémolo, si —replicou.

⁵³ Unha norma tan radical non se practicaba nin sequera entre os lacedemonios.

⁵⁴ A frase resulta irónica, porque eran sobradamente coñecidos polos presentes os gustos de Glaucón.

⁵⁵ Estaba amplamente estendida a convicción de que, cando un amante se encontraba combatendo ante o seu amado, o desexo por sobresaír constituía un estímulo para exhibir as súas habilidades e o seu valor (*Banq.* 178e-179a). A organización militar da Grecia clásica sempre explotou, en calquera dos seus estados, tal afán de exhibición; pero onde o fenómeno alcanzou un maior grao de formalización foi no «Batallón Sagrado» de Tebas. Este corpo de elite, creado por Epaminondas en torno ao 378 a.C., estaba composto integramente por parellas de amantes homosexuais que eran colocados na batalla un ao lado do outro.

XV. —Pero ademais, en opinión de Homero, é xusto honrar da seguinte maneira aos mozos que sexan valorosos. *d* Efectivamente, Homero conta que Ajax, como se distinguira na guerra, «foi honrado co lombo enteiro dunha res»⁵⁶, debido a que se pensaba que esa era unha recompensa apropiada para un home novo e valoroso, e grazas á que, ademais de recibir unha homenaxe, tamén aumentaba as súas propias forzas.

—Moi ben —dixo.

—Por conseguinte —proseguín—, obedeceremos a Homero tan sequera neste punto. Así que nós, nos sacrificios e en todos os actos semellantes, honraremos aos valentes e, na medida en que nos pareza que son valentes, con himnos e con todo o que acabamos de dicir; pero, ademais diso, «con lugares reservados, con carnes e con copas cheas»⁵⁷, para que, ao mesmo tempo *e* que honramos aos homes e ás mulleres valentes, tamén os mantemos en forma.

—O que dis é o mellor —afirmei.

—Vale. E, dos que morren en combate, aquel que caía gloriosamente, non diremos ante todo que é da raza de ouro⁵⁸?

—Del máis que de ninguén.

—E non lle faremos caso a Hesíodo niso de que, cando morren homes desta raza,

vólense espíritos puros, habitantes da terra,
bos, que preservan do mal e gardan aos homes de voz
articulada⁵⁹?

469a

—Si, farémollos.

—Por conseguinte, preguntarémolle ao deus⁶⁰ como hai que enterrar a estes homes sobrenaturais e divinos e con que distincións, e enterrarémolos da maneira que nolo indique o oráculo.

—Como debe ser.

⁵⁶ // VII 321-322.

⁵⁷ // VIII 161-162.

⁵⁸ Alusión ao relato de 415a-d.

⁵⁹ Hes. *Tr.* 122-123. A cita, un tanto libre, pertence á descrición da mítica idade de ouro.

⁶⁰ Apolo.

—E de alí en diante, por conseguinte, coidaremos e veneremos as súas tumbas como se fosen de divindades⁶¹. E conservaremos as mesmas prácticas cando morra de vello, ou de calquera outra maneira, algún daqueles que en vida sexa recoñecido como home dunha valentía excepcional.

—É xusto que así sexa —dixo.

—Ben, e como actuarán os nosos soldados en relación co inimigo⁶²?

—En que sentido?

—En primeiro lugar, no tema da escravitude, parece xusto que os estados gregos escravicen gregos, ou é que nin sequera deberían permitirlle iso a ningún outro estado, na medida do posible⁶³? Non terían que afacer aos gregos a respectar a raza grega, evitando así caer na escravitude dos bárbaros⁶⁴?

—Que exista ese respecto é algo importante en todos os sentidos —dixo.

—Por conseguinte, nós non teremos ningún escravo grego⁶⁵, e tamén aconsellaremos aos outros gregos que se comporten do mesmo modo.

⁶¹ Costume tomado da relixión tradicional (cfr. Pind. *fr.* 133 Sn.-M.; Eur. *Alc.* 995 ss.).

⁶² Comeza aquí a presentación dun conxunto de principios destinados a regular a política internacional do estado ideal, e que pretenden ser unha revisión do código non escrito que os propios gregos recoñecían en caso de conflito bélico. Algunhas das normas son aplicables a calquera tipo de guerra sen distinción; pero a maioría están destinadas a regular as desavinzas entre gregos. Platón pretende, no contexto inmediato das incesantes confrontacións bélicas que as poles viñan sostendo desde a guerra do Peloponeso, realizar un exercicio de política pragmática e ofrecer un marco legal que suavice a furia destrutiva con que os gregos guerreaban entre si. O avance que a proposta implica en materia de relacións internacionais resulta incuestionable. Ante todo, porque asistimos á primeira tentativa de fixar por escrito, nun código legislativo, preceptos relativos a este ámbito; pero, ademais, as regras promovidas para o trato aos vencidos supoñen, en si mesmas, un inestimable progreso na sensibilidade moral da humanidade.

⁶³ Antes da Guerra do Peloponeso, os gregos raramente escravizaban a outros gregos; de maneira que estaba estendido o sentimento de que esta práctica só era admisible en casos excepcionais (cfr. Xen. *Hel.* I 6.14).

⁶⁴ Ao rexeitar exclusivamente a escravitude da raza grega —sexa a mans doutros gregos ou sexa a mans dos bárbaros—, o autor está implicitamente aceptando como natural a escravitude destes. A idea de que, por natureza, os bárbaros naceran para escravos e os gregos para dominalos non era nova (cfr. Eur. *Iph. Aul.* 1401), e aparece logo desenvolvida en Aristóteles (*Pol.* 1252b).

⁶⁵ Pero sobreenténdese que si haberá escravos doutras procedencias. A través de afirmacións coma esta faise evidente que, se Platón en ningún momento nomea aos

—Completamente de acordo —dixo—. Desa maneira, dirixirían mellor as súas forzas contra os bárbaros e absteríanse de loitar entre eles.

—Ademais —proseguín—, despois da vitoria, está ben despozar aos mortos doutra cousa que non sexan as súas armas⁶⁶? Ou non lles dá isto un pretexto aos covardes para non avanzar *d* contra o inimigo e para alegar que realizan unha tarefa necesaria cando quedan debruzados sobre os cadáveres? Realmente, a práctica de semellante rapacidade xa ten arruinado a moitos exércitos.

—Certo.

—E non che parece que espoliar un cadáver é algo que só o fan persoas de baixa condición e cheas de cobiza? E que é propio dun espírito efeminado e ruín pensar que o adversario é o corpo do morto, cando o verdadeiro inimigo xa voou e o que queda é unicamente aquilo que lle servía de medio para combater? Ou cres que os que se comportan así realizan algo distinto *e* do que fan as cadelas, que se enfurecen contra as pedras que lles tiran pero non atacan a quen llas tira?

—Nada distinto.

—Por conseguinte, hai que acabar cos despozos de cadáveres e permitir que o inimigo os rescate⁶⁷.

—Pois claro que hai que acabar con iso, por Zeus! —dixo.

XVI. —Nin tampouco levaremos aos templos as armas dos vencidos para consagrármollelas aos deuses, e moito menos as

escravos no seu estado ideal, non é porque os exclúa, senón porque presupón a súa existencia como algo obvio.

⁶⁶ Xenofonte (*Hel.* 2.4.19) tamén aproba esta conduta, tan honorable como pouco practicada.

⁶⁷ O dereito a recoller os cadáveres para darlles sepultura figuraba entre as leis non escritas que os gregos recoñecían en tempo de guerra, e só se perdía en caso de profanación dos espazos sagrados.

470a dos gregos⁶⁸, se é que en algo nos preocupa estar a ben co resto dos gregos. Antes teremos medo de que sexa unha mancha levar aos templos os despozos de familiares nosos, a non ser que a divindade diga outra cousa⁶⁹.

—Toda a razón —dixo.

—E que pasa co tema da devastación do territorio grego e o incendio das súas casas? Como se comportarán os teus soldados cos inimigos?

—Eu ouviría con gusto a túa opinión, se ma revelas —dixo.

b —A min realmente —continuei— paréceme que non hai que facer ningunha das dúas cousas, senón unicamente apropiarse da colleita do ano. E queres que che diga por que?

—Quero.

—Eu penso que, igual que se usan estas dúas expresións, «guerra» e «discordia civil», tamén hai dúas realidades que remiten a conflitos en dous ámbitos. Eses ámbitos que eu digo son, por un lado, a familiaridade e o parentesco; por outro, o alleo e o estraño. O nome de discordia aplícase á inimidade entre familiares; o nome de guerra, á inimidade entre estraños.

—Non dis nada que non veña ao caso —afirmou.

c —Mira logo se isto que vou dicir tamén vén ao caso. Porque eu afirmo que a comunidade grega constitúe unha mesma familia e está emparentada entre si, en tanto que é algo alleo e estraño respecto ao mundo bárbaro⁷⁰.

⁶⁸ Tales armas podíanse contemplar nos templos da propia Ática (cfr. Tuc. III 114.1). Os espartanos, en cambio, constituían unha excepción a ese costume (Plut. *Apoph. Lac.* 224b).

⁶⁹ Como existía a tradición de dedicarlles aos deuses unha parte do botín de guerra, Platón non quere privalos deste privilexio sen a autorización do santuario de Apolo.

⁷⁰ Este sentimento panhelénico, que proclama a fraternidade dos pobos gregos e demanda a unión de todos eles contra os bárbaros, era compartido por outros pensadores que, ante o estado de progresivo debilitamento experimentado polos estados gregos na primeira metade do século IV, temían ver dominada a súa civilización por algún dos pobos periféricos. Isócrates reclama a necesidade dun líder forte que aglutine a todos os gregos nun obxectivo común, e presenta a guerra contra Persia como o instrumento capaz de lograr a concordia entre os gregos. Aspiraba a que a conciencia da comunidade de lingua, de costumes e de estirpe se transformase nun proxecto político común. Platón era menos ambicioso e, máis que promover a fortaleza, pretende evitar o debilitamento. Non espera sequera un mínimo estado de paz entre os gregos, senón que se conforma con que o

—Moi ben —dixo.

—Por conseguinte, cando os gregos combaten cos bárbaros e os bárbaros cos gregos, diremos que fan a guerra entre eles, que son inimigos naturais⁷¹ e que a esa inimizade hai que lle chamar guerra. En cambio, cando fagan algo así uns gregos contra outros gregos, diremos que son amigos naturais, pero que, nesa ocasión, Grecia está enferma e con disputas internas, e que a esa inimizade hai que lle chamar discordia civil. d

—Eu estou de acordo con esa opinión —dixo.

—Examina entón —proseguín— o que pasa niso que agora acordamos definir como discordia civil. Alí onde se produza algo así e o estado se divida en dúas faccións, se cada unha destas devasta os campos da outra e lle queima as casas, opínase que esa discordia civil é funesta e que nin uns nin outros son xente que ame á súa patria; porque daquela non se atreverían a esnaquizar a quen é a súa ama de cría e súa nai. E que debería chegar con que os vencedores lles arrebatan as colleitas aos e vencidos, tendo presente que estes se han de reconciliar algún día con eles e que non van estar sempre en guerra.

—Esa maneira de pensar —dixo— é moito máis civilizada que a outra.

—A ver —dixen eu—; o estado que estás a fundar non vai ser un estado grego?

—Ten que selo.

—Os seus cidadáns, entón, non serán persoas boas e civilizadas?

—Sen dúbida.

—E non serán amantes de Grecia? Non sentirán a Grecia como algo propio e non participarán nos mesmos actos relixiosos que os outros gregos?

sentimento de identidade actúe como traba moral na confrontación duns estados gregos contra outros e desactive a brutalidade imperante.

⁷¹ A idea da hostilidade natural entre gregos e bárbaros aparece noutros autores clásicos (Hdt. I 4; Eur. *Hec.* 1199; Isócr. *Panex.* 158).

—Sen dúbida tamén.

471a —E van considerar que unha desavinza cos gregos é unha disputa civil, por ser entre familiares, e non lle van chamar guerra; ou que?

—Non, claro.

—Por conseguinte, pelexarán coa mente posta en que han de reconciliarse algún día.

—Completamente.

—En consecuencia, faranos entrar amigablemente en razón, sen castigalos coa escravitude ou coa destrución, e sendo preceptores, non inimigos.

—Efectivamente —dixo.

—Por conseguinte, como gregos que son, non devastarán Grecia, nin queimarán as casas, nin aceptarán que, en cada un dos estados, todos —homes, mulleres e nenos— sexan inimigos seus, senón que unicamente son inimigos os responsables do
b conflito, que sempre son poucos⁷². E, por todo isto, non van querer devastar o territorio desta xente —dado que son amigos a maioría— nin destruírlles as casas; polo contrario, levarán o conflito até o momento en que o sufrimento dos inocentes obri-gue aos responsables a recibir o castigo merecido.

—Eu estou de acordo contigo —dixo— en que así é como se deben comportar os nosos cidadáns cos adversarios; e cos bárbaros, en cambio, como hoxe se comportan os gregos uns cos outros⁷³.

⁷² Durante a Guerra do Peloponeso, e con motivo da revolta de Mitilene (427), a asemblea ateniense resolveu, nun primeiro momento, executar a todos os varóns e vender como escravos ás mulleres e aos nenos. Pero decontado rectificaron, ao dárselle conta de que era inhumano «aniquilar a un estado enteiro en vez de aos culpables» (Tuc. III 36).

⁷³ Aquí Platón, que parece estar censurando tanto a rivalidade entre os gregos como o exceso de compracencia cos bárbaros, probablemente estea pensando no ambiente que enmarca a escritura do diálogo máis que na situación contemporánea ao momento da acción. Pois, aínda que a destrución dos territorios foi unha práctica habitual durante os conflitos entre estados gregos desde o 431, a entrada de Persia como árbitro de tales conflitos é un fenómeno específico de inicios do século IV.

—Debemos entón imporlles aos gardiáns unha lei que prohiba devastar as terras e queimar as casas? c

—Impoñámoslles esa lei —dixo— e admitamos que está ben, igual que o estaban as anteriores.

XVII. Con todo, a min dáme a impresión, Sócrates, de que, se un che permite falar de cousas así, nunca te vas lembrar do tema que deixaches de lado para falar de todo iso: se é posible que chegue a existir este sistema político e de qué modo é posible. Porque recoñezo que, se chegase a existir, habería todo tipo de bens no estado no que se dese; pero eu menciono incluso algúns que ti omites: loitarían valorosamente contra os inimigos, dado que, ao recoñecérense e chamárense polos nomes de irmáns, pais e fillos, non se abandonarían os uns aos outros. Se ademais as mulleres os acompañasen en campaña —sexa na primeira liña, sexa colocadas na retagarda, para atemorizar aos inimigos e por se houberse algunha necesidade de axuda— teño claro que entón serían completamente invencibles. Tamén vexo os bens que terían na paz e que ti non mencionaches. Pero, d como eu admito que, se este sistema político chegase a existir, habería todas esas cousas e incluso outras mil, non me sigas falando del; máis ben, tentemos convencernos a nós mesmos de que ese sistema é posible que exista e de que maneira é posible, e mandemos o resto a mellor vida.

—De repente ti —respondín eu— fixeches unha especie de 472a asalto contra a miña exposición, sen perdoarme que eu vacilase. Se cadra non sabes que, cando apenas acabo de escapar das dúas primeiras ondas⁷⁴, agora ti lévasme contra a máis grande e a máis difícil das tres. Despois de que a vexas e a escoites, has de desculpar plenamente que eu, con toda a razón, tivese

⁷⁴ A primeira onda foi a educación das mulleres; a segunda, a comunidade de mulleres e fillos.

dúbidas e sentíase medo de presentar e de tentar examinar unha tese tan contraria á opinión común.

—Cantas máis cousas dese estilo pronuncies —dixo el—, *b* menos te libraremos de nos contar de que maneira pode realizarse ese sistema político. Así que fala e non perdas máis tempo.

—Pois ben —respondín eu—; en primeiro lugar, hai que lembrarse do seguinte: nós chegamos até este punto con ocasión de investigar que é a xustiza e a inxustiza.

—Vale; pero, a que vén isto? —dixo.

—A nada; pero, se descubrimos que é a xustiza, admitiremos que o home xusto en nada debe diferir desta xustiza e que, *c* polo contrario, ten que ser en todo sentido tal e como ela é? Ou contentarémonos con que se lle aproxime o máis posible e con que participe dela máis que o resto dos homes?

—Contentarémonos con isto —dixo.

—Para termos un modelo —proseguín eu— era polo que investigamos o que é a xustiza en si e o home perfectamente xusto, se é que pode existir, e como sería o carácter deste, chegado o caso; e tamén polo que faciamos o mesmo coa inxustiza e co home plenamente inxusto. O noso propósito era volver a mirada cara a estas persoas e observar como se nos presentaban no tema da felicidade e da infelicidade, para vérmonos obriga- *d* dos a recoñecer que aquel de nós que sexa máis parecido a eles vai ter tamén o destino máis similar ao deles. Pero o que buscábamos non era demostrar que eses modelos podían realizarse.

—Iso que dis é verdade —afirmou.

—Entón ti pensas que sería de inferior categoría un pintor que, despois de pintar o máis fermoso modelo de home e de trasladar á pintura todos os trazos necesarios, non fose capaz de demostrar que un home así pode existir⁷⁵?

—Non, por Zeus!, eu non o creo —dixo.

⁷⁵ O comentario transmite unha concepción da arte moi superior á que logo aparecerá no libro X. Alí descualifica aos artistas por consideralos meros imitadores do mundo sensible; pero nesta pasaxe (e noutras similares, cfr. 484c, 500e-501b) parece

—A ver; non podemos afirmar tamén que nós construímos con palabras un modelo do estado bo? e

—Completamente.

—E ti cres que nós falamos peor no caso de que non podamos demostrar que é posible fundar un estado como o que se describiu?

—Claro que non —dixo.

—Esa é, por conseguinte, a verdade —proseguín eu—. Agora ben, se, para darche gusto, teño que aplicarme a demostrar de que maneira principalmente e en que sentido o noso estado sería realizable, para tal demostración debes concederme o mesmo que hai un pouco.

—E que é?

—É posible que unha cousa se poña en práctica tal e como 473a se describe? Ou non é algo natural que a posta en práctica alcance menos grao de verdade que as palabras? A alguén poderíalle parecer que non⁷⁶, pero ti, estás de acordo con isto ou non?

—Si, estou de acordo —dixo.

—Entón non me forces a ter que mostrarche que as cousas que antes describimos de palabra se poderían realizar na práctica exactamente da mesma maneira. Se, con todo, chegásemos a ser capaces de descubrir como podería fundarse o estado que máis se aproxime a todo o que deixamos dito, daquela admite que descubrimos a posibilidade de realizar iso que ti pretendes. Ou non te conformarías con ese resultado? Porque eu si me b conformaría.

—Pois eu tamén —dixo⁷⁷.

concedérselle ao artista a capacidade de imitar directamente o mundo das ideas e de crear, por tanto, modelos superiores á realidade sensible.

⁷⁶ O autor é consciente de que a maioría da xente dificilmente admitiría a tese de que un perfecto modelo teórico contén máis verdade que a súa realización empírica.

⁷⁷ Convén observar que Platón en ningún caso espera unha perfecta realización do seu proxecto ideal e que só pretende crear un modelo que sirva de referencia á hora de fundar o novo estado.

XVIII. —Despois disto, polo que parece, debemos tentar investigar e mostrar cal das cousas que actualmente se fan mal nos estados impide que estes estean gobernados da maneira que dicimos, e con que cambio mínimo alcanzaría un estado esta forma de organización política. O preferible é introducir un único cambio; se non, dous; e, se non, os menos numerosos que sexa posible e os menos importantes.

c —Totalmente de acordo —dixo.

—A min parécese —continuí— que podo demostrar que, se introducísemos un único cambio, habería unha transformación total. O cambio non sería pequeno nin fácil, pero si posible.

—Cal é? —dixo.

—Realmente —respondín eu—, cheguei a aquilo que comparabamos coa onda máis grande⁷⁸. Con todo, falarei, aínda que iso, como unha onda que escacha a rir, posiblemente me anegue no ridículo e o desprezo. Examina o que vou dicir.

—Fala —dixo.

d —A non ser que os filósofos —proseguín eu— reinen nos estados ou que os que agora son chamados reis e poderosos sexan verdadeira e seriamente filósofos, a non ser que coincidan nunha mesma persoa poder político e filosofía, e a non ser que ás numerosas naturezas daqueles que actualmente seguen de maneira exclusiva un destes dous camiños se lles prohiba actuar así, non acabarán, querido Glaucón, os males dos estados nin tampouco, creo, os do xénero humano. Sen isto, ese sistema político que agora deixabamos configurado de palabra nunca chegará a realizarse, na medida en que sexa realizable, nin poderá ver a luz do sol. Velaí o que desde hai un anaco eu dubidaba dicir: que estaba vendo que canto eu quería enunciar ía chocar coa opinión común⁷⁹, porque é difícil comprender

⁷⁸ A terceira onda é a necesidade de confiarlles o poder político aos filósofos. A descrición do filósofo e da súa cidade comeza aquí e transcorre até o final do libro VII.

⁷⁹ Si resultaría sorprendente no seu momento —como aínda resulta hoxe —a proposta de que os roles de filósofo e de gobernante deban confluír na mesma persoa; pois,

que ningún outro estado pode alcanzar a felicidade nin no ámbito privado nin no público.

—Sócrates —dixo el—, despois de soltares un discurso e unha teoría como a que acabas de pronunciar, conta con que agora mesmo vai caer enriba túa con todas as súas forzas unha multitude de persoas nada insignificantes que tirarán co manto 474a
e, despois de del, agarrarán a arma que a cada un lle veña á man, dispostos a facer calquera barbaridade. E, se non os rexeitas cos teus argumentos e te libras deles, como castigo recibirás burlas no pleno senso da palabra.

—E non me es ti o culpable diso? —repliquei eu.

—Si, e fixen ben —dixo—. Pero non te vou traizoar, senón que te hei de axudar cos medios que están ao meu alcance. E o que está ao meu alcance é ser ben intencionado e darche ánimos; e posiblemente tamén podería responder ás túas preguntas con máis precisión que algún outro. Así que conta cunha axuda b
coma esta e tenta demostrarlles aos incrédulos que a cousa é como ti dis.

—Haberá que tentalo —dixen eu—, xa que ti me ofreces unha alianza tan poderosa. Pois ben, a min paréceme que, se dalgunha maneira queremos escapar desas persoas que dis, é preciso delimitar a que filósofos nos estamos referindo cando nos atrevemos a afirmar que son eles os que deben gobernar. O que se pretende é que, ao facer esta identificación, un poida defenderse e demostrar que a unhas persoas lles corresponde c
entregarse á filosofía e estar ao fronte do estado, e que aos demais lles corresponde deixar a un lado a filosofía e seguir ao que manda.

—Sería momento de delimitalo —dixo.

se prescindimos de personaxes como Solón ou Pitágoras, os sabios raramente participaban na actividade política. Pero non era tan novedosa a convicción de que o poder político non pode ignorar as ideas aportadas pola filosofía. Na propia democracia ateniense, sabemos que Pericles se deixaba aconsellar por un selecto círculo de intelectuais, entre os que figuraban Anaxágoras, Damón ou Protágoras (Plut. *Pericles* 4).

—Pois veña; sígueme por aquí, se é que dalgunha maneira somos capaces de esclarecer suficientemente a nosa rota.

—Andando —dixo.

—Pero non será preciso que eu che faga o acordo —repliquei— nin que ti mesmo te lembres de que, cando afirmamos que alguén ama algunha cousa, debe quedar claro, se un fala con propiedade, que non é que el estea amando unha parte desa cousa pero non a outra; ao contrario, o que aprecia é a cousa na súa totalidade; ou non?

d XIX. —Penso que hai que lembrarmo —dixo—; porque non caio moi ben na conta.

—A outro que non foses ti, Glaucón —respondín—, quedaríalle ben falar como ti o fas; pero a un home namorado non lle convén esquecer que todos os que están na época da xuventude atrapan e alteran, dunha maneira ou doutra, a aquel que ama aos rapaces e que é sensible ao amor, porque todos lle parecen dignos dos seus coidados e do seu cariño. Ou non é así como vos comportades cos rapaces guapos? Se un é de nariz achatado, vós eloxiádelo e chamádeslle gracioso; se o nariz doutro é aquilino, vós dicides que é rexio; e, se outro o ten dun tamaño *e* intermedio, dicides que é moi proporcionado. Dos morenos, que teñen aspecto viril; dos brancos, que son fillos dos deuses. E a expresión «amarelo como o mel» non é creación de ninguén máis que dun namorado que, mediante un eufemismo, disimula con agrado a palidez do seu amado, sempre que este se encontre en plena xuventude; ou non o cres así? Nunha palabra, alegades *475a* todos os pretextos e emitides todo tipo de sons con tal de non soltar a ningún dos rapaces que se encontran na flor da vida⁸⁰.

⁸⁰ Unha innovación helenística na descrición do amado adolescente foi a incorporación de atributos que, como a palidez, eran considerados tradicionalmente femininos. A presenza aquí deste elemento descritivo, ao lado doutros máis tipicamente masculinos, fai pensar que os gustos estaban comezando a cambiar na época de Platón.

—Se queres dicir, tomándome como exemplo, que os namorados actúan así —replicou el—, eu estou de acordo en beneficio da discusión.

—Pero, a ver —respondín eu—; aos que lles gusta o viño, non ves que fan o mesmo e que acollen cariñosamente calquera clase de viño con calquera pretexto?

—Véxoo perfectamente.

—Tamén ves, penso eu, que os ambiciosos, se non poden chegar a xenerais de toda a tropa, son xefes de terzo⁸¹; e, se non son apreciados por persoas de categoría superior e respectable, conténtanse con ser apreciados por persoas de categoría inferior e desprezable, porque están ávidos de distincións, sexan as que sexan.

—Exactamente.

—Agora respóndeme si ou non: cando de alguén dicimos que desexa unha cousa, afirmaremos con iso que a desexa na súa totalidade, ou que desexa unha parte, pero a outra non?

—Que a desexa na súa totalidade —dixo.

—Entón, non diremos tamén que o filósofo desexa a sabedoría, non en parte si e en parte non, senón na súa totalidade?

—Certo.

—Por conseguinte, daquel ao que non lle gusta estudar, sobre todo cando é novo e aínda non se dá conta de se iso é útil ou non, diremos que non é amante nin do estudo nin do saber; da mesma maneira que do desganado diremos que non ten fame, non lle apetece a comida e non é bo comedor, senón mal comedor.

—E teremos razón ao afirmalo.

—Pero a aquel que, coa mellor disposición, quere probar de todo tipo de estudo, que todo contento marcha a aprender e que nunca se cansa, a ese, con xustiza, chamarémoslle filósofo; ou que?

⁸¹ Por debaixo do estratega, comandante supremo do exército, estaban os taxiarcos, que dirixían cada un a totalidade das tropas dunha tribo. Cada tribo dividíase en tres unidades, e ao mando destas unidades estaban senllos tritiarcos ou xefes de terzo.

d E Glaucón dixo:

—Pois vas ter moita xente desa clase e moi estraña. Porque, ao que me parece, todos os que aman os espectáculos, como gozan aprendendo, son desa clase; e tamén resultaría moi estraño situar entre os filósofos aos amantes das audicións, que non fan querer vir voluntariamente aos debates ou a unha discusión como esta, pero que, como se tivesen arrendadas as orellas, recorren as festas dionisiacas para escoitar todos os coros, sen faltar a ningún, nin aos das cidades nin aos das aldeas⁸². A todos estes, a outros que aprenden cousas polo estilo e aos que se dedican aos oficios máis baixos, ímolos chamar filósofos?

e —Para nada —contestei—; pero si «parecidos a filósofos»⁸³.

XX. —Pero, entón, a quen lle chamas verdadeiro filósofo? —dixo.

—Aos que aman o espectáculo da verdade —respondín eu.

—Iso está ben —replicou—; pero, que queres dicir?

—Con outro non sería nada fácil —respondín eu—, pero penso que ti vas estar de acordo comigo no seguinte⁸⁴.

—En que?

—En que, como a beleza é o contrario da fealdade, unha e mais a outra son dúas cousas distintas.

⁸² As Dionisiacas constituían o marco das representacións teatrais. Temos noticia de tres festas deste tipo na Ática. A cidade de Atenas celebraba as Dionisiacas urbanas (ou grandes Dionisiacas) ao inicio da primavera, e as Leneas co solsticio de inverno. No mes de Poseidón (decembro) celebrábanse as Dionisiacas rurais en diversos lugares do campo.

⁸³ Isto é así da mesma maneira que a copia se parece ao orixinal; pois o obxecto do seu saber é unha copia do obxecto do verdadeiro coñecemento (cfr. o mito da caverna no libro VII).

⁸⁴ As palabras de Sócrates dan a entender que Glaucón xa está familiarizado co tema que se vai tratar. En efecto, a teoría das ideas, que aparece aquí por primeira vez na *República*, xa debía ser, no momento da composición da obra, unha especie de dogma dentro da escola platónica, e o autor pretende utilizala como premisa para demostrar que o filósofo é o único home con capacidade de coñecer a verdade e, por tanto, de dirixir a vida política da comunidade. Pero a teoría en si non é o obxecto da investigación, e iso explica que só se expoña parcialmente e que o interlocutor, desde o principio, a vaia aceptando sen entrar en debate.

—Sen dúbida.

—E, como son dúas cousas, cada unha é unicamente unha.

—Tamén.

—O mesmo hai que dicir do xusto e do inxusto, do bo e do malo e de todos os conceptos: cada un é un en si mesmo, pero, ao estaren asociados coas accións, cos corpos e uns cos outros⁸⁵, cada un maniféstase por todas partes e con múltiples aparencias.

—Tes razón no que dis —dixo.

—Por conseguinte —proseguín—, de acordo con isto fago unha distinción: dunha parte, aqueles aos que ti agora lles chamabas amantes de espectáculos, amantes das artes e homes de acción; da outra parte, aqueles sobre os que trata a nosa conversa**b**ción, que son os únicos aos que con propiedade un podería denominar «filósofos»⁸⁶.

—Que queres dicir? —preguntou.

—Que os amantes das audicións e os amantes dos espectáculos aprecian as voces bonitas, ou as cores e as figuras bonitas, e todo o que está construído con elementos deste tipo; pero a súa mente é incapaz de ver e de apreciar a natureza da beleza en si mesma.

—Si, realmente iso é así —dixo.

—En cambio, aqueles que son capaces de se elevar até a beleza mesma e de a contemplar en si mesma, non son escasos?

⁸⁵ O concepto ou idea da beleza, por exemplo, aparece asociado a unha acción cando dicimos «É belo morrer pola patria», ou a un corpo na predicación «Alcibiades é belo». A asociación entre ideas encontrámola en oracións como «A xustiza é bela», onde a idea da beleza participa da idea da xustiza de maneira idéntica a como nos exemplos anteriores participaba dunha acción ou dun corpo particular.

⁸⁶ Estes parágrafos iniciais resumen o que vai ser a exposición da teoría das ideas nesta parte da obra. Dado que o relevante agora é destacar a particular capacidade cognoscitiva do filósofo, as ideas aparecen abordadas como entidades cognoscibles máis que como realidades ontolóxicas. Insistirase en que son o único obxecto posible do coñecemento e en que só elas teñen as propiedades da unicidade, a inmutabilidade e a perfección; pero apenas se profundará na existencia das ideas como entidades independentes do suxeito cognoscente e das entidades particulares. Tampouco se tocará en absoluto nin a cuestión da preexistencia da alma nin a do innatismo.

c —E tanto.

—Por conseguinte, aquel que recoñece as cousas fermosas, pero nin recoñece a beleza en si nin é capaz de seguir a quen o podería levar até o coñecemento dela, ti opinas que vive soñando ou esperto? Fíxate. Soñar é que un, durmido ou esperto, tome o semellante a algo como ese algo ao que se parece, e non como algo semellante; non é así?

—Si, eu diría que unha persoa así está soñando —respondeu el.

d —Aquel que, polo contrario, entende que existe a beleza en si; que é capaz de contemplala en si mesma e nas cousas que participan dela, e que non confunde as cousas que participan da beleza coa beleza mesma, nin á beleza mesma coas cousas que participan dela, ese home, paréceche que vive esperto ou soñando?

—Moi esperto⁸⁷ —dixo.

—Por tanto, poderíamos dicir con razón que o seu pensamento é «coñecemento», porque coñece; o do outro, en cambio, é «opinión», porque se guía pola aparencia; ou non?

—Completamente de acordo.

e —Pero, se ese de quen afirmamos que ten opinión pero non coñecemento se incomoda con nós⁸⁸ e contesta que non estamos a dicir a verdade, non poderemos tranquilizalo e convencelo polas boas, ocultándolle que non está san?

—Será preciso que o fagamos así —dixo.

⁸⁷ A comparación alcanza pleno sentido no marco global da teoría das ideas, tal e como aparece exposta en obras anteriores. As ideas son o modelo do que se copiaron os fenómenos perceptibles e teñen existencia autónoma noutro mundo. Dese mundo precisamente vén a nosa alma, que, no momento do nacemento, perde o coñecemento que antes tiña das ideas. O obxectivo da educación debe consistir, pois, en recuperar o coñecemento prenatal e poder así distinguir entre as ideas e as súas imaxes. Será entón cando espertaremos desa especie de soño que nos fai confundir as copias cos orixinais (*Fed.* 74a-76d, *Men.* 81a ss., *Banq.* 209e-212a).

⁸⁸ Posible alusión ao cínico Antístenes, discípulo de Gorgias primeiro e logo de Sócrates. Para el non existía máis realidade que as cousas individuais e, por tanto, parecíalle inaceptable a teoría das ideas. Cóntase que Antístenes dixo: «Platón, vexo o cabalo, pero non vexo a súa idea». E que Platón lle respondeu: «Porque tes o ollo co que se ve o cabalo, pero non tes aínda aquel co que se ve a súa idea» (*Simpl. Schol. Arist.* 66b 44, ed. Brandis).

—Pois veña, párate a pensar no que lle diremos. Ou queres que lle saquemos algunha información, dicíndolle que, se souberse algo, nós non teríamos envexa del, senón que estaríamos contentos de ver que sabe algo? «Anda, dinos o seguinte: o que coñece, coñece algo ou non coñece nada?» Contéstame ti por el.

—Contestarei que coñece algo —dixo Glaucón.

—Algo que é ou algo que non é?

—Algo que é; porque, como se podería coñecer algo que non é?

477a

—Por tanto, mírese por onde se mire, estaremos seguros disto: aquilo que é totalmente tamén é totalmente cognoscible, e o que non é de ningunha maneira tampouco é en absoluto cognoscible.

—Totalmente seguros.

—Vale. Pero, se algo ten a particularidade de ser e de non ser, non estaría a medio camiño entre aquilo que é plenamente e aquilo que non é de ningunha maneira?

—A medio camiño, si.

—Por tanto, o coñecemento incide, como vimos, sobre aquilo que é e a ignorancia necesariamente sobre o que non é; e para iso que está a medio camiño será preciso buscar algo que estea a medio camiño tamén entre a ignorancia e o saber, supondo que exista unha cousa coma esa.

b

—Completamente de acordo.

—Agora ben, hai algo ao que denominamos «opinión»?

—Sen dubida.

—É unha facultade diferente do saber ou é a mesma?

—É outra diferente.

—Por conseguinte, a opinión ten o seu obxecto e o saber outro distinto, cada un conforme á súa propia facultade.

—Así é.

—E o saber, por tanto, incide por natureza sobre aquilo que é, para saber cómo é o que é. Pero máis ben penso que é preciso facer primeiro a seguinte distinción.

—Cal?

c XXI. —Afirmaremos que as facultades son certa clase de entidades grazas ás que nós podemos facer o que podemos facer e calquera outro axente pode facer o que pode facer. Por exemplo, digo que a vista e o ouvido figuran entre as facultades. Comprendes o que quero designar con ese nome xenérico?

—Si que o comprendo —dixo.

—Pois logo, escoita o que penso respecto ás facultades. Eu non vexo nelas nin cor, nin figura, nin nada polo estilo, calidades que se dan en moitos outros obxectos, e ás que miro para poder distinguir, dentro de min mesmo, unhas cousas doutras.

d Nunha facultade miro unicamente o obxecto ao que ela se refire e o efecto que produce. En base a isto, a cada facultade desas deille un nome; e chamo polo mesmo nome a aquelas que se aplican ao mesmo obxecto e producen os mesmos efectos, e cun nome diferente a aquelas que se aplican a obxectos diferentes e producen efectos diferentes. E ti como fas?

—Igual —dixo.

—Pois logo, volvamos atrás, meu excelente amigo —respondín eu—. Afirmas que o coñecemento científico é unha facultade? Ou a que categoría o adscribes?

—A esa —dixo—; é a máis vigorosa de todas as facultades.

e —E, a ver; á opinión incluírémola entre as facultades ou trasladarémola a outra clase?

—De ningunha maneira —dixo—; porque a opinión é aquilo que nos permite xulgar pola aparencia, e nada máis.

—Pero hai un pouco estabas de acordo en que o coñecemento científico e a opinión non son o mesmo.

—E como alguén que teña un mínimo de sensatez podería confundir o que é infalible co que non o é⁸⁹? —dixo.

—Perfecto —respondín eu—; claramente estamos de acordo
478a en que a opinión é algo distinto do coñecemento científico.

—Si, é algo distinto.

⁸⁹ A infalibilidade do coñecemento é un principio cardinal en Platón.

—Por conseguinte, cada unha destas dúas cousas, ao ter unha facultade distinta, está asignada por natureza a un obxecto distinto.

—Necesariamente.

—E o coñecemento científico, non está asignado ao ente, para coñecer como este se comporta?

—Si.

—Pero a opinión, polo que dicimos, está para xulgar pola aparencia.

—Si.

—E coñece o mesmo obxecto que o coñecemento científico? Unha mesma cousa poderá ser ao mesmo tempo obxecto do coñecemento científico e obxecto da opinión, ou isto é imposible?

—É imposible —dixo—, se nos guiamos polo que acordamos. Porque, se cada facultade ten por natureza un obxecto distinto e tanto a opinión como o coñecemento científico son facultades ambas, pero cada unha distinta da outra, segundo dicimos, entón non cabe que o cognoscible e o opinable sexan *b* a mesma cousa.

—Por tanto, se o cognoscible é o ser, o opinable debería ser algo distinto ao ser, ou non?

—Si, algo distinto.

—Entón, a opinión actúa sobre o non ser; ou é que tamén resulta imposible opinar sobre o non ser? Ti pensa: o que opina, non aplica sobre algún obxecto a súa opinión? Ou é posible opinar sen opinar sobre nada?

—Imposible.

—Máis ben, o que opina opina sobre algo.

—Si.

—Pero o non ser non é «un algo»; ao contrario, con toda propiedade podería chamárselle «nada».

—Completamente de acordo.

—Ao «non ser» tivemos que asignarlle a ignorancia, e ao ser o coñecemento, non?

—Correcto —dixo.

—Por conseguinte, a opinión non se aplica sobre o ser nin sobre o non ser.

—Pois non.

—Por tanto, a opinión non sería nin ignorancia nin coñecemento.

—Parece que non.

—Entón está fóra dos límites dunha e da outra, superando ao coñecemento en claridade e á ignorancia en escuridade?

—Nin unha cousa nin a outra.

—Entón —repliquei—, pareceche que a opinión é algo máis sombrío que o coñecemento, pero máis luminoso que a ignorancia?

—Sen dúbida —dixo.

d —Está no medio dos dous?

—Si.

—Por conseguinte, a opinión sería algo a medio camiño entre eles.

—Completamente de acordo.

—Antes dixemos que, se aparecía algo que ao mesmo tempo fose e non fose, unha cousa así estaría a medio camiño entre o ser puro e o non ser absoluto; e que esa cousa non sería obxecto nin do coñecemento científico nin da ignorancia, senón de algo que aparecese a medio camiño entre a ignorancia e o coñecemento científico. Ou non foi así?

—Correcto.

—E agora, a medio camiño entre ambos termos, apareceunos iso que chamamos «opinión».

—Apareceu, si.

e XXII. —En consecuencia, quedaríanos por descubrir aquilo que, polo visto, participa de ambos, tanto do ser como do non ser, e que, en forma pura, non podería denominarse con pro-

piedade con ningún dos dous termos. Trátase de que, se ese algo intermedio aparece, teñamos dereito a dicir que estamos ante aquilo sobre o que se pode opinar, e de que asignemos as zonas extremas ás facultades extremas e as zonas intermedias ás facultades intermedias. Ou non é así?

—Así é.

—Admitido isto, pedirei que me fale e que me responda aquel valente que non cre que exista algo belo en si nin determinada idea⁹⁰ da beleza en si que se manteña sempre idéntica a si mesma, senón que só reconece a existencia dunha multiplicidade de cousas belas; aquel amante de espectáculos que non soporta que se lle diga que o belo é un, que o xusto é un, etcétera. «Excelente amigo» —dirémoslle—: «desas múltiples cousas belas, é que non hai ningunha que non che pareza tamén fea? E, das xustas, ningunha que non che pareza tamén inxusta, e, das santas, ningunha que non che pareza tamén impía?».

—Non, todo o contrario —dixo—; esas cousas necesariamente parecen dalgunha maneira belas e feas, e igual todas as outras cousas que preguntas.

—E que dis das múltiples cousas dobres? Non che parecen tanto metades como cousas dobres⁹¹?

—Certo.

—E as cousas grandes e as pequenas, as liviás e as pesadas, merecen estas denominacións que lles damos e non as súas contrarias?

—Non —dixo—; cada unha desas cousas participará sempre dos dous aspectos.

⁹⁰ Aparece por primeira vez na obra o termo ἰδέα, do que nós ofrecemos unha transliteración máis que unha verdadeira tradución; pois o orixinal grego contén moi pouco do que nós entendemos por «idea». Tanto esta palabra como o seu sinónimo εἶδος, que son as utilizadas por Platón para referirse ás realidades supremas, designaban ordinariamente o aspecto dunha persoa ou dunha cousa. O equivalente terminolóxico máis exacto na nosa lingua posiblemente sexa a palabra «forma», pero preferimos respectar unha tradición longamente asentada.

⁹¹ Unha cousa que é o dobre doutra tamén é simultaneamente a metade dunha terceira; pero o concepto do dobre permanece idéntico a si mesmo en calquera relación.

—E cada unha destas multiplicidades, é ou non é o que se di que é?

—Isto —dixo el— parécese ás palabras con dobre senso que se din nos banquetes e a aquela adiviña infantil do eunuco e do ataque ao morcego, na que se nos propón adiviñar con que o ataca o eunuco e sobre que está pousado o morcego⁹². Porque aquelas cousas parecen tamén tomarse en dobre senso, e de ningunha delas podemos pensar con firmeza nin que é nin que non é, nin tampouco que é as dúas cousas a un tempo, ou que non é ningunha delas.

—Entón —continuei—, sabes o que vas facer con estas cousas ou valas colocar nun sitio mellor que entre a realidade e o non ser? Porque realmente non parece que sexan máis escuras que o non ser e que conteñan aínda máis non ser, nin tampouco parece que sexan máis luminosas que o ser e que conteñan *d* aínda máis ser.

—Absolutamente certo —dixo.

—Por conseguinte, ao que parece, resulta que descubrimos que as múltiples crenzas da xente acerca do belo e das outras cousas móvense nun terreo intermedio entre a nada e o ser.

—Descubrímolo, si.

—Pero previamente estivemos de acordo en que, se aparecía algo así, había que dicir que é obxecto da opinión pero non do saber, e que é esa facultade intermedia a que capta aquilo que se move nun terreo intermedio.

—Estivemos de acordo, si.

e —Por conseguinte, daqueles que contemplan múltiples cousas belas, pero non ven o belo en si nin poden seguir a outra persoa que os guíe cara a iso, que contemplan múltiples

⁹² O enigma infantil a que se refire Platón di así, segundo o escoliasta: «un home que non era home, vendo e non vendo un paxaro que non era paxaro pousado nun pau que non era pau, tiroulle e non lle tirou unha pedra que non era pedra». A solución é: «un eunuco, vendo mal a un morcego que estaba pousado nunha cana, tiroulle unha pedra pómez e fallou». Esta adiviña usábase nas escolas estoicas como exercicio de lóxica.

cousas xustas, pero non ven o xusto en si, e así con todo, desta xente diremos que opina acerca de todo, pero non coñece nada daquilo sobre o que opina.

—Por forza —dixo.

—Pero que pasa, en cambio, cos que contemplan cada unha destas realidades e que as ven tal e como son en si, sempre idénticas a si mesmas? Diremos que coñecen, e non que opinan; ou que?

—Por forza, tamén isto.

—Non afirmaremos, por tanto, que estes abrazan e aman as cousas sobre as que hai coñecemento, e que aqueles aman as 480a
cousas sobre as que hai opinión? Ou xa non nos lembramos de que dicíamos que estes homes aman e contemplan belos sons, cores, e outras cousas polo estilo, pero non aceptan a idea de que o belo en si é algo que realmente existe?

—Si, lémbrome diso.

—Pois logo, desentoaremos se lles chamamos amantes da opinión⁹³ mellor que filósofos? Vanse enfadar moito con nós se falamos así?

—Non; polo menos, se me fan caso —dixo—. Porque non está ben enfadarse por culpa da verdade.

—Por conseguinte, aos que abrazan cada unha das cousas en si mesmas hailles que chamar filósofos, amantes do saber, pero non amantes da opinión.

—Totalmente de acordo.

⁹³ Para facer máis evidente aínda a oposición entre ambas categorías, Platón introduce o neoloxismo «filódoxo» (amante da opinión).

CONTIDO DO LIBRO VI

Merecementos do filósofo para gobernar na cidade xusta (484a-487b)

A capacidade do filósofo para contemplar as ideas xustifica que sexa el o máis apto para dirixir a comunidade; pois só aquel que é capaz de coñecer a esencia da xustiza pode establecer no estado as leis e as institucións xustas. Para que unha persoa poida exercer satisfactoriamente a profesión de filósofo debe reunir a totalidade dos atributos asociados ás virtudes: amante da verdade, valoroso, moderado e xusto.

O filósofo na sociedade inxusta (487b-502c)

Platón considera xustificadas as dúbidas que poida suscitar a súa afirmación de que os males dos estados non van acabar até que gobernen neles os filósofos, dado que na situación circundante a filosofía resulta completamente inútil para o goberno dos estados. Pero atribúe a falta de respecto que no mundo da política se sente cara aos filósofos a dous fenómenos complementarios: a situación da filosofía e a situación da propia política.

O estado da filosofía nas sociedades reais defínese pola existencia dunha minoría de auténticos filósofos e dunha maioría de falsos filósofos; e explica tal estado de cousas pola ausencia das condicións necesarias para a formación do filósofo. Para que un individuo chegue a ser un auténtico filósofo, é preciso que converxan o talento natural coa educación adecuada; pero, na sociedade existente, os ben dotados non se dedican á filosofía e a maioría dos que se interesan por ela non están capacitados. Trátase de xente indigna que, ante o estado de orfandade no que se encontran os estudos filosóficos, quere aproveitarse da boa reputación que un traballo intelectual ofrece en comparación cos oficios manuais.

Coa mala fama que teñen os filósofos por culpa desa maioría de impostores, é difícil que ningunha comunidade se propoña confiarlles o exercicio do goberno; pero, nas circunstancias políticas vixentes, os estados tampouco manifestan unha disposición favorable cara aos verdadeiros filósofos. Esa actitude de menosprezo é representada mediante a comparación cunha nave pilotada por un patrón con escasos coñecementos en materia de navegación. Os mariñeiros están a disputar entre eles polo goberno da nave, por máis que nunca ningún aprendera o oficio, mentres aseguran que a arte de pilotar no é algo que se poida aprender. Inutilizan ao patrón con mandrágora ou con viño e navegan alegremente á deriva. A aquel que se dea maña para axudalos a tomar o mando da nave, chámalle bo mariñeiro; en cambio, ao verdadeiro piloto vanlle chamar visionario, charlatán e inútil. Da mesma maneira, no

réxime democrático, os gobernantes que triúnfan son aqueles que só se preocupan por contentar ás masas. Nese contexto, o reducido número de persoas que poden recibir o nome de filósofos retíranse da actividade pública e confórmanse con levar unha vida libre de inxustiza.

Mentres non encontren o sistema político adecuado, onde poidan desenvolver plenamente as súas facultades políticas, deben manter a esperanza de que, por algunha circunstancia, ou os filósofos se asenten no goberno, ou os gobernantes se fagan filósofos. Será entón cando o pobo, ao ver a un verdadeiro filósofo exercendo a función de gobernante, vai ter unha opinión moi distinta sobre os filósofos e estará disposto a deixarse gobernar por eles.

A selección dos filósofos-gobernantes (502c-504a)

No proceso de selección dos gobernantes, ademais de utilizar aquelas probas das que antes se falou, destinadas a comprobar a firmeza do seu amor polo estado, é preciso utilizar outras que revelen se van ser capaces de soportar os estudos superiores. Os que reúnan ambas condicións serán moi poucos, porque os que teñen calidades propiamente filosóficas non están xeralmente dotados ao mesmo tempo da estabilidade necesaria, e, en cambio, os caracteres serenos teñen dificultades para aprender.

A idea do ben (504a-509c)

O obxecto dos estudos superiores é a contemplación da idea do ben; pois só mediante o coñecemento do ben se pode gobernar en beneficio do conxunto da sociedade.

Platón non describe como é tal idea en si mesma, pero realiza unha aproximación a ela por diversas vías. Primeiro, aporta unha propiedade elemental da idea do ben: é aquela que, cando se asocia ás virtudes, fai que estas teñan algún valor. Da mesma maneira que, se posuímos calquera obxecto sen o ben, ese obxecto non nos serve para nada, tamén precisamos coñecer a idea do ben para que os demais coñecementos sexan útiles e valiosos. Segundo, rexeita dúas opinións bastante estendidas sobre o ben. A maioría da xente pensa que consiste no pracer, e os máis ilustrados que consiste no coñecemento; pero tanto uns como os outros están equivocados. Aqueles, porque, en última instancia, vense obrigados a admitir a existencia de praceres malos; os outros, porque incorren nun círculo vicioso ao remitírmolos finalmente ao coñecemento do ben. E, finalmente, desenvolve unha comparación entre a idea do ben e o sol; pois a relación que, no ámbito intelixible, mantén o ben respecto da intelixencia e dos obxectos intelixibles (as ideas) é a mesma que mantén o sol no ámbito visible respecto á visión e aos obxectos visibles.

Para que poida producirse a sensación da vista, necesitamos tres factores: a facultade da vista, o seu obxecto e a luz; o que implica que tamén precisamos do sol, que é o autor da luz. Os puntos de semellanza entre o sol no mundo físico e o ben no mundo das ideas son cinco:

- (1) Así como non podemos ver sen a luz coa que o sol ilumina as cousas, tampouco podemos coñecer sen a verdade que a idea do ben espalla sobre as ideas.
- (2) Igual que o sol é a causa da luz, pero non é a luz, a idea do ben é a causa da verdade, pero non se identifica con ela.
- (3) Da mesma maneira que o sol, ademais de ser a causa da vista, tamén é visto por ela, o ben tamén é intelixible el mesmo.
- (4) Do mesmo modo que o sol lles dá ás cousas visibles a orixe e a alimentación, os obxectos cognoscibles reciben do ben o ser e a esencia.
- (5) Da mesma forma que o sol subministra o desenvolvemento, sen que el mesmo sexa tal cousa, o ben non é esencia, senón algo que supera á esencia en dignidade e poder.

A alegoría da liña dividida (509c-511e)

A división bipartita da realidade e o coñecemento en dous mundos é agora ampliada e ilustrada mediante o símil da liña dividida. Para representar os dous graos principais do ser e o coñecemento, Platón imaxina unha liña dividida en dúas partes desiguais, unha destinada ao mundo sensible e á opinión, e a outra ao mundo intelixible e á intelixencia.

Se subdividimos posteriormente cada parte na proporción das seccións orixinais, obtemos catro segmentos de distinto tamaño. Dos dous novos segmentos que subdividen a parte correspondente ao mundo sensible, o situado no extremo abarca as imaxes (sombas e reflexos), en tanto que o segmento interior inclúe as chamadas cousas reais (natureza e obxectos fabricados). O distinto grao de realidade que se dá entre estas dúas partes da sección inferior, a copia e o orixinal, é semellante ao que existe entre o mundo sensible e o intelixible.

A sección inferior da parte correspondente ao mundo intelixible representa os obxectos do método matemático, que descende dedutivamente desde unhas hipóteses até unha conclusión, usando as cousas sensibles como ilustracións; e a superior representa aos obxectos do método dialéctico, que ascende desde as hipóteses até chegar a un primeiro principio sen facer uso de ningunha ilustración sensible, senón só das ideas, e descendendo desde tal principio a unha conclusión. Os estados mentais relacionados con cada un dos catro obxectos cognitivos son denominados, en escala ascendente, imaxinación, crenza, pensamento e intelixencia. Cada un destes estados é claro na mesma proporción en que os seus obxectos son verdadeiros.

LIBRO VI

I. —Desta maneira, Glaucón —continuei—, ao cabo dunha 484a conversación bastante longa e laboriosa, chegamos a distinguir por fin quen é filósofo e quen non o é.

—É que se cadra non era fácil conseguilo mediante unha conversación máis breve —dixo el.

—Parece que non —contestei—. Con todo, eu creo que aínda o teríamos distinguido mellor se nos vísemos obrigados a falar unicamente deste tema e non tivésemos que tratar outras moitas cuestións, no noso intento de vermos que diferenza hai entre a vida xusta e a vida inxusta. b

—E entón que nos queda despois disto? —dixo.

—Máis nada que o seguinte —respondín eu—. Dado que son filósofos os que poden tomar contacto con aquilo que se mantén sempre inmutable, e dado que os que non son capaces diso e deambulan entre a multiplicidade e a variedade non son filósofos, cales deben ser os guías do estado?

—Que poderíamos dicir para dar unha resposta razoable? —preguntou.

—Que debemos pór de gardiáns a aqueles que parezan capaces de custodiar as leis e os costumes do estado —respondín. c

—Correcto —dixo.

—E está claro se o gardián que custodia un obxecto calquera debe ser un cego ou debe ser unha persoa de vista aguda? —preguntei.

—Como non vai estar claro? —dixo.

—Pois logo, a ti pareceche que hai algunha diferenza entre os cegos e aqueles que están realmente privados do coñecemento do ser de cada cousa¹? Porque estes non teñen na súa alma ningún modelo claro nin son capaces, como fan os pinto-

¹ Cfr. a anécdota de Antístenes citada na nota a 476e.

res, de botar unha ollada cara ao máis verdadeiro²; algo ao que poder remitirse e ao que poder mirarcoa maior precisión sempre que se queira establecer neste mundo as leis do fermoso, do xusto e do bo —en caso de que haxa que establecelas—, ou que se queira preservar as que xa están implantadas.

—Non, por Zeus! —respondeu el—; non hai moita diferenza.

—Por tanto, non imos nomear gardiáns a estes antes que a aqueles que coñecen o ser de cada cousa, e que nin lles quedan atrás en experiencia nin son inferiores a eles en ningunha clase de mérito.

—Realmente, sería absurdo escoller a outros, cando estes, ao seren superiores en coñecemento —que, practicamente, é o máis importante—, non quedan atrás no resto.

485a —E agora teremos que explicar de que maneira van ser eles capaces de combinar ambos aspectos.

—Completamente de acordo.

—Como diciamos ao comezar a nosa conversación³, antes de nada é preciso coñecer a fondo a súa natureza. E penso que, se chegamos a un acordo satisfactorio sobre este tema, tamén estaremos de acordo en que as mesmas persoas son capaces de conseguir todas esas cousas e en que deben ser eles, e non outros, os guías do estado.

—E de que maneira imos facer iso?

b II. —No tema da natureza dos filósofos, debemos admitir que senten unha constante paixón polo estudo que lles permite coñecer a realidade permanente e non sometida ás vicisitudes da xeración e da corrupción.

—Admitámolo.

² Sobre as implicacións que comentarios deste tipo poderían ter para a teoría da arte en Platón, vid. nota a 472d.

³ 474b.

—E admitamos tamén —continuei— que aman esa realidade por enteiro, sen renunciar voluntariamente a ningunha das súas partes, pequena ou grande, máis valiosa ou menos valiosa; un caso igual ao que describiamos antes, cando falabamos dos ambiciosos e dos namorados.

—Tes razón no que dis —afirmou el.

—Pois examina a continuación se é preciso que eses homes que deben ser tal e como nós dicíamos estean dotados tamén *c* disto outro na súa natureza.

—De que cousa?

—Da sinceridade e do propósito de non admitir a falsidade baixo ningún concepto⁴, de detestala e de amar a verdade.

—É lóxico —dixo.

—Non só é lóxico, meu amigo; é completamente inevitable que aquel que por natureza sente unha paixón amorosa por algo estea namorado de todo o que sexa familiar ou parente do obxecto amado.

—Correcto —dixo.

—Agora ben, poderías encontrar algo máis emparentado coa sabedoría que a verdade?

—Imposible —respondeu el.

—E resulta posible que a mesma natureza sexa amante da sabedoría e amante da falsidade? *d*

—De ningunha maneira.

—Por conseguinte, resulta preciso que quen realmente é amante do estudo aspire vivamente, xa desde novo, á verdade plena.

—Completamente.

—Pero ademais sabemos que, cando os desexos arrastran con forza a alguén cara a un único obxecto, tamén se lle volven

⁴ A falsidade debe entenderse aquí no senso estritamente platónico de ignorancia respecto á verdade (382b). Non se inclúen aquí as mentiras «necesarias» que, polo ben do estado, se ven obrigados a utilizar os gobernantes. Sobre a actitude do autor cara á verdade, vid. nota a 459d.

máis débiles para as outras cousas, como se toda a corrente se desviasse naquela dirección.

—Certo.

—E así, no home que ten orientados os desexos cara ás diversas formas de estudo e todo iso, eses desexos vanse centrar, penso, no pracer que experimenta a alma en si mesma, e van deixar de lado os praceres do corpo; polo menos, se se trata e dun auténtico filósofo e non dun que finxe ser filósofo.

—Por forza, ten que ser así.

—Un home así será moderado e de ningunha maneira amigo das riquezas; porque a calquera outro lle queda mellor que a el o afán de conseguir iso que move á xente a buscar a riqueza e o dispendio.

—Seguro.

486a —E, no momento en que un se dispoña a distinguir a natureza filosófica da que non o é, debe examinar o seguinte.

—O que?

—A ver se é que hai nela, sen que ti te deas conta, algún tipo de miseria; porque a baixaza de espírito é posiblemente a cousa máis incompatible cunha alma chamada permanentemente a abarcar a totalidade íntegra do divino e do humano.

—Completamente certo.

—E a aquel espírito que estea dotado de grandeza e que teña a posibilidade de contemplar o tempo todo e a realidade toda, ti cres que a el a vida humana lle pode parecer moita cousa?

—Imposible —respondeu.

b —Un home así, por tanto, tampouco vai considerar que a morte sexa algo terrible.

—Para nada.

—E, ao que parece, unha natureza covarde e servil non podería ter ningunha relación coa verdadeira filosofía.

—Eu penso que non.

—Ademais, o home que é equilibrado, que non ama as riquezas, que non é servil, nin arrogante nin covarde, hai maneira de que se volva intratable ou inxusto?

—Non hai, non.

—Entón, cando queiras distinguir a alma filosófica da que non o é, terás que mirar a ver se, xa desde a xuventude, esa alma é xusta e pacífica ou insociable e salvaxe.

—Completamente de acordo.

—Pero tampouco deixarás de lado o seguinte, penso eu. c

—O que?

—Se ten facilidade ou dificultade para aprender. Ou esperas que algunha vez alguén lle colla o cariño suficiente a aquilo que fai, cando o fai con moito esforzo e con moi poucos resultados?

—Non sería posible.

—E, se non fose capaz de fixar nada do que aprende e esquecese todo, podería non estar baleiro de coñecementos?

—Non.

—E, se traballa para nada, non cres que, ao final, inevitablemente acabará por odiarse a si mesmo e por odiar ese tipo de actividade?

—Sen dúbida.

—Por conseguinte, non admitamos nunca entre as almas *d* propiamente filosóficas a aquela que se esqueza facilmente das cousas; ao contrario, exixamos que esa alma teña unha boa memoria.

—Totalmente de acordo.

—No que se refire á natureza que non está cultivada nin ten a forma apropiada, tamén deberíamos afirmar que non leva a lado ningún máis que á desmesura.

—Desde logo.

—E ti consideras que a verdade está emparentada coa desmesura ou coa medida?

—Coa medida⁵.

—Por conseguinte, busquemos un espírito que, ademais das outras calidades, estea por natureza dotado de medida e de boa

⁵ Para a relación entre verdade e medida, vid. *Fil.* 64e-65a.

disposición, e que se deixe guiar instintivamente cara á idea do ser de cada cousa.

—Sen dúbida.

e —A ver; e non che parece a ti que estas calidades que acabamos de describir se apoian unhas nas outras e son todas necesarias para a alma que está chamada a tomar contacto co ser de modo satisfactorio e perfecto?

487a —Si, son absolutamente necesarias.

—E hai maneira de que poidas censurar unha profesión que ninguén sería capaz de exercer como é debido se por natureza non está dotado de memoria, facilidade de aprender, grandeza de espírito e graza, e se non é amigo e parente da verdade, da xustiza, da valentía e da moderación?

—Non —dixo—. Nin o propio Momo⁶ podería censurar unha cousa así.

—E uns homes coma estes —continuei—, unha vez que alcancen a madurez grazas á educación e ao paso dos anos, non son os únicos aos que lles confiarías o estado?

b III. E entón Adimanto dixo:

—Sócrates, ninguén sería capaz de te contradicir en nada diso. Con todo, á xente que escoita unha e outra vez as cousas que agora dis, pásalle algo como o seguinte: consideran que, por culpa da súa inexperiencia nisto de preguntar e responder, o propio discurso fai que se vaian desviando un pouco en cada pregunta, de maneira que, sumados eses pequenos desvíos, ao final da discusión o extravío é enorme e aparece unha tese contraria á primeira que se dixo⁷. E, así como no xogo

⁶ Momo, fillo da Noite, era o deus da crítica e da burla.

⁷ Poucos ignoraban a capacidade de Sócrates para enredar dialecticamente aos seus interlocutores. Menón, no diálogo homónimo, chámalle bruxo e compárao co peixe torpe-do, que paraliza a quen se lle achega (*Men.* 80ab).

de fichas⁸ os xogadores expertos acaban por bloquear aos inexpertos e estes non saben que peza mover, tamén os teus interlocutores acaban por quedar bloqueados e non saben o que dicir neste outro tipo de xogo no que non se utilizan fichas, senón palabras. En fin, que a verdade non gaña nada con este método. E digo isto tendo en conta o caso presente; porque agora un podería dicirche que de palabra non hai maneira de contradicir cada unha das túas preguntas; pero na realidade vemos que todos aqueles que se consagran á filosofía e que non toman contacto con ela coa idea de completar a súa educación na xuventude para logo abandonala, senón que continúan nese exercicio moito tempo, na súa maioría vólvense uns tipos estraños, por non dicir perversos⁹; e, incluso aos que parecen máis destacados, resulta que o único que lles pasa como consecuencia dese estudo que ti eloxias é que se volven inútiles para os estados.

E eu, despois de o escoitar, contesteille:

—E ti pensas que os que din todo iso menten?

—Non o sei —respondeu—; pero de boa gana escoitaría a túa opinión.

—Nese caso, o que escoitarás é que me parece que din a verdade.

—Pero entón —dixo el—, que fundamento hai para dicir que os males dos estados non van acabar até que gobernen neles os filósofos, cando tamén recoñecemos que estes son inútiles para os estados?

—A pregunta que me fas —respondín— exixe que eu che conteste mediante unha comparación.

—Pero se ti non tes o costume de falar con comparacións, creo! —dixo el.

⁸ Sobre este xogo, vid. nota a 333b.

⁹ En *Gorx.* 484c-486c, Calicles tamén expresa a opinión de que a filosofía está ben como práctica xuvenil, pero non é unha actividade propia de xente madura. En termos semellantes se manifesta Isócrates (*Antid.* 268).

IV. —Está ben —repliquei—. Ti búrlaste de min despois de
488a me meteres nun asunto tan difícil de demostrar? Agora ben,
escoita a miña comparación e verás aínda mellor que ganas
teño de comparacións. Tan duro é o trato que os estados lles
dan aos homes de máis valía que non hai ser no mundo que
padeza nada semellante. Así que, se pretendo representar iso
e ao mesmo tempo facer unha defensa deles, debo reunir os
trazos de diversos obxectos, igual que os pintores que fan mes-
turas para representar cervos-cabríos ou cousas polo estilo¹⁰.
Imaxina que, a bordo dunha ou de varias naves, pasa algo como
b o seguinte¹¹. Hai un patrón que, en corpulencia e en forza, é
superior a todos os que van na nave, pero está algo xordo, un
pouco curto de vista e ten uns coñecementos, en materia de
navegación, igual de curtos. Os mariñeiros están a disputar
entre eles polo goberno da nave, pensando cada un que o piloto
ten que ser el, por máis que nunca aprendera o oficio e que non
poida indicar nin quen foi o seu mestre nin en que momento
aprendeu. Ademais, aseguran que iso non é algo que se poida
ensinar e incluso que están dispostos a esnaquizar a aquel que
diga que si pode ensinárselo¹². Sempre se amontoan ao redor del,
c do patrón, en actitude suplicante e facendo de todo para que
lles confíe o temón. E, se nalgún momento son outros e non eles
os que o convencen, entón resulta que a eses outros ou ben os
matan ou ben os lanzan pola borda, e ao nobre patrón inutilí-

¹⁰ Tales representacións fantásticas eran típicas nos tapices persas da época (cfr. Ar. *Ras* 937-938).

¹¹ A imaxe da nave do estado foi popularizada polo poeta Alceo (VII-VI a.C.); pero aquí o autor parece inspirarse en Teognis (670-682). Este compara o mal goberno do estado democrático, que aparta do poder aos aristócratas, coa nave que vai á deriva por culpa de que os mariñeiros retiraron do mando ao piloto. No texto platónico, o patrón representa ao pobo, os mariñeiros aos demagogos e o verdadeiro piloto ao filósofo.

¹² O Sócrates histórico tamén estaba convencido de que a política, como calquera outro oficio, é algo que se debe aprender mediante un adestramento especializado, e de que constituía un erro da democracia permitirilles o acceso ao goberno a persoas carentes da formación necesaria (Xen. *Mem.* IV 2.2 ss.). A idea é retomada por Platón desde os primeiros diálogos (*Prot.* 319a ss.; *Gorx.* 514a ss.) e debeu ser compartida pola xeneralidade dos discípulos socráticos. Antístenes sostiña que a práctica ateniense de elixir gobernantes sen preparación era tan irracional como decretar que os burros fosen cabalos (D.L. 6.8).

zano con mandrágora¹³, con viño ou con calquera outro medio, para pórse eles a gobernar a nave e apropiarse de todo o que nela hai. Bebendo e facendo unha festa, navegan da maneira que cabe esperar en xente coma esta; e, ademais, a aquel que se dea maña para axudalos a tomar o mando da nave —tanto ten se o fan convencendo ao patrón ou coaccionándoo—, éncheno de eloxios e chámalle bo mariñeiro, excelente piloto e entendido nas cousas do mar; en cambio, ao que non sexa así, censúranlo como inútil. Non se dan conta de que o verdadeiro piloto ten que estudar o tempo, as estacións, o ceo, os astros, os ventos, todo o relacionado co seu oficio, se é que realmente vai ser o xefe da nave; e, respecto á arte ou disciplina de como pilotar —con independencia do que queira ou non a xente¹⁴—, non cren que sexa posible adquirir iso nin, en definitiva, a arte da pilotaxe. Nas naves onde pasan cousas coma estas, non pensas que os tripulantes desas naves así organizadas vanlle chamar visionario¹⁵, charlatán e inútil ao verdadeiro piloto? 489a

—Seguro —dixo Adimanto.

—Non penso que teñas falta de examinar esta comparación en detalle para veres que representa a actitude que se dá nos estados respecto aos verdadeiros filósofos, porque xa comprendes o que digo.

—Perfectamente —dixo.

—Pois logo, comeza por instruír con esta comparación a aquel que se asombraba de que os filósofos non sexan respectados nos estados, e procura convencelo de que sería moito máis asombroso que si fosen respectados. b

—Instruireino —dixo.

—E convénceo tamén de que di a verdade con iso de que os filósofos máis destacados son inútiles para a multitude; pero

¹³ A mandrágora é unha planta que, como contén un alcaloide chamado mandragorina, utilizouse eficazmente como narcótico desde a Antigüidade.

¹⁴ Cfr. *Pol.* 293a ss., onde se indica que o bo médico é aquel que cura ao paciente e non deixa de selo por actuar en contra da vontade deste.

¹⁵ Lit. «observador dos fenómenos celestes», isto é, alguén que «está nas nubes», absorto nas súas reflexións intelectuais e fóra da realidade.

avísao de que non lles bote a culpa da inutilidade aos homes destacados, senón aos que non fan uso deles. Porque non é natural que o piloto lles pida aos mariñeiros que se deixen gobernar por el nin que os sabios vaian á porta dos ricos¹⁶. Quen diga esta broma mente. O verdadeiramente natural é que, se alguén, rico ou pobre, se pon enfermo, sexa el o que ten que ir bater á porta dos médicos; e que quen teña necesidade de ser gobernado vaia bater á porta daquel que é capaz de gobernar; non que o gobernante —se realmente o seu goberno pode ter algunha utilidade— lles pida aos gobernados que se deixen gobernar. Non te enganarás, en cambio, se aos políticos que agora gobernan os comparas cos mariñeiros dos que acabamos de falar, e se aos que estes lles chamaban inútiles e papamoscas os comparas cos verdadeiros pilotos.

—Correcto —dixo.

—Por estas razóns e nestas circunstancias, non é fácil que a mellor ocupación sexa valorada por aqueles que se ocupan do contrario. Pero a máis grave calumnia e a máis dura venlle á filosofía daqueles que declaran que se dedican a ela. Son esas as persoas ás que, polo que ti afirmas, se refire o detractor da filosofía cando di que a maioría dos que se achegan a ela son homes totalmente perversos, e que os máis sobresalientes son uns inútiles; unha opinión que eu, coma ti, recoñecín que era verdadeira. Ou que?

—Si.

V. —Por conseguinte, queda explicada a causa de que os filósofos destacados sexan inútiles?

—Desde logo.

¹⁶ Segundo Aristóteles (*Ret.* 1391 a 8 ss.), cando a muller do tirano Hierón de Siracusa lle preguntou ao poeta Simónides se prefería ser sabio ou rico, este respondeu que era mellor ser rico, «porque aos sabios podemos velos pasar o tempo ante as portas dos ricos». O poeta non gozaba da simpatía de Platón (cfr. 331e).

—Queres que a continuación falemos de como é inevitable a perversidade na maioría deles e que procuremos mostrar, na medida do posible, que disto tampouco é culpable a filosofía? *e*

—Completamente de acordo.

—Pois escoitemos e falemos, lembrando aquel punto no que describiamos os dotes naturais que debe ter necesariamente quen está chamado a ser un home de ben¹⁷. Se te lembras, *490a* en primeiro lugar, estaba guiado pola verdade, algo que debía perseguir de todas as maneiras e por todas partes; porque, en caso contrario, sería un impostor e non tería nada que ver coa auténtica filosofía.

—Si, iso foi o que se dixo.

—E esta idea non está radicalmente en contra do que se opina normalmente sobre o filósofo?

—Desde logo —dixo.

—E teríamos razón ao defendérmonos dicindo que quen ten realmente gusto por aprender está dotado por natureza para procurar acceder ao ser. Non se detén en cada unha das múltiples cousas que a xente opina que son; ao contrario, avanza sen desfalecer e non abandona a súa paixón até tomar contacto coa natureza do que é cada cousa, valéndose daquela parte da alma á que lle corresponde tomar contacto con un obxecto así —algo que lle corresponde á parte que é afín a ese obxecto—. Por medio desa parte achégase ao verdadeiro ser e líase con el, enxendra tanto intelixencia como verdade e alcanza coñecemento, verdadeira vida e alimento. Nese momento, non antes, é cando lle paran as dores do parto¹⁸; ou non?

¹⁷ Traducimos así a expresión grega καλός κάγαθός (lit. «fermoso e bo»). A frase ten unha historia similar á nosa palabra «nobre». Propiamente designaba á clase aristocrática, grega ou non (Xen. *Cir.* IV 3.23); pero logo utilizouse para todo aquilo que se estimase moralmente excelente, tanto persoas (no noso texto) como accións (Xen. *Cir.* I 5.9), e esta acepción parece que triunfou de maneira particular dentro da escola socrática. Aínda que na linguaxe política da Atenas clásica recibían esta denominación os membros do partido oligárquico (Tuc. VIII 48.6), consideramos precipitado concluir con Adam que o gusto pola frase favorecese a reputación antidemocrática de Sócrates e, en definitiva, a súa condena.

¹⁸ Tanto a unión mística da alma co ser como os seus resultados describíense mediante a imaxe dunha relación amorosa rematada cun embarazo e un parto.

—Teríamos toda a razón.

—A ver; e nese home haberá algunha inclinación a amar a falsidade ou, todo o contrario, a odiala?

c —A odiala —dixo.

—E, cando a verdade é a que serve de guía, non imos poder dicir, penso eu, que vai seguida dun coro de males.

—En absoluto.

—Ao contrario, vai seguida dun carácter san e xusto, ao que acompaña tamén a moderación.

—Correcto.

—E que falta hai entón de volver enumerar desde o principio o coro das restantes calidades da natureza filosófica, e de insistir no seu carácter necesario? Como te lembrás, resulta que o propio destes homes é a valentía, a grandeza de espírito, a facilidade para aprender, a memoria. Ti daquela obxectáchesme
d que todo o mundo se vería obrigado a estar de acordo co que dicíamos, pero que, cando deixaban de lado o discurso e puñan os ollos nos individuos sobre os que trata o discurso, entón afirmaban ver que, de entre tales individuos, uns son inútiles e a maioría son perversos dunha perversidade absoluta. Ao examinarmos a causa desta calumnia, chegamos agora á cuestión de por que a maioría dos filósofos son perversos; e ese foi o motivo polo que retomamos unha vez máis o tema do temperamento dos auténticos filósofos e sentimos a necesidade de definir ese temperamento.

e —Así é —dixo.

VI. —Debemos agora —continúei— observar como este temperamento se perde e se corrompe na maioría, e como só uns poucos escapan a esa degradación, eses aos que precisamente non lles chaman perversos, pero si inútiles. A continuación
491a consideraremos o caso daqueles que imitan o temperamento filosófico e suplantán as ocupacións deste. Veremos que tipo de

natureza teñen estas almas que, ao chegaren a unha profesión que as desborda e lles queda grande, e ao cometeren erros continuamente, asocian á filosofía, por todas partes e entre todo o mundo, esa reputación da que ti falas.

—E cal é a degradación á que te refires? —dixo.

—Tentarei explicarcho, se é que son capaz —contestei—. Todo o mundo, penso eu, estará de acordo no seguinte: un temperamento deste tipo, dotado de todas esas calidades que acabamos de establecer para aquel que estea chamado a ser un *b* filósofo completo, aparece entre os homes raramente e en pouca cantidade; non cres?

—Seguro.

—Pois agora fíxate na abundancia e na magnitude dos factores que contribúen a destruír a ese pequeno número.

—E cales son?

—O máis estraño de escoitar é que cada unha das calidades que antes eloxiamos en tales temperamentos corrompe á alma que as posúe e a aparta da filosofía. Falo da valentía, da moderación e de todas as outras virtudes que antes describimos.

—Si que se fai raro ao escoitalo —dixo.

—Pero aínda hai máis —continúei—. Todas aquelas cousas *c* ás que se lles dá o nome de bens corrompen á alma e apártana da filosofía: a beleza, a riqueza, a forza física, os contactos políticos poderosos, e todo o que está relacionado con isto. Xa tes unha idea do tipo de cousas a que me refiro.

—Si —dixo—; pero de boa gana recibiría unha información máis precisa sobre iso que dis.

—Pois entón —repliquei— comprende ben o problema no seu conxunto, e todo o que antes che dixen sobre o tema valo ver moi claro e non che parecerá nada estraño.

—Que me pides que faga? —dixo.

—Tanto se falamos de plantas como dos animais —respon- *d* dín—, sabemos que calquera semente ou calquera cría que non encontra o alimento, o clima ou o terreo que a cada unha lle

convén, canto máis forte é, máis bota de menos aquilo que lle fai falta; porque seguramente unha cousa mala é máis contraria a unha cousa boa que a aquela que non sexa boa.

—Sen dúbida.

—En consecuencia, penso eu, ten a súa lóxica que a mellor natureza, se a sometemos a un réxime que lle resulta estraño, experimente un cambio peor que outra mediocre¹⁹.

—Si.

e —Por tanto, Adimanto —continúei—, non teremos que afirmar tamén que as almas mellor dotadas se volven especialmente malas cando reciben unha mala educación? Ou ti pensas que os grandes crimes e a perversidade máis extrema proveñen dunha alma mediocre? Proveñen dunha natureza vigorosa corrompida pola educación; porque unha natureza débil nunca será capaz de nada grande, nin bo nin malo²⁰.

—Si —respondeu—; é como ti dis.

492a —Así que, se esa natureza filosófica que nós antes definimos recibe a instrución adecuada, é inevitable, penso eu, que se desenvolva até alcanzar todo tipo de virtudes. En cambio, se é sementada e plantada nunha terra inadecuada, e alí é onde se alimenta, entón pasará todo o contrario, a non ser que algún dos deuses veña en axuda súa. Ou é que ti, como a maioría da xente, tamén consideras que hai algúns rapaces novos que son corrompidos polos sofistas, e algúns sofistas que, actuando a título particular, os corrompen nun grao digno de mención²¹?

b Non che parece máis ben que eses que din tales cousas son eles

¹⁹ Segundo Xenofonte (*Mem.* IV 1. 4), Sócrates pensaba que a necesidade da educación aínda era maior no caso dos homes máis altamente dotados; pois «chegan a ser os mellores e os máis útiles cando reciben educación e aprenden o que deben facer [...]; pero, cando están sen educar e sen instruír, vólvense os máis malvados e os máis nocivos».

²⁰ A idea de que as masas carecen de capacidade para facer cousas grandes, boas ou malas, aparece en Platón desde os primeiros diálogos (*Crit.* 44d). O obxectivo da educación platónica é o óptimo aproveitamento dos mellores individuos ao servizo do estado, evitando ao mesmo tempo que se convertan en temibles inimigos do interese común. Dos mediocres, como non representan un perigo, non hai por que preocuparse demasiado. Este é un dos motivos polos que o autor non se para a normativizar a educación dos grupos inferiores.

²¹ A opinión de que os sofistas constituían unha fonte de corrupción moral para a xente nova debía estar bastante estendida (cfr. a valoración de Ánito en *Men.* 91c).

os máis grandes sofistas²², e que educan da maneira máis completa e conforman ao seu gusto tanto a rapaces como a vellos, a homes como a mulleres²³?

—E cando o fan? —preguntou.

—Cando en masa compacta —dixen— están sentados todos xuntos nas asembleas, nos tribunais, nos teatros, nos campamentos ou en calquera outra congregación de xente, e con gran tumulto critican determinadas palabras e determinadas accións, e aproban outras. Tanto unha cousa como a outra fana de forma exaxerada, dando berros e aplaudindo, ao mesmo tempo que as pedras e o lugar no que estean fan eco e redobran o fragor da crítica e do eloxio²⁴. O rapaz novo, nunha situación coma esa, onde cres ti que vai ter o corazón, como normalmente se di? Que tipo de educación privada poderá resistir e, anegada por esta riada de críticas e de eloxios, non se vai deixar arrastrar cara a onde a corrente a leve? Non acabará por afirmar que son fermosas ou feas as mesmas cousas que di aquela xente, por dedicarse ao mesmo ca eles e por ser como son eles?

—É completamente inevitable, Sócrates —respondeu el. *d*

VII. —Con todo —continuei—, aínda non falamos da coacción maior.

—E cal é? —dixo.

—A que eses educadores e sofistas aplican de feito cando non poden convencer coa palabra. Ou non sabes que a aquel que non lles fai caso castíganos con privacións de dereitos, con multas e con penas de morte?

—Seino moi ben —dixo.

²² O termo acabou por ter un significado pexorativo en determinados círculos (Xen. *Cinex.* XIII 8-9).

²³ A pasaxe debe interpretarse como un duro ataque á negativa influencia das masas na formación dos rapaces e non precisamente como unha defensa dos sofistas.

²⁴ Parece evidente que o autor está pensando nos lugares de concentración de masas situados na Acrópole ateniense.

—E que outro sofista ou que outro ensino privado pensas ti que podería aspirar a triunfar opóndose a eles?

e —Eu penso que ningún —respondeu el.

—Pois claro que non —continuei—; e incluso tentar algo así sería unha gran loucura. Porque unha educación que vaia en contra da educación desta xente nunca pode, puido nin poderá crear un carácter diferenciado no que se refire á virtude²⁵. Falo, querido compañeiro, dun carácter humano, porque do divino, como di o proverbio, hai que facer mención á parte²⁶.

493a Realmente, debes saber ben que, cando un sistema político se constitúe desta maneira, se hai algo que se salva e que é como debe ser, podes afirmar, sen medo a te equivocar, que se salva por unha intervención divina²⁷.

—A miña opinión non é outra —dixo.

—Entón ti tamén tes que opinar aínda o seguinte —repliquei.

—Que cousa?

—Que cada un deses asalariados particulares aos que o pobo chama sofistas²⁸ e considera rivais seus non ensinan outra cousa que os principios que as masas profesan cando se congregan; e a iso chámanlle sabedoría. É como se alguén, á hora de criar b un animal grande e poderoso, aprendese ben os seus impulsos e desexos, por onde debe achegarse a el, por onde debe tocalo, cando e por que se pon máis feroz ou máis manso, que berros

²⁵ A declaración, en principio, resulta sorprendente, pero está en sintonía coa tese platónica de que fóra da cidade ideal non hai solución posible aos problemas do xénero humano.

²⁶ O proverbio dicía τὸ θεῖον ἐξαιρῶ λόγου («da divindade fago mención á parte»).

²⁷ No *Menón* Platón explica que os escasos homes que, como Temístocles ou Pericles, son capaces de facer grandes cousas non lle deben ese privilexio á educación, senón a unha inspiración divina, semellante á que ilumina aos adiviños ou aos poetas (99bc); por iso non lle poden transmitir a súa capacidade a ninguén (94b-d).

²⁸ Fronte ao sabio tradicional, que non consideraba digno gañar cartos coa súa ciencia, os sofistas introduciron a novidade de cobrar fortes sumas por ensinar (*Hip. Mai.* 282 cd). Sócrates, en cambio, «aos que cobraban pola súa compañía chamounos escravos, debido a que estaban obrigados a conversar con aqueles dos que recibían o diñeiro. Sorprendíalle que alguén [...] non considerase que a maior recompensa era ter conseguido un bo amigo» (Xen. *Mem.* I 2.6-7).

ten o costume de soltar en cada momento, e que ruídos emitidos por outro o amansan ou o enfurecen; e logo, despois de aprender todas estas cousas grazas ao trato co animal e ao paso do tempo, lle dese a isto o nome de sabedoría, o sistematizase como arte e se puxese a ensinalo. Non sabería realmente o que neses hábitos e desexos hai de fermoso ou de feo, de bo ou de malo, de c xusto ou de inxusto, e empregaría todos estes termos conforme ao criterio do grande animal: chamaría boas ás cousas que o poñen contento, e malas ás que o incomodan, sen poder dar ningunha outra explicación destas denominacións. En fin, chamaría fermosas e xustas ás cousas inevitables, sen se dar conta da diferenza tan grande que existe realmente entre a natureza do inevitable e a natureza do ben, e sen ser capaz de mostrarlle isto a ningunha outra persoa. Por Zeus!, un home que fose así, non che parece que sería un estraño educador?

—A min si —dixo.

—Pois ben, a ti paréceche que hai algunha diferenza entre este home e aquel que considera que a sabedoría consiste en d coñecer os sentimentos e os gustos dunha variada masa de xente reunida en asemblea, e iso tanto se se trata de pintura, como de música ou como incluso de política? Porque, se unha persoa se xunta con eles para presentarles un poema²⁹, unha obra de arte ou un proxecto de servizo público, e lles concede ás masas, máis alá do necesario, unha autoridade sobre el, a chamada «necesidade de Diomedes»³⁰ vaino obrigar a facer o que elas aproben. E escoitaches até o momento a algún destes homes dar

²⁹ En diversos momentos das súas obras, Platón acusa aos poetas de ceder aos gustos da xente (infra 605a; *Gorx.* 502b ss; *Leis* 700e). De maneira particular, asegura que, en Italia e Sicilia, o costume de elixir ao vencedor por votación popular acabou por corromper o teatro (*Leis* 659bc).

³⁰ Segundo o escoliasta, a expresión ten relación coa seguinte lenda. Diomedes e Odiseo regresaban unha noite de lúa desde Troia cara ao campamento grego despois de roubaren o Paladio (estatua de Palas). Diomedes ía diante coa imaxe e Odiseo tentouno matar para levar todo o mérito da fazaña. Pero Diomedes, ao ver a sombra da espada na luz da lúa, prende a Odiseo e faino andar diante del até o campamento.

un argumento que non sexa ridículo e probar que estas cousas son realmente boas e fermosas?

e —E non creo que o escoite nunca —respondeu.

VIII. —En consecuencia, unha vez que comprendiches ben todo isto, lémbtrate daquilo de antes³¹: hai maneira de que a xente do pobo admita ou recoñeza que existe a beleza en si
494a mesma, pero non as múltiples cousas belas, e que existe cada cousa en si, pero non as múltiples cousas particulares?

—Para nada.

—Pois logo, é imposible que a xente do pobo sexa filósofa —repliquei.

—Imposible.

—E resulta inevitable, por conseguinte, que os que se dedican á filosofía sexan criticados pola xente.

—Inevitable.

—E tamén por aqueles individuos que se asocian coas masas e desexan contentalas.

—Está claro.

—E, despois de todo isto, que medio de salvación ves para unha persoa de natureza filosófica, que pretenda perseverar no seu labor até alcanzar o obxectivo? Párate a pensar niso con
b forme ao que dixemos antes. Porque quedou acordado que son trazos propios do filósofo a facilidade para aprender, a memoria, a valentía e a grandeza de espírito.

—Si.

—Un home así será xa desde neno o primeiro entre todos, especialmente se o seu corpo medra igual que a súa alma.

—Seguro —dixo.

—E entón, penso, cando se faga adulto, os familiares e os concidadáns van querer utilizalo para os seus propios intereses.

³¹ 475e.

—Sen dúbida.

—Así que se van pór aos seus pés con súplicas e parabéns, c pretendendo conquistar e adular anticipadamente o poder que el terá no futuro.

—Polo menos, iso é o que pasa normalmente.

—E que pensas ti que fará un home así en semellantes circunstancias, sobre todo se resulta que pertence a un estado importante³² e que, nese estado, é rico, é nobre e incluso ten unha boa presenza e unha boa estatura³³? Pois que se vai encher de ilusións irrealizables, coa esperanza de que será capaz de dirixir a vida pública dos gregos e dos bárbaros³⁴; á d parte de se remontar ás alturas, todo cheo de «arrogancia e dun orgullo baleiro»³⁵ e sen sentido.

—Seguro —dixo.

—Imaxina que ao individuo que se encontra nesa situación se lle achega alguén tranquilamente e lle di a verdade³⁶: que non ten intelixencia ningunha, que iso é precisamente o que lle falta, e que non a vai ter se non se esforza por conseguila. Ti

³² O prototipo que a continuación se configura parece estar inspirado na figura de Alcibiades. Este político ateniense de familia nobre (a nai era prima de Pericles e el descendía dos Alcmeónidas) estaba dotado de excelentes calidades naturais e chegou a figurar entre os máis notables discípulos de Sócrates, pero a súa carreira política viuse arruinada, en boa medida, por culpa da popularidade.

³³ A intelixencia, o atractivo físico, a nobre ascendencia e a riqueza son atributos sempre destacados nas descrições de Alcibiades (*Alc.* 104a-c, *Plut. Alc.* 4.1). Entre os gregos, a estatura elevada era un constituente esencial da beleza (*Aristót. Ét. Nic.* 1123 b 7; *Pol.* 1326 a 33).

³⁴ Alcibiades pretendía que a expedición contra Sicilia promovida por el fose un primeiro paso para dominar logo o imperio de Cartago (*Tuc.* VI 15.2; 90.2; *Plut. Alc.* 17.2-3). Entre os seus contemporáneos estaba estendida a idea de que as súas ambicións de dominio non tiñan límite (*Alc.* 105 bc).

³⁵ Palabras tomadas posiblemente dalgún tráxico. Da arrogancia e o orgullo de Alcibiades temos múltiples evidencias (*Alc.* 103b; *Tuc.* V 43.2; VI 16 ss). Conta Plutarco que, despois de seducir á muller de Axis, rei de Esparta, xustificaba o acto dicindo que así os lacedemonios terían a fortuna de seren gobernados por un descendente seu (*Alc.* 23.8).

³⁶ Os dous diálogos platónicos titulados co nome de Alcibiades transmiten a idea de que Sócrates tentou sen éxito endereitar a conduta do seu discípulo. No *Banquete* (215d ss.), el mesmo confesa ser incapaz de seguir os consellos do seu mestre e sentir vergoña cada vez que se encontra con el.

pensas que será fácil que lle faga caso, rodeado como está de tantas malas influencias?

—Estás ben libre —respondeu el.

—Pero, con todo —proseguín—, imaxina que, debido á e súa valía natural e á afinidade que sente con esas palabras, fai caso delas, revira e se deixa arrastrar cara á filosofía. Que pensaremos que van facer entón aqueles que ven como se están a perder os seus servizos e a súa amizade? Non haberá acción que non realicen nin palabras que non digan: a el, para que non se deixe convencer, e ao que tenta convencelo, para que non sexa capaz. Van conspirar en privado e van emprender procesos públicos³⁷.

495a —De maneira totalmente inevitable —respondeu el.

—E entón hai algunha posibilidade de que chegue a ser filósofo unha persoa así?

—En absoluto.

IX. —Logo agora ves —continuei— que non estabamos equivocados ao dicirmos³⁸ que son os elementos mesmos dos que se compón a natureza filosófica os que, cando se desenvolven no medio dunha mala educación, dalgunha maneira provocan que o filósofo se afaste da súa ocupación. E o mesmo pasa cos denominados «bens», coas riquezas e con todos os recursos deste tipo.

—Claro que non estabamos equivocados —dixo el—; falabamos correctamente.

b —De tales características e de tales dimensións, meu admirable amigo —proseguín—, é a ruína e a corrupción da natureza mellor dotada para a máis excelente das profesións; unha

³⁷ Alusión ao final de Sócrates, acusado de corromper á xente nova (*Ap.* 24b) e, de modo particular, a Alcibiades (*Xen. Mem.* I 2.12).

³⁸ 491b ss.

natureza que, polo demais, é escasa, como vimos dicindo³⁹. E de entre estes homes saen os que causan os peores males tanto aos estados como aos particulares; pero tamén os que fan as cousas boas, cando resulta que a corrente os leva por ese lado. Unha natureza mediocre, en cambio, nunca lle fai nada grande a ningún, nin a un particular nin a un estado.

—Completamente certo —respondeu el.

—Por conseguinte, eses homes cos que a filosofía está estreitamente emparentada, ao afastárense dela desta maneira, c déixana abandonada e solteira; e eles mesmos levan unha vida que nin lles convén nin é auténtica, mentres a filosofía, como unha orfa sen parentes⁴⁰, é pretendida por indignos intrusos que a deshonran e lle atraen esas críticas que ti dis que formulan os seus detractores: que, daqueles que teñen trato con ela, algúns non valen nada e a maioría son merecedores de múltiples males.

—Iso precisamente é o que se di —afirmou.

—E dise con razón —repliquei—. Porque outros lambidos, ao veren que a praza está vacante, pero chea de frases e títulos fermosos, tamén eles, igual que os que foxen da prisión e se d refuxian nos templos⁴¹, dan o salto todos contentos desde a súa profesión até a filosofía⁴²; e fan iso especialmente se resulta que son os máis competentes nos seus traballiños. Pois a filosofía, mesmo no estado no que se encontra, conserva, en comparación cos outros oficios, unha eminente reputación; e esa reputación é a que buscan moitas persoas que están dotadas dunha natureza imperfecta e que, igual que teñen o corpo arruinado por obra dos oficios artesanais, tamén están coa alma esnaquizada e e

³⁹ 491ab.

⁴⁰ A lei ateniense establecía que, cando unha herdeira universal quedaba orfa, debía casar co parente máis próximo por rama paterna. Como as mulleres non podían ser propietarias, este era o modo de conservar a herdanza dentro da familia. O caso máis famoso foi o de Pericles, que casou nestas circunstancias cunha prima súa.

⁴¹ Os perseguidos buscaban refuxio nos templos porque os gregos consideraban un sacrilexio sacar de alí a ningún en contra da súa vontade.

⁴² Entre os sofistas, Protágoras traballara de leñador e tanto Eutidemo como Dionisodoro foran mestres de esgrima.

mutilada por culpa dos traballos manuais⁴³. Ou non é isto algo inevitable?

—Seguro que si —dixo.

—E a ti páreceche —preguntei— que é moi diferente mirar para estes e mirar para un ferreiro calvo e pequeno que, conforme gañou algo de cartos, se libera das súas cadeas, lávase no baño, viste un manto novo e, todo preparado como un noivo, ten idea de casar coa filla do seu patrón, debido a que ela se encontra pobre e abandonada?

496a —Non é moi diferente —dixo.

—E, por lóxica, que clase de fillos vai ter unha parella coma esta? Non serán uns seres bastardos e ruíns?

—Con toda seguridade.

—Porque, cando as persoas que son indignas de recibir unha educación se achegan a ela e a frecuentan sen merecelo, que clase de ideas e de opinións diremos que poderán xerar? Pois seguramente sofismas —en realidade, non merecen outra denominación— e non nada nobre nin relacionado coa auténtica intelixencia.

—Totalmente de acordo —dixo.

X. —En consecuencia, Adimanto —dixen eu—, queda un b número moi reducido de persoas que poden ter un trato digno

⁴³ O traballo, en xeral, non tiña na Antigüidade o valor moral que a nosa sociedade lle atribúe, pero o desprezo era moito máis evidente no caso dos oficios artesanais. Xenofonte declara que arruinan as almas (*Econ.* IV 2) e Aristóteles chega a afirmar que incapacitan ao individuo para a práctica da virtude (*Pol.* 1337b 8 ss.). Esta actitude non era exclusiva dos sectores intelectuais, senón que estaba instalada no conxunto da sociedade grega, tal e como o testemuñan tanto as declaracións explícitas (*Hdt.* 2.167) como a existencia dunha lei ateniense que prohibía facer comentarios ofensivos sobre o oficio desempeñado por un cidadán (*Dem.* 57.30). Con todo, os antigos non consideraban indigno o traballo en si (Ulises constrúe o seu propio navío), senón as relacións de dependencia asociadas ao traballo. Na escala social dos cidadáns, o home máis respectado é o latifundista, porque pode vivir sen traballar; dentro daqueles que precisan traballar para subsistir, o artesán está peor considerado que o campesiño, porque ademais depende doutra persoa que lle compre o produto do seu traballo.

coa filosofía: talvez algún carácter nobre e ben educado, atrapado polo exilio⁴⁴, e que, debido a que ninguén o corrompeu, continúa na filosofía, fiel á súa natureza; ou cando nun estado pequeno nace algunha alma grande que despreza e ten a menos as cousas da política; e tamén se cadra algúns poucos ben dotados para a filosofía, que con razón desprezan os outros oficios e os abandonan para se achegar a ela. Tamén o freo do noso compañeiro Teaxes⁴⁵ podería reter a algúns; porque en Teaxes c dábanse case todas as condicións necesarias para que desertase da filosofía, pero mantívose fiel a ela debido a que os coidados que lle exixía o seu corpo enfermizo afastárono da política. Canto ao meu caso, o do signo dun espírito divino⁴⁶, non paga a pena falar, porque é algo que, antes de min, debeulles pasar a moi poucos ou a ningún. Pois ben, párate a pensar naquel que entrou no grupo destes poucos e experimentou a dozura e a felicidade desa riqueza, que ve con suficiente claridade a loucura das masas e que ninguén fai nada sensato, por así dicir, no campo da política; aquel que sabe que non hai ningún aliado co que un poida ir en auxilio da xustiza sen perder a vida, d senón que, antes de prestar ningún servizo nin ao estado nin aos amigos, había de perecer cunha morte inútil para el mesmo e para os demais —como cando un home cae no medio de bestas feroces e nin quere participar nos seus crimes nin é capaz tampouco de facerlle fronte el só ao salvaxismo de todas elas—. Este home, ao darse conta de todo iso, permanece inactivo e ocúpase do seu, igual que aquel que no medio do temporal se abriga detrás dun muro para se protexer da chuvia e do po que o vento arrastra; e, ao ver aos demais cheos de inmoralidade, con-

⁴⁴ Anaxágoras foi desterrado de Atenas, e Díon de Siracusa.

⁴⁵ Teaxes foi un discípulo de Sócrates que debeu morrer moi novo (cfr. *Apol.* 33e, onde se fala del en tempo pasado). Un diálogo pseudo-platónico leva o seu nome.

⁴⁶ O célebre demón de Sócrates, unha voz interior de orixe divina que lle advertía o que non debía facer (cfr. *Teet.* 151a, *Fedro* 242b). Na *Apoloxía* (31d), como aquí, faise referencia a que foi esta divindade a que lle desaconsellou meterse en política. Segundo Xenofonte, a voz divina tamén daba consellos en sentido positivo (*Mem.* I 1.4; IV 8.1).

e fórmase con conseguir pasar limpo de inxustiza e de impiedade por esta vida de aquí e con deixala atrás tranquilo e alegre, cunha fermosa esperanza⁴⁷.

497a —Pois, se así a deixase, os resultados conseguidos non serían os máis insignificantes —respondeu el.

—Pero tampouco os máis importantes, ao non encontrar o sistema político adecuado —dixen eu—. Porque dentro do sistema adecuado vai medrar aínda máis e, ao tempo que se salva el, vai poder salvar á comunidade.

XI. Sobre os motivos de que se calumnie á filosofía e sobre a inxustiza que iso supón, paréceme que xa falamos dabondo, a non ser que teñas algo máis que dicir.

—Non, non teño nada que engadir sobre ese tema —respondeu el—; pero, cal dos actuais sistemas políticos é, na túa opinión, o adecuado para a filosofía?

b —Ningún —contestei—; e do que eu me queixo precisamente é de que ningunha das actuais constitucións políticas sexa digna da natureza filosófica; e de que por iso se desvíe e se altera esta natureza. Igual que unha semente exótica sementada nunha terra que non é a súa perde as propiedades e, vencida pola influencia desa terra, adáptase xeralmente ás especies indíxenas, tamén esa raza filosófica neste momento non pode conservar a súa forza e dexenera nun carácter doutro tipo. Pero, se esa raza vén dar co sistema político perfecto —da mesma
c maneira que tamén ela é perfecta—, entón é cando se poderá ver que é realmente de carácter divino e que os demais son simplemente humanos, tanto no seu temperamento como nas súas ocupacións. Iso si; está claro que, despois disto, vasme preguntar cal é ese sistema político.

⁴⁷ Non é este o único momento no que Platón manifesta o seu escepticismo respecto a que, fóra do estado ideal, ninguén poida contribuír a mellorar a vida política (Ap. 31e; Gox. 515a ss.; Epist. V 322ab, VII 324b ss., 330c ss.).

—Non acertaches —dixo—; porque non é iso o que che ía preguntar, senón se é ese sistema o que deixamos descrito cando fundamos o estado ou se é outro.

—En termos xerais, é ese sistema —respondín eu—; con excepción daquilo que antes mencionamos, no sentido de que debería haber sempre no estado unha autoridade que tivese do sistema político o mesmo concepto que tiveches ti, o lexislador, ao promulgares as leis⁴⁸.

—Iso mencionouse, si —dixo.

—Pero non quedou suficientemente claro —repliquei— por culpa do meu medo a aqueles temas que promovestes⁴⁹ e mediante os que me fixestes ver a magnitude e a dificultade da demostración dese punto⁵⁰; á parte de que queda por explicar o máis difícil de todo⁵¹.

—De que falas?

—Da maneira en que un estado debe utilizar a filosofía para non se ver arruinado; porque todas as empresas importantes son perigosas e, como se di normalmente, as cousas fermosas son realmente difíciles.

—Con todo —dixo—, hai que completar a demostración e deixar claro ese punto.

—Se algo mo chega a impedir —respondín—, non será a falta de vontade, senón a falta de capacidade. Pero ti, como

⁴⁸ Os gobernantes, por tanto, deben comprender o significado do sistema político e non simplemente acatalo por respecto á autoridade do lexislador orixinal. É esta a primeira vez na obra que os gobernantes aparecen situados claramente ao mesmo nivel que o lexislador orixinal; de modo que resulta difícil saber a que mencións anteriores pode estar aludindo o autor. A única pasaxe que trata directamente o tema é para defender precisamente algo moi distinto: o valor que os gardiáns deben exhibir á hora de custodiar o sistema político non está fundamentado no coñecemento, senón na correcta opinión que se deriva de obedecer a sabia vontade do lexislador (429c). Por este motivo, quizá, se indica a continuación que o asunto non quedou suficientemente claro.

⁴⁹ Refírese á interrupción de Adimanto e Polemarco para que Sócrates non pasase por alto a cuestión da comunidade de mulleres (449b ss.), e á posterior intervención de Glaucón para que explicase a posibilidade de realizar o estado perfecto (471c ss.).

⁵⁰ Isto é, a concepción do gobernante no novo estado e as ideas conexas (a comunidade de mulleres, o rei-filósofo, etc.).

⁵¹ Os temas que van ocupar o resto do libro VI e todo o VII.

estás aquí, poderás comprobar polo menos o meu empeño. Mira con que entusiasmo e con que desprezo do perigo teño agora a intención de afirmar que o estado debe tratar esta actividade dunha maneira completamente oposta á actual.

—En que sentido?

—Actualmente —respondín eu—, os que se dedican á
498a filosofía son rapazotes que acaban de saír da infancia, e, no momento en que están a abordar a parte máis difícil —estoume a referir á dialéctica—, abandonan esta actividade coa idea de dedicarse á administración da súa casa e aos negocios; iso si, pasan por ser filósofos moi expertos. A partir de aí, cren que fan moita cousa se, cando son convidados, deciden ir escoitar a outros que se dedican á filosofía, porque pensan que esta actividade hai que levala como un pasatempo. E, ao chegaren á vellez, todos, excepto uns poucos, apáganse moito máis que
b o sol de Heráclito⁵², dado que xa non se acenden nunca máis.

—E como hai que facer? —dixo.

—Todo o contrario: darlles unha educación e unha cultura propias da súa idade, cando son nenos e adolescentes; coidar moi ben o corpo na época en que medra e se forma, a fin de preparalo para servir á filosofía. Logo, cando transcorren os anos nos que a alma comeza a alcanzar a madurez, hai que intensificar os exercicios propios desa etapa. En fin, cando o vigor
c físico decaía e quede liberado da actividade política e militar, é ese o momento de que eles pazan en liberdade⁵³ e de que non se dediquen a ningunha outra cousa, non sendo de maneira accesoria. Iso se o obxectivo é que teñan unha vida feliz e que, despois de mortos, lle agreguen á vida que viviron un adecuado destino no outro mundo.

⁵² Segundo Heráclito, para quen todo está en continuo cambio, todos os días temos un sol distinto (cfr. *fr.* 6 DIELS-KRANZ).

⁵³ Era o que facían os rabaños consagrados a algunha divindade.

XII. —Realmente, Sócrates, dáme a impresión de que falas con ardor. Con todo, penso que a maioría dos que te escoitan, comezando por Trasímaco⁵⁴, manteñen unha oposición aínda máis radical e non se van deixar convencer de ningunha maneira.

—Non nos poñas a mal a min e a Trasímaco, que nos fixemos amigos hai un pouco e que nunca fomos inimigos. Porque non *d* aforraremos ningún esforzo até que o convezamos a el e aos outros ou que lles prestemos algún servizo noutra vida, cando volvan nacer⁵⁵ e se encontren en conversacións coma esta.

—Para dentro de pouco tempo é iso que ti falas —dixo⁵⁶.

—Non é nada —dixo—, polo menos en comparación coa eternidade. Con todo, non ten nada de estraño que a maioría da xente non se deixe convencer polo que estamos a dicir, porque nunca viron realizado o agora comentado, senón que ouviron *e* sobre todo secuencias deste tipo; iso si, asimiladas unhas coas outras con estudada simetría⁵⁷, e non de maneira espontánea, como agora me saíron a min. Nin tampouco teñen a experiencia de veren, nun individuo ou en varios, a unha persoa que, de palabra e de obra, estea na medida do posible en perfecto paralelismo e asimilación coa virtude⁵⁸, e que governe nun estado *499a* que teña esas mesmas características. Ou ti pensas que si?

—Para nada.

⁵⁴ Trasímaco posiblemente non estaría de acordo cos ataques lanzados contra a súa profesión (vid. 493a ss., 495c ss.).

⁵⁵ Ao final do libro X o autor profunda amplamente no tema da inmortalidade da alma e da reencarnación.

⁵⁶ Irónico, porque Glaucón non cre na inmortalidade da alma (cfr. 608d).

⁵⁷ Platón, ao emparellar os participios γενόμενον («realizado») e λεγόμενον («comentado»), finxe que utilizou involuntariamente unha similitudencia (ὁμοιοτέλειαν) ou consonancia fónica no final de dous membros consecutivos, algo que nós tentamos reflectir na tradución. As figuras baseadas na repetición de elementos idénticos eran utilizadas tipicamente tanto por Gorgias como por Isócrates, o seu discípulo máis notable.

⁵⁸ «En paralelismo» (παρίσωμενον) fai referencia á figura do paralelismo sintáctico (παρίσωσις), que consiste na identidade de estrutura sintáctica entre dúas oracións; «en asimilación» (ὁμοιωμένον) remite á similitudencia (ὁμοιοτέλειαν). Ambos recursos son explicados por Aristóteles en *Ret.* 1410a 24 ss. A xente ten escoitado múltiples exemplos deste tipo de igualacións no puro terreo das palabras, pero nunca viu un home que se preocupase por igualar as súas palabras e a súa conduta coa virtude.

—Nin tampouco, meu excelente amigo, fixeron demasiado caso desas conversacións fermosas e nobres nas que se busca con paixón a verdade por todos os medios co obxectivo de coñecela, e nas que se lles dá un saúdo distante a esas sutilezas e argucias que non pretenden máis que manter a aparencia e promover a discordia tanto nos tribunais como nas conversacións privadas.

—Tampouco iso, é certo —dixo.

—Foi en vista disto e previndo isto —continuei—, polo *b* que nós, aínda que con certo temor, dixemos en determinado momento, forzados pola verdade, que ningún estado, ningún sistema político, nin sequera ningún home pode nunca alcanzar a perfección, antes de que eses poucos filósofos aos que agora non lles chaman malvados pero si inútiles se vexan afortunadamente obrigados, tanto se o queren como se non, a facerse cargo do estado, e de que o estado se vexa obrigado a obedecelos. Ou ben antes de que un verdadeiro amor pola verdadeira filosofía *c* se apodere, por obra dunha inspiración divina, dos que agora son soberanos ou reis, ou dos fillos destes. Que a realización dunha destas dúas cousas ou de ambas resulta imposible é algo que carece de todo fundamento, e así o afirmo. De ser certo, terían todo o dereito a se burlar de nós, por estarmos a formular meras fantasías. Ou non é así?

—Si.

—Por conseguinte, se nalgún momento dentro da infinita extensión do tempo pasado os filósofos máis eminentes se viron obrigados a ocuparse do estado, ou ben se se ven obrigados incluso hoxe nalgún país bárbaro que se encontre situado lonxe, *d* fóra da nosa vista, ou ben se isto pasa no futuro, en calquera caso estamos dispostos a combater de palabra pola idea de que o sistema político aquí descrito só existiu, existe ou existirá no suposto de que a Musa da filosofía se faga co control do estado. Porque non é imposible que ela exista nin nós estamos a falar de cousas imposibles; aínda que recoñecemos que son difíciles.

—Eu tamén comparto esa opinión —dixo.

—Con todo, dirás ademais que non é a opinión da maioría —repliquei.

—Posiblemente —dixo.

—Meu excelente amigo —continuei—, non lle botes tanta culpa á xente. Eles terán seguro unha opinión distinta se, en vez e de entrar en disputas, os aconsellas, os liberas desa falsa imaxe que teñen do amor polo estudo, lles das a coñecer a aqueles que ti denominas filósofos e lles defines, como hai un pouco 500a fixemos, a natureza destes homes e a súa profesión; non vaia ser que pensen que lles estás a falar das persoas que eles consideran filósofos. [Ou, aínda que os vexan desa maneira, dirás que adoptarán seguro unha opinión distinta e que responderán de forma diferente.]⁵⁹ Ou ti pensas que unha persoa mansa e benévola se pode irritar contra quen non se irrita ou terlle mala idea a quen non lla ten a el? Adiántome a dicirche que eu considero que un carácter tan complicado só se dá nunhas poucas persoas, pero non no común da xente.

—Non te preocupes, estou tamén de acordo contigo —dixo.

—Entón tamén estarás de acordo en que os culpables de que b a xente teña esa actitude hostil cara á filosofía son os intrusos que se introducen nela indebidamente e como quen vai a unha festa, que se insultan e se poñen a mal uns cos outros⁶⁰, e que sempre reducen os seus discursos a cuestións persoais, comportándose da maneira que menos se corresponde coa filosofía.

—Efectivamente —dixo.

⁵⁹ Esta é a tradución do texto ofrecido polos mellores manuscritos. Ante as dificultades de interpretación que presenta, Burnet decidiu suprimilo. A corrección máis simple consiste en substituír τοι por τὸ οὐ (Baiter): «Ou, aínda que os vexan desa maneira, negarás que adoptarán unha opinión distinta e que responderán de forma diferente?».

⁶⁰ Parece que Isócrates entendeu isto como un ataque persoal e que lle respondeu na *Antídose* 260, incluso utilizando de maneira intencionada o adxectivo φιλαπεχθίμων («amigo de pórse a mal»), do que deriva o adverbio φιλαπεχθημότως introducido no texto platónico.

XIII. —En realidade, Adimanto, a aquel que ten o pensamento verdadeiramente dirixido cara ao ser das cousas, non lle queda
c tempo para pór os ollos nos asuntos dos homes e para entrar en guerra con eles, cheo de envexa e de hostilidade; ao contrario, un home así mira e contempla as cousas que están ordenadas e que permanecen sempre idénticas, que non se fan mal entre elas e que están todas dispostas en orde e conforme á razón, para imitalas e para asemellarse a elas o máis posible. Ou pensas que hai algún mecanismo que lle impida a unha persoa imitar aquilo co que convive e polo que sente admiración?

—Imposible —dixo.

—O filósofo, por conseguinte, ao convivir con algo que é
d divino e ordenado, vólvese tamén el divino e ordenado, na medida en que iso é posible para un home. Pero a calumnias abunda por todas partes.

—Totalmente de acordo.

—Por tanto —proseguín—, se algunha circunstancia o forza a tentar implantar nos costumes públicos e privados dos homes aquilo que el ve alá arriba, en vez de se limitar a modelar a súa propia persoa, cres que será un mal artesán da moderación, da xustiza e da virtude cívica en xeral?

—En absoluto —respondeu el.

—Porque, se o pobo se dá conta de que dicimos a verdade
e sobre os filósofos, continuará a irritarse contra eles e a desconfiar de nós cando lle digamos que non hai maneira de que un estado sexa feliz, se é que o seu plano non está deseñado polos debuxantes que utilizan un modelo divino⁶¹?

501a —Non se irritará, se comprende todo iso —respondeu el—. Pero, de que maneira entendes ti ese plano?

—Tomarán o estado —proseguín— e os caracteres dos homes como unha táboa pintada e comezarán por limpala⁶²

⁶¹ Vid. nota a 472d.

⁶² Nas *Leis* 735b-736c especifica máis claramente que esta depuración inicial consistirá na segregación dos individuos moralmente perversos.

—o que non é fácil—. En todo caso, ti xa sabes que esa é a diferenza que hai entre os demais lexisladores e os filósofos; porque estes non van estar dispostos a ocuparse do estado ou dun particular nin a trazar leis, en tanto non reciban limpa esta mesa ou non a limpen antes eles mesmos.

—E con razón —dixo.

—Despois diso, non cres que esbozarán o esquema do sistema político?

—Seguro.

b

—E logo, penso, traballarán neste esbozo dirixindo repetidamente os ollos cara a un lado e cara ao outro: cara ao que por natureza é xusto, fermoso, moderado e todo o deste tipo⁶³, e, por outro lado, cara a aquilo que tentan reproducir na copia humana. Porque, mediante a combinación e a mestura das distintas ocupacións, tentarán obter a cor e a imaxe propia dos homes⁶⁴; e o modelo no que se inspiran é aquilo ao que Homero, cando aparece nos homes, lle chama divino e semellante aos deuses.

—Correcto —dixo.

—E tan pronto borrarán este detalle, penso eu, como volverán a pintar aquel outro, até que, na medida do posible, configu- c ren uns caracteres humanos que lles resulten aos deuses canto máis agradables.

—Seguro que a pintura resultará fermosísima —dixo.

—E a aqueles que, polo que ti dicías⁶⁵, estaban en orde de combate para avanzar contra nós —continuei—, non haberá maneira de convencelos de que ese pintor de sistemas políticos é precisamente aquel filósofo que hai un pouco eloxiábamos diante deles, e que os puña de mal humor porque nós lle que-

⁶³ Isto é, as ideas da xustiza, da beleza, da moderación, etc.

⁶⁴ O adxectivo ἀνδρείκελος (lit. «semellante a un home») aparece en correlación co homérico θεοείκελος («semellante a un deus»; cfr. *Il.* I, 131), usado máis abaixo. No ámbito da pintura, designaba unha cor carne utilizada para imitar a figura humana, e que se obtiña mediante a mestura de varias cores (cfr. *Crat.* 424e, *Xen. Ec.* X 5).

⁶⁵ En 474a; pero foi Glaucón quen o dixo, non Adimanto.

riamos entregar a el o control do estado? Ao escoitar isto agora, non quedarán algo máis tranquilos?

—Desde logo —respondeu el—; polo menos, se teñen cabeza.

d —Porque, que poderán discutirmos? Que os filósofos non son amantes do ser e da verdade?

—Sería absurdo —dixo.

—Ou que a súa natureza, tal e como nós a describimos, non ten nada que ver co ben supremo?

—Tampouco.

—Pois logo, que? Que unha natureza coma esa, se exercita as ocupacións adecuadas, non vai ser boa e filosófica nun grao máis perfecto que ningunha outra? Ou dirán que son mellores aqueles aos que deixamos fóra?

e —Desde logo que non.

—E aínda se enfurecerán cando nós digamos que, mentres non domine o estado a clase dos filósofos, non van acabar os males do estado e dos cidadáns nin veremos realizado na práctica o sistema político que antes imaxinamos teoricamente?

—Probablemente se enfurecerán menos.

502a —En vez de dicir «menos» —repliquei—, non prefires que os declaremos absolutamente amansados e convencidos, para que, polo menos por vergoña, estean conformes con isto?

—Completamente de acordo —dixo.

XIV. —Pois entón, deámoslos por persuadidos neste punto —repliquei—. E alguén vai sustentar que aos reis ou aos soberanos non lles poden nacer fillos dotados por natureza para a filosofía?

—Ninguén —dixo.

b —E alguén podería afirmar que unhas persoas que naceron así acaban por se corromper inevitablemente? Que é difícil que se salven, tamén nós o acordamos; pero que, ao longo do paso do

tempo, non se salve nunca ningún deles, hai alguén que poida sustentalo?

—Desde logo que non.

—Pois ben —continuei—; con que aparecese un só e tivese un estado que lle obedecese, sería suficiente para que se fixese realidade todo o que actualmente resulta impensable.

—Si, sería suficiente.

—E no caso de que ese gobernante —dixen— implante as leis e as institucións que antes describimos, non é desde logo imposible que os cidadáns estean dispostos a actuar de acordo con elas.

—Baixo ningún concepto.

—E o que a nós nos parece ben, resulta sorprendente e imposible que tamén lles pareza ben aos outros?

—Non creo —respondeu el. c

—E con anterioridade xa quedou suficientemente demostrado, penso eu, que o noso proxecto é o mellor, sempre que sexa viable.

—Suficientemente, si.

—Por tanto, segundo parece, agora podemos concluír que, no tema da lexislación, as propostas que nós facemos son as mellores, caso de se poderen realizar, e que a súa realización é difícil pero non imposible.

—Si, é o que podemos concluír.

XV. —Pois ben; unha vez que este asunto, non sen certa dificultade, chega ao final, quedánnos por tratar a continuación os seguintes aspectos: de que maneira imos ter entre nós ás persoas encargadas de preservar o sistema político, por medio *d* de que estudos e ocupacións, e a que anos deberán dedicarse a cada unha desas tarefas.

—E haberá que tratalos —dixo.

—De nada me serviu —continuei— a habilidade de antes, cando deixei de lado dificultades como a posesión das mulle-

res, a procreación dos fillos ou a designación dos gobernantes. Fíxeno porque era consciente de que a pura verdade resulta odiosa e difícil de aplicar; pero iso non logrou impedir que e chegue agora o momento de ter que falar desas cousas. Xa quedou rematado o tema das mulleres e dos nenos; pero, no que se refire aos gobernantes, é preciso abordar o problema practicamente desde o principio. Diciamos⁶⁶, se ben te lembrás, que debían mostrar o seu amor polo estado, sometidos ás probas do pracer e da dor, sen que os vísemos renunciar a este principio nin nas fatigas, nin nos perigos nin en ningunha outra circunstancia. Que era preciso excluír ao que fracasase, pero nomear gobernante ao que saíse de todos eses exames tan puro como o ouro probado ao lume, e concederlle recompensas e honras tanto en vida como despois de morto. Isto foi, pouco máis ou menos, o que se dixo nun momento no que a argumentación revirou e se tapou cun veo, debido ao temor de remover o que b agora nos aparece⁶⁷.

—O que dis é moi certo —afirmou—; lémbrome perfectamente.

—Realmente, amigo meu —dixen—, eu tiña medo de declarar iso que neste momento tiven o valor de declarar; pero agora teñamos tamén o valor de afirmar que é preciso que os perfectos gardiáns⁶⁸ que designemos sexan filósofos.

—Pois que quede dito —replicou.

—Agora ben, debes pensar que, en boa lóxica, estes vanche ser unhas poucas persoas. Porque as partes do carácter que, polo que dixemos, debe ter esta xente van encontrarse reunidas moi poucas veces nun mesmo individuo; ao contrario, na maioría dos casos aparecen espalladas.

c —Que queres dicir? —preguntou.

⁶⁶ 412c-414b.

⁶⁷ Un proverbio grego dicía εὐ κείμενον κακὸν μὴ κίνει («non removas o mal que estea ben asentado»).

⁶⁸ Outro modo de designar aos gobernantes.

—Que aqueles que teñen facilidade para aprender, memoria, sagacidade, vivacidade e todas as outras calidades semellantes a estas, xeralmente non se encontran dotados ao mesmo tempo, como ti ben sabes, dun vigor e dunha grandeza de espírito como para estar dispostos a vivir de maneira ordenada, tranquila e estable⁶⁹; ao contrario, a xente deste tipo vese arrastrada azarosamente pola súa vivacidade, e deles escapa calquera tipo de estabilidade.

—O que dis é certo —afirmou.

—En cambio, os caracteres estables e pouco cambiantes, que transmiten a máxima confianza e que na guerra non se *d* moven do seu sitio por culpa do medo, actúan nos estudos daquela mesma maneira: teñen dificultades para se moveren e para aprender, están como aletargados e non fan máis que ter sono e abrir a boca cada vez que hai que traballar en algo desas características.

—É así —dixo.

—Pois ben; nós afirmabamos⁷⁰ que eles deben participar de ambos tipos de calidades da mellor maneira e que, en caso contrario, non se lles pode dar acceso nin á educación superior, nin ás honras, nin ao goberno.

—Correcto —respondeu el.

—E non pensas que esa combinación vai ser pouco frecuente?

—Sen dúbida.

—En consecuencia, hai que polos a proba por medio deses *e* traballos, perigos e praceres de que falabamos antes⁷¹; e engadimos agora incluso algo que daquela omitimos: que hai que exercitalos en moitas disciplinas, coa finalidade de comprobar

⁶⁹ A consecuencia parece contraditoria co dito en ocasións anteriores, onde o vigor e a tranquilidade se presentan como calidades antitéticas (375c, 399c, 410d). É o motivo de que algúns editores propoñan modificacións no texto grego.

⁷⁰ 484d-487a.

⁷¹ 413a ss.

se a súa natureza vai ser capaz de soportar os estudos superiores ou ben se vai acovardar, igual que os que se acovardaban
504a naqueles outros casos.

—Realmente, convén facer esa comprobación —dixo—. Pero, a que lle chamas ti estudos superiores?

XVI. —Seguro que ti te lembras —continuei— de que, despois de distinguirmos tres elementos na alma, inferimos cal era a natureza da xustiza, da moderación, da valentía e da sabedoría⁷².

—Se non me lembrase, merecería non escoitar o resto —sentenciou.

—Lémbraste tamén do que se dixo con anterioridade a iso?

—De que?

b —Dicíamos⁷³, penso, que, para contemplar coa maior perfección posible estas calidades, había outro camiño máis longo, e que as veríamos claramente despois de recorrermos ese camiño; pero que tamén se podía completar o razoamento extraendo deducións do que anteriormente se dixera.. Vós manifestastes que vos chegaba, e, desa maneira, a exposición que naquel momento se fixo careceu de rigor, na miña opinión; pero se vos gustou, iso teríades que dicilo vós.

—Para min —dixo—, axustouse á medida; e os demais tamén son desa opinión.

c —Pero, amigo meu —repliquei—, en asuntos coma este, unha medida que se afasta en algo da realidade non é unha medida exactamente; porque non existe ningunha medida imperfecta de cousa ningunha. Con todo, ás veces algunha persoa pensa que xa hai dabondo e que é escusado seguir investigando.

—Si —dixo el—, iso pásalles a moitos por preguiza.

⁷² 436a ss.

⁷³ 435d.

—Pois precisamente tamén é algo que non lle debe pasar a un gardián do estado e das súas leis —repliquei.

—Lóxico —respondeu.

—En consecuencia, compañeiro —dixen eu—, un home deses debe recorrer o camiño máis longo, e esforzarse nos *d* seus estudos tanto como nos exercicios ximnásticos. En caso contrario, vaille pasar o que hai un pouco diciamos: que nunca chegará a alcanzar aquel coñecemento que é o máis elevado e o que mellor a el lle vai.

—Entón —dixo el—, non son aquelas virtudes as máis importantes? É que hai algo aínda máis importante que a xustiza e aquilo outro do que xa temos falado?

—Máis importante, si —respondín eu—; e, no que se refire a esas mesmas virtudes, non basta con contemplar, como agora, un simple esbozo delas, e non debemos renunciar a termos o cadro máis perfecto. Ou non é ridículo que nas cuestións de pouca importancia poñamos todo o noso esforzo para que alcan- *e* cen a máxima limpeza e precisión posibles, e que, en cambio, non consideremos merecedoras da maior precisión as cuestións máis elevadas?

—Pois si —dixo el—. Pero cres que alguén te vai deixar seguir adiante sen che preguntar que é iso do estudo superior e do seu obxecto, como ti lle chamas?

—Seguro que non —respondín eu—; pero preguntamo ti. En todo caso, xa me escoitaches falar diso non poucas veces; aínda que agora ou non te lembrás ou tes pensado causarme *505a* problemas outra vez e non permitirme continuar. Máis ben creo isto último, porque xa me tes escoitado dicir moitas veces que o máis elevado obxecto de estudo é a idea do ben⁷⁴; unha idea que, cando se asocia á xustiza e ás demais virtudes, fai que

⁷⁴ Parece claro, polo que se di, que a superioridade da idea do ben xa era un tema central na escola platónica. O autor non tenta probar a súa doutrina e limitase simplemente a describila e explicala. «O ben de Platón» chegou a ser na Antigüidade unha frase proverbial que se aplicaba a calquera expresión escura.

estas sexan útiles e valiosas. E agora sabes perfectamente que eu vou falar disto e, ademais, que se trata de algo que nós non coñecemos suficientemente. E sabes tamén que, se non o coñecemos, aínda que coñecésemos o mellor posible todo o resto menos isto, non nos serviría para nada, da mesma maneira que *b* se posuímos un obxecto sen o ben⁷⁵. Ou cres que é vantaxoso posuír calquera cousa, aínda que non sexa boa? Ou coñecer todo menos o ben, e non coñecer nada fermoso nin bo?

—Eu non, por Zeus! —dixo.

XVII. —Agora ben; tamén sabes que, mentres a maioría da xente pensa que o ben consiste no pracer⁷⁶, os máis ilustrados pensan que consiste no coñecemento⁷⁷.

—Sen dúbida.

—E ademais, meu querido amigo, os que opinan isto último non poden explicar de que coñecemento se trata e, ao final, vense obrigados a declarar que se trata do coñecemento do ben.

—É algo moi divertido —dixo el.

c —E como non vai selo —continuei—, se resulta que a nós nos censuran por non coñecermos o ben, pero logo nos falan como se o coñecésemos? Porque din que se trata do coñecemento do ben, como se nós comprendésemos o que queren dicir cando pronuncian a palabra «ben».

—Totalmente certo —dixo.

⁷⁵ Noutros diálogos anteriores encontramos esta identificación do ben coa utilidade e tamén a afirmación de que ningún obxecto nin coñecemento valen para nada se descoñecemos o seu uso correcto. O ouro non vale nada se non sabemos utilizalo, e o coñecemento da arte médica tampouco (*Eutid.* 280e, 289a).

⁷⁶ Tamén Aristóteles pensaba que esta era a asociación máis estendida e menos refinada (*Ét. Nic.* 1095b 16). Aínda que, entre os filósofos contemporáneos de Platón, Aristipo e os cirenaicos identificaban o ben co pracer, o autor non parece estar referíndose a eles de maneira exclusiva.

⁷⁷ Sócrates, por exemplo (*Prot.* 348c ss.; *Fed.* 69b; *Xen Mem.* IV 5.6). Entre os seus seguidores, os que máis se aproximaban a esta identificación entre virtude e sabedoría eran os cínicos e os megarenses.

—E aqueles que definen o ben como pracer, é que van menos desencamiñados que os outros? Non se ven estes tamén obrigados a admitir que existen praceres malos⁷⁸?

—Completamente.

—Entón resulta que deben admitir, penso eu, que as mesmas cousas son boas e malas; ou que?

—Desde logo.

—Por tanto, parece evidente que nesta cuestión hai moitas e grandes diferenzas de opinión.

—Sen dúbida.

—Agora ben, non resulta evidente tamén o seguinte? No tema das cousas xustas e das cousas fermosas, moitos optan pola aparencia e prefiren dar a impresión de que fan esas cousas e de que as teñen, aínda que non sexa así; en cambio, no tema das cousas boas, a ninguén lle chega xa con posuír o que parece bo, senón que todos buscan as cousas realmente boas e, neste caso, desprezan a aparencia.

—Segurísimo —dixo.

—Hai algo que toda alma persegue e que está no fundamento das súas accións⁷⁹. Ela sospeita que iso existe, pero, na súa perplexidade, non pode comprender moi ben o que iso é nin manexar un criterio tan sólido como o que ten para as outras cousas —o que determina, ademais, que quede privada da utilidade que esas outras cousas lle poderían dar—. Algo destas características e desta importancia, diremos que debe permanecer escondido para aqueles que son os mellores do estado e aos que imos confiárllelo todo?

—En absoluto —dixo.

—Realmente —continuei—, eu creo que non merece ser gardián das cousas xustas e fermosas aquel que ignora até que

⁷⁸ É o que lle pasa a Calicles en *Gorx.* 499c. Á relación entre o ben e o pracer está dedicado especificamente o *Filebo*.

⁷⁹ Non é esta a primeira vez que Platón asocia o ben coa causa final (cfr. *Fed.* 98b ss.).

punto esas cousas son boas. E presinto que ninguén as coñecerá ben até que saiba iso.

—Pois presentes ben —dixo.

—Non quedará o noso sistema político perfectamente organizado, se o vixía un gardián así, alguén coñecedor de tales cousas?

XVIII. —Inevitablemente —dixo—. Pero ti, Sócrates, que afirmas que é o ben? O coñecemento, o pracer ou algunha outra cousa distinta?

—Que home este! —exclamei—. Desde hai un anaco, xa estaba perfectamente claro que non te ías contentar co que os outros opinasen sobre o tema.

—Porque a min, Sócrates —dixo—, non me parece xusto que poida expor as opinións dos outros, pero non a súa propia, unha persoa que leva tanto tempo ocupándose destes temas.

—A ver —repliquei—; a ti paréceche xusto que un fale das cousas que non sabe como se as soubese?

—Que fale como se as soubese, non, de ningunha maneira —dixo—; pero si como quen está disposto a expor, a título de opinión, aquilo que el opina.

—A ver —contestei—; non te deches conta de que as opinións que non se fundamentan no coñecemento son todas cativas? As mellores desas opinións son cegas. Ou paréceche a ti que hai algunha diferenza entre uns cegos que van dereitos polo camiño e aquelas persoas que teñen unha opinión verdadeira, pero sen coñecemento⁸⁰?

—Ningunha —dixo.

—E entón queres contemplar cousas feas, cegas e tortas, cando, por boca doutros, podes ouvilas claras e fermosas?

⁸⁰ Sobre a opinión correcta, vid. nota a 430b.

—Por Zeus, Sócrates! —exclamou Glaucón—. Non te retires como se xa estiveses no punto final. A nós chéganos con que fales do ben de maneira semellante a como falaches sobre a xustiza, a moderación e as outras virtudes.

—Para min tamén será máis que suficiente, compañeiro —respondín eu—. Pero teño medo de non ser capaz de facelo e de que o meu entusiasmo me deixe en vergoña e vos dea risa. Pero deixemos por agora, meus santos, a cuestión do que poida ser o ben como tal⁸¹, porque a min dáme a impresión de que é moito tema como para que, coa forza que agora levamos, poidamos chegar neste momento á idea que eu teño sobre iso. En cambio, si quero falarvos daquilo que, polo que se ve, é fillo do ben e ten moito parecido con el; iso se a vós vos apetece, que, se non, deixámolo.

—Veña, fala —dixo—. Noutro momento xa pagarás a túa débeda tratando o tema do pai.

—Que máis queredía eu que poder entregarvos a débeda 507a enteira e que vós a recollédeses, e non vos dar unicamente os réditos, como agora —dixen—. Así que recollede estes réditos e este fillo do ben en si; pero tende coidado de que eu non vos engane sen querer e vos entregue unha conta dos réditos fraudulenta⁸².

—Habemos de ter todo o coidado que poidamos —dixo—; ti atende a falar.

—Si —dixen—, pero despois de vos lembrar aquilo que se dixo antes e que xa se dixera moitas veces⁸³, e de chegar con vós a un acordo sobre iso.

—De que se trata?— preguntou el.

b

⁸¹ Parece suxerirse que queda pendente para máis tarde a cuestión do ben como tal, pero en ningún outro momento o autor vai tratar o tema de modo máis extenso.

⁸² Xogo de palabras con τόκος, que significa «criatura», «fillo», pero tamén «rédito» (dun capital).

⁸³ 475e ss. Respecto a outros diálogos anteriores, cfr. *Fed.* 74a ss., *Banq.* 211c.

—De que nós afirmamos —respondín— que hai moitas cousas fermosas, moitas cousas boas e moitas cousas en cada unha das outras clases; e, ademais, distinguímolas na linguaxe.

—Si, afirmámolo.

—E tamén que hai algo fermoso en si mesmo e algo bo en si mesmo, e así con todas aquelas cousas que daquela propuñamos como múltiples; en sentido inverso, a cada unha de tales cousas, consideramos que lles corresponde unha idea única⁸⁴ —pois para nós teñen unicidade— e denominámolas «aquilo que é».

—É así.

—Tamén afirmamos que os múltiples obxectos son percibidos pola vista, pero non pola intelixencia, e que as ideas, en cambio, son percibidas pola intelixencia, pero non pola vista.

—Totalmente de acordo.

—Agora ben, con que parte do corpo vemos as cousas que se ven?

—Coa vista —dixo.

—E as cousas que se ouven, co ouvido —engadín—; e todas as cousas que se perciben, cos outros sentidos.

—Desde logo.

—E non notaches con que cantidade de luxo o artesanado dos sentidos modelou a capacidade de ver e de ser visto⁸⁵?

—Para nada —dixo.

—Pois fíxate no seguinte: hai algunha cousa doutro xénero que o ouvido precise para ouvir e a voz para ser ouvida? E dicir, *d* hai un terceiro elemento que non pode faltar, porque sen el o ouvido non vai ouvir e a voz non vai ser ouvida?

—Ningún —respondeu⁸⁶.

⁸⁴ Isto é, á fermosura ou á bondade, por exemplo, das que antes tiñamos unha visión plural, agora consideramos que lles corresponde a cada unha unha única idea.

⁸⁵ Sobre a posición privilexiada do sentido da vista, vid. *Fedro* 250d, *Tim.* 47a ss.

⁸⁶ Non se ten en consideración aquí que, da mesma maneira que a luz é precisa para a vista, o aire é un medio necesario para a propagación do son. En cambio, o *Timeo* (67b) si ten en conta esta circunstancia.

—Pois eu penso —continuei— que tampouco precisan de nada dese tipo moitas outras facultades, por non dicir ningunha. Ou ti podes dicirme algunha?

—Eu non —respondeu.

—En cambio, non reparaches en que a capacidade de ver e de ser visto si que ten falta de algo?

—En que sentido?

—Aínda que haxa vista nos ollos e o individuo que posúe esa facultade estea disposto a usala, e aínda que estea presente a cor nos obxectos, se non se engade un terceiro xénero especificamente destinado por natureza para este mesmo fin, ti sabes moi ben que a vista non verá nada e as cores serán *e* invisibles.

—E que é iso do que falas? —dixo.

—Aquilo ao que ti chamas luz —respondín eu.

—Tes razón —dixo.

—Por conseguinte, o sentido da vista e a posibilidade de ser visto están unidos por un vínculo máis valioso, en gran medida, 508a que os que se establecen entre as demais unións; a non ser que a luz sexa algo sen valor.

—Ao contrario —dixo—; está moi lonxe de selo.

XIX. —E a cal dos deuses do ceo podes responsabilizar como autor de todo isto? Quen é aquel que produce esa luz que fai que a nosa vista vexa da mellor maneira posible e que os obxectos visibles sexan vistos?

—Responsabilizo ao mesmo que ti e que o resto da xente —dixo—; porque está claro que preguntas polo sol.

—E a vista mantén a seguinte relación con este deus.

—Cal?

—A vista non se identifica co sol, nin ela en si mesma nin tampouco o órgano no que se produce e ao que chamamos ollo. *b*

—Pois non.

—Pero o ollo, de entre os órganos relacionados cos sentidos, é o máis parecido ao sol⁸⁷, penso eu.

—Con moita diferenza.

—E a posibilidade que ten de ver, non é como unha especie de emanación que lle vén do sol?

—Desde logo.

—Agora ben, resulta que o sol non é a vista e que, ademais de ser a súa causa, tamén é visto por ela. Ou non?

—Efectivamente —respondeu el.

—Pois entón —continuei—, xa podes dicir que aquel a quen eu lle chamaba fillo do ben é o sol. A este xerouno o ben a semellanza súa, de modo que a relación que no ámbito intelixible mantén o ben respecto da intelixencia e dos obxectos intelixibles é a mesma que mantén o sol no ámbito visible respecto á vista e aos obxectos visibles.

—Como? —dixo el—. Continúa explicándomo.

—Ti sabes ben —respondín eu— que os ollos, cando un os dirixe cara a obxectos que teñen as cores iluminadas non pola luz do día, senón polo resplandor da lúa, ven con dificultade e parecen case cegos, como se non tivesen unha visión clara.

d —Certo —dixo.

—En cambio, cando os diriximos cara a obxectos aos que o sol ilumina, ven con claridade, penso eu, e aqueles mesmos ollos semellan ter unha visión clara.

—Desde logo.

—Entón faite á idea de que iso mesmo pasa coa alma. É dicir, ela, cando se fixa nun obxecto iluminado pola verdade e polo ser, entón compréndeo, coñéceo e demostra ter intelixencia; pero, cando se fixa en algo que está entre tebras, que nace e que morre, nese caso ten unicamente opinión, ve mal, fai pasar as súas opinións dun extremo a outro e semella non ter intelixencia.

⁸⁷ A metáfora que identifica o ollo como o sol do corpo é tan frecuente na literatura grega como aquela outra que identifica ao sol como o ollo do mundo. Ambas teñen fundamento na concepción grega do home como un microcosmos.

—Iso semella, si —dixo.

—En consecuencia, podes afirmar que iso que espalla a *e* verdade sobre os obxectos cognoscibles e lle dá a posibilidade de coñecer ao individuo que coñece é a idea do ben. Fíxate que ela é causa da ciencia e da verdade, entendida como obxecto do coñecemento; e, aínda que ambas cousas, coñecemento e verdade, son fermosas, non te enganarás se pensas que a idea do ben é outra cousa distinta e aínda máis fermosa ca elas. Da mesma maneira que é correcto considerar que, no ámbito visible, a luz e a visión son semellantes ao sol, pero non é correcto crer que se identifican co sol, tamén é correcto considerar, no ámbito intelixible, que o coñecemento e a verdade son semellantes ao ben, *509a* pero non é correcto crer que unha e outra se identifican co ben; porque a situación do ben é aínda moito máis digna de estima⁸⁸.

—Falas dunha beleza extraordinaria —dixo—; porque nela está a orixe do coñecemento e da verdade, pero ademais, en beleza, está por riba de ambos. Desde logo, cando falas dela, non te estás referindo ao pracer.

—Contrólate —repliquei—; é mellor que continúes examinando da seguinte maneira a imaxe do ben.

—De que maneira? *b*

—Admitirás, penso eu, que o sol non só lles dá ás cousas visibles a posibilidade de seren vistas, senón tamén a orixe, o desenvolvemento e a alimentación, sen que el mesmo sexa orixe.

—De acordo.

—Pois tamén haberá que dicir que os obxectos cognoscibles non só reciben do ben a súa calidade de cognoscibles, senón que ademais a el lle deben por riba o ser e a esencia. Con todo,

⁸⁸ En resumo, da mesma maneira que, no ámbito visible, a visión dun obxecto require a presenza dun suxeito vidente (cuns ollos que estean dotados da facultade da vista), dos obxectos visibles, do sol e da luz que este proxecta nos obxectos, no ámbito intelixible, para o coñecemento de algo, é precisa a existencia dun suxeito cognoscente (cunha alma que estea dotada de intelixencia), dos obxectos cognoscibles (as ideas), da idea do ben e tamén da verdade que esta idea espalla sobre as outras ideas. Así como o sol, ao iluminar as cousas coa súa luz, llas fai visibles á facultade da vista, tamén o ben, ao iluminar as ideas coa verdade, faillas cognoscibles á facultade da intelixencia. Finalmente, igual que o sol é a causa da luz, pero non é a luz, a idea do ben é a causa da verdade, pero non se identifica con ela.

o ben non é esencia, senón algo que supera á esencia en dignidade e poder⁸⁹.

c XX. Entón Glaucón dixo todo simpático:

—Por Apolo! Que divina superioridade!

—Pois ti es o culpable —respondín eu—, porque me obrigaches a dicir o que penso sobre este tema.

—E de ningunha maneira te privas de facelo —replicou—. Salvo que haxa outra cousa, sigue a explicarnos a comparación co sol, se é que deixaches algo pendente.

—De acordo —dixen—; realmente, o que deixei é moito.

—Nese caso, non omitas nin o máis mínimo —respondeu.

—Creo que omitirei moitas cousas —repliquei—; con todo, non vou deixar de dicir, de maneira deliberada, todo o que neste momento me sexa posible.

—Pois vale —afirmou.

d —Entón debes ter presente —continuei— que, tal e como dicíamos, hai dous reis: un reina no xénero e no ámbito intelixible, e o outro no ámbito visible. E non digo que no ceo, para non che dar a impresión de que xogo coa palabra⁹⁰. A ver, tes diante esas dúas especies, a visible e a intelixible?

—Teño.

—Entón toma, por exemplo, unha liña cortada en dúas partes desiguais⁹¹; corta de novo, conforme á mesma proporción, cada

⁸⁹ Así como as cousas lle deben a vida ao sol, tamén as ideas lle deben a súa esencia ao ben, xa que el é a causa de que sexan o que son. Por tanto, o ben non se deriva de ningunha esencia, e del derívanse todas; e, debido a esa posición privilexiada, non é esencia no sentido en que son esencia as outras ideas, senón que é unha esencia de rango superior.

⁹⁰ A etimoloxía popular relacionaba οὐρανός («ceo») con ὄρω («ver») (cfr. *Crat.* 396b). Sócrates evita a expresión «rei do ceo» para que ninguén o acuse de avalar tal etimoloxía.

⁹¹ Desde a Antigüidade véñse discutindo se debemos ler ἀισα («desiguais») ou ἄν' ἴσα («iguais»). Actualmente está máis estendida a idea de que os segmentos deben ser desiguais para marcaren claramente a diferenza entre o visible e o intelixible. Nese caso, algúns pensan que o segmento máis longo podería representar ao ámbito visible, tendo

unha das partes, a do xénero visible e a do xénero intelixible⁹². Desa maneira, en función da relativa claridade ou escuridade das partes, vas ter o seguinte. No mundo visible, unha primeira e sección, a das imaxes. Chamo imaxes, en primeiro lugar, ás sombras, e logo aos reflexos que aparecen na agua ou nos corpos 510a que son compactos, pulidos e brillantes, e a todo fenómeno polo estilo. Supoño que vas comprendendo.

—Comprendo, si.

—Imaxina entón a outra sección, aquela da que a anterior é unha imaxe: os animais que viven no noso entorno, o mundo vexetal e o conxunto enteiro dos obxectos fabricados polo home.

—Imaxínoa —dixo.

—Supoño —continuei— que non terías problema en admitir que o visible está dividido en función da verdade e a falsidade, de maneira que a copia mantén co orixinal a mesma relación que o opinable⁹³ co cognoscible⁹⁴.

—Non teño ningún problema —dixo. b

—Examina agora de que maneira hai que dividir a sección do intelixible.

en conta a multiplicidade das cousas; pero, se atendemos ao grao de verdade, resulta máis apropiado asignar ese segmento ao ámbito intelixible.

⁹² Se dividimos unha cantidade inicial en partes desiguais e mantemos a mesma razón de proporcionalidade nunha posterior división de cada unha desas partes, as cantidades intermedias resultantes serán necesariamente iguais. En efecto, sexa l a cantidade inicial e a , b ($a < b$) os dous fragmentos obtidos na primeira división. Se queremos encontrar un fragmento x de a , de maneira que x respecto de a sexa proporcional con b respecto de l , debemos establecer a equivalencia $x/a = b/l$, de modo que $x = a.b/l$; á súa vez o fragmento y de b que se corresponda proporcionalmente con a respecto de l será o resultado de establecer a proporción $y/b = a/l$, de modo que $y = a.b/l$. É unha particularidade matemática coa que Platón seguramente non contou, pois a súa pretensión era crear catro medidas distintas en correlación con catro graos de claridade.

⁹³ O autor introduce aquí o termo $\delta\omicron\chi\alpha\sigma\tau\acute{o}\nu$ («opinable») en lugar de $\delta\rho\alpha\tau\acute{o}\nu$ («visible»). A identidade referencial entre ambas voces débese a que, como logo se observará (511d), ao ámbito do visible non lle corresponde o coñecemento, senón a opinión ($\delta\acute{o}\xi\alpha$). Agora ben, o obxecto da opinión esténdese máis alá do visible e alcanza «as múltiples crenzas da xente acerca do belo e das outras cousas» (479d); de modo que a introdución deste segundo termo parece suxerir que a primeira parte da liña non só inclúe as entidades visibles, ou perceptibles en xeral, senón tamén as diversas opinións populares acerca de temas como a beleza ou a bondade.

⁹⁴ Se denominamos a á parte visible (ou opinable), b á parte intelixible, v á sección das copias e x á sección dos orixinais, $v/a = a/b$.

—E de que maneira?

—Pois de maneira que a alma se vexa forzada a buscar a primeira parte da sección utilizando como imaxes os obxectos orixinais da sección anterior⁹⁵, a partir de hipóteses⁹⁶ e andando non cara ao principio, senón cara á conclusión; e a segunda parte —na que se avanza cara a un principio non hipotético— partindo tamén dunha hipótese pero sen usar as imaxes do caso anterior, realizando a investigación unicamente coa axuda das ideas en si mesmas.

—Iso que dis non o comprendín de todo —replicou.

c —Pois vouno repetir outra vez —respondín eu—. Comprenderalo máis facilmente despois de que che diga o seguinte. Creo que ti sabes que os que se dedican á xeometría, a aritmética e outros estudos⁹⁷ deste tipo parten do suposto de que existen os números pares e os impares, as figuras, tres clases de ángulos e outras cousas da mesma familia, conforme ao que se investigue en cada caso. Igual que se as coñecesen⁹⁸, tómanas como hipóteses e xa non consideran necesario dar conta delas nin aos demais nin a si mesmos, na idea de que *d* son evidentes para todo o mundo. A partir destas hipóteses, recorren o resto e alcanzan de forma dedutiva o obxecto que pretendían investigar.

—Sei iso perfectamente —dixo.

—Tamén saberás que utilizan figuras visibles e que fan razoamentos sobre elas; pero non pensando nas figuras como

⁹⁵ É dicir, que a sección dos orixinais da parte visible pasa agora a ser considerada unha copia da primeira sección da parte intelixible.

⁹⁶ En Platón, unha hipótese é un postulado ou verdade non demostrada, que serve como punto de partida para obter novas verdades mediante o uso do razoamento dedutivo.

⁹⁷ Como logo se verá, o primeiro segmento da parte intelixible abarca as cinco disciplinas matemáticas: aritmética, xeometría plana, estereometría, astronomía e harmonía. Todas elas serven de preparación para a dialéctica, representada na sección superior, e utilizan o método do razoamento dedutivo a partir de determinados postulados.

⁹⁸ Non teñen coñecemento das hipóteses, porque, se realmente as coñecesen, poderían dar razón delas (cfr. infra 531e, 533c).

tales⁹⁹, senón nos modelos que as figuras reproducen. Por exemplo, fan os seus razoamentos apoiándose no cadrado en si e na diagonal en si, pero non na diagonal que debuxan¹⁰⁰; e co resto, e igual. As cousas mesmas que eles modelan e debuxan —e que teñen as súas sombras e os seus reflexos nas augas— úsanas á súa vez como imaxes, coa pretensión de veren en si mesmas esas cousas que un non podería ver máis que co pensamento. 511a
—O que dis é certo —afirmou.

XXI. —Desta clase de obxectos, pois, dicía eu que é intelixible, pero que, para estudalos, a alma se ve obrigada a recorrer a hipóteses; e, como non pode remontarse máis alá das hipóteses, non avanza en dirección a un principio. Ao contrario, emprega como imaxes os orixinais copiados polos obxectos da sección inferior, sendo tamén aqueles considerados e estimados como claros en comparación con estes últimos.

—Xa comprendo —dixo—; refíreste ao que está no dominio *b* da xeometría e das ciencias da mesma familia.

—Pois a ver se comprendes tamén que eu sitúo na outra sección do intelixible aquilo que a razón mesma capta por medio da capacidade dialéctica¹⁰¹ e considerando as hipóteses non como principios, senón como hipóteses no senso literal¹⁰², isto é, puntos de partida e trampolíns para se elevar até o principio de todo, que é non hipotético. Unha vez captado ese principio, irá baixando polas sucesivas deducións que del dependen até chegar desa maneira á conclusión. E sen utilizar para nada o *c*

⁹⁹ Xa que as figuras visibles son copias imperfectas dos modelos matemáticos (cfr. infra 526a).

¹⁰⁰ Usan cadrados ou diagonais do mundo visible, pero están pensando no cadrado ou na diagonal matemática (cfr. l.c.).

¹⁰¹ Sobre a dialéctica, en senso amplo e en senso específico, vid. notas a 455a. Sobre o método dialéctico por hipóteses, vid. 533a-534c e notas.

¹⁰² Hipótese (ὑπόθεσις), que como termo técnico foi vertido ao latín por «suppositio» e ao galego por «suposición» ou «suposto», significaba propiamente «o que se pon por debaixo», «base».

sensible, senón unicamente as ideas en si mesmas, dirixírase cara a elas e concluirá nas ideas.

—Xa comprendo —dixo—, pero non de todo, porque me dá a impresión de que falas dunha tarefa enorme: pretendes deixar establecido que a visión do ser e do intelixible que se adquire pola ciencia dialéctica resulta máis clara que a que se adquire a través das que denominamos artes¹⁰³, que teñen ás hipóteses como principios. É certo que os que estudan as artes se ven forzados a estudar o tema por medio do pensamento e non por *d* medio dos sentidos; pero, como non investigan remontándose até un principio, senón que parten de hipóteses, ti opinas que eles non posúen coñecemento acerca deses obxectos, uns obxectos que si son intelixibles asociados a un principio. E creo tamén que á situación mental dos xeómetras e de xente así chámaslle pensamento¹⁰⁴, pero non coñecemento; porque consideras que o pensamento está a medio camiño entre a opinión e o coñecemento¹⁰⁵.

—Décheste conta perfectamente —respondín eu—. E agora aplica ás catro seccións esas catro operacións que se dan na *e* alma: o coñecemento, á máis elevada; o pensamento, á segunda sección; á terceira, dálle a crenza¹⁰⁶; e á última, a imaxina-

¹⁰³ A palabra τέχνη («habilidade», «arte») podía utilizarse no plural para designar de modo particular ás disciplinas do ámbito matemático.

¹⁰⁴ Até agora o termo διάνοια («pensamento») veuse usando no seu senso ordinario, pero aquí adóptao Platón como tecnicismo para referirse especificamente ao coñecemento matemático, en contraste co coñecemento superior propio da primeira sección. Preferimos traducilo polo seu significado ordinario en vez de buscar un tecnicismo actual equivalente.

¹⁰⁵ Ao longo da metáfora da liña, o autor deixa claramente caracterizadas as dúas actividades mentais propias da parte intelixible, pero nada nos di sobre a natureza dos seus respectivos obxectos. A hipótese máis estendida é que a sección superior ten por obxecto as ideas e a inferior aos entes matemáticos. Segundo Aristóteles, estes últimos son entidades intelixibles que ocupan unha posición intermedia entre as ideas e as cousas sensibles. Son eternos e inmutables, como as ideas; pero, mentres estas son únicas (só hai unha idea de unidade, de círculo, etc.), os entes matemáticos son múltiples (hai varias unidades que se suman, varios círculos que se cortan, etc.), e nisto aseméllanse ás cousas sensibles (Aristót. *Met.* 987b 14-18). Para unha visión máis ampla do problema, *vid.* Intro I 1.2; II 3.

¹⁰⁶ A crenza (πίστις) pode definirse como a condición intelectual propia do home non educado, que se fía dos sentidos na percepción da realidade e que non fundamenta na

ción¹⁰⁷. E ponas en orde, tendo en conta que participan da claridade na mesma medida en que participan da verdade os obxectos aos que cada unha se aplica¹⁰⁸.

—Xa o comprendo —dixo—; estou de acordo contigo e ordénoas como dis.

ciencia ningún dos seus xuízos. De acordo co que logo se dirá en 601d ss., podemos inferir que esta é a situación cognitiva na que se encontran os artesáns (cfr. tamén *Fil.* 56b ss.).

¹⁰⁷ A imaxinación (εἰκασία) é o estado mental propio de quen considera verdadeiras as imaxes. Se ao ámbito do visible pertencen, ademais das entidades perceptibles, as opinións populares sobre temas estéticos e morais (cfr. nota a 510a), no mundo das imaxes tamén deben incluírse as creacións artísticas e literarias que constitúan un reflexo de tales opinións (cfr. *Sof.* 266b ss., *Fil.* 55d ss.).

¹⁰⁸ O maior grao de claridade correspóndelle ao coñecemento (νόησις), que ten por obxecto as ideas, a única realidade plenamente verdadeira. Menos claro é o pensamento matemático (διάνοια), e menos verdadeiros os entes matemáticos. Na opinión (δόξα) hai aínda menos claridade, porque o seu obxecto, o mundo sensible, é unha copia do mundo intelixible. Dentro da opinión, a imaxinación (εἰκασία) é inferior en claridade á crenza (πίστις), dado que as imaxes, o obxecto ao que a primeira se aplica, son unha copia das entidades visibles (i.e. unha copia dunha copia).

CONTIDO DO LIBRO VII

A caverna (514a-518b)

Para representar as limitacións cognoscitivas da existencia humana e a posibilidade que o individuo, coa adecuada educación, ten de ascender desde a simple experiencia sensible ao mundo das ideas, Platón invítanos a imaxinar uns prisioneiros recluídos desde nenos nunha caverna subterránea e aberta cara ao exterior a través dunha galería. Encóntanse encadeados polas pernas e polo pescozo, de maneira que unicamente poden mirar para diante. Ao final da galería arde un lumeiro e, entre eles e o lumeiro, pasa un camiño transversal que ten por diante un muro semellante ao que poñen os manipuladores de marionetas. Por detrás dese muro camiña xente levando todo tipo de obxectos manufacturados, incluídas as figuras de homes e de animais. Como eses obxectos transportados sobresaen por riba do muro, o lumeiro proxecta as súas sombras sobre a parede situada no fondo da caverna.

Para uns homes coma estes, a única realidade existente serían as sombras proxectadas. Se un preso fose desatado e obrigado a saír da caverna e mirar cara á luz, como o cegamento lle impediría distinguir os obxectos exteriores, quedaría desconcertado e consideraría que as cousas que antes vía eran máis verdadeiras; doeríanlle os ollos e daría a volta cara a aquelas cousas que si pode contemplar. E, se alguén o arrancase á forza daquel lugar e o arrastrase até o exterior, necesitaría habituarse antes de poder ver as cousas. Primeiro distinguiría máis facilmente as sombras e as imaxes, e a continuación os obxectos mesmos. Despois diso, podería contemplar de noite canto hai no ceo e finalmente miraría o propio sol.

Cando se lembrase dos seus antigos compañeiros de cativerio, estaría contento co cambio, pero tamén sentiría pena por eles. Se esta persoa descendese de novo, tería unha visión confusa e daría que rir. Todos pensarían que non paga a pena tentar ir até arriba e, se alguén pretendese desatalos e facelos subir, botaríanlle as mans e mataríanos.

O símil da caverna debe conectarse co da liña. A caverna corresponde ao mundo visible e o lumeiro ao sol. A subida do prisioneiro cara á zona exterior e a contemplación dos obxectos que hai nel identifícase coa ascensión da alma até o mundo intelixible. O sol é a idea do ben, a última que a alma logra coñecer, e con dificultade, no seu proceso educativo. Igual que o sol é a causa da existencia do mundo visible e permite que este sexa percibido, o ben ten a capacidade de facer que o seu ámbito propio sexa verdadeiro e intelixible.

Os prisioneiros encadeados representan á humanidade normal que non recibiu educación ningunha, e a peregrinación do prisioneiro, desde que dá a volta até que contempla o sol, representa a ascensión do filósofo a través dos diversos graos de coñecemento. O retorno á caverna e as dificultades para

adaptarse á vida nas tebras correspóndense coa misión liberadora do filósofo e a súa torpeza para desenvolverse entre as miserias do mundo terreal.

A educación como conversión (518b-519b)

As alegorías anteriores dan a entender que a educación non é un medio de introducir coñecemento nunha alma baleira, igual que se un lles infundise visión a uns ollos cegos. A verdadeira educación consiste espertar os dotes que se encontran durmidos na alma, orientando correctamente a intelixencia en dirección ao ser e ao ben.

A misión do filósofo na sociedade xusta (519b-521b)

No novo estado, os mellor dotados entregaranse ao estudo que lles permita alcanzar unha visión satisfactoria do ben; pero logo, a pesar de que sempre sentirán un maior aprecio pola filosofía que polos cargos públicos, deberán reunirse de novo cos compañeiros da caverna. É lóxico que filósofos doutros estados, como se formaron por si mesmos, non participen na vida pública; pero os nosos filósofos foron educados polo estado e teñen unha débeda con el.

Matemáticas (521c-531d)

O elemento esencial da educación preparatoria dos futuros filósofos son as matemáticas, pois estas ciencias teñen a virtude de adestrarnos mentalmente no uso da intelixencia e na busca da verdade. Entre elas figura, en primeiro lugar, a aritmética ou ciencia do número; e logo deberán estudarse, por esta orde, a xeometría plana, a xeometría dos sólidos, a astronomía, que é a ciencia do sólido en movemento, e a harmonía, a ciencia irmá da astronomía.

Agora ben, en vista de que estas disciplinas son o preámbulo obrigado nos estudos superiores, convén que os futuros gardiáns se inicien nelas canto antes. As matemáticas elementais teñen unha aplicación práctica na vida ordinaria, pero a súa utilidade intrínseca vai máis alá. Os espíritos máis agudos axilizan o seu talento innato para comprender calquera tipo de estudos; e as mentes máis paradas melloran a súa capacidade inicial de comprensión.

Canto ás matemáticas superiores, a fin de que poidan cumprir o seu obxectivo propedéutico, é preciso que o método de estudo prescindida da experiencia sensible e se fundamente exclusivamente no uso do pensamento racional. A aritmética imprímelle á alma un vigoroso impulso cara ao ser sempre que ela discorra, coa única axuda da intelixencia, sobre os números en si mesmos, e que exclúa do debate aos números que teñan corpos visibles e palpables. Os estudos avanzados en xeometría, que non teñen por obxecto

as cambiantes figuras perceptibles, senón as inmutables figuras intelixibles, contribúen a alcanzar o obxectivo de divisar máis facilmente a idea do ben. De igual maneira, a verdadeira astronomía non pode basearse na observación do firmamento visible; debe ser unha ciencia que estude, servíndose do pensamento e non da vista, os verdadeiros movementos dos astros intelixibles, e usar o firmamento visible a modo de ilustración, dunha forma similar a como a xeometría utiliza as figuras do mundo visible. Finalmente, tamén na harmonía se debe manter o principio de darlle máis valor á intelixencia que aos sentidos. É preciso examinar que números son harmónicos e cales non, e por que son así en cada caso.

A dialéctica (531d-535a)

Unha vez superada a fase dos estudos matemáticos, os futuros gobernantes deberán abordar a dialéctica. Platón négase a explicar en detalle o método e o obxecto da dialéctica, pero insiste en dous aspectos. Primeiro, en que o seu obxectivo é determinar á esencia das cousas, sen intervención de ningún sentido e soamente por medio da razón; e logo en que o método dialéctico é o único que pode recibir o cualificativo de científico. O método matemático ten un alto valor epistemolóxico, grazas ao rigor lóxico do proceso que lle leva a obter unha conclusión a partir de determinadas hipóteses; pero non pode considerarse como plenamente científico, porque non é capaz de xustificar as hipóteses que toma como principios.

Resumo do programa educativo (535a-541b)

O programa educativo dos gardiáns debe comezar, en idade infantil, por unha ensinanza elemental que inclúa unhas matemáticas básicas. Para facilitar que todos os nenos poidan acceder a elas, propón substituír os métodos de ensino tradicionais por exercicios lúdicos.

Despois desta primeira etapa, veñen dous ou tres anos dedicados de maneira exclusiva á instrución ximnástica. Aos vinte anos, incíase un período de preparación para os estudos superiores; e, na terceira etapa, que comeza aos trinta anos, os mellores do grupo dedicaranse integramente ao estudo da dialéctica durante cinco anos. Nos quince anos seguintes, o tempo debe empregarse en adquirir experiencia nas tarefas de goberno e nos asuntos militares; e, ao que teñan cincuenta anos, aqueles que demostren firmeza ante as tentacións do cargo e destaquen no estudo, estarán en condicións de contemplar a idea do ben. A partir dese momento, dividirán a súa actividade entre a filosofía e o goberno. E iso vale tanto para os homes como para calquera das mulleres que estea suficientemente dotada por natureza.

LIBRO VII

I. —E despois disto —continuei—, compara cunha situación 514a como a seguinte a nosa condición no tema da educación e da falta de educación. Imaxina a uns homes nunha especie de vivenda subterránea en forma de caverna¹, provista dunha entrada longa que se estende dun lado a outro e que está aberta á luz do día². Encóntranse nela desde nenos, encadeados polas pernas e polo pescozo, de maneira que teñen que estar quietos e que unicamente poden mirar para diante, debido a b que as cadeas lles impiden virar a cabeza. Detrás deles, a luz dun lumeiro que arde máis arriba e a certa distancia; e entre o lumeiro e os presos, no alto, un camiño. Ao longo dese camiño, imaxina que está construído un pequeno muro, igual que as divisións que os manipuladores de marionetas poñen diante da xente para mostraren por riba delas as súas marabillas³.

—Xa o imaxino —dixo.

—Pois imaxina tamén que, ao longo dese pequeno muro, pasan uns homes transportando obxectos de todo tipo que c sobresaen por riba do muro, e figuras de homes e de animais, 515a feitas de pedra, de madeira e de toda clase de materiais. Como

¹ Na tradición grega non se encontran antecedentes da alegoría da caverna como tal, pero si dalgún dos símbolos que a configuran. A noción da vida como un cárcere aparece na tradición órfica, e Empédocles di que o mundo terreal é unha cova á que son conducidas as almas (*frs.* 118-120). Tamén contribuíu á elaboración da alegoría a metáfora «arriba / abaixo» que o autor reiteradamente manexa para referirse á oposición «educación / falta de educación» (*Fed.* 109a ss., *Teet.* 175b, *Sof.* 216c).

² A coherencia do relato obriga a sobreentender que a lonxitude da entrada da caverna non permite que esa luz exterior penetre na parte da cova onde se encontran os prisioneiros.

³ A caverna, por tanto, sería unha especie de primitiva sala de cine na que os espectadores están obrigados a permanecer sentados de costas á entrada e de cara a unha parede. Na entrada do recinto e nunha posición un tanto elevada, arde un lumeiro que reflicte a súa luz sobre a parede situada fronte aos prisioneiros. Entre estes e o lumeiro, tamén no alto, atravesa transversalmente a cova un camiño tapado por un muro da altura dunha persoa. Cando a xente pasa polo camiño cargada con distintos obxectos na cabeza, son tales obxectos, e non as persoas, os que proxectan as súas sombras sobre a parede frontal.

é lóxico, parte deses homes que levan a carga irán falando e outros estarán calados.

—É estraña esa escena que describes, como estraños son eses presos —dixo.

—Semellantes a nós —repliquei—. Porque, para comezar, ti cres que uns homes coma estes terán visto, de si mesmos e dos compañeiros, outra cousa que as sombras proxectadas polo lume sobre a parte da caverna que teñen de fronte?

—E de que maneira, se durante toda a súa vida están obribados a manter a cabeza inmóbil? —dixo.

—E non lles pasará iso mesmo cos obxectos transportados?

—Seguro.

—E, se fosen capaces de falar entre eles, non che parece que pensarían que as sombras que ven son as cousas reais?

—Inevitablemente.

—E que pasaría se a prisión tivese un eco procedente da parede do fondo? Ti cres que eles, cada vez que falase algún dos transeúntes, pensarían que o emisor é algo distinto á sombra que lles pasa por diante?

—Non, por Zeus! —dixo.

—Por conseguinte —continuei—, é incuestionable que uns homes coma estes considerarían que a realidade non é outra cousa que as sombras dos obxectos fabricados.

—É completamente inevitable —dixo.

—Agora —continuei— pensa como podería ser para eles a liberación das súas cadeas e a cura da súa ignorancia se, conforme á natureza⁴, lles acontecese o seguinte. Cando un preso fose desatado e obrigado a erguerse de repente, a virar o pescozo, a camiñar e a mirar cara á luz, e cando, ao facer todo isto, sentise dor e fose incapaz, por culpa do cegamento, de percibir aqueles obxectos dos que antes vía as sombras, que cres que

⁴ Segundo Adam, Platón quere indicar que o abandono da caverna supón para o prisioneiro un retorno á súa verdadeira natureza.

contestaría se alguén lle dixese que antes só vía parvadas e que agora, como está máis cerca da realidade e como se encontra ante cousas máis reais, é cando ten a visión máis correcta? E se incluso lle mostrase cada un dos obxectos que desfilan e, a base de preguntas, o obrigase a dar unha resposta sobre o que é cada un deses obxectos? Non cres que quedaría perplexo⁵ e que consideraría que as cousas que antes vía eran máis verdadeiras que as que agora se lle mostran?

—Moito máis verdadeiras —dixo.

II. —E, se o forzasen a mirar cara á luz mesma, non cres que e lle doerían os ollos e que desviaría a vista, dando a volta cara a aquelas cousas que si pode contemplar, e que consideraría que estas son realmente máis claras que as que se lle mostran?

—Si —dixo.

—E, se alguén o arrancase á forza daquel lugar —continuei—, o levase pola escarpada e empinada costa e non o soltase antes de arrastralo até a luz do sol, non pensas que sufriría vivamente e que se enfadaría por ser arrastrado? E que, cando 516a chegase á luz, tería os ollos tan cheos do seu resplandor que non podería ver nin sequera unha soa cousa das que agora denominamos verdadeiras?

—Non podería —dixo el—, polo menos de inicio.

—Necesitaría habituarse, penso eu, se quería ver as cousas de arriba. O que primeiro distinguiría máis facilmente serían as sombras; logo, reflectidas na agua, as imaxes dos homes e dos outros obxectos, e a continuación os obxectos mesmos. Despois diso, podería contemplar de noite o que hai no ceo e o ceo

⁵ A perplexidade como inicio do coñecemento é unha herdanza do maxisterio de Sócrates. Este concibía a educación como un parto: o discípulo debe sufrir primeiro as dores causadas pola perplexidade e o mestre, igual que unha parteira, ten a función de asistilo (*Teet.* 148e ss.). A capacidade que el tiña de provocar o desconcerto na alma do seus interlocutores provocou que o comparasen cun torpedo de mar (*Men.* 79e ss.).

b mesmo, mirando a luz dos astros e da lúa; e resultaríalle isto máis fácil que ver de día o sol e a luz do sol⁶.

—Sen dúbida.

—Finalmente, creo eu, podería mirar e contemplar o sol tal e como el é; non as súas imaxes reflectidas na agua nin noutro lugar alleo, senón o sol mesmo situado no seu propio ámbito.

—Necesariamente —dixo.

—E, despois disto, acabaría por concluír, respecto ao sol, que el produce as estacións e os anos, goberna todos os fenó-
c menos do mundo visible e, dalgunha maneira, é o responsable de todo canto vían os presos.

—Esta claro que, despois de todo aquilo, chegaría a estas conclusións —dixo.

—A ver; e cando se lembrase da súa primeira vivenda, dos coñecementos que alí se teñen, e dos seus antigos compañeiros de cativerio, non pensas que el estaría contento co cambio e que sentiría pena polos outros?

—Seguro.

—E imaxina que os prisioneiros se tributasen honras e tamén eloxios uns aos outros, e que tivesen recompensas para aquel que con maior agudeza percibise as sombras que pasaban, que mellor lembrase cales de entre elas eran as que acostumaban
d desfilar primeiro, desfilar despois ou desfilar de par doutras, e que, grazas a iso, fose especialmente capaz de adiviñar o que ía aparecer⁷. Ti cres que o noso home tería saudade desas cousas e sentiría envexa dos que, no mundo dos prisioneiros, recibisen as maiores honras e o máis alto poder? Ou non lle pasaría o que

⁶ En 532a ss. explícase o significado dos diversos elementos do mundo exterior. A oposición imaxes vs. orixinais correspóndese coas dúas seccións do intelixible descritas na metáfora da liña: os obxectos matemáticos e as ideas. A gradación de luminosidade dentro dos seres reais simboliza a ordenación xerárquica das ideas, presididas polo ben. A progresiva adaptación do prisioneiro representa o proceso educativo, no que os estudos matemáticos se conciben como unha preparación para a dialéctica.

⁷ Alusión aos coñecementos empíricos que os políticos da época utilizaban para triunfar na vida pública.

se di en Homero e preferiría «ser un xornaleiro ao servizo doutro, dun labrador sen patrimonio»⁸, ou soportar calquera cousa antes que ter aquelas opinións⁹ e vivir daquela maneira?

—Iso é o que creo eu tamén —dixo—: preferiría soportalo e todo antes que vivir daquela maneira.

—Agora pensa o seguinte —continuei—. Se esta persoa descendese de novo e se sentase no mesmo sitio, non se lle encherían os ollos de tebras, por vir do sol así de repente?

—Seguro —dixo.

—E, se debese que distinguir de novo aquelas sombras e competir con aqueles que sempre estiveron encadeados, nun momento en que, ao non estaren os ollos aínda recompostos, tivese unha visión confusa —e ese tempo de adaptación non 517a sería breve—, non daría que rir¹⁰ e non se diría del que, como subiu arriba, chega cos ollos estragados, e que nin sequera paga a pena tentar ir até arriba? E a quen pretendese desatalos e facelos subir, non o matarían, se dalgunha maneira puidesen atrapalo coas mans e matalo¹¹?

—Desde logo —respondeu.

III. —Pois ben, querido Glaucón —continuei—, debemos aplicar esta imaxe integramente a canto dixemos antes; hai que b comparar o mundo que se nos manifesta a través da vista co local da prisión, e a luz do lume que hai nela co poder do sol. Se a subida á zona de arriba e a contemplación dos seus obxectos as identificas coa ascensión da alma até o mundo intelixible, non te enganarás respecto á miña perspectiva, xa que queres

⁸ Cita libre de *Od.* XI 489-490 (utilizada literalmente en 386c). As palabras dillas no Hades a sombra de Aquiles a Odiseo para indicar que é mellor vivir na peor das condicións que reinar no triste mundo dos mortos.

⁹ No senso técnico, xa que a cova é o símbolo do mundo visible ou opinable (τὸ δοξαστόν).

¹⁰ Sobre o illamento do filósofo, cfr. *Fedro* 249d, *Sof.* 216d e especialmente *Teet.* 174b ss.

¹¹ Alusión á morte de Sócrates.

coñecela. A divindade saberá se iso é certo; en todo caso, a miña opinión é a seguinte: no mundo intelixible, a última que se percibe, e con dificultade, é a idea do ben; pero, unha vez percibida, concluiremos que ela é a causa universal de todas as cousas rectas e fermosas; que, se no mundo visible ela xerou á luz e ao señor da luz, no mundo intelixible é a señora e dispensadora da verdade e da intelixencia. Penso ademais que debe contemplala quen pretenda actuar con sensatez, tanto no ámbito privado como no público.

—Tamén eu estou de acordo, na medida en que podo estalo— dixo.

—Pois ben —continuei—, mira de estar conforme tamén no seguinte: non te asombre que os que chegaron a ese nivel non queiran interesarse polos asuntos humanos; ao contrario, as súas almas aspiran sempre a permanecer nas alturas. E resulta lóxico que sexa así, se é que tamén este punto ten correspondencia coa alegoría que antes presentamos.

—Si que é lóxico —dixo.

—A ver —proseguín—. Pensas que é algo asombroso que unha persoa, ao pasar desde as contemplacións divinas aos miserables asuntos humanos, actúe con torpeza e mostre unha imaxe sumamente ridícula cando, coa vista aínda perturbada e sen estar suficientemente habituado á escuridade circundante, se ve forzado, nos tribunais ou en calquera outra parte, a entrar en disputa sobre as sombras da xustiza ou sobre as estatuas e responsables desas sombras¹², e a refutar a interpretación que destas cousas fan os que nunca viron a xustiza en si?

—Non, non é nada asombroso —dixo.

518a —En realidade —continuei—, toda persoa sensata debería lembrar que os ollos sofren perturbacións de dous tipos e por

¹² As estatuas poderían representar ás leis establecidas (imaxes da xustiza ideal), e as súas sombras serían as interpretacións que delas fan os oradores. As primeiras serían obxecto da crenza (πίστις), e as segundas da imaxinación (εἰκασία). Sobre a cualificación que Platón lles dá ás opinións morais reflectidas nas obras dos artistas, poetas ou oradores, vid. nota a 511e.

dúas razóns: unha, cando pasan da luz á escuridade; outra, cando pasan da escuridade á luz. E, se ten en conta que iso mesmo acontece tamén coa alma, non rirá estupidamente cando observe que algunha delas se encontra perturbada e incapacitada para ver nada; ao contrario, terá que examinar se é que vén dunha vida máis luminosa e está ofuscada pola falta de costume, ou se pasa dunha maior ignorancia a unha maior luminosidade e está impresionada pola magnitude do resplandor. No primeiro *b* caso, debería felicitar a esa alma polo que lle acontece e pola vida que leva; no caso da outra alma, deberá ter compaixón, e, se é que decidise rirse dela, o seu riso sería menos ridículo que se recaese sobre a alma que chega desde o alto, da rexión da luz.

—Tes toda a razón no que dis —afirmou.

IV. —Por conseguinte —continuei—, se isto é certo, debemos considerar o seguinte acerca deste tema: a educación non é tal e como algúns¹³ proclaman que é. Afirman que, cando a ciencia *c* non está na alma, son eles os que a introducen, igual que se lles desen vista a uns ollos cegos.

—Iso afirman, si —dixo.

—Agora ben —proseguín—, a presente discusión indica que, da mesma maneira que o ollo pode dar a volta desde as tebras cara á luz unicamente en compañía de todo o corpo, tamén esta capacidade de aprender que hai na alma de cada un e mais o órgano destinado a este fin deben afastarse daquilo que nace e facelo en compañía da alma enteira, até que cheguen a ser capaces de soportar a contemplación do ser e da parte máis luminosa do ser, que é aquilo ao que chamamos ben. Ou que opinas? *d*

—Si.

—Por tanto —continuei—, a educación sería unha arte destinada á conversión precisamente dese órgano, é dicir, a descu-

¹³ Refírese aos sofistas.

brir como dará a volta da maneira máis fácil e eficaz; pero non unha arte para infundirle a vista. Ao contrario, como el xa ten esa facultade, pero está incorrectamente orientado e non mira cara a onde debe, iso é o que está destinada a corrixir¹⁴.

—Parece que si —dixo.

—En realidade, esas outras virtudes que chamamos virtudes da alma probablemente estean cerca das do corpo; porque, e cando non se teñen desde un principio, pódense adquirir máis tarde por medio do hábito e do exercicio. Pero a virtude do coñecemento, polo que parece, pertence con toda seguridade a algo de carácter máis divino, que nunca perde o seu poder e que, segundo o lugar cara a onde un a oriente, resulta útil e de 519a proveito ou, polo contrario, inútil e prexudicial. Ou é que aínda non te deches conta de que as persoas que son consideradas malvadas pero intelixentes, son capaces de mirar, por medio desa alma miserable, con extraordinaria penetración e de veren con agudeza aquelas cousas cara ás que se orientan? Porque esa alma non ten mal a vista, senón que se ve forzada a servir á maldade, de maneira que, canto máis aguda sexa a súa vista, máis grandes serán os males que cometa.

—Completamente de acordo —dixo.

—Con todo —continuei—, se a unha personalidade de tal natureza se lle podase e extirpase xa desde neno esa especie de excrecencias de chumbo, emparentadas co devir, e que, adheridas por medio da gula e doutros praceres e apetitos deste tipo, b orientan cara abaixo a vista da alma; se, liberada destes pesos, se orientase cara ás verdades, esa mesma alma deses mesmos homes vería tales verdades do modo máis penetrante, igual que agora está vendo as cousas cara ás que se orienta.

—É lóxico —dixo.

¹⁴ De igual maneira que os prisioneiros da caverna xa teñen a facultade da vista e, se miran cara a onde deben, poden contemplar a verdadeira realidade, a alma de cada individuo ten a facultade do coñecemento e a posibilidade de contemplar o ser. Platón presupon aquí a doutrina da aprendizaxe como reminiscencia (cfr. *Men.* 81a ss. e *Fed.* 72e ss.).

—Tamén é lóxico —continuei— e incluso inevitable que, de acordo co que se dixo, os homes sen educación e sen coñecemento da verdade non sexan en ningún momento aptos para gobernar o estado, como non o son tampouco aqueles aos que se lles permita pasar toda a vida entregados ao estudo. Os primeiros, por non teren na vida ningún obxectivo ao que apuntar en calquera das súas actuacións, tanto no ámbito privado como no público¹⁵; os segundos, por non quererem actuar, facéndose a ilusión de que, xa en vida, están emigrados nas illas dos afortunados.

—É certo —dixo.

—En consecuencia, é unha tarefa nosa —continuei—, tarefa dos fundadores, obrigar aos homes mellor dotados a que se encamiñen cara a ese estudo que, segundo antes dixemos¹⁶, é o máis elevado, a que vexan o ben e a que suban por aquela subida. E, despois de que ascendan e alcancen unha visión satisfactoria do ben, non haberá que permitirilles o que agora se lles permite.

—O que?

—Que queden alí arriba —dixen— e que non queiran baixar de novo onda aqueles prisioneiros, nin participar nos seus traballos nin nas súas recompensas, tanto se son insignificantes como se son valiosas.

—Pero, nese caso —replicou—, estaremos sendo inxustos con eles e estarémolos forzando a vivir mal, cando lles é posible vivir mellor. Ou non?

V. —Esqueces unha vez máis¹⁷, meu amigo —respondín eu—, e que a nosa lei non ten como obxectivo que un único grupo o

¹⁵ En contraste cos nosos gardiáns, que teñen a idea do ben como punto de referencia.

¹⁶ 505a.

¹⁷ Cfr. 419a. Pero, como o interlocutor naquel momento non era Glaucón senón Adimanto, parece que a reiteración está referida unicamente ao erro en si, non ao protagonista do erro.

pase extraordinariamente ben dentro do estado, senón que procura que isto se dea en todo o estado. Por iso pon en harmonía aos cidadáns por medio da persuasión ou da forza e fai que
520a compartan entre eles os beneficios que cada un sexa capaz de prestar á comunidade. Porque, se é no estado onde a lei mesma forma a homes coma estes, non o fai para lles deixar que cada un tome o rumbo que lle apeteza, senón para servirse deles ela mesma con vistas á consolidación do estado.

—É certo —dixo—; xa me esquecera.

—Pois agora ten presente, Glaucón —proseguín—, que, se aos filósofos que xurdan entre nós os forzamos a que se preocupen dos demais e a que os protexan, non estaremos sendo inxustos con eles, senón que lles estaremos dicindo unhas palabras
b xustas. Dirémoslles que aqueles que se fixeron filósofos noutros estados é lóxico que non participen nos traballos da vida pública, porque se criaron por si mesmos, con independencia da vontade do sistema político imperante en cada caso; e aquel que se criou a si mesmo e non lle debe a ninguén o sustento é xusto que tampouco queira pagar a ninguén o prezo dese sustento. «Pero quen vos xerou a vós fomos nós, e fixémoslo pensando en vós e no resto do estado, para que fósedes o que son os xefes e os reis nas colmeas¹⁸; estades mellor educados e de
c maneira máis perfecta que aqueles, e estades máis capacitados para participar en ambas actividades¹⁹. Por tanto, é preciso que baixedes un tras doutro á vivenda común dos demais e que vos afagades a ver no medio das tebras; porque, unha vez afeitos, veredes mil veces mellor que os que viven alí e recoñeceredes o que é cada imaxe e o que representa, debido a que vós xa virades antes a verdade no que respecta ás cousas fermosas, xustas e boas. Desa maneira, este estado, que é noso e mais voso, vivirá esperto e non entre soños²⁰, como resulta que viven

¹⁸ Probablemente unha comparación socrática (cfr. Xen. *Cir.* V 1.24).

¹⁹ Isto é, tanto na filosofía como na política.

²⁰ A explicación das dúas imaxes aparece en 476c (cfr. tamén nota).

actualmente a maioría dos estados, onde as persoas compiten entre si por sombras inútiles e disputan o mando, como se iso *d* fose un ben de gran valor. Pero o certo é o seguinte: o estado onde os que deben gobernar sexan os menos interesados en facelo, ese será inevitablemente o que viva mellor e con menos tensións internas; e naquel que teña uns gobernantes de tipo contrario, pasará todo o contrario».

—Completamente de acordo —dixo.

—E ti cres que os nosos alumnos, ao ouviren estas cousas, van desobedecer e non van querer compartir os traballos do estado, cada un na súa quenda? Negaranse a vivir o resto do tempo uns cos outros na rexión da pureza?

—Imposible —dixo—. Porque o que estaremos facendo será *e* dispor cousas xustas para homes xustos. E o que resulta máis seguro que nada é que cada un deles irá ao goberno por obrigación, ao contrario do que lles pasa aos que agora gobernan en cada un dos estados²¹.

—Así é, compañeiro —respondín eu—. Se para os que están destinados a gobernar lles podes encontrar unha vida mellor *521a* que a do goberno, entón cabe a posibilidade de que teñas un estado ben gobernado; porque ese será o único no que gobernen os ricos de verdade, que non son os que teñen ouro, senón os que posúen esa riqueza que é precisa para ser feliz: unha vida boa e sensata. Agora ben, se os mendigos e os que carecen de bens privados se meten na política, confiados en que ese é o sitio de onde hai que raspiñar os beneficios, xa non temos un estado ben gobernado. Porque, cando o ascenso ao poder é motivo de loita entre determinadas persoas, esa guerra doméstica e intestina acaba con eles e co resto do estado.

—Totalmente certo —dixo.

²¹ Cfr. 347d. Nese momento inicial da obra, Platón afirma que os mellores aceptan cargos públicos unicamente para evitaren estar gobernados por ineptos.

b —Agora ben, se exceptuamos a vida da auténtica filosofía, coñeces ti outra vida que desprece os cargos políticos? —preguntei.

—Non, por Zeus! —respondeu el.

—Pois logo, é preciso que os filósofos non sexan amantes do poder cando accedan a el; se non, van combater contra eles os amantes rivais.

—Sen dúbida.

—Por tanto, a que persoas vas obrigar a asumir a vixilancia do estado? Será a outros que a aqueles que, á parte de seren os máis entendidos no tema dos medios que permiten gobernar mellor o estado, tamén teñen outras honras e unha vida mellor que a do político?

—A ningún outro —dixo.

c VI. —Queres que examinemos agora de que maneira se formarán tales homes e como un os vai facer subir até a luz, tal e como algúns, polo que se di, subiron desde o Hades até os deuses²²?

—E como non había de querer? —dixo.

—Pero isto non é, polo que parece, o xogo de virar a cuncha²³; trátase de que a alma dea a volta desde un día nocturno até un día verdadeiro²⁴; isto é, unha vía de ascenso até o ser, á que será correcto que lle chamemos filosofía.

—Completamente de acordo.

d poder?

²² Os fillos que Zeus tivo cunha mortal (Heracles, Polux ou Dioniso) acabaron tendo o privilexio de residir no ceo. Un caso particular foi o de Dioniso que, antes da súa definitiva ascensión ao ceo, descende ao Hades para levar con el a súa nai Sémele.

²³ Neste xogo infantil, lanzábase ao aire, entre os dous equipos participantes, unha cuncha pintada de negro por un lado e de branco polo outro. Segundo a cor que quedase para arriba, un bando escapaba e o outro corría tras del. Platón parece querer dicir que a educación é algo máis transcendente que un azaroso xogo de nenos.

²⁴ As expresións «día nocturno» e «día verdadeiro» teñen que ver con que, no mencionado xogo infantil, as cores da cuncha eran denominadas «noite» e «día».

—Sen dúbida.

—Pois ben, Glaucón, cal podería ser o estudo que arrastre a alma desde o devir até o ser? Ao dicir isto, tamén me vén á cabeza o seguinte: non afirmamos²⁵ que os nosos filósofos debían exercitarse na guerra cando fosen novos?

—Afirmamos, si.

—Entón é preciso que o estudo que buscamos engada outra cousa a esta.

—E cal?

—Non ser inútil para os homes de guerra.

—Desde logo que é preciso —dixo—, polo menos se resulta posible.

—Agora ben, anteriormente²⁶ educabámoslos por medio da ximnasia e da música. e

—Así era —dixo.

—A ximnasia ocúpase do que nace e morre, dado que do que se encarga é do desenvolvemento e da corrupción do corpo.

—Parece que si.

—Pois logo, non será este o estudo que buscamos.

—Non. 522a

—E a música tal e como antes a describimos?

—Pero é que aquela —dixo el—, se ben te lembrás, era precisamente a contrapartida da ximnasia: educaba aos gardiáns a través de hábitos e o que lles comunicaba, por medio da harmonía, era unha certa proporción harmónica, pero non coñecemento; e, por medio do ritmo, a eurritmia²⁷. No que se refería aos relatos, aparecían algunhas outras características emparentadas con estas, tanto nos relatos fabulosos como nos verdadeiros. Pero non había na música ningún estudo que conducise cara a un obxectivo como o que ti agora estás a buscar. b

²⁵ 403e, 416d.

²⁶ 376e.

²⁷ Aspectos mellor explicados en 410c-412a, 400de.

—Lémbrasmos con total precisión —respondín eu—. Realmente, non contiña nada dese tipo. Pero entón, divino Glaucón, cal será ese estudo? Porque as artes parecíannos todas cativas²⁸.

—Sen dúbida; pero, que outro estudo nos queda á parte da música, da ximnasia e das artes?

—Vale —respondín eu—. Se non podemos coller nada fóra diso, tomemos entón un estudo que as abarque a todas elas.

—Cal?

c —Por exemplo, ese estudo común que utilizan todas as artes, as operacións do pensamento e as ciencias, e que todo o mundo debe aprender en primeiro lugar.

—Cal? —dixo.

—A parvada esa de distinguir o un, o dous e o tres —respondín—; quero dicir, nunha palabra, o número e o cálculo. Ou con estas cousas non pasa que toda arte e coñecemento se ven forzados a manexalas?

—Segurísimo.

—E a arte da guerra tamén, ou non? —preguntei.

—Necesariamente —respondeu.

d —Pois realmente Palamedes²⁹, sempre que el aparece nas traxedias, fai de Agamenón un xeneral completamente ridículo. Ou non te fixaches en que Palamedes afirma ser el o que, como inventou os números, dispuxo ao exercito en orde de combate diante de Ilión e fixo reconto tanto das naves como de todo o resto —como se antes del non se contase nada—, mentres que Agamenón, polo visto, como non sabía contar, non era capaz nin de ver cantos pés tiña? Pero entón, que clase de xeneral cres que era este?

—Pois alguén moi estraño, se é que iso fose verdade —dixo el.

²⁸ 495d.

²⁹ Palamedes era o mítico inventor dos números e das letras do alfabeto. Todos os grandes tráxicos (Esquilo, Sófocles e Eurípides) escribiron algunha obra protagonizada por el.

VII. —Por tanto —continuei—, situaremos a capacidade de *e* calcular e de contar entre os coñecementos indispensables para o home de guerra?

—Máis que ningunha outra cousa —dixo—, se é que quere ter unha idea sobre estratexia ou, aínda mellor, se é que quere ser un home³⁰.

—E tes sobre este estudo a mesma impresión que teño eu? —preguntei.

—Cal?

—Podería ser un deses estudos que buscamos e que con- 523a
ducen por natureza á pura intelixencia; pero ninguén o utiliza correctamente, a pesar de ser perfectamente válido para nos arrastrar até a esencia.

—Que queres dicir? —preguntou.

—Vou tentar explicarche o que, polo menos, a min me parece —respondín—. A medida que eu vaia distinguindo entre as cousas que son aptas para conducirnos ao obxectivo do que falamos e as que non o son, ti vainas mirando comigo e manifesta a túa aprobación ou a túa desaprobación, a fin de que poidamos ver máis claramente se o tema é como eu imaxino.

—Ensíname iso —dixo.

—Pois ensínoche, se queres velo —continuei—, que, entre os obxectos da sensación, algúns non convidan á intelixencia a *b*
reflexionar, dado que o xuízo que emiten os sentidos é suficiente; pero outros estana estimulando insistentemente a reflexionar, porque os sentidos non ofrecen nada digno de confianza³¹.

—Está claro —dixo el— que falas dos obxectos que se ven de lonxe e das pinturas con sombras³².

³⁰ O coñecemento do número é un dos trazos que diferencian ao o home do animal (*Tim.* 39b, *Leis* 819d).

³¹ O principio que se pretende transmitir é que só hai verdadeiro estudo cando o pensamento afronta cuestións que os sentidos non poden resolver.

³² Para mostrar a escasa fiabilidade dos sentidos, Platón utilizaba, como exemplos de ilusión óptica, o efecto deformador da distancia e os artificios da pintura (602c ss., *Prot.* 356c, *Teet.* 191b).

—Non comprendiches moi ben o que digo —repliquei.

—Pois que queres dicir? —preguntou.

—Os obxectos que non convidan á reflexión —respondín—
c son os que non provocan ao mesmo tempo dúas sensacións
contraditorias. En cambio, aos que si provocan iso, colócoos
entre os que convidan á reflexión; porque, neste caso, tanto se
a sensación vén de lonxe como se vén de cerca, os sentidos non
indican que un obxecto sexa tal cousa e non o seu contrario. Co
seguinte exemplo comprenderás máis claramente o que estou a
dicir. Nós afirmamos que estes son tres dedos: o máis pequeno,
o segundo e o medio³³.

—Completamente de acordo —dixo.

—Fíxate en que falo deles supondo que os estamos vendo de
cerca. Pero obsérvaos comigo da seguinte maneira.

—Como?

—Nós vemos cada un deles igualmente como un dedo
d e, nese sentido, pouco importa que apareza no medio ou no
extremo, que sexa negro ou branco, gordo ou delgado, ou de
calquera outra maneira así. Porque, en todos estes casos, a alma
da maioría dos homes non se ve forzada a preguntarlle á inte-
lixencia polo que é un dedo, dado que a vista en ningún caso
lle deu a entender que o dedo sexa ao mesmo tempo o contrario
dun dedo.

—Seguro que non —dixo.

—De maneira que é lóxico que unha sensación deste tipo
e non convide á intelixencia nin a estimule.

—É lóxico.

—A ver; a vista distingue sen problemas a grandeza e a
pequenez dos dedos e, neste sentido, élle indiferente que un
deles estea no medio ou nun extremo? E iso mesmo non lle pasa
ao tacto coa gordura e coa finura, ou coa brandura e coa dureza?
E os demais sentidos, non son defectuosos á hora de mostrarnos

³³ Isto é, o maimiño, o anular e o maior.

calidades coma estas? Ou cada un deles non actúa da seguinte 524a
maneira? En primeiro lugar, o sentido que ten a función de
encargarse do que é duro tamén ten a obrigación de encargarse
do que é brando, e transmítelle á alma que a mesma cousa é
simultaneamente dura e branda cando así o percibe³⁴.

—Efectivamente —dixo.

—Agora ben —continuei—, non é inevitable que en casos
así a alma quede perplexa³⁵ e se pregunte que é o que esa
sensación entende por duro, cando precisamente a iso mesmo
tamén lle chama brando? E a sensación do livián e a do pesado,
que entenden por livián e por pesado, se resulta que unha di
que o pesado é livián e a outra que o livián é pesado?

—Realmente —dixo el—, estas son unhas comunicacións *b*
estrañas para a alma e requiren unha análise.

—Por conseguinte —dixen eu—, é lóxico que en casos así
a alma vaia chamar polo cálculo e pola intelixencia e con eles
tente examinar, nun principio, se son unha ou son dúas as infor-
macións recibidas en cada caso.

—Sen dúbida.

—E, se dá a impresión de que son dúas, non se verá a cada
unha delas como unha e como distinta da outra?

—Si.

—Por conseguinte, se cada unha delas é unha e ambas son
dúas, vainas concibir como separadas; porque, se non estivesen *c*
separadas, non as concibiría como dúas, senón como unha.

—Correcto.

—Agora ben, tamén a vista, polo que dixemos, percibía a
grandeza e a pequenez; pero non por separado, senón confun-
didas. Ou que?

—Si.

³⁴ En efecto, a vista percibe o dedo anular simultaneamente como grande e como pequeno: grande en relación ao maimiño, e pequeno en relación ao medio; e o mesmo lle pasa ao resto dos sentidos con outras calidades.

³⁵ Sobre a perplexidade e o coñecemento, vid. nota a 515d.

—E, para esclarecer esta confusión, a intelixencia vese forzada a contemplar a grandeza e a pequenez non confundidas, senón separadas, ao contrario do que facía a vista.

—É certo³⁶.

—E non é de aí de onde nos vén inicialmente a idea de preguntármonos a nós mesmos polo que é a grandeza e a pequenez?

—Enteiramente de acordo.

—E desa maneira foi como falamos do intelixible, por unha parte, e do visible, pola outra.

d —Totalmente correcto —dixo.

VIII. —Pois iso é o que eu pretendía dicir hai un pouco, cando afirmaba que algúns obxectos convidan á reflexión, pero outros non; e a aqueles que producen simultaneamente dúas sensacións contrarias, definíao como aptos para convidar, e aos que non producen iso, como incapaces de estimular a intelixencia.

—Agora xa comprendo —dixo el—, e así opino eu tamén.

—A ver; o número e a unidade³⁷, de cal das dúas clases che parece que son?

—Non teño idea —respondeu.

—Razoa a partir do que se dixo —repliquei—. Porque, se a unidade se deixa ver de maneira satisfactoria e en si mesma,

³⁶ Resumindo, cando a vista informa de que a mesma cousa ten simultaneamente dúas calidades contrarias (como cando nos di «este dedo é grande e pequeno»), a alma reclama desconcertada a axuda da intelixencia; e esta responde concibindo a grandeza e a pequenez como dúas calidades distintas. A incapacidade dos sentidos para solucionar este tipo de contradicións é utilizada en *Fed.* 101a ss. como argumento para propor a existencia de ideas intelixibles, separadas das súas manifestacións sensibles.

³⁷ A escasa información que os diálogos nos transmiten sobre a matemática platónica contrasta coa posición privilexiada que este ámbito ocupaba dentro da actividade intelectual do autor. Sabemos que as matemáticas (incluíndo a astronomía e a teoría da harmonía) eran tema de obrigado estudo na Academia, e que o propio Platón se ocupaba persoalmente de impartir leccións sobre os máis diversos problemas da materia. Entre as súas amizades figuraban os tres matemáticos máis relevantes da época: o pitagórico Arquitas de Tarento, Eudoxo de Cnido, discípulo do anterior, e Teeteto, a quen Platón lle dedicou o diálogo homónimo. Os dous últimos posiblemente ensinaron durante bastante tempo na Academia.

ou se é captada por calquera outro sentido, non será unha desas *e* cousas que arrastran a nosa alma cara á esencia, como cando falabamos do dedo. Pero, se hai algo contrario que se deixa ver sempre en compañía da unidade, de maneira que non dea unha impresión maior de unidade que de multiplicidade, entón xa fará falta alguén que decida; a alma vaise ver nese caso inevitablemente desconcertada, e terá que investigar estimulando dentro dela o pensamento e preguntándose polo que é a unidade en si mesma. Desa maneira, o estudo da unidade podería figurar *525a* entre aqueles que conducen e orientan a alma cara á contemplación do ser.

—Pero iso é o que pasa en boa medida coa visión da unidade —dixo el—; porque nós vemos a mesma cousa como unha e como infinitamente múltiple³⁸.

—E, se iso é o que pasa coa unidade —preguntei—, non pasará o mesmo con calquera número³⁹?

—Sen dúbida.

—Pero o certo é que tanto o cálculo como a aritmética⁴⁰ tratan exclusivamente do número.

—Seguro.

—E parece que teñen a capacidade de conducirmos até a *b* verdade⁴¹.

—De maneira extraordinaria, si.

—Entón, polo que parece, poderían figurar no grupo dos estudos que buscamos⁴². Porque o guerreiro ten que aprender inevita-

³⁸ Ao dicir que unha unidade visible pode percibirse como algo múltiple, quizá se refira a que tal unidade se compón de moitas partes (un bosque, moitas árbores; unha árbore, moitas ramas), ou a que ten moitas calidades.

³⁹ Como todo número é un conxunto formado por unidades, calquera cantidade de obxectos presentará outros tantos casos de contraste entre unidade e multiplicidade.

⁴⁰ Os antigos distinguían entre a teoría dos números, ou aritmética, e a súa rama aplicada, a arte do cálculo. A comparación con outros diálogos mostra que Platón tamén as consideraba disciplinas diferentes (cfr. *Gorx.* 451b ss.).

⁴¹ Isto é, ás ideas.

⁴² Dado que, ante a información contraditoria que nos subministran os sentidos, dicindo que a mesma cousa é unha e moitas, o estudo do número obriga á intelixencia a razoar sobre a unidade pura.

blemente estas cousas para poder ordenar un exército, e o filósofo para emerxer do ámbito do devir e poder así captar a esencia; en caso contrario, nunca chegará a ser un bo calculador⁴³.

—Así é —dixo.

—Agora ben, resulta que o noso gardián é guerreiro e filósofo ao mesmo tempo.

—Certo.

—En consecuencia, Glaucón, sería conveniente implantar por lei este estudo e convencer aos que vaian desempeñar os máis altos cargos do estado para que se acheguen ao cálculo e para que se dediquen a el. Pero non deben facelo de maneira superficial; ao contrario, hai que chegar á contemplación da natureza⁴⁴ dos números, e unicamente por medio da intelixencia. Non se trata de practicar este estudo coa mirada posta nas compras e nas vendas, como fan os traficantes e os comerciantes, senón con miras á guerra e a facilitar que a alma dea a volta desde o devir cara á verdade e a esencia⁴⁵.

—O que dis é moi fermoso —contestou.

—E realmente —continuei—, despois do que agora se dixo sobre o estudo do cálculo, eu doume conta tamén de que é moi agudo e, en moitos aspectos, moi útil para o que nós pretendemos, con tal de que un o practique coa intención de coñecer, non de comerciar.

—E como pode ser útil? —dixo.

—Polo que agora acabamos de dicir, este estudo imprímelle á alma un vigoroso impulso cara arriba e obrígaa a discorrer sobre os números en si mesmos⁴⁶, sen admitir nunca que nin-

⁴³ A palabra grega λογιστικός («calculador») valía tanto para quen sabía operar matematicamente como para quen facía bo uso da razón en xeral.

⁴⁴ Sobre o uso do termo, vid. nota a 597b.

⁴⁵ Non se pretende dicir que a aritmética sexa capaz, por si mesma, de facernos contemplar as ideas dos números, senón que debe afrontarse como un estudo propedéutico, un banzo que facilite a posterior consecución de tal obxectivo.

⁴⁶ Os números en si mesmos son os números matemáticos individuais (o un, o dous, o tres, etc.), diferentes dos números presentes nas cousas sensibles (unha árbore, dous homes,

guén debata con ela introducindo números que teñan corpos visibles e palpables. Ti sabes ben sen dúbida que, cando alguén tenta dividir teoricamente a unidade en si, os expertos nestes e temas rín e non o aceptan. Se ti a fraccionas, eles multiplícanas, procurando evitar que a unidade apareza como unha multiplicidade de partes e non como unidade⁴⁷.

—O que dis é totalmente certo —afirmou.

—E, se alguén lles preguntase: «Homes maravillosos, de 526a que números estades a tratar? En que números as unidades son tal e como vós imaxinades, todas iguais entre si, sen diferir no máis mínimo e con total ausencia de partes no seu interior⁴⁸?». Que cres ti que contestarían, Glaucón?

—Pois que falan de cousas que podemos unicamente pensalas⁴⁹ e que non é posible manexalas de ningunha outra maneira.

—Ti ves entón, meu querido amigo —continuei—, que probablemente este estudo nos resulte realmente indispensable, b posto que evidentemente obriga á alma a usar a intelixencia mesma para alcanzar a verdade como tal.

—Si —dixo el—, iso é o que fai.

—A ver; non notaches que os calculadores natos están tamén dotados de agudeza, por así dicir, para comprender todo tipo de estudos, e que as mentes paradas, cando son educadas

etc.). Non son propiamente ideas, senón que se encontran nunha posición intermedia entre as ideas e os obxectos sensibles (vid. nota a 511d).

⁴⁷ Os matemáticos parten da hipótese de que a unidade é indivisible por definición; e, no caso de que alguén sosteña o contrario, eles sempre van argumentar que as hipóteses non se cuestionan. Se ti te cres co dereito de poder dividila, eles reclaman o mesmo dereito a multiplicala polo teu divisor e a deixala como estaba.

⁴⁸ A pasaxe confirma que Platón está dando por sobreentendida a doutrina dos intermedios matemáticos, diferentes das ideas polo seu carácter plural; pois, en caso contrario, a indicación de que existen múltiples unidades idénticas entre si entraría en contradición co principio básico de que toda idea é única. De acordo co que aquí se suxire teríamos, por tanto, tres tipos de unidades: a unidade ideal, que é unha soa; as unidades matemáticas, que son copias perfectas da anterior (iguais entre si e indivisibles); e as unidades sensibles, tamén múltiples, pero desiguais e divisibles. A exacta igualdade como trazo diferencial entre os números matemáticos e os obxectos sensibles ilústrase en *Fil.* 56d.

⁴⁹ Na acepción técnica de 511e.

e exercitadas nesta disciplina, aínda que non tiren dela ningún outro proveito, vólvense polo menos máis espelidas que antes⁵⁰?

—Así é —dixo.

c —E realmente, penso eu, non poderías encontrar facilmente moitos estudos que lle custen a un máis traballo que este á hora de aprendelos e de practicalos.

—Pois non.

—Por todos estes motivos, non debemos deixar de lado este estudo; ao contrario, os mellor dotados por natureza deben ser educados nel.

—Estou conforme —respondeu el.

IX. —Deixemos establecido entón este primeiro estudo —continuei—. Pero imos examinar a ver se nos interesa unha segunda forma de estudo que está a continuación desta⁵¹.

—E cal é ? Refíreste á xeometría⁵²? —preguntou.

—A iso precisamente —respondín eu.

d —En todo aquilo que ten que ver co tema da guerra —dixo—, está claro que nos interesa. Porque, no que se refire a campamentos, toma de posicións, concentración e despregue de tropas, e a todas as operacións que realizan os exércitos tanto nas batallas mesmas como nas marchas, unha mesma persoa actuará de maneira diferente se é experta en xeometría ou se non o é.

⁵⁰ A relevancia das matemáticas na formación universal do individuo era recoñecida incluso por personaxes máis interesados nos estudos literarios, como Hípias (*Prot.* 318e) ou Isócrates (*Antid.* 265). Pero ninguén até Platón insistira no valor do cálculo elemental como mecanismo para exercitar a capacidade racional do individuo (*Leis* 749b, 819c).

⁵¹ Nin aquí nin no caso das outras disciplinas matemáticas debe interpretarse que a introdución dun novo estudo implica o abandono do anterior, pois o que se está prescribindo é a orde na que deben iniciarse as diversas materias. A secuencia está regulada polo principio da progresión desde o máis simple ao máis complexo: cada nova materia presupón os contidos da anterior e engade unha dificultade adicional.

⁵² Dentro da importancia que na Academia se lles concedía ás matemáticas como preparación para a filosofía, diversas anécdotas referidas polos antigos testemuñan o lugar de privilexio ocupado pola xeometría. Unha frase característica de Platón era «O deus sempre é xeómetra» (*Plut. Cuest. conv.* 718c).

—Con todo —repliquei—, para cousas dese tipo chegaría cunha pequena parte da xeometría e do cálculo. Así que o que resulta preciso examinar é se a maior parte destes estudos e os máis avanzados van na dirección daquel noso obxectivo, é e dicir, se contribúen a divisar máis facilmente a idea do ben⁵³. Nesa dirección van, polo que dicimos, todas as disciplinas que obrigan á alma a orientarse cara a aquel lugar no que está o máis feliz de todo canto é, algo que a alma debe ver de todas todas.

—O que dis é correcto —afirmou.

—De maneira que, se a xeometría obriga a contemplar a esencia, interésanos; pero, se obriga a contemplar o devir, non interesa⁵⁴.

—É o que afirmamos.

—Con todo —continuei—, ningún dos que saiba un mínimo 527a de xeometría nos vai discutir o seguinte: esta ciencia é todo o contrario ao que dela din nas súas declaracións aqueles que a practican.

—Como? —dixo el.

—Falan dunha maneira francamente ridícula e insuficiente; porque o fan igual que se estivesen actuando e como se elaborasen as súas explicacións pensando na práctica: falan de «cadrar»⁵⁵, «aplicar»⁵⁶, «engadir»⁵⁷, e todos os termos que pronuncian son así. En cambio, esta disciplina é toda ela das que b se cultivan con miras ao coñecemento.

⁵³ A valoración das disciplinas matemáticas como introdución ao coñecemento do ben era unha idea completamente allea ao Sócrates histórico. Este, aínda que tiña certos coñecementos sobre a materia, non lle recoñecía máis valor que o derivado da súa utilidade práctica e consideraba unha perda de tempo calquera estudo que excedese tales límites (Xen. *Mem.* IV 7.2 ss.).

⁵⁴ Conta Plutarco que Platón reprende a Eudoxo por tentar resolver problemas xeométricos mediante instrumentos mecánicos, en lugar de solucionarlos acudindo só á razón; pois o que lograba era retrotraer a xeometría ao mundo sensible, en vez de elevala ao eterno e incorpóreo (Plut. *Cuest. conv.* 718ef).

⁵⁵ i.e. construír un cadrado igual a unha determinada área.

⁵⁶ Por exemplo, un paralelogramo sobre a base dunha liña dada.

⁵⁷ Sobrenténdese, unha nova dimensión en calquera construción xeométrica.

—Totalmente de acordo —dixo.

—E non haberá que admitir tamén o seguinte?

—O que?

—Que se cultiva con miras ao coñecemento do que sempre é, pero non do que nalgún determinado momento nace e perece.

—Iso é bo de admitir —dixo—; porque o coñecemento xeométrico ten por obxecto o que sempre é⁵⁸.

—Por conseguinte, meu nobre amigo, podería arrastrar a alma cara á verdade e desenvolver unha mente filosófica que oriente cara arriba o que neste momento temos orientado indebidamente cara abaixo.

—Si, é perfectamente capaz diso —dixo.

c —Pois, se é tan capaz —repliquei—, tamén haberá que prescribirlles aos cidadáns na túa Calípole que de ningunha maneira se afasten da xeometría; porque as vantaxes secundarias deste estudo tampouco son insignificantes.

—Cales? —preguntou el.

—Aquelas que ti dixeches respecto á guerra —respondín eu—. Pero tamén sabemos que, no que se refire a como comprender mellor calquera das outras disciplinas, hai unha diferenza total e absoluta entre quen é entendido na xeometría e quen non.

—Unha diferenza absoluta, por Zeus! —dixo.

—Entón, é este o segundo estudo que debemos implantar para a xente nova?

—Si, implantémolo —dixo.

d X. —A ver; poremos como terceira ciencia á astronomía? Ou non che parece?

⁵⁸ Se admitimos que o obxecto do estudo matemático son as entidades matemáticas, e non as ideas (cfr. 511d e nota), a identificación de tal obxecto co «que sempre é» implica que, para Platón, as entidades matemáticas teñen un valor ontolóxico; isto é, ao igual que as ideas, existen como seres independentes dos pensamentos e das cousas particulares.

—A min desde logo que si —dixo—; porque estar en especiais condicións de identificar os períodos do mes e do ano é algo que resulta útil non só para a agricultura e para a navegación, senón tamén, e de maneira especial, para a estratexia militar.

—Fasme graza —respondín— porque dá a impresión de que temes que a xente pense que estás prescribindo estudos inútiles⁵⁹. En cambio, o que non é en absoluto insignificante, aínda que resulte difícil de crer, é o feito de que, grazas a estes estudos, purifícase e reavívase en cada un certo órgano da alma cando está estragado e cegado polas outras ocupacións; e un órgano que merece ser conservado máis que dez mil ollos, porque só con el se pode ver a verdade. Parece irremediable que aqueles que compartan esta opinión pensen que falas ao caso; pero os que nunca se deron conta de nada disto van pensar, loxicamente, que dis unha parvada, porque non ven que destes estudos saia ningunha outra vantaxe digna de mención⁶⁰. Así que fíxate dunha vez con cal destes dous grupos de xente 528a estás a falar; ou, se non falas nin con uns nin cos outros, fai os discursos pensando sobre todo en ti e sen que che pareza mal, con todo, que algunha outra persoa poida tirar proveito deles.

—Quédome con iso —dixo—: falar, preguntar e responder pensando máis que nada en min.

—Pois logo —repliquei—, dá marcha atrás, porque non estivemos acertados cando hai un pouco escollemos o estudo que vén despois da xeometría.

—E cal foi a maneira como o escollemos?

⁵⁹ Un obxectivo fundamental da educación platónica é mostrar que os estudos considerados inútiles pola maioría da xente teñen unha utilidade que vai máis alá das aplicacións prácticas inmediatas.

⁶⁰ A secuencia lóxica non é boa de seguir. Tras introducir Glaucón a utilidade práctica como xustificación do estudo da astronomía, Sócrates recrimínalle que faga iso coa pretensión de convencer á maioría da xente. Ese tipo de utilidade só a van recoñecer aqueles que tamén acepten que a verdadeira utilidade desta materia está na súa contribución intelectual. Pero a maioría, que é incapaz de ver esa verdadeira utilidade, tampouco lle recoñecerá vantaxe ningunha de tipo práctico.

—Despois da superficie —respondín—, antes de tratar
b do sólido como tal, escollemos o sólido que está xa en move-
mento. O correcto, en cambio, é que, inmediatamente despois
do segundo incremento, se escolla o terceiro⁶¹; ou sexa, o tema
relativo ao incremento cúbico⁶² e a todo aquilo que ten profun-
didade⁶³.

—É certo —dixo—; pero a min paréceme, Sócrates, que iso
aínda non está descuberto⁶⁴.

—E os motivos son dous —respondín eu—. O primeiro é
que, como eses coñecementos son difíciles e ningún estado
os ten en moita estima, a investigación é pouco intensa⁶⁵. O
segundo, que os investigadores precisan dun director, e sen
el non van poder descubrir nada. Agora ben, para empezar,
resulta difícil que exista ese director; pero é que logo, incluso
c se existise, tal e como están as cousas, os que se ocupan destas
investigacións son tan presuntuosos que non lle farían caso. En
cambio, se o estado enteiro lles tivese un respecto a estes estu-
dos e cooperase co director, eses homes obedecerían; e unha

⁶¹ Para os pitagóricos, a liña estaba formada por unha colección de puntos (primeiro incremento), o plano por unha combinación de liñas (segundo incremento) e o sólido por unha combinación de planos (terceiro incremento); e isto explicaría que a xeometría plana, que se ocupa do segundo incremento, deba preceder á estereometría, encargada do terceiro incremento. Tendo en conta que a liña era o símbolo xeométrico do número, de igual maneira que o punto representaba á unidade, cabe pensar que a posición inicial da aritmética se debe a unha asociación entre esta disciplina e o primeiro incremento.

⁶² i.e. do incremento que dá orixe aos cubos.

⁶³ A xeometría dos corpos sólidos, que aparece designada por primeira vez co nome de «estereometría» en Aristóteles (*Anal. Post.* 78b 38), será tratada logo en profundidade por Euclides (315-225 a.C.), pero xa chamara a atención dos pitagóricos, de Anaxágoras ou de Demócrito. Na primeira metade do século IV, o tema alcanza un notable desenvolvemento grazas aos estudos de Arquitas, Eudoxo e Teeteto.

⁶⁴ O autor non pretende dicir que non existisen estudos de estereometría, senón que aínda permanecían sen resolver as principais dificultades. No período en que se edita *A República*, a máis famosa era o denominado problema delio da duplicación do cubo, é dicir, a construción dun cubo co dobre de volume que outro cubo dado. Os delios, despois de que un oráculo lles mandase duplicar un altar cúbico, acudiron á Academia e alí logrouse solucionar o problema. Con todo, das propias palabras de Platón, parécese deducir que ou ben el non estaba plenamente satisfeito coa solución aportada, ou ben a anécdota era posterior á edición da obra. Como en moitas outras pasaxes do texto, o autor está tomando como referencia o momento da composición e non o tempo dramático.

⁶⁵ Ideas semellantes reaparecen en *Leis* 820b.

investigación constante e decidida deixaría aclarado como son estas cuestións⁶⁶. Porque, incluso neste momento, en que son temas que están desprezados e truncados pola maioría da xente, e mesmo polos investigadores, que non son conscientes da súa utilidade, a pesar de todos estes obstáculos e grazas ao encanto que teñen, medran con forza e non é nada asombroso que saian para diante.

—Realmente, o encanto que teñen é extraordinario *d*
—dixo—. Pero explícame máis claramente o que acabas de dicir. Porque parece que puñas en primeiro lugar o tratamento das superficies, ou sexa, a xeometría.

—Si —respondín eu.

—E a continuación, puxeches nun principio a astronomía, pero máis tarde recuaches.

—E que, como teño presa en expor todo isto rapidamente, prefiro ir amodo⁶⁷. A continuación viña a disciplina que estuda o incremento en profundidade; pero, como esta disciplina unicamente deu lugar a investigacións ridículas, deixei de lado e, despois da xeometría, falei da astronomía, isto é, do movemento dos sólidos. *e*

—O que dis é correcto —afirmou.

—En consecuencia, poñamos a astronomía como o cuarto estudo⁶⁸, admitindo que a disciplina que agora deixamos de lado poderá desenvolverse cando o estado se ocupe dela.

—É lóxico —dixo el—. Pero, como hai un pouco me botabas na cara, Sócrates, que fixera un eloxio un tanto vulgar da astronomía, agora vouna eloxiar desde o punto de vista que ti

⁶⁶ Primeira ocasión que nunha obra literaria se demanda que o estado protexa a ciencia. Platón parece suxerir que o posible director da investigación se encontra na Academia e que, por tal motivo, Atenas debería estimular o traballo desta institución.

⁶⁷ Expresión baseada no proverbio grego *σπεῦδε βραδέως* (lit. «dáte presa amodo»), similar ao lat. *Festina lente* ou ao noso «Vísteme amodo, que teño presa».

⁶⁸ O estudo da estereometría debe preceder ao da astronomía, pois, aínda que ambas se ocupan dos corpos de tres dimensións, na astronomía encontramos ao movemento como elemento adicional.

529a manexas. Polo que eu penso, todo o mundo ten claro que esta disciplina obriga á alma a mirar cara arriba e que a transporta desde as cousas de aquí até as cousas de alá.

—Se cadra está claro para todo o mundo, pero non para min —repliquei—; porque eu non son desa opinión.

—E logo cal é a túa opinión? —preguntou.

—Pois que, tal e como a tratan actualmente os que pretenden elevarnos até a filosofía, o certo é que nos fai mirar moito para baixo.

—Que queres dicir? —preguntou.

—Que me parece —respondín— que non é innobre a túa maneira de concibir como é o estudo sobre as cousas de arriba.

b Imaxinemos que unha persoa, ao estar coa cabeza levantada mirando a ornamentación dun teito, distingue algunha cousa; pois dá a impresión de que ti, nese caso, considerarías que esa persoa estaría contemplando coa intelixencia e non cos ollos. Se cadra es ti o que tes a idea correcta e eu o que teño a estúpida; pero estudo que lle faga á alma mirar para riba, eu non podo concibir ningún outro excepto aquel que teña por obxecto ao ser e ao invisible. E, se alguén tenta chegar a coñecer algunha das cousas sensibiles, ben sexa mirando para riba coa boca aberta⁶⁹ ou para baixo coa boca fechada, eu afirmo que esa persoa nunca
c logrará coñecemento ningún. Porque as cousas dese tipo non son obxecto de ningunha ciencia; e a alma non vai mirar para riba, senón para baixo, aínda que un estude nadando de costas, na terra ou no mar.

XI. —Teño o que merezo —dixo—; a túa crítica está xustificada. Pero ti dicías que era preciso aprender a astronomía

⁶⁹ Posible réplica a Aristófanes (*Nubes* 171-172), onde se di, sobre o personaxe de Sócrates, que contempla de noite o curso da lúa «mirando para riba coa boca aberta». Ao afirmar que o auténtico astrónomo non fai esas cousas, o Sócrates platónico estaría marcando un distanciamento respecto á caricatura de Aristófanes.

dunha maneira distinta a como agora se aprende, se é que queremos que esa aprendizaxe sexa útil de cara ao que nós dicimos. Como é iso?

—Pois da seguinte maneira —respondín eu—: eses ornamentos que hai no ceo están labrados no mundo visible; por iso, aínda que debemos consideralos os máis fermosos e máis perfectos de entre os obxectos do seu ámbito, son moi inferiores *d* aos ornamentos verdadeiros, é dicir, aos movementos que realizan tanto a rapidez real como a lentitude real. Estas móvense en relación unha coa outra conforme ao número verdadeiro e a todas as figuras verdadeiras, e moven tamén o que está no seu propio interior, algo que é perceptible para a razón e mais para o pensamento, pero non para a vista. Ou tes outra opinión?

—De ningunha maneira.

—Por tanto —proseguín—, é preciso tomar os ornamentos que hai no ceo como exemplos para o estudo daquelas cousas igual que se encontrásemos uns debuxos excelentemente trazados e ben traballados, que fosen obra de Dédalo ou dalgún *e* outro artesán ou pintor⁷⁰. Ao velos, calquera experto en xeometría consideraría que están moi ben elaborados, pero que sería ridículo examinalos en serio co propósito de descubrir neles a verdade sobre o igual, sobre o dobre ou sobre calquera outra relación.

530a

—Realmente, sería ridículo —dixo.

—E non cres que ao verdadeiro astrónomo lle pasará o mesmo cando observe os movementos dos astros? —preguntei—. Seguro que pensará que o ceo e o que hai nel foi algo que o seu artesán⁷¹ deixou disposto coa máxima beleza que se pode pór en obras deste tipo. Pero, no que se refire ás relacións do día coa noite, do día e a noite co mes, do mes co ano, e ás relacións que os outros astros manteñen co sol e coa lúa, e tamén *b*

⁷⁰ De Dédalo, o artista lendario, dicíase que as súas estatuas eran tan perfectas que parecían andar e falar (*Eutifr.* 11c, *Men.* 97d; Diodoro IV 76).

⁷¹ O mesmo artesán divino ou demiúrgo do que se fala máis amplamente no *Timeo*.

entre eles, considerará que é un ser estraño quen pense que todo iso sempre pasa da mesma maneira e non varía baixo ningún concepto, por máis que se trata de algo corporal e visible, non cres?; e tamén que é absurdo empeñarse en descubrir aí a verdade por todos os medios.

—Agora que te escoito, eu penso coma ti —dixo el.

—Por conseguinte —continuei—, estudaremos a astronomía coa axuda de problemas, como xa o fixemos na xeometría; pero prescindiremos do que pasa no ceo, se realmente queremos que o trato auténtico coa astronomía faga que a parte intelixente que *c* por natureza hai na nosa alma pase de ser inútil a ser útil⁷².

—Desde logo —dixo el— a tarefa que prescribes é moito maior que a que realizan actualmente os astrónomos.

—Pois tamén —respondín— penso que, se valemos para algo como lexisladores, as nosas prescricións noutros temas deberémolas facer desta mesma maneira.

XII. —Pero, podes lembrarme algún outro estudo que sexa apropiado?

—Non podo —dixo—; polo menos así de repente.

—Pois o movemento non presenta unha soa forma, senón *d* moitas, penso eu. Se cadra alguén que sexa un sabio podería enumeralas todas, pero as que nos resultan evidentes incluso a nós son dúas.

—Cales?

—Ademais desta que acabamos de mencionar —respondín eu—, outra que está en correlación con ela.

⁷² Por tanto, de acordo coa concepción platónica da astronomía, de igual maneira que un triángulo visible é unha aproximación imperfecta ao verdadeiro triángulo, os movementos dos corpos celestes visibles expresan de modo moi imperfecto a precisión coa que se moven os corpos celestes reais. Por iso, os astros sensibles só lle poden interesar ao verdadeiro astrónomo dun modo similar a como lle interesan ao xeómetra as figuras debuxadas, isto é, como unha exemplificación sensible da realidade matemática non sensible.

—Cal é?

—Dá a impresión —dixen eu— de que, da mesma maneira que os ollos foron constituídos para a astronomía, os ouvidos foron constituídos para o movemento harmónico⁷³; e de que estas ciencias son irmás unha da outra, tal e como din os pitagóricos⁷⁴ e como nós admitimos, Glaucón. Ou que posición adoptamos?

—Esa.

e

—Pois ben —continuei—, como o traballo é moito, consultarémoslles a eles o que din sobre estes temas e incluso sobre algún outro; pero en todos os casos seremos fieis ao noso principio.

—A cal?

—Ao de mirar que aqueles aos que temos que criar non se nos poñan a aprender algo imperfecto ou algo que non chegue en todos os casos ao punto a onde todo estudo debe chegar, tal e como acabamos de dicir a propósito da astronomía. Ou non sabes que coa harmonía tamén se fai algo polo estilo? 531a
Realmente, ao que se dedican é a medir as consonancias que se escoitan e os sons comparando uns cos outros⁷⁵, de maneira que, como pasa cos astrónomos, realizan un labor inútil.

⁷³ Tanto a astronomía como a harmonía tratan do movemento; a primeira do movemento dos sólidos (528e), e a outra do movemento harmónico. A identificación da música co movemento provén de que, segundo a antiga teoría musical, as distintas alturas tonais dependen da velocidade con que o aire se move na transmisión do son (*Tim.* 67b). A percepción do movemento dos sólidos realízase mediante a vista, pero a do movemento harmónico mediante o ouvido.

⁷⁴ Segundo os pitagóricos, os movementos dos corpos celestes ou esferas están regulados polas proporcións matemáticas que definen a unha escala musical; e, así como calquera corpo movido velozmente orixina un determinado son, o movemento das esferas produce unha serie de tons musicais que, en conxunto, forman unha oitava. Os homes non poden percibir esta harmonía das esferas porque a levan ouvindo ininterrompidamente desde o seu nacemento. Teoría musical e astronomía, pois, son ciencias irmás, porque ambas se ocupan, dunha maneira ou doutra, da harmonía.

⁷⁵ O gran descubrimento musical de Pitágoras foi que a sintaxe dos sons procede de puras relacións matemáticas, con independencia do sistema mecánico que se utilice para producir o son; de modo que un intervalo de oitava, por exemplo, obtense tanto entre unha determinada corda tensada e a súa metade como entre un vaso cheo de agua e a súa metade. De acordo con este principio, foi capaz de caracterizar cada intervalo mediante unha proporción numérica (2/1 a oitava, 3/2 a quinta, 4/3 a cuarta, etc.).

—Polos deuses⁷⁶! —dixo el—. Pois si que é ridícula a maneira como falan dunhas certas condensacións⁷⁷ e como aplican o ouvido igual que se andasen a cazar a conversación dos veciños. Uns din que entre dous sons incluso poden escoitar outro intermedio, que ese é o intervalo máis pequeno e que debe servir de medida; outros, en cambio, contestan que ese son é igual a algún dos que xa soaron antes⁷⁸. Pero tanto uns como os
b outros danlles máis valor aos ouvidos que á intelixencia.

—Ti refíreste —dixen eu— a eses estupendos músicos⁷⁹ que non lles deixan respiro ás cordas e as torturan retorcéndoas nas caravillas. Non quero pararme demasiado nesta imaxe⁸⁰, falando dos golpes que lles dan co plectro e das acusacións que lles fan ás cordas, da resistencia destas e da súa insolencia. Así que deixo aí a comparación e declaro que non é destes dos que estou a falar, senón daqueles aos que hai un pouco dixemos que
c iamos interrogar sobre a harmonía⁸¹. Porque estes fan o mesmo que os da astronomía: buscan os números que hai nas consonancias que se escoitan, pero non se elevan até os problemas, que se resumen en examinar que números son harmónicos e cales non, e por que son así en cada caso⁸².

⁷⁶ Respecto á teoría musical, a escola pitagórica ou matemática, como vimos, identificaba cada intervalo cunha proporción, en tanto que a escola rival, a musical, medía os intervalos como múltiplos ou fraccións do ton. Sócrates dirixe a crítica cara á escola pitagórica, pero Glaucón vai interpretar erroneamente que se está referindo á escola musical.

⁷⁷ A palabra *πύκνωμα* («espesura», «condensación») usada como termo musical só aparece aquí. Aristoxeno (*Harmónica* 24, 10 ss.) definirá *πυκνόν* como «a combinación de dous intervalos que xuntos ocupan un intervalo menor que o intervalo que queda na cuarta (i.e. cando a esta se lle resta a condensación)». Sería o caso, por exemplo, de calquera combinación de dous intervalos de cuarto de ton ou de medio ton. O termo de Platón debe ser sinónimo deste ou designar algún tipo similar de combinación de intervalos.

⁷⁸ Na escola musical, a unidade de medida era o cuarto de ton, pero chegábanse a distinguir pequenísimas fraccións do ton. Platón satiriza aquí ese aprecio polos finos matices do acorde.

⁷⁹ Irónico. Platón non sentía simpatía ningunha pola escola musical.

⁸⁰ A imaxe está tomada da tortura que padecían os escravos nas confesións xudiciais. Alí as vítimas tamén son retorcidas na roda da tortura, reciben golpes e son acusadas, mentres se resisten a responder e se mostran insolentemente teimudas.

⁸¹ i.e. dos pitagóricos.

⁸² Platón sostén que determinados números matemáticos son harmónicos entre si e outros non; e que as consonancias audibles constitúen unha realización imperfecta de

—Estás a falar dunha tarefa sobrehumana —dixo el.

—Desde logo, unha tarefa útil para a busca da beleza e da bondade —repliquei— é inútil cando un vai tras dela con outras finalidades⁸³.

—É lóxico —dixo.

XIII. —Agora ben —continuei—; eu penso que, se o recorrido a través destes estudos que antes enumeramos nos leva a descubrir a relación e o parentesco existente entre eles, e demostra en que sentido estes estudos son afíns uns aos outros, a tarefa axudaranos a alcanzar algún dos obxectivos que pretendemos, e o noso traballo non será inútil. Se non é así, estamos traballando para nada⁸⁴.

—Iso é o que tamén eu presinto —dixo—; pero o traballo do que falas é enorme, Sócrates.

—Falas do preludio ou de que? Ou non sabemos que todas estas cousas son unicamente o preludio da melodía que é pre-

tales harmonías matemáticas. Por tanto, de igual maneira que a astronomía debe estudar os movementos dos verdadeiros astros e servirse dos movementos visibles unicamente a modo de exemplo, a teoría musical debe investigar cales son os números harmónicos en si mesmos e por que se comportan desa maneira, utilizando as consonancias audibles como exemplificacións imperfectas das proporcións matemáticas harmónicas, pero nunca como obxecto de estudo. Facer o contrario é unha perda de tempo, pois a percepción nunca pode ser fonte de coñecemento.

⁸³ Coa teoría musical culminan os estudos propedéuticos do curriculum platónico. Se exceptuamos a tentativa de concederlle á estereometría o estatuto de materia independente da xeometría, a delimitación das disciplinas debe continuar unha tradición de orixe pitagórica; e, a partir da alusión a esta escola como responsable da asociación entre astronomía e música (530d), podemos sospeitar que tamén era habitual entre os pitagóricos a ordenación conxunta e gradual dos estudos matemáticos. Pero os primeiros en recoñecerlles a estas disciplinas un importante valor formativo e en incluílas dentro dun ciclo normal de estudos foron os sofistas, Hippias de maneira particular (*Prot.* 315c, 318e; *Hip. min.* 366c-368a). Aritmética, música, xeometría e astronomía alcanzarán un sólido asentamento na tradición escolar da Antigüidade e acabarán por agruparse na Idade Media baixo o nome de quadrivium.

⁸⁴ O descubrimento das mutuas relacións entre os estudos matemáticos constitúe unha preparación adecuada para a dialéctica, que concibe o mundo das ideas como un todo ordenado e interrelacionado.

ciso aprender? Porque seguro que ti non es da opinión de que e os entendidos neses estudos sexan dialécticos.

—Non, por Zeus! —dixo—; coa excepción dun moi pequeno número daqueles que encontrei⁸⁵.

—Pero entón —dixen eu—, os que non son capaces de dar nin de aceptar razón de cousa ningunha, ti cres que van saber nunca nada diso que nós dicimos que se debe saber⁸⁶?

—Iso tampouco —dixo el.

532a —Entón, Glaucón —proseguín—, non é esta precisamente a melodía que interpreta a dialéctica? Aínda que é intelixible, quen a imita é a facultade da vista; porque xa dicíamos⁸⁷ que esta ponse a mirar primeiro aos seres vivos, logo aos propios astros e por último ao mesmísimo sol. Pois de idéntico modo, cando alguén usa a dialéctica para tentar chegar ao que cada cousa é en si, sen intervención de ningún sentido e soamente b por medio da razón, e non para até que, coa única axuda da súa mente, capta o que é o ben en si, entón esa persoa chega ao límite mesmo do intelixible, igual que aquel chegou hai un pouco ao límite do visible.

—Totalmente de acordo —dixo.

—A ver; e a ese proceso ti non lle chamas dialéctica?

—Sen dúbida.

—Pois ben —continuí—; a liberación das cadeas, o abandono das sombras en busca das figuras e da luz, a ascensión desde a cova en dirección ao sol, a incapacidade inicial de mirar alí cara aos animais, as plantas e a luz do sol, a posibilidade de mirar para os reflexos divinos⁸⁸ que se ven nas augas c

⁸⁵ O coñecemento das disciplinas matemáticas é necesario, pero non suficiente, para acceder ao estudo da dialéctica (cfr. 537c). No *Teeteto*, a figura do protagonista representa a unha nova xeración de matemáticos afíns ás teses platónicas, en tanto que o famoso matemático Teodoro de Cirene é un bo exemplo daqueles que se mostran escasamente interesados polos problemas filosóficos.

⁸⁶ «Sócrates afirmaba que aqueles que saben o que é unha cousa tamén son capaces de explicarllela aos outros» (Xen. *Mem.* IV 6.1).

⁸⁷ 516a ss.

⁸⁸ No *Sofista* (266a ss.), o autor establece unha distinción explícita entre creacións divinas (os obxectos naturais e os seus reflexos producidos por medios naturais) e producións humanas ou artificiais.

e para as sombras dos seres reais, e non xa para as sombras de figuras proxectadas por outra luz que, comparada co sol, tamén é como unha imaxe; este é precisamente o poder que ten todo ese estudo das disciplinas que aquí estivemos enumerando⁸⁹. Eleva a mellor parte da alma até a contemplación do mellor de todos os seres, da mesma maneira que, na nosa alegoría, o sentido corporal máis penetrante se elevaba cara á contemplación do máis luminoso que hai no mundo material e visible. *d*

—Admito que é así —dixo el—. Realmente, paréceme que son cousas difíciles de admitir, pero, por outro lado, tamén resulta difícil non admitilas. Con todo, como non se trata de temas dos que imos ouvir falar unicamente agora, senón que teremos que volver varias veces sobre eles⁹⁰, supoñamos que todo isto é como agora se está a dicir, pasemos á melodía mesma e analicémola de maneira semellante a como analizamos antes o preludio. Dinos cal é o carácter da facultade dialéctica, en cantas clases se divide e cales son os seus camiños; porque, *e* polo visto, son estes os que nos van guiar até o punto que, cando cheguemos a el, será como o repouso da rota e o final da viaxe.

—Pero xa non vas ser capaz de me seguir, querido Glaucón⁹¹ 533a
—respondín eu—. Non é que pola miña parte deixe de pór boa vontade; simplemente que o que contemplarías non sería xa a imaxe do que dicimos, senón a verdade mesma, ou polo menos a visión que eu teño dela. Se é así realmente ou non, non paga

⁸⁹ i.e. os estudos matemáticos preparatorios.

⁹⁰ Como noutras ocasións (347e, 430c), non estamos ante a promesa dunha futura obra, senón ante unha simple fórmula para cambiar de asunto.

⁹¹ A pesar de que Sócrates declina a invitación de Glaucón a expor o método dialéctico, podemos formarnos unha idea das súas principais características a partir das indicacións que se ofrecen nesta pasaxe (que recapitula basicamente o dito en 510b ss.). Trátase dun procedemento que, se ben non é incompatible co método da definición por división en clases (vid. nota a 445a), tampouco se pode identificar con el. Esta particular dialéctica por hipóteses opera dunha maneira similar ao método dedutivo da matemática, pero con dúas diferenzas básicas: as hipóteses teñen carácter provisional en tanto non sexan finalmente probadas, e o dialéctico non utiliza o mundo sensible como ilustración dos seus razoamentos. O método recomendado por Platón na *República* é un ideal non realizado, xa que, nin nesta nin en ningunha outra das súas obras, se leva a cabo a tarefa aquí proposta de describir dialécticamente o mundo das ideas.

a pena discutilo neste momento; pero o que si se pode garantir é que hai algunha cousa similar. Ou que?

—Desde logo.

—E non é certo que a facultade dialéctica é a única que pode descubrir iso a unha persoa que sexa entendida nos estudos que acabamos de describir e tamén que non é posible chegar aí por ningún outro medio?

—Tamén iso merece que o garantamos —dixo.

b —En todo caso —continuei—, ninguén nos vai contradicir ao afirmarmos que hai un método distinto que, en calquera circunstancia e con respecto a cada cousa en si, emprende a tarefa de captar sistematicamente o que cada unha desas cousas é. Todas as demais artes ocúpanse das opinións e dos desexos dos homes, ou da produción e da fabricación de obxectos, ou ben están dedicadas exclusivamente ao coidado das cousas, tanto das creadas de forma natural como das fabricadas artificialmente⁹². E as restantes, esas que dixemos que captan algo do ser, como a xeometría e as que seguen
c esa mesma liña, vemos que o que fan é soñar co ser⁹³, pero que lles resulta imposible ter unha visión real mentres sigan manexando hipóteses para logo deixalas intactas por non poderen xustificalas. Porque, cando alguén toma como principio algo que non coñece e tanto a conclusión como os pasos intermedios están elaborados a partir diso que non coñece, que posibilidade hai de que un proceso dedutivo como ese se converta en ciencia?

—Ningunha —respondeu.

⁹² No primeiro grupo estaría a música popular, no segundo a construción e no terceiro a medicina (*Gorx.* 501d ss., *Fil.* 55e ss.).

⁹³ A metáfora do soño utilízase en diversos momentos da obra para o estado intelectual da opinión, que confunde as copias do mundo sensible cos orixinais do mundo intelixible (476c, 520c, 534c). Aquí, en cambio, aplícase aos estudos matemáticos en contraste coa dialéctica, o que supón a afirmación implícita de que as entidades matemáticas son unha copia das ideas dentro do ámbito intelixible (de igual maneira que, no ámbito sensible, os soños son imaxes das cousas).

XIV. —Por tanto —continúei—, o método dialéctico é o único que, desmontando as hipóteses, fai o camiño até o principio mesmo para alcanzar unhas conclusións sólidas⁹⁴; o único que arrastra suavemente ao ollo da alma, que está realmente mergu- *d*
llado nunha incivilizada lama⁹⁵, e o eleva cara á rexión superior, utilizando como colaboradores e axudantes nesta tarefa de conversión ás artes que antes describimos. A estas, por costume, chamámoslles «ciencias» moitas veces; pero precisan doutro nome, máis claro que o de «opinión» e máis escuro que o de «ciencia». Nalgún momento anterior distinguímolos co termo de «pensamento»⁹⁶; pero non nos imos pór a discutir sobre denominacións, penso eu, cando debemos investigar temas tan importantes como os que temos diante nosa. *e*

—Desde logo que non —dixo.

—Pero, bastará con que a alma utilice aquel único nome que dalgún modo deixe ver con claridade a maneira de ser⁹⁷?

—Si.

—Por tanto —proseguín—, bastará con chamar, como antes, á primeira parte «ciencia», á segunda «pensamento», á terceira «crenza», á cuarta «imaxinación»; e a estas dúas últi- *534a*
mas en conxunto «opinión», e ás dúas primeiras en conxunto «coñecemento»⁹⁸. A opinión refírese ao devir, e a intelixencia á

⁹⁴ Non resulta fácil saber como concibe Platón o ascenso desde as hipóteses até o principio non hipotético. Combinando con 510b ss. o dito nesta sección, e polo visto en obras anteriores (*Men.* 86e ss., *Fed.* 100a ss.), deducimos que o dialéctico comeza por ofrecer unha determinada hipótese sobre o tema en cuestión e por investigar as súas implicacións lóxicas. Logo procédese á confirmación da hipótese, probando que é a consecuencia dunha hipótese superior; e esta, á súa vez, tamén será confirmada seguindo o mesmo mecanismo. Dese modo, o dialéctico logrará ir ascendendo pola rexión do intelixible até chegar á idea do ben, que xa non é unha hipótese, senón un principio non hipotético. En tanto non se alcance a certeza do primeiro principio e se comprobe a coherencia mutua da totalidade do sistema, as concepcións dialécticas das ideas deben considerarse meras hipóteses provisionais, susceptibles de seren verificadas, revisadas ou anuladas. Só ao final do proceso, deixan de seren hipóteses e pasan a converterse en réplicas perfectas das ideas.

⁹⁵ Sobre a lama como imaxe órfica, vid. nota a 363d.

⁹⁶ 511de.

⁹⁷ Ofrecemos unha tradución bastante literal dun texto considerado incorrixe pola xeneralidade dos editores.

⁹⁸ Cfr. 511d. Con todo, ao que aquí se lle chama «ciencia» (ἐπιστήμη), denominábase alí «coñecemento» (γνῶσις), termo que agora queda reservado para o conxunto do ámbito intelixible.

esencia. E o que é a esencia con relación ao devir, tamén o é a intelixencia con relación á opinión; e o que é a intelixencia con relación á opinión, tamén o é a ciencia con respecto á crenza e o pensamento con respecto á imaxinación. En canto á correspondencia das cousas nas que todo isto se funda e á división dual de cada unha das seccións, a do opinable e a do intelixible, é un tema que imos deixar a un lado, Glaucón, para que non nos meta en discusións moito máis longas que as precedentes⁹⁹.

b —Na medida en que son capaz de te seguir, estou de acordo contigo nestes outros temas —dixo.

—E ti tamén lle chamas dialéctico ao que capta a noción da esencia de cada cousa¹⁰⁰? E quen non a teña, vas negar que, canto máis incapaz sexa de dar razón dunha cousa a si mesmo ou aos demais, menos coñecemento ten desa cousa?

—Sen dúbida —respondeu.

c —Pois o mesmo pasa co ben. Se alguén non pode definir racionalmente a idea do ben distinguíndoa de todas as demais; se non pode avanzar, como nun combate, a través de todos os reparos, esforzándose por fundamentar as súas probas na esencia e non na aparencia; e se tampouco pode atravesar todos eses obstáculos mediante unha lóxica infalible, dirás que unha persoa que sexa así non coñece nin o ben como tal nin ningunha outra cousa boa; que, se chega a alcanzar algunha imaxe do ben, será por medio da opinión, pero non por medio da ciencia; e que pasa a súa vida presente soñando¹⁰¹ e durmindo de tal maneira que, antes de poder espertar neste mundo, vai chegar ao Hades
d e alí durmirá un sono definitivo.

—Si, por Zeus! —replicou—; iso todo vouno dicir eu, e con todas as miñas forzas.

⁹⁹ Esta renuncia a determinar o obxecto das catro facultades pode interpretarse como un indicio de que o autor, nese momento, non tiña fixado aínda claramente o seu pensamento respecto á natureza dos entes matemáticos.

¹⁰⁰ Cfr. nota a 531e. Platón coincidía con Sócrates en que o principal obxectivo da dialéctica é a definición da esencia das cousas.

¹⁰¹ Vid. nota a 533c.

—Pero imaxina que un día tiveses que educar realmente a eses nenos teus aos que agora estás a educar e a formar en teoría. Nese caso non permitirías, penso eu, que, en tanto fosen algo así como números irracionais¹⁰², gobernasen o estado e controlasen os temas máis importantes.

—Desde logo que non.

—En consecuencia, prescribiralles que se dediquen basicamente ao tipo de educación que os faga capaces de preguntar e de responder da maneira máis sabia.

—Prescribírellelo —dixo—, e de acordo contigo. e

—E supoño —engadín— que ti tamén tes a opinión de que a dialéctica é como unha especie de cume que se encontra na parte máis alta dos nosos estudos, e que por riba dela non sería correcto colocar ningún outro estudo; ao contrario, o que se refire aos estudos está concluído a partir dese momento. 535a

—Son desa opinión, si —dixo.

XV. —Pois ben —continuei—, o que aínda che queda é determinar a quen lle imos dar estes estudos e de que maneira.

—Está claro —dixo.

—Lémbraste que tipo de homes escollemos na primeira selección de gobernantes¹⁰³?

—Sen dúbida —respondeu.

—Pois entón —engadín—, ten en conta que tamén nos outros aspectos é preciso escoller homes daquel natural; porque hai que preferir aos máis estables, aos máis valentes e, na

¹⁰² Lit. «líñas irracionais» (ἄλογοι γραμμαί). Desde que os primeiros pitagóricos descubriron a inconmensurabilidade da diagonal do cadrado co seu lado (se cuantificamos o lado cun número enteiro, a diagonal será un número irracional, e viceversa), os matemáticos gregos utilizaron este termo xeométrico para denominar ás magnitudes non expresables mediante un número enteiro. Respecto ao adxectivo ἄλογος (lit. «sen expresión», «sen razón»), como podía adoptar unha acepción pasiva («inexpresable», «incomprensible») ou activa («que non se expresa», «que non razoa»), o autor fai un xogo verbal no que identifica ás líñas irracionais (no senso pasivo) cos rapaces irracionais (no senso activo).

¹⁰³ 412b ss.

b medida do posible, aos máis fermosos¹⁰⁴. Á parte, xa non só hai que buscar homes nobres de carácter e virís, senón que tamén é preciso que esas persoas teñan os dotes naturais adecuados a esta educación.

—E cales son eses dotes que ti distingues¹⁰⁵?

—É preciso, meu incomparable amigo —dixen eu—, que teñan penetración nos estudos e que aprendan sen dificultade. Porque as almas acovárdanse máis ante uns estudos intensos que ante uns exercicios ximnásticos; e iso débese a que senten como máis propia unha fatiga que é exclusiva delas e que non comparten co corpo.

—É certo —dixo.

c —Tamén hai que buscalo con boa memoria, constante¹⁰⁶ e amante de todo tipo de traballo¹⁰⁷ Ou de que maneira pensas ti que ía alguén querer practicar os exercicios corporais e, ao mesmo tempo, realizar unha aprendizaxe e unha actividade de semellante envergadura?

—Ninguén o faría —respondeu el—, se é que non está ben dotado en todos os sentidos.

—En consecuencia —continuei—, o erro que hoxe se comete coa filosofía e o desprezo que pesa sobre ela débese, como anteriormente dixemos¹⁰⁸, a que as persoas que teñen contacto coa filosofía non son dignas dela. Porque os que deben ter ese contacto non son os bastardos, senón os ben nados.

—Como? —dixo.

d —En primeiro lugar —contestei—, o que queira dedicarse á filosofía non debe ser coxo no seu amor ao traballo, isto é, amante do traballo para a metade das cousas e preguiceiro para a outra. É o que pasa cando unha persoa ama a ximnasia e a

¹⁰⁴ A beleza non fora incluída antes entre as calidades dos gardiáns.

¹⁰⁵ A lista non é significativamente diferente da que se nos ofreceu en 485a ss.

¹⁰⁶ A palabra ἄπρωτος, que só aparece nesta pasaxe en no *Cratilo* (407d), debía ser máis propia da linguaxe coloquial e significaba exactamente «irrompible», «inquebrantable».

¹⁰⁷ Atributo tamén novidoso.

¹⁰⁸ 495c-496a.

caza e fai de boa gana toda clase de actividades físicas, pero, en cambio, non lle gusta o estudo, non é amigo do diálogo nin ten interese pola investigación; ao contrario, detesta calquera traballo deste tipo. Agora ben, tamén é coxo aquel que ten orientado o amor ao traballo en sentido contrario ao anterior.

—O que dis é totalmente certo —afirmou.

—E, da mesma maneira —proseguín—, no que se refire á verdade, debemos considerar que unha alma está eivada cando, e por unha parte, odia a falsidade voluntaria, non a soporta facilmente nela mesma e indígnase moito cando outras persoas menten, pero, por outra parte, acepta sen problemas a falsidade involuntaria e non se indigna se algunha vez é sorprendida na ignorancia; ao contrario, envorcállase toda contenta nesa ignorancia, igual que un porco na lama¹⁰⁹.

—Totalmente de acordo —dixo.

536a

—E tamén, con respecto á moderación —continuei—, á valentía, á grandeza de espírito e a todas as partes da virtude, hai que vixiar coa mesma atención para poder distinguir ao bastardo do ben nacido. Porque cando alguén —un particular ou un estado— non sabe examinar cousas deste tipo, escolle inconscientemente en calquera destes casos a coxos e a bastardos, ben sexa como amigos ou como gobernantes.

—Iso pasa moito —dixo el.

—Por conseguinte —continuei—, debemos ter moito coitado con todo iso. Porque, se son persoas ben formadas en *b* corpo e en espírito as que destinamos a estudos e a exercicios de tanta importancia para que reciban unha educación, a propia xustiza non vai ter nada que nos censurar e ademais preservaremos o estado e o sistema político. En cambio, se orientamos cara a estes traballos a persoas doutro tipo, pasaranos todo o contrario e verteremos un ridículo aínda maior sobre a filosofía.

¹⁰⁹ Sobre a distinción entre verdadeira falsidade (a ignorancia involuntaria) e falsidade de palabra (a mentira intencionada), vid. nota a 382c.

—Si, sería realmente vergoñoso —respondeu el.

—Completamente —dixen eu—. Pero dáme a impresión de que neste momento tamén a min me está a pasar algo ridículo.

—De que se trata? —dixo.

c —Esquecín que estabamos a xogar e falei con demasiada tensión —respondín eu—. Porque, mentres falaba, mirei para a filosofía e, ao ver que estaba sendo tratada dun modo indigno, púxenme de mal humor e creo que, como se me estivese enfadando cos culpables, dixen con demasiada seriedade todo canto dixen.

—Non, por Zeus! —replicou—; non é iso o que penso eu como ouvinte.

—Pero é o que eu penso como falante —respondín eu—. Aínda que non esquezamos o seguinte: na nosa primeira selección escollemos xente vella¹¹⁰, pero nesta segunda xa non será posible. Porque non hai que se fiar moito de Solón niso de que un home, cando vai vello, é capaz de aprender moitas cousas¹¹¹: un vello é menos capaz de aprender que de correr, e o propio da xente nova son todos os grandes e múltiples traballos.

—Inevitablemente —dixo.

XVI. —En consecuencia, tanto o cálculo como a xeometría, con todos os estudos preliminares que deben preceder á dialéctica, hai que ensinárillelos desde nenos¹¹², pero sen facer que a forma de aprendizaxe sexa como unha cousa forzada.

—Por que?

e —Porque o home libre non debe aprender ningunha disciplina como se fose un escravo —respondín eu—. Pois, cando as actividades físicas se realizan á forza, non por iso lle fan máis

¹¹⁰ 412c.

¹¹¹ Cfr. Solón, *fr.* 22, 8 D: «fágome vello e sigo a aprender moitas cousas».

¹¹² Por tanto, os estudos matemáticos deben cultivarse xa durante ese período no que ocupan un lugar central a música e a ximnasia.

mal ao corpo; pero na alma non se asenta ningún contido que un teña que aprender á forza.

—É certo —dixo.

—En consecuencia, meu excelente amigo —proseguín—, non utilices a forza cos nenos nos seus estudos; ao contrario, fai 537a que se eduquen xogando e así tamén serás máis capaz de percibir aquilo para o que cada un está máis dotado por natureza¹¹³.

—Tes razón no que dis —afirmou.

—E lembras —preguntei— que dicíamos¹¹⁴ que había que levar aos nenos á guerra montados a cabalo, para que a vexan, e que, sempre que non fose perigoso, había que achegalos ao combate e facer que probasen o sangue, como se fai cos cans novos?

—Lembro —dixo el.

—Pois a aquel que en todos estes traballos —continuei—, nestes estudos e nestas situacións comprometidas se vexa que é sempre o máis áxil, haberá que seleccionalo para un grupo á parte.

—A que anos? —dixo el. b

—No momento en que abandonan a ximnasia obrigatoria¹¹⁵ —respondín—. Porque durante ese período, que poderá ser de dous ou tres anos, son incapaces de facer ningunha outra cousa, debido a que o cansazo e o sono son inimigos do estudo. Ademais, unha das probas, e non a menor, consistirá en observar como se comporta cada un nos exercicios ximnásticos.

—Sen dúbida.

—E, despois deste período —continuei—, os escollidos de entre os que teñan vinte anos recibirán maiores honras que os demais; e os estudos que adquiriron de forma dispersa durante c

¹¹³ Os xogos matemáticos elementais descríbense en *Leis* 819bc.

¹¹⁴ 467c-e.

¹¹⁵ É probable que nos primeiros anos do século IV xa estivese funcionando en Atenas a institución da efebía, unha especie de servizo militar obrigatorio que os mozos atenienses debían prestar entre os dezaioito e os vinte anos.

a súa educación infantil¹¹⁶, haberá que presentár-llelos reunidos, para que teñan unha visión sinóptica das afinidades que unhas disciplinas teñen coas outras e da relación que todas elas manteñen coa natureza do ser.

—Desde logo —dixo—, unha instrución coma esa é a única que se fixa solidamente naqueles individuos que a recibiron.

—Ademais —repliquei eu—, é a mellor proba para saber se unha natureza é dialéctica ou non; porque o que ten unha visión sinóptica é dialéctico, pero o que non a ten non o é.

—Eu son da túa opinión —respondeu el.

—En consecuencia —continuei—, será preciso que *examine* estas cousas e que a aqueles que, ademais de seren os mellores do grupo, resulta que tamén son constantes nos estudos e constantes tanto na guerra como nas demais actividades prescritas por lei, a eses, cando teñan feitos os trinta anos, os escollas de entre os xa escollidos e lles concedas honras aínda máis grandes. Tamén deberás facerlles probas mediante o poder dialéctico e examinar quen é capaz de avanzar, en compañía da verdade, cara ao ser mesmo, prescindindo da vista e dos demais sentidos. Pero este é un labor que exige moita precaución, compañeiro.

—Por que? —preguntou.

e —Non te dás conta do tamaño que ten o mal que hoxe padece a dialéctica? —repliquei eu.

—Que mal? —dixo el.

—Que están dominados pola transgresión —dixen eu.

—Moi certo —dixo.

—Paréceche que lles pasa algo sorprendente e non os desculpas? —preguntei.

—En que? —dixo.

¹¹⁶ Parece sobreentenderse que tales estudos serían sobre todo os matemáticos, pero iso non se di de maneira explícita.

—É como se un fillo adoptado se criase no medio de abundantes riquezas, nunha familia numerosa e importante, e rodeado de múltiples adulares; e, ao facerse un home, se dese conta de que non é fillo daqueles que afirman ser seus pais, pero non lograse encontrar aos verdadeiros proxenitores. Podes adiviñar cal sería a súa actitude cara aos adulares e cara aos supostos pais durante aquel tempo no que non coñecese o tema da suplantación, e durante o tempo en que si o coñecese? Ou queres escoitar o que supoño eu? 538a

—Quero —dixo.

XVII. —Pois ben —dixen—, supoño que, durante o tempo que non soubese a verdade, respectaría máis ao pai, á nai e ao resto das persoas que consideraba familiares que aos adulares; e sería menos indiferente se tivesen falta de algo, estaría menos disposto a facerlles algo indebido tanto de palabra como de obra e, nas cousas importantes, sería menos desobediente con eles que cos adulares. b

—É lóxico —dixo.

—En cambio, ao se dar conta da realidade, supoño que o respecto e as atencións irían a menos cos pais, e cos adulares aumentarían. A estes faríalles moito máis caso que antes e, a partir dese momento, viviría conforme ao exemplo deles, pasando o tempo abertamente na súa compañía. E, a non ser que de seu tivese bo fondo, non lle preocuparían para nada nin aquel pai seu nin o resto dos presuntos familiares. c

—Estás a dicir todo tal e como pasaría —dixo el—; pero, como se aplica esta comparación aos que se dedican á dialéctica?

—Da seguinte maneira. Polo visto, desde nenos temos uns principios sobre as cousas xustas e as venerables. Eles foron os que nos criaron, como se fosen nosos pais, e a eles lles tributamos obediencia e respecto.

—Así é.

d —Pero hai tamén, en contraste con estes principios, outros hábitos pracenteiros que adulan a nosa alma e tiran por ela cara a eles. Con todo, non convencen aos homes minimamente sensatos, e estes seguen respectando e obedecendo os principios paternos.

—Así é.

—A ver —continuei—; imaxina que a un home que está nesa situación o asalta unha pregunta como «que é a honradez?» e que, ao contestar el o que lle escoitara ao lexislador, a argumentación refuta e, a base de lle repetir a refutación moitas veces e de moitas maneiras, lle faga crer que eses principios e non son máis honrados que vergoñosos; e imaxina que lle pasa o mesmo coa xustiza, coa bondade e con todo aquilo polo que el sentía o maior respecto. Despois diso, que pensas ti que fará el con eses principios desde o punto de vista do respecto e da obediencia?

—Parece inevitable que xa non os respecte nin os obedeza da mesma maneira —dixo.

—E —continuei—, cando considere que eses principios xa non son valiosos nin están á altura da súa alma, como pensaba antes, pero tampouco encontre os principios verdadeiros, loxicamente a forma de vida a que se vai achegar non será outra que
539a a do adulator. Ou non?

—Si, é lóxico —dixo.

—E poderase ver, penso eu, como deixa de ser respectuoso coa lei e pasa a ser rebelde.

—Inevitablemente.

—Por tanto, non é lóxico o que lles pasa aos que se dedican desa maneira á dialéctica? E, como dicía eu hai un pouco, a súa situación non é merecedora de toda desculpa?

—E incluso de compaixón —respondeu.

—Entón, para que eses homes teus de trinta anos non lle dean pena a ninguén, non hai que entrar en contacto coa dialéctica tomando todo tipo de precaucións?

—Desde logo —respondeu el.

—E unha importante precaución consiste en non probaren a *b* dialéctica mentres son novos; ou non? Porque eu penso que a ti non che pasou inadvertido que os rapaces novos, cando proban por primeira vez a dialéctica, manéxana como se se tratase dun xogo, utilizándoa sempre para entrar en controversia; e, a imitación daqueles que os refutaron, tamén eles refutan a outros. Como se fosen canciños novos, gozan con estar dando sempre tiróns e dentadas de palabra aos que teñan cerca.

—Pásano de marabilla —dixo.

—Así que, despois de refutaren a moitos e de seren tamén eles refutados por moitos, caen rapidamente nun profundo *c* escepticismo respecto a todo aquilo no que antes confiaban. Como consecuencia de todo iso, tanto eles como a totalidade da filosofía quedan sen creto diante dos demais.

—Totalmente certo —dixo.

—En cambio —continuei—, un home máis maduro non quererá participar nunha manía coma esa; imitará a aquel que queira discutir e buscar a verdade e non a aquel que, por se divertir, fai da controversia un xogo. Este home será máis mesurado e fará desta ocupación algo respectable en vez de algo deshonoroso. *d*

—Correcto —dixo.

—Por tanto, foi por precaución polo que se dixo todo canto se dixo anteriormente; isto é, que aqueles aos que se lles permita participar na dialéctica deben ser de natureza disciplinada e constante, e que non poida ter acceso a isto, como pasa agora, o primeiro en chegar, carente da máis mínima aptitude.

—Completamente de acordo —dixo.

XVIII. —Pois logo, no que se refire ao estudo da dialéctica, se é que un se entrega a el de maneira constante e intensa, sen facer outra cousa e exercitándose co mesmo entusiasmo que puña nos

exercicios físicos, chegará con que lle dedique o dobre dos anos que antes lles dedicou a estes exercicios. Ou non?

e —Queres dicir seis anos ou catro? —preguntou.

—Pouco importa —contestei—; ponlle cinco. Porque despois diso terás que facelos baixar outra vez á caverna aquela e obrigalos a desempeñar o mando nos asuntos militares e a ocupar todos os cargos propios da xente nova, a fin de que tampouco en experiencia queden atrás dos outros. E incluso haberá
540a que probar se nesos cargos, ao vérense presionados desde todas partes, se manteñen firmes ou cambian de idea.

—E canto tempo estableces para iso? —preguntou.

—Quince anos —respondín eu—. E, ao que teñan cincuenta anos¹¹⁷, hai que conducir até o final a aqueles que superen estas probas e que destaquen en todo desde calquera punto de vista, tanto na súa conduta como no estudo; e tamén debemos obrigalos a que eleven o radiante ollo da alma e miren cara a aquilo que lles proporciona a luz a todas as cousas. Cando vexan o ben en si, durante o resto da súa vida empregaranos como modelo¹¹⁸ para organizaren, cada un na súa quenda, tanto ao estado, como
b aos particulares e incluso á súa propia persoa. Porque, aínda que van pasar o máis do tempo metidos na filosofía, tamén, cando lles toque a vez, cada un terá que afrontar o peso dos asuntos políticos e que gobernar pensando no estado, conscientes de que están a realizar non tanto unha elegante actividade como unha tarefa necesaria¹¹⁹. E así, despois de formaren a outros día tras día para que alcancen a súa mesma educación e poidan sucedelos como gardiáns do estado, irán vivir ás Illas
c dos Benaventurados¹²⁰. O estado dedicarlles monumentos e

¹¹⁷ Segundo Heraclides (*fr.* 63 Dilts), na cidade eubea de Calcis a lei obrigaba a ter un mínimo de cincuenta anos para poder ser maxistrado; pero este era un caso excepcional nos estados gregos.

¹¹⁸ Vid. 484c, 501a ss.

¹¹⁹ Vid. 520d ss.

¹²⁰ En Hesíodo son a morada que Zeus lles destina aos homes da raza heroica (*Tr.* 166 ss.); pero en Píndaro xa aparecen como o destino dos homes bos (*Ol.* II 68 ss.).

sacrificios públicos a título de divindades, se é que a Pitia o autoriza¹²¹; e, se non, a título de almas felices e divinas.

—Son realmente fermosos, Sócrates, os gobernantes que acabas de labrar como se foses un escultor —dixo el.

—E as gobernantas tamén, Glaucón —repliquei—; porque non penses que o que dixen vale máis para os homes que para calquera das mulleres que estea suficientemente dotada por natureza.

—Correcto —dixo—; polo menos se, tal e como comentamos antes¹²², elas deben participar cos homes en todo por igual.

—Pois ben —dixen eu—, admitide que o que deixamos *d* falado sobre o estado e o seu sistema político non son para nada simples aspiracións; son propostas difíciles, pero realizables¹²³. Será así, tal e como se ten dito, no momento en que os filósofos de verdade —un ou varios¹²⁴—, ao chegaren a ser gobernantes, desprezen as actuais honras, por consideraren que son impropias dun home libre e que non teñen ningún valor, e, en cambio, sintan un maior aprecio pola rectitude e polas honras que dela se derivan, e pensen que a xustiza é o máis importante e o máis necesario. Porque é a ela á que deberán servir e potenciar cando se poñan a organizar o seu propio estado.

—De que maneira? —dixo.

—Mandarán para o campo a todos os que no estado teñan arriba de dez anos. E, despois de se faceren cargo dos fillos *541a* desta xente e de afastalos dos costumes actuais —os que precisamente practican os pais—, criaranos conforme ao seu propio modo de vida e aos seus principios, que son os que expuxemos hai un pouco. Esta será a maneira máis rápida e máis fácil de establecer o estado e o sistema político do que antes falamos;

¹²¹ Sobre a importancia relixiosa e política que Platón lle concede ao santuario de Delfos, vid. 427c e nota.

¹²² 451c ss.

¹²³ Vid. 502c.

¹²⁴ Lémbrese que, nesta obra, a Platón non lle parece relevante decidir se a forma de goberno do estado ideal vai ser unha monarquía ou unha aristocracia (cfr. 445d).

ese estado terá felicidade e, ao pobo no que se faga realidade, traeralle os maiores beneficios. Ou non é así?

—Seguro —dixo el—. Paréceme, Sócrates, que describiches *b* moi ben como poderá chegar a realizarse ese estado, se é que algunha vez chega a realizarse.

—E non falamos xa dabondo sobre este estado e sobre o home que se asemella a el? —preguntei—. Porque tamén está claro o que nós diremos sobre como debe ser este home.

—Si, está claro —dixo—. E, respecto ao que preguntas, eu creo que este asunto chegou ao punto final.

CONTIDO DO LIBRO VIII

Tipos imperfectos de estados e individuos: presentación xeral (543a-545c)

Retomando o dito no libro IV, Sócrates sostén que hai catro variedades de estados e individuos, á parte do estado e do home ideal. Os estados son, por orden de preferencia, a timocracia, a oligarquía, a democracia e a tiranía. Agora ben, como os sistemas políticos nacen das distintas personalidades dos cidadáns, debe haber tantas clases de caracteres humanos como de estados; de modo que, se as clases de estados son cinco, tamén as modalidades de alma nos individuos deberían ser cinco. Da mesma maneira que se comezou por examinar a xustiza no estado antes que no individuo, tamén agora hai que examinar cada sistema político e ir comparando con el ao home que se lle asemella.

O estado timocrático (545c-548d)

Ao igual que todos os réximes imperfectos, a súa orixe explícase pola dexeneración do sistema superior. A pesar de que o estado ideal é perfecto, a lei natural de que todo o que nace está condenado a perecer provocará que gradualmente a raza vaia dexenerando, os gobernantes sexan cada vez máis ineptos e aparezan dous bandos, un máis inclinado aos cartos e o outro partidario do antigo sistema. A solución de compromiso é a timocracia ou timarquía, un réxime a medio camiño entre a aristocracia e a oligarquía.

Este sistema intermedio imita ao réxime aristocrático na rixida distribución de tarefas entre grupo gobernante e grupo produtivo, no respecto que os cidadáns senten polas autoridades e na organización das comidas en común. Os trazos máis específicos da timocracia son a inclinación polos caracteres fogosos, amantes da gloria militar, e a instauración dun sistema educativo concentrado na ximnasia, que non fomenta o acceso dos homes sabios aos cargos públicos. A deficiente educación, máis coactiva que persuasiva, tamén explica que os gobernantes, en secreto e a imitación dos oligarcas, sintan paixón pola riqueza.

O home timocrático (548d-550c)

O home timocrático ou amante das honras defínese pola ambición de alcanzar o recoñecemento público, especialmente nas actividades bélicas e atléticas. Con todo, debido á deficiente educación recibida, o seu amor polas

honras non lle impide sentir unha secreta paixón polo diñeiro, participando así da natureza do home oligárquico.

Moitas veces, é fillo dun home de carácter filosófico que, ao vivir nun estado mal gobernado, evita participar na vida pública. Ante a presión do ambiente social e familiar, pouco acorde cos ideais paternos, o fillo vese arrastrado en dúas direccións: a do pai, que lle estimula a parte racional da alma, e a dos outros, que fortalecen as partes inferiores. De modo que decide tirar polo camiño do medio e entrégase ao elemento fogoso e amigo do éxito.

O estado oligárquico (550c-553a)

A oligarquía é o sistema no que gobernan os ricos. O paso desde a timocracia prodúcese de acordo co principio da reacción por contrarios. Na timocracia, o progresivo incremento da avaricia entre o grupo dirixente, fai que este deixe de ser amigo do éxito para volverse amigo dos cartos e só permita participar no goberno a quen alcance un determinado nivel de fortuna.

O principal defecto deste sistema é que rompe o principio da especialización funcional, tanto no relativo á división de tarefas como no relativo á cualificación, xa que a posesión da riqueza non constitúe un criterio válido para seleccionar aos responsables públicos. Un segundo defecto é que os dirixentes vanse preocupar máis por obter novas posibilidades de lucro que polo ben dos gobernados. A división entre ricos-gobernantes e pobres-gobernados faise tan acusada que entre eles xorde unha relación de constante hostilidade.

O home oligárquico (553a-555b)

O oligarca nace cando o fillo dun timócrata ve como seu pai, en vez de honras, só recolle fracasos e acaba arruinado. O rapaz conclúe que a ambición polas honras na que seu pai o criara non é rendible e decide substituíla polo interese económico.

Este tipo está dominado polo impulso que a parte concupiscible da alma ten a acumular diñeiro para a satisfacción dos desexos. Ese desmedido amor polas riquezas ten a vantaxe de actuar como mecanismo de control; pois o medo a gastar favorece a represión dos desexos máis ruíns, o que lle dá ao oligarca certa similitude aparente co home xusto.

O estado democrático (555b-558c)

De acordo co principio de reacción de contrarios, este réxime aparece cando a oligarquía leva ao extremo o seu ideal de riqueza ilimitada e provoca a

aparición dunha inxente masa de pobres e desposuídos. Cando estes toman conciencia da súa superioridade sobre o grupo gobernante, acaban por rebelarse e deciden repartirse o poder de maneira igualitaria.

Ao proclamar que todos os cidadáns teñen os mesmos dereitos políticos, este réxime supón a ruptura total da especialización funcional. Non só se altera o principio da división de tarefas, senón tamén o principio de cualificación, ao non ter en conta que unha adecuada educación debe ser o preámbulo de calquera dedicación á vida pública. A relación entre gobernantes e gobernados caracterízase pola absoluta relaxación do principio de autoridade.

Digresión sobre os desexos innecesarios (558d-559d)

Os desexos necesarios son aqueles que o corpo precisa satisfacer para poder sobrevivir, como, por exemplo, as ganas de comer; e os innecesarios, aqueles que non producen ningún beneficio cando se satisfán, como, por exemplo, as ganas dun determinado tipo de comida.

O home democrático (559d-562a)

Este tipo nace cando o fillo dun oligarca, criado sen a educación adecuada e tras entrar en contacto con homes dominados polos desexos innecesarios, se atreve a romper coas normas nas que foi educado e a satisfacer abertamente os desexos insatisfeitos de seu pai.

Seguindo os principios da igualdade e da liberdade, valora por igual os desexos necesarios e os innecesarios e entende que unha vida libre e feliz é aquela que carece de orde e disciplina.

O estado tiránico (562a-569c)

O principio da reacción de contrarios explica que a tiranía, que é a máis salvaxe das escravitudes, xurda cando o sistema democrático leva ao extremo o seu ideal de liberdade. Nun contexto de liberdade extrema, os demagogos son os que se acaban convertendo en líderes do pobo; e aproveitan a súa situación para promover, de maneira interesada, unha política de confiscación de bens aos ricos. Cando os afectados tentan defender o seu conspirando contra o réxime e creando unha situación de aberta confrontación entre o bando popular e o oligárquico, o pobo entrégase á dirección dun caudillo ao que lle acaba outorgando os poderes ilimitados propios dun tirano.

Co apoio da súa garda persoal elimina calquera tipo de oposición política e converte nun recurso habitual as violacións contra a propiedade. Con

todo, a pesar do odio que lle teñen os gobernados, o tirano mantense no poder utilizando dous mecanismos: elimina aos mellores cidadáns e provoca guerras externas. Así reforza a súa imaxe de caudillo indispensable, crea un poderoso exército e logra que a xente se preocupe máis de traballar que de conspirar. Finalmente, o pobo, obrigado a manter aos seus opresores e privado da liberdade, comprende que acabou sometido á máis cruel das servidumes, que é a de ter por amo a un escravo.

LIBRO VIII

I. —Vale. Por tanto, Glaucón, no que respecta á cidade que aspira a estar perfectamente gobernada, chegamos aos seguintes acordos: as mulleres son comúns, e comúns son tamén os fillos e toda a súa educación; da mesma maneira, son comúns as ocupacións tanto en tempo de guerra como en tempo de paz; e os reis¹ son os que acreditan dentro da comunidade a súa superioridade na filosofía e na guerra.

—Acordamos todo iso, si —dixo.

—Tamén quedamos² en que os gobernantes, despois da súa designación, conducirán aos soldados e instalaranos en vivendas como as que antes describimos, vivendas que non terán nada exclusivo de ninguén e que serán comúns a todos. Ademais do tema destas vivendas, tamén nos puxemos de acordo, se te lembras, no tipo de propiedades que eles han de ter.

—Si que me lembro —dixo—. Pensabamos que ningún debía ter nada do que agora teñen os demais e que, como atletas da guerra e como gardiáns, recibirían anualmente dos demais, a modo de salario polo seu servizo, o sustento necesario para tal misión; iso si, debían coidar de si mesmos e do resto do estado.

—O que dis é correcto —repliquei—. Pero, veña! xa que acabamos con este tema, poñámonos a lembrar o punto desde o que nos desviamos cara aquí, para andarmos outra vez polo mesmo camiño³.

—Non é difícil —dixo—. Despois de dares por finalizada a descrición do estado, falabas máis ou menos como agora⁴, dicindo que considerabas bo ao estado que acababas de describir e tamén ao home que se lle asemella, e iso, polo visto, a

¹ Chámalles reis aos gobernantes da súa cidade porque non encontra diferenzas relevantes entre a monarquía e a aristocracia (cfr. 445d).

² 415d ss.

³ 449a. Finalizada a descrición do filósofo e da cidade filosófica, Platón retoma o exame, interrompido ao comezo do libro V, sobre os réximes políticos imperfectos. Este exame ocupará todo o libro VIII e o inicio do IX (até 576b).

⁴ 541b.

544a pesar de que nos podías falar dun estado e dun home aínda máis fermosos. Pero os outros estados, dicías ti, son defectuosos se este é correcto. Dos restantes sistemas políticos afirmabas, polo que me lembro, que hai catro tipos merecedores de que os teñamos en conta e de que observemos tanto os seus defectos como os homes correspondentes a cada un deles. Tratábase de que, despois de ver a todos e de chegar a un acordo sobre cal era o home mellor e cal o peor, examinásemos se o mellor era o máis feliz e se o peor era o máis desgraciado, ou se a cousa era doutra
b maneira. E, ao preguntarche eu cales eran eses catro sistemas de que falabas, nese momento interrompeunos Polemarco, e tamén Adimanto, e foi así como ti tomaches a palabra e chegaches até o punto no que estamos.

—Lémbreste perfectamente —dixen.

—Pois logo, igual que un loitador, ofréceme de novo a mesma posición e, dado que che pregunto o mesmo, procura contestar o que daquela me ías contestar⁵.

—Se é que podó —respondín eu.

—Realmente —respondeu el—, eu xa teño ganas de escoitar cales son os catro sistemas políticos dos que falabas.

c —Non vai ser difícil que o escoites —respondín eu—, porque os sistemas aos que me refiro xa teñen un nome. O primeiro e o máis eloxiado pola maioría da xente⁶ é ese teu⁷ de Creta e de Lacedemonia⁸; o segundo, que tamén é o segundo en recibir eloxios, recibe o nome de oligarquía, un sistema cheo de múltiples defectos. Vén a continuación a democracia, un sistema oposto a este; e tamén está a nobre⁹ tiranía, que supera a todo o resto e que é a cuarta e última doenza do estado. Ou tes algunha

⁵ Segundo o escoliasta, cando dous loitadores caían xuntos ao chan sen que ningún dominase, debían erguerse e tornar á mesma posición que tiñan antes de caer.

⁶ Tanto a aristocracia ateniense como o círculo socrático mantiñan posturas contrarias ao sistema democrático e unha declarada simpatía cara ao réxime de Esparta. A vitoria deste estado sobre os atenienses na guerra do Peloponeso acrecentou a admiración dos gregos en xeral pola constitución lacedemonia.

⁷ Alusión ao filolaconismo de Glaucón.

⁸ Para un contraste entre as dúas constitucións, vid. Aristót. *Pol.* 1271b 22 ss.

⁹ Irónico.

outra forma de organización política que estea colocada nunha *d* clase claramente diferenciada? Porque as dinastías¹⁰, os reinos que se venden¹¹ e outras organizacións políticas deste estilo constitúen, sen dúbida, algo intermedio, e un podería encontralas tanto entre os bárbaros como entre os gregos.

—Realmente, fálase de moitos e moi estraños sistemas —dixo.

II. —E ti sabes —proseguín eu— que hai inevitablemente tantas clases de caracteres humanos como de sistemas políticos? Ou cres que os sistemas políticos nacen dun carballo ou dunha pedra¹² e non das distintas personalidades dos cidadáns? *e* Porque esas personalidades, ao se inclinaren, por así dicir, cara a un lado da balanza, arrastran todo o demais consigo.

—Eu penso que non veñen doutro sitio máis que de aí —dixo.

—Entón, se as clases de estados son cinco, tamén as modalidades de alma nos individuos deberían ser cinco.

—Sen dúbida.

—Xa describimos o home que corresponde á aristocracia¹³ e del afirmamos con razón que é bo e xusto.

545a —Describímolo, si.

—Despois disto, hai que pasar revista aos homes inferiores: primeiro, ao amigo do éxito e da honra, formado conforme ao

¹⁰ Réxime político primitivo, de tipo patriarcal, no que non existe a lei escrita (*Leis* 680ab). En cambio, Aristóteles (*Pol.* 1292b 5 ss.) defínea como unha especie de oligarquía tiránica, na que as maxistraturas son hereditarias e o poder non reside na lei, senón nos gobernantes.

¹¹ Podería estarse referindo ao réxime de Cartago, pois alí os reis son elixidos entre os aristócratas que posúen determinado nivel de riqueza (*Aristót. Pol.* 1273a 21 ss.).

¹² *Od.* XIX 162-163: «Dime a túa familia e a túa patria; porque seguro que non naches dun carballo ou dunha pedra». Para a correspondencia entre os caracteres individuais e as formas de goberno, cfr. 435e.

¹³ Aristocracia no senso etimolóxico de «goberno dos mellores». En 445d falouse da monarquía e da aristocracia como formas óptimas de goberno, diferenciadas unicamente polo número de gobernantes.

sistema espartano; logo, ao oligárquico, ao democrático e ao tiránico. O que se pretende é que, despois de recoñecer ao máis inxusto, o opoñamos ao máis xusto e completemos o exame de como a xustiza pura se relaciona coa inxustiza pura desde o punto de vista da felicidade ou infelicidade do individuo; a ver se obedecemos a Trasímaco e seguimos o camiño da inxustiza ou se obedecemos as razóns que agora se nos poñen de mani-
b festo e seguimos o camiño da xustiza.

—Estou totalmente de acordo en que así é como debemos proceder —dixo.

— Pois ben; da mesma maneira que comezamos por exami-
nar os caracteres nos sistemas políticos antes que nos indivi-
duos¹⁴ porque así nos parecía máis claro, tamén agora hai que
examinar en primeiro lugar o sistema político baseado na ambi-
ción da honra (a falta doutro nome na lingua ordinaria, voulle
chamar «timocracia» ou «timarquía»), e logo compararemos
c con ela ao home que se lle asemella; despois pasaremos á oli-
garquía e ao home oligárquico; e a continuación, tras fixarmos
a nosa atención na democracia, observaremos ao home demo-
crático. En cuarto lugar, despois de visitar e de contemplar o
estado tiránico, dirixiremos a nosa mirada cara á alma tiránica.
Non é este o procedemento que debemos seguir para procurar
chegar a ser uns xuíces capaces de abordar a cuestión que nos
propuxemos?

—Polo menos desa maneira a análise e o xuízo terían unha
base racional —dixo.

III. —Pois veña! —continúei—. Tentemos explicar de que
maneira podería nacer a timocracia a partir da aristocracia.
d Ou non é un principio elemental que todo sistema político se
transforma por culpa do grupo que ten o poder, cando dentro

¹⁴ Cfr. 368e.

deste colectivo se produce unha disensión, e que, mentres haxa concordia entre eles, por poucos que sexan, é imposible que cambie nada?

—Así é.

—Entón, Glaucón —preguntei—; como vai cambiar o noso estado? De que maneira vai introducirse a discordia entre os auxiliares e os gobernantes, e entre os compoñentes de cada un destes dous grupos? Ou queres que, igual que Homero, invoquemos ás Musas para que nos digan como xurdiu por primeira vez a discordia¹⁵ e imaxinemos que elas utilizan, como se falasen en serio, o estilo solemne da traxedia, cando realmente están a xogar e a divertirse con nós como con nenos¹⁶?

—De que maneira?

—Pois, máis ou menos, así¹⁷. É difícil que un estado organizado como o voso experimente cambio ningún; pero, como todo que nace é corruptible¹⁸, tampouco este sistema vai durar eternamente, senón que se disolverá. E esa disolución será da seguinte maneira¹⁹. Non só para as plantas enraizadas na terra

¹⁵ Alusión ao inicio da *Iliada*.

¹⁶ Non resulta fácil saber o grao de seriedade que o autor lle concedía a cada unha das especulacións físicas e embriolóxicas que, seguindo moi de cerca as teorías pitagóricas, se dispón a presentarnos. Pero si podemos estar seguros de que Platón comparte cos pitagóricos a convicción de que a vida do universo e do home está gobernada por leis matemáticas.

¹⁷ Na presente pasaxe, coñecida ás veces como “discurso das Musas”, o autor finxe que son as deusas as que falan para explicar de que maneira se vai introducir, entre a clase gobernante, a disensión que provocará a desaparición do réxime aristocrático e o nacemento da timocracia. Como o estado ideal é perfecto, a causa orixinante da dexeneración non se encontrará en ningunha peculiaridade do propio sistema, senón na lei natural de que todo canto nace está condenado a perecer. Ademais de ofrecer os elementos do número que representa o período máis curto da xestación no xénero humano, as Musas constrúen un número que denominan xeométrico e que expresa esa lei de dexeneración inevitable á que está sometido a totalidade do universo. O número xeométrico determina a boa calidade dos nacementos. Algún día o grupo reitor, por descoñecemento, acabará facendo emparellamentos inoportunos e gradualmente a raza irá dexenerando. Os gobernantes serán cada vez máis ineptos para o desempeño da súa función e acabarán mesturando as razas, o que provocará a aparición de dous sectores confrontados, o oligárquico e o conservador. A solución de compromiso é a timarquía.

¹⁸ Tanto Platón como Aristóteles tiñan a firme convicción de que só aquilo que non nace está destinado a permanecer eternamente.

¹⁹ A seguinte secuencia ofrece numerosas dificultades tanto de tradución como de interpretación. Se facemos caso de Adam, o que Platón fai é presentarnos, copiando o

senón tamén para os animais que se moven pola súa superficie, hai fases de fecundidade e de esterilidade, tanto na alma como no corpo. Tales fases prodúcense cada vez que as rotacións periódicas completan as circunferencias propias dos círculos de cada especie, circunferencias curtas para as especies de vida curta e circunferencias de signo contrario para as especies de características contrarias. Agora ben, no que se refire á vosa *b* raza, aquelas persoas que educastes como guías do estado, por sabias que sexan, non lograrán controlar mediante o cálculo e a observación²⁰ as condicións de fecundidade oportuna²¹ e de esterilidade²²; ao contrario, esas condicións vánselles escapar

método de cálculo dos pitagóricos, os dous números que condicionan o desenvolvemento da reprodución humana. De forma máis ou menos literal, disenos que toda especie vexetal ou animal ten un período natural de xestación, que pode ser representado por un círculo con circunferencia xiratoria e que debe cumprirse integramente para que haxa fecundidade. A duración dese período é proporcional ao tempo de vida de cada especie. O propio universo é unha criatura que tardou en ser creada un determinado tempo, expresado nun número perfecto. No caso da raza humana, o período de xestación vén definido polo número 216. A calidade dos nacementos está determinada polo 12.960.000, denominado número xeométrico, que pode considerarse o resultado de dúas combinacións harmónicas. A primeira harmonía é representada por un cadrado (3.600 x 3.600); a segunda corresponde a un rectángulo (4.800 x 2.700). Os gobernantes, a pesar do coidado e da intelixencia que poñan na súa misión de regulamentar os apareamentos, acabarán por emparellar os mozos coas mozas de maneira inadecuada. Nacerán fillos indebidamente, e a dexeneración da raza humana resultará inevitable. Canto ao significado das cantidades, o número 216 representa os días mínimos necesarios para que un feto resulte viable (sete meses); 12.960.000 son os días que dura cada un dos grandes ciclos nos que se divide a vida do mundo (o Grande Ano ao que se alude en *Timeo* 39d). Traducido en anos, o número sería 36.000, tendo en conta que para Platón os anos duran 360 días. Para entender as dúas posibles descomposicións do número xeométrico convén ter presente o mito que se expón no *Político* 268e-274e: durante a vida do universo, tras un primeiro ciclo de crecemento, caracterizado pola igualdade (ὁμοιότης), vén outro de decadencia, dominado pola desigualdade (ἀνομοιότης), momento no que precisamente nos encontramos na actualidade. A posibilidade, pois, de considerar a duración do Grande Ano ben como un cadrado ben como un rectángulo sería a maneira xeométrica de representar a alternancia entre a fase da igualdade e a da desigualdade. A calidade dos nacementos depende do número xeométrico no sentido de que, conforme avanza o ciclo universal rexido pola desigualdade, tamén a nosa raza dexenera progresivamente.

²⁰ A observación para seleccionar cualitativamente tanto as parellas como as criaturas, e o cálculo para determinar o número de matrimonios e de fillos que se deben permitir.

²¹ Máis que a períodos adecuados de apareamento, a expresión debe aludir á selección cualitativa e cuantitativa das parellas.

²² Refírese ás actuacións dos gobernantes para impedir a procreación nos casos de emparellamento ilícito.

e terán fillos cando non deben. Para unha criatura divina²³ hai un período²⁴ comprendido por un número perfecto²⁵; para unha criatura humana, en cambio, o número²⁶ é o primeiro no que os incrementos dominantes e dominados²⁷, recibindo tres distancias e catro límites²⁸ —de elementos²⁹ que provocan identidade e diferenza, aumento e diminución³⁰—, fan que todas as cousas *c* se correspondan e sexan racionais entre si³¹. De entre aqueles

²³ A criatura divina é o universo. Criatura, por ser creada (cfr. *Tim.* 28bc), isto é, por ser levada desde o caos até a orde (30a); divina, por ser unha divindade (34b).

²⁴ i.e. un ciclo de xestación.

²⁵ Euclides e os aritméticos gregos chámanlles τέλειοι («perfectos», «completos») aos números que son iguais á suma de todos os seus divisores ($6 = 1 + 2 + 3$; $28 = 1 + 2 + 4 + 7 + 14$). Pero entre os pitagóricos o concepto debeu ser máis amplo, xa que, por exemplo, ven no 10 o número perfecto por excelencia. Cabe incluso a posibilidade de que Platón non estea pensando en ningunha calidade aritmética, e que simplemente lle aplique o adxectivo τέλειος («completo») ao número que completa o ciclo da creación do mundo (para un uso semellante, cfr. *Tim.* 39d). En todo caso, o autor deixa sen precisar cal é ese número.

²⁶ i.e. do ciclo de xestación.

²⁷ Un incremento pode ser tanto unha suma como unha multiplicación; «dominante» dise do número que é elevado ao cadrado, e «dominado» aplícase ao cadrado dese número; de maneira que a expresión *incrementos dominantes e dominados* pode interpretarse como operacións de suma ou multiplicación entre determinados números e os seus cadrados. No caso de que optemos pola segunda posibilidade, a operación sería equivalente a elevar eses números ao cubo ($w \cdot w^2 = w^3$, $y \cdot y^2 = y^3$, etc.).

²⁸ As tres distancias son as dimensións da lonxitude, a anchura e a profundidade que definen a un corpo sólido, e os catro límites son os puntos extremos dos segmentos que expresan tales dimensións. Na tradición pitagórica un número faise sólido cando se eleva ao cubo. Grazas a este engadido explicativo, sabemos que os «incrementos» da expresión anterior son multiplicacións, e que, para calcular o enigmático número do que Platón nos fala, debemos elevar determinados números ao cubo.

²⁹ Tales elementos serían os números que debemos elevar ao cubo. A expresión en si non aclara cales son eses números, pero, das palabras iniciais do parágrafo seguinte, podemos deducir, como logo veremos, que se trata de 3, 4 e 5, que definen o triángulo rectángulo prototípico dos pitagóricos e que para esa escola representan o fundamento do universo. O primeiro número que contén os cubos de 3, 4 e 5 é: $3^3 + 4^3 + 5^3 = 27 + 64 + 125 = 216$. Este número era coñecido polos pitagóricos como o cubo psicogónico, porque expresa en días o período do neno setemesiño. Tamén é o cubo do seis, ao que chamaban número nupcial, xa que resultaba de casar (multiplicar) o primeiro número feminino ou par (o dous) co primeiro masculino ou impar (o tres, pois un era parimpar).

³⁰ Os números do triángulo pitagórico *provocan identidade, etc.* debido ás propiedades que a continuación se lle atribuirán ao chamado número xeométrico, construído tamén sobre a súa base. *Provocan identidade e diferenza* porque ese número xerado por eles pode interpretarse como produto de dous factores idénticos ou de dous factores diferentes; *provocan aumento e diminución* en senso figurado, xa que a primeira combinación de factores representa o crecemento do universo, mentres que a segunda encarna a súa decadencia.

³¹ Os pitagóricos afirmaban que a orde e unidade da natureza no seu conxunto pode explicarse a partir dun número limitado de elementos matemáticos, e que existe unha analoxía elemental entre o home (pequeno mundo) e o universo (grande home).

elementos, a base epitrita³², apareada³³ ao número cinco, cando se incrementa tres veces³⁴, produce dúas harmonías³⁵: unha

Para demostralo, buscaban correspondencias entre os números representativos de cada realidade, e obtíñanas descompondo tales números noutros que eles consideraban máis elementais e descubriendo na vinculación de tales elementos a intervención do principio de harmonía. Así, o número 216 –días do feto setemesiño—podería analizarse como $(35 + 1) \times 6$. O un é o principio de todo, o seis coñeciase como o número nupcial, e 35 eran os días que tardaba en formarse un embrión. En efecto, pasados seis días da fecundación, comeza un período doutros oito no que o seme se converte en sangue; vólvese carne nos nove seguintes, e nos doce últimos toma forma corporal. Os números de tal proceso manteñen entre si unha relación idéntica ás proporcións que definen as notas principais na construción da harmonía ou escala musical: $6/6 = 1$ (fundamental), $8/6 = 4/3$ (cuarta), $9/6 = 3/2$ (quinta), $12/6 = 2/1$ (oitava). Pódese concluír, pois, que o número 216 contén unha harmonía musical asociada, tamén harmonicamente nun senso máis amplo, ao principio do todo e ao número nupcial. Veremos logo que tal harmonía musical reaparece no chamado número xeométrico, combinada dalgunha maneira con estas ou outras cantidades significativas.

³² A «base» (πιθμή) é un concepto aritmético que se refire aos termos máis pequenos cos que podemos representar unha proporción (2/1 para o dobre, 3/1 para o triplo, 1/2 para a metade, etc.). O termo epitrito úsase para indicar a proporción na que a un enteiro se lle engade un terzo ou, o que é o mesmo, a proporción de catro a tres (expresada pola fracción 4/3). Aquí debe entenderse como unha referencia sen máis aos números 4 e 3. A expresión *de entre eses elementos, a base epitrita* (i.e. de entre eses números, 4 e 3) revela explicitamente cales son dúas das enigmáticas cantidades ás que se aludía no parágrafo anterior.

³³ O apareamento é unha metáfora matrimonial que na linguaxe pitagórica se usa ocasionalmente para indicar a multiplicación (no número nupcial, por exemplo). Por tanto, a operación suxerida por Platón é: $3 \times 4 \times 5 = 60$. A aparición expresa das tres cantidades que definen o triángulo pitagórico e a súa identificación parcial cos números aludidos no parágrafo anterior estanos suxerindo que, tamén naquel caso, a referencia correcta eran os valores do mencionado triángulo. Alí empregábanse para construír o período de xestación para o home (microcosmos), e agora úsanse para cuantificar a duración dos grandes períodos nos que se divide a vida do universo (macrocosmos).

³⁴ Como xa vimos, un incremento pode ser tanto a suma como a multiplicación; pero, se antes designou á multiplicación, parece lóxico atribuírle aquí o mesmo significado. Por tanto, debemos multiplicar tres veces (elevar á cuarta potencia) o produto da anterior operación: $60 \times 60 \times 60 \times 60 = 12.960.000$.

³⁵ O número xeométrico pode considerarse o resultado de dúas harmonías, a primeira representada por un cadrado (3.600×3.600), e a segunda por un rectángulo (4.800×2.700). O cadrado 3.600^2 pode verse como unha harmonía porque cada lado pode descomperse en $(35 + 1) \times 100$. Cen é o cadrado de dez, o número pitagórico perfecto; e xa vimos que o número un é o principio de todo, e que o número 35 é unha harmonía porque contén todas as proporcións dunha harmonía ou escala musical; así que cada lado do cadrado contén unha harmonía musical asociada, tamén harmonicamente, ao principio do todo e ao cadrado do número perfecto (do mesmo modo que o número 216 contén unha harmonía musical asociada á unidade e ao número nupcial). Respecto ao rectángulo 4.800×2.700 , tamén pode verse como unha harmonía, porque de novo intervéñen o número 35 en combinación con outras cantidades significativas. En efecto, un rectángulo de 4.800×2.700 equivale a cen rectángulos de 480×270 . No lado curto, $270 = 210 + 60 = (35 \times 6) + 60$, sendo 210 as seis harmonías musicais que interveñen no período de xestación breve (i.e. o produto de multiplicar unha harmonía musical polo número nupcial), e 60 os días que median entre un embarazo breve e un normal (e o produto de multiplicar os lados do triángulo pitagórico,

é de lados iguais³⁶, múltiplos de cen; a outra, equilátera nun sentido, pero oblonga³⁷, comprende, por unha parte, cen cadrados³⁸ da diagonal racional do cinco, diminuído cada un nunha unidade³⁹, ou ben da diagonal irracional, diminuídos en dúas unidades⁴⁰; e, por outra parte, cen cubos do tres⁴¹.

Este número xeométrico⁴² determina todo el que os nacementos sexan mellores ou peores. Cando os vosos gardiáns, *d* por descoñecemento disto, emparellen aos mozos coas mozas inoportunamente, os fillos non van estar favorecidos nin pola natureza nin pola fortuna. De entre eses rapaces, os seus predecesores colocarán aos mellores á fronte do estado; pero,

como vimos). No outro lado, $480 = 270 + 210$, isto é, o resultado de sumar as cantidades representativas dos dous períodos de xestación. Este conxunto de correspondencias constituirían unha nova confirmación da analogía entre microcosmos e macrocosmos.

³⁶ Lit. «igual un número igual de veces». Na aritmética grega a expresión ἴσος ἰσάκις aplícase regularmente a un número cadrado ou equilátero; e, en efecto, o número en cuestión pode considerarse como o cadrado de 3.600 ($3.600^2 = 12.960.000$).

³⁷ Na aritmética pitagórica é fundamental a clasificación dos números segundo a configuración xeométrica que lles corresponda. Un número equilátero (ἰσομήκης) é o produto de dous factores iguais ($9 = 3 \times 3$) e correspóndese coa figura do cadrado; un número oblongo (προμήκης) é o produto de factores desiguais ($6 = 2 \times 3$) e identifícase co rectángulo.

³⁸ Lit. «cen números de», pero na aritmética grega ἀριθμός ἀπό significa «cadrado de».

³⁹ Segundo o teorema de Pitágoras, a diagonal real dun cadrado de lado cinco é $\sqrt{5^2 + 5^2} = \sqrt{50}$. A diagonal racional é o enteiro máis próximo ao valor desa diagonal: o sete (os pitagóricos identificaban a racionalidade co número enteiro). Se elevamos ese número ao cadrado e a esa cantidade lle restamos un, o resultado é corenta e oito: $7^2 - 1 = 48$. Ao multiplicarmos ese número por cen, obtemos o primeiro factor da segunda harmonía: $48 \times 100 = 4.800$.

⁴⁰ Con estas palabras, ofrécesenos outra posibilidade de chegar á medida do lado longo do rectángulo. A diagonal non racionalizada é $\sqrt{50}$. Se elevamos ese número ao cadrado, lle restamos dous, e logo multiplicamos todo por cen, obtemos idéntico resultado: $[(\sqrt{50})^2 - 2] \times 100 = 48 \times 100 = 4.800$.

⁴¹ O segundo factor da segunda harmonía sería $3^3 \times 100 = 2.700$. Multiplicando estes dous factores desiguais (4.800×2.700) o resultado volve ser 12.960.000. En resumo, a solución aritmética ao segundo número de Platón pódese expresar da seguinte maneira: $(3 \times 4 \times 5)^4 = 3.600^2 = 4.800 \times 2.700 = 12.960.000$.

⁴² O número é xeométrico desde o punto de vista etimolóxico, xa que mide a duración dun período na vida da terra; pero tamén o é desde unha perspectiva matemática, xa que se expresa a través de dúas figuras xeométricas: un cadrado e un rectángulo. Xa Aristóteles chamou a atención de que os pitagóricos trataron os números como magnitudes espaciais (*Met.* 1080b 18); pero o procedemento de asignar un significado espacial aos números converteuse nunha característica extensible a toda a aritmética antiga. En efecto, ao carecer dun sistema de símbolos adecuados, que non permitía representar nin grandes números nin números fraccionarios, os matemáticos antigos acudiron ás formas xeométricas para poder chegar máis lonxe no estudo das magnitudes aritméticas.

conforme ocupen os cargos de seus pais, como non os merecen, comezarán a desprezarnos a nós, a pesar de seren gardiáns, estimando menos do debido primeiro á música e logo á ximnasia; e, a raíz diso, os vossos mozos resultarán máis incultos. De aí que e as persoas que sexan designadas como gobernantes non serán moi aptas nin para a función de gardiáns nin para distinguir as 547a razas de Hesíodo e as que hai entre vós: a de ouro, a de prata, a de bronce e a de ferro. E, ao mesturarse a de ferro coa de prata e a de bronce coa de ouro, o resultado será unha falta de uniformidade e unha desproporción inharmónica; algo que, cando xorde, procrea sempre guerra e odio alí onde apareza. «Esta é a ascendencia»⁴³ que se lle debe atribuír á discordia en calquera lado que xurda.

—Debemos recoñecer que elas responderon como é debido —dixo el.

—É lóxico, dado que son Musas —repliquei.

b —E despois disto, que din as Musas? —preguntou.

—Unha vez producida a discordia —continuei—, cada un dos dous pares de razas tiraba en distinta dirección⁴⁴: a de ferro e a de bronce, cara ao diñeiro e a posesión de terras, casas, ouro e prata; as outras dúas, en cambio, a de ouro e a de prata, que por natureza non eran pobres senón ricas, guiaban as almas cara á virtude e a antiga organización. Despois de violentos enfrontamentos duns cos outros, acordaron repartir entre eles e c privatizar tanto a terra como as casas. Ademais, a aqueles que antes recibían a súa protección e que eran tratados como amigos libres e como produtores de alimento, agora escravízanos e considéranos periecos ou criados, mentres eles continúan a ocuparse da guerra e da defensa⁴⁵.

⁴³ //, VI 211 al.

⁴⁴ O cambio temporal invítanos a pensar que Platón agora sitúa a súa utopía nalgún pasado remoto, no que a dexeneración da humanidade aínda non chegara demasiado lonxe.

⁴⁵ A timocracia da que fala Platón vén a coincidir basicamente co réxime espartano. Alí só a clase militar gozaba da plenitude de dereitos, incluída a asignación dun lote de terra. Os periecos, a diferenza dos ilotas ou escravos, eran libres, pero estaban privados de dereitos políticos.

—Na miña opinión —dixo el— é de aí de onde vén ese cambio.

—E ese sistema político non estaría a medio camiño entre a aristocracia e a oligarquía? —preguntei.

—Seguro que si⁴⁶.

IV. —Así se producirá o cambio. Pero o estado, despois do cambio, como se gobernará? Non está claro que, ao ser un sistema *d* intermedio, imitará en parte ao anterior e en parte á oligarquía, pero que tamén terá algo específico?

—Si —dixo el.

—No respecto aos gobernantes, na aversión que a clase guerreira do estado ten polos labores agrícolas, polos oficios manuais e polos negocios en xeral⁴⁷, na organización das comidas en común⁴⁸, na preocupación pola ximnasia⁴⁹ e os exercicios militares⁵⁰, en todos estes aspectos, non imitará ao sistema anterior⁵¹?

—Si.

—En cambio, iso de terlle medo a nomear aos homes sabios *e* para os cargos públicos⁵², dado que non contan con homes dese tipo, sinxelos e firmes, senón con homes de carácter heteroxéneo,

⁴⁶ Por tanto, o paso que abre o camiño cara á oligarquía, o primeiro réxime abertamente imperfecto, é o acceso da clase gobernante á propiedade privada.

⁴⁷ Os cidadáns espartanos só vivían para a guerra e non practicaban ningunha actividade laboral (Xen. *Const. Lac.* VII 1-2).

⁴⁸ As comidas comunitarias dos cidadáns (συσσίτια) eran unha institución común a Esparta e Creta. Aquí, como no estado platónico, eran sufragadas pola comunidade, pero en Esparta debía costealas cada cidadán particularmente, e o non pagamento supuña a perda do dereito de cidadanía (Aristót. *Pol.* 1271a 28ss.).

⁴⁹ Como o principal obxectivo da educación espartana era a preparación militar, a ximnasia ocupaba o primeiro posto nas actividades formativas.

⁵⁰ Tan importante como a instrución no manexo das armas eran os movementos da formación hoplítica. O exército espartano espertaba a admiración xeral pola velocidade e regularidade coa que executaban tales movementos.

⁵¹ A enumeración supón un recoñecemento implícito de que, en varios aspectos, o estado ideal se configurou tomando ao réxime espartano como modelo.

⁵² Os lacedemonios sentían un total desprezo pola actividade intelectual (*Hip. Mai.* 285b ss).

o de ter unha inclinación polos caracteres fogosos e bastante
548a primarios, máis aptos para a guerra que para a paz, o de sobre-
valorar as mañas e as estrataxemas militares e iso de pasar todo
o tempo guerreando, a maioría deste tipo de características, non
serán específicas dese sistema⁵³?

—Si.

—Uns homes así —continuei— estarán ávidos de rique-
zas⁵⁴, igual que a xente das oligarquías. A escondidas, adorarán
ferozmente o ouro e a prata, porque terán cámaras e tesouros
particulares, onde depositarán as súas riquezas para ocultalas⁵⁵;
e tamén terán vivendas para se refuxiaren —verdadeiros niños
b privados—, nas que malgastarán grandes cantidades de cartos
dándolles ás mulleres ou a quen lles apeteza⁵⁶.

—Moi certo —dixo.

—Serán tamén avaros do seu diñeiro, porque o veneran e o
posúen clandestinamente, e, ao mesmo tempo, serán amigos de
gastar os bens alleos para satisfaceren os seus vicios. Cultivarán
os seus praceres en secreto e escaparán da lei como o neno
escapa do pai. E todo por recibiren unha educación baseada
non na persuasión, senón na coacción, educación na que se
c descoidou a verdadeira Musa —a da dialéctica e da filosofía—
e se lle fixo máis caso á ximnástica que á música.

—Realmente —dixo el—, o sistema político do que falas ten
mesturados o ben e o mal⁵⁷.

⁵³ Era unánime entre os gregos a percepción de que o réxime político espartano se asemellaba á organización dun campamento militar (*Leis* 630d, 666e; *Isócr. Arquid.* 81; *Aristót. Pol.* 1333b 12 ss.).

⁵⁴ A avaricia lacedemonia era proverbial (*Eur. Andr.* 451, *Aristót. Pol.* 1271b 16).

⁵⁵ A pesar de que os cidadáns espartanos tiñan prohibida a posesión de metais preciosos baixo pena de morte (*Xen. Const. Lac.* VII 6; *Plut. Lic.* 9.2, *Lis.* 19.7), chegouse a afirmar que a cantidade de ouro e prata acumulada por eles en privado era superior á que podía reunir toda Grecia xunta (*Alcib.* I 122e).

⁵⁶ Posible alusión a rapaces novos.

⁵⁷ Dentro da antiga teoría política constituía case un tópico considerar ao réxime espartano como unha mestura doutros: democracia e monarquía (*Leis* 693d), democracia, monarquía, tiranía e aristocracia (*Leis* 712d), oligarquía na paz e monarquía na guerra (*Isócr. Nicocles* 24), democracia e oligarquía (*Aristót. Pol.* 1294b 13 ss.).

—Tenos mesturados, si —respondín—. Pero hai nel un trazo específico e moi evidente, que lle vén do predominio da fogosidade: o amor ao éxito e ás honras⁵⁸.

—Completamente certo —respondeu el.

—Por tanto —continúei—, así é como naceu ese sistema político e tales poderían ser as súas características. Esbocei, mediante a palabra, unicamente o esquema dun sistema e non o *d* completei con detalles porque é suficiente con que este esbozo nos faga coñecer ao home máis xusto e ao máis inxusto; e sería unha tarefa interminablemente longa describir todos os sistemas políticos e todos os caracteres sen deixar nada atrás.

—Tes razón —dixo.

V. —Pois ben, cal é o home que se corresponde con este sistema político? Como se forma e cal é o seu carácter?

—Eu penso —dixo Adimanto— que se aproxima moi de cerca a Glaucón, que aquí está, polo menos no amor ao éxito.

—Posiblemente niso —respondín eu—; pero a min paréce-me que a súa forma de ser é diferente da de Glaucón nos seguintes aspectos.

—En cales?

—O noso home ten que ser máis presuntuoso —respondín eu—, máis despegado das Musas, aínda que lle gusten⁵⁹; e

⁵⁸ Para fomentar o espírito competitivo, o sistema educativo lacedemonio premiaba aos nenos máis destacados colocándoos ao mando da súa patrulla. O amor pola vitoria non debía decaer nos momentos de sufrimento extremo. Na competición anual celebrada ante o altar de Ártemis Orthia, os rapaces soportaban os brutais lategazos dos adultos antes de alcanzar o triunfo (Xen. *Const. Lac.* II 7-8 ; Pausanias III 16 9-11 ; Plut. *Inst. Lac.* 40). Os documentos epigráficos testemuñan que os vencedores do certame recibían o recoñecemento público e quedaban rexistrados nas inscricións votivas (cfr. tamén Luc. *Anacharsis* 38). Incluso entre os gobernantes se favorecía a rivalidade (Plut. *Axes.* 5.4).

⁵⁹ Aínda que o aspecto intelectual da súa educación estaba reducido ao mínimo, os espartanos non eran completamente iletrados e conservaban da súa brillante tradición arcaica certo gusto pola música e a poesía, sempre subordinadas aos seus ideais educativos (Plut. *Lic.* 21).

549a amigo de escoitar, pero nada elocuente⁶⁰. Un home así sería feroz cos escravos⁶¹, en vez de manter as distancias con eles, tal e como faría aquel que recibiu unha adecuada educación; afable cos homes libres e extremadamente submiso cos gobernantes; amante do poder e das honras, pero sen fundamentar a súa pretensión de mando nin na elocuencia nin en nada polo estilo, senón nas actividades bélicas e en todo o relacionado coa guerra. Será, en fin, un amante da ximnasia e da caza⁶².

—Realmente —dixo—, ese é o carácter que lle corresponde a aquel sistema político.

—Un home así —continuei— de novo poderá desprezar as
b riquezas, pero canto máis vello se faga máis se irá encariñando con elas, porque participa da natureza do avaro e porque, como lle falta o mellor gardián, non é puro no tocante á virtude.

—Que gardián? —replicou Adimanto.

—A razón combinada coa música —respondín eu—; ela é a única que, alí onde se instale, reside de por vida preservando a virtude do individuo.

—O que dis está ben —afirmou.

—Pois así é o mozo timocrático, semellante ao estado timocrático —respondín eu.

c —Completamente de acordo.

—E este individuo fórmase pouco máis ou menos da seguinte maneira —dixen eu—. Ás veces, é o fillo aínda novo dun pai bo que vive nun estado mal organizado e que evita as honras, os cargos, xuízos e todas as leas deste tipo, e que acepta perder do seu con tal de non ter problemas.

⁶⁰ Os rapaces espartanos eran educados na arte de usar unha linguaxe concisa, sentenciosa e enxeñosa (*Prot.* 342e ss.; *Plut. Lic.* 19). O adxectivo Λακωνικός («lacónico», «de Laconia») acabou por designar, xa entre os propios gregos, a calidade de falar con poucas palabras (cfr. *Prot.* 343b).

⁶¹ Os ilotas non só carecían de liberdade, senón que en ocasións incluso eran perseguidos e asasinados.

⁶² Os lacedemonios, seguindo unha tradición da aristocracia guerreira, fundamentaban a súa preparación física non só nos deportes atléticos, senón tamén na práctica da caza (*Leis* 633b).

—Ben, pero, como se forma? —dixo.

—En primeiro lugar —respondín eu—, cando ouve que súa nai se queixa de que o marido non figura entre os gobernantes e que, por culpa disto, ela se sente rebaixada ante as demais *d* mulleres; tamén que ela ve que o seu home non se esforzou demasiado por se facer rico e que non loita e non lanza inxurias nin en privado nos tribunais de xustiza nin en público; ao contrario, que toma con indiferenza todas as cousas deste tipo. Dáse conta de que o seu marido está pensando sempre nel mesmo e que a ela non a estima nin moito nin pouco. Quéixase de todo isto e dille ao fillo que seu pai non é un home, que é excesivamente descoidado e todas esas cousas polo estilo que ás mulleres lles encanta predicar en tales casos⁶³. *e*

—Realmente —dixo Adimanto—, é típico delas repetir un montón de cousas coma estas.

—Ti sabes —continuí— que ás veces incluso son os criados desta xente, e precisamente os que pasan por ser mellor intencionados, os que por atrás usan esa mesma linguaxe cos rapaces. E, se ven que alguén lle debe cartos ao pai ou o ofendeu dalgunha outra maneira e que o pai non o persegue, aconséllanlle ao fillo que, cando se faga un home, castigue a toda esa clase de individuos e sexa máis home que seu pai. E ese fillo, *550a* ao saír da casa, tamén ouve outras cousas polo estilo e ve que os cidadáns que se ocupan unicamente da súa vida son tratados como imbéciles e a xente tenos en pouca estima; e que, en cambio, son honrados e eloxiados os que se ocupan do que non lles corresponde. Entón, o rapaz, que ouve e ve todo isto, pero que tamén ouve as palabras de seu pai, ve de cerca as súas actividades e as compara coas dos demais, é arrastrado nesas dúas direccións: na do pai, que rega⁶⁴ e fai medrar a parte racional *b* que hai na alma do fillo; e na dos outros, que fortalecen a parte

⁶³ O retrato que o autor nos deixa da esposa prototípica non parece moi acorde coa posición que lles asigna ás mulleres no estado ideal.

⁶⁴ A metáfora reaparece en 606d e en *Eutifrón* 2d.

concupiscible e a fogosa. E, como o seu natural non é o dun mal home, senón que unicamente tivo malas compañías, ao ser arrastrado nestas dúas direccións, tira polo camiño do medio: entrega o goberno da súa alma ao principio intermedio, amigo do éxito e fogoso, e vólvese un home altivo e amante das honras.

—A min parécese —dixo— que describiches perfectamente a formación deste carácter.

c —Temos entón —repliquei eu— o segundo sistema político e o segundo tipo de home.

—Temos —dixo el.

VI. —Despois disto, non será o momento de falar «doutro home colocado ante outro estado», como diría Esquilo⁶⁵? Ou, mellor aínda, falamos primeiro do estado, seguindo o noso plano⁶⁶?

—De acordo —dixo.

—Sería a oligarquía, penso eu, a que viría despois deste sistema político.

—E a que clase de constitución lle chamas ti oligarquía? —replicou el.

d —Ao sistema fundamentado na taxación dos bens —respon-
dín eu—, un sistema no que gobernan os ricos e onde os pobres non participan no goberno⁶⁷.

—Comprendo —respondeu.

—E, antes de cousa ningunha, non haberá que dicir como se pasa da timarquía á oligarquía⁶⁸?

⁶⁵ Variación sobre Esq. Sete 451: «fálame agora doutro home formado ante outra porta».

⁶⁶ Vid. 545b ss.

⁶⁷ En senso amplo, a oligarquía era o goberno dunha minoría, xa fose esta aristocrática, militar ou censataria (Hdt. III 81, Aristót. *Pol.* 1317b 39). A oligarquía de Platón, denominada con máis precisión por Sócrates plutocracia (Xen. *Mem.* IV 6.12), inspírase basicamente no réxime que, co apoio do partido oligárquico, se impuxo transitoriamente en Atenas despois do 411 a.C. Nel só os cinco mil cidadáns máis ricos tiñan dereito a formar parte da Asemblea (cfr. Tucíd. VIII 65, 97; Xen. *Hel.* II 3.48).

⁶⁸ Tras o triunfo na Guerra do Peloponeso, Esparta experimentou profundos cambios na súa vida económica e social. A riqueza acumulada por algúns cidadáns grazas á nova

—Si.

—Pois francamente —continuei—, até para un cego resulta evidente como se produce este tránsito.

—E como?

—Aquela cámara⁶⁹ que cada un enche de ouro é o que perde á ese sistema político —respondín eu—. Porque, en primeiro lugar, descubren novas formas de gastar os cartos e, para satisfacer iso, transgreden as leis e desobedécenas, tanto eles como as súas mulleres.

—É lóxico —dixo.

—Logo, penso eu, cada un mira para o outro e pretende imitalo, até que conseguen que todo o mundo sexa igual ca eles.

—É lóxico.

—A partir de aí —dixen eu—, cada vez teñen un maior desexo de enriquecerse e, canto máis estiman iso, máis desprezan a virtude. Ou a virtude non se opón á riqueza⁷⁰ en que, como se estivesen colocadas cada unha nos pratos dunha balanza, sempre se inclinan ambas en sentido contrario?

—Segurísimo —dixo.

—En consecuencia, cando nun estado se venera á riqueza 551a e aos homes ricos, tense en pouca estima á virtude e aos homes bos.

—Está claro.

—Agora ben, a xente practica o que en todo momento se venera e non fai caso do que se menospreza.

—Así é.

posición hexemónica no exterior, unida a determinadas reformas lexislativas, favoreceron a progresiva concentración de terras en poucas mans e unha importante fractura dentro do grupo dos «iguais». Os trazos principais cos que Platón configura a dexeneración da timarquía están tomados moi probablemente deste proceso de descomposición do réxime tradicional de Licurgo.

⁶⁹ 548a.

⁷⁰ «É imposible ser á vez moi bo e moi rico» (*Leis* 743a ss.).

—En consecuencia, eses homes amigos do éxito e das honras acaban por volverse amigos dos cartos e da riqueza⁷¹. Ao rico elóxiano, admíranlo e póñeno no goberno, e ao pobre desprézanlo.

—Completamente de acordo.

—Entón promulgan unha lei que constitúe o trazo caracterizador do sistema oligárquico: fixan unha cantidade de cartos —maior onde a oligarquía é máis forte, e menor onde é máis débil⁷²— e prohíbenlle participar nos cargos públicos a aquel que non teña unha fortuna que alcance a taxación fixada⁷³. E isto ou ben o fan cumprir pola forza, valéndose das armas⁷⁴, ou tamén, antes de chegaren a iso, imponen este tipo de sistema político meténdolle medo á xente. Ou non é así?

—Talmente.

—A maneira como se impón é máis ou menos esa.

—Si —dixo el—. Pero, cal é o carácter deste sistema e cales son os defectos que el ten, segundo antes afirmamos?

⁷¹ A hexemonía sobre os gregos provocou en Esparta a aparición de fortunas antes descoñecidas. Os cidadáns tiñan prohibida a posesión de metais preciosos (vid. nota a 488a), pero iso non lles impedía ansiar a adquisición de riqueza nin alardear dela (Xen. *Const. Lac.* XIV 3). Os harmostas colocados á fronte dos estados sometidos fixéronse famosos pola súa cobiza, e a corrupción entre os éforos e os xerontes non era infrecuente (Aristót. *Pol.* 1270b ss.).

⁷² A renda mínima necesaria para acceder ao pleno dereito de cidadanía variaba segundo os diferentes réximes oligárquicos. Na Atenas de finais do s. V, os oligarcas moderados tiñan como modelo a constitución de Solón (Tuc. VIII 97), que restrinxía o dereito a ser elixido, pero universalizaba o dereito a elixir.

⁷³ Entre os homes libres de Lacedemonia, figuraban os «inferiores» (ὑπομείονες), categoría constituída seguramente por antigos cidadáns empobrecidos que, ao non poderen pagar as comidas comunitarias, perderan o dereito de cidadanía. As transformacións sociais e económicas experimentadas en Esparta a inicios do século IV a.C. favoreceron que ese grupo, inicialmente pouco numeroso, se vise notablemente incrementado.

⁷⁴ O caso lacedemonio da conspiración de Cinadón podería servir como exemplo da represión violenta sobre aqueles que se resisten á perda de dereitos cívicos. No ano 398 a.C., Cinadón, posiblemente un espartano empobrecido e privado da súa condición de cidadán, preparou unha revolta de todos os grupos non cidadáns, ilotas incluídos, contra os espartanos. Pero a tentativa foi descuberta e os conspiradores pagárono duramente (Xen. *Hel.* III 3.4-11).

VII. —O primeiro defecto —dixen— é o tipo de trazo que o define. Porque imaxina que se fixese igual cos pilotos dos barcos: que se escollesen a partir da taxación dos seus bens e que non se lle confiase esa tarefa ao home pobre, aínda que fose mellor piloto⁷⁵.

—A navegación que tería esa xente sería pésima —respondeu el.

—E non pasaría o mesmo con calquera outro tipo de mando?

—Eu penso que si.

—E exceptuamos o mando do estado ou tamén o incluímos? —repliquei.

—Moito máis que ningún —dixo el—, por canto é o mando máis difícil e máis importante.

—Así que este defecto tan grande sería o primeiro que tería *d* a oligarquía.

—Resulta evidente.

—E, a ver; este outro e menor que ese?

—Cal?

—O feito de que inevitablemente un estado así non é unha única cousa, senón dúas: o estado dos pobres e o estado dos ricos⁷⁶, persoas que viven no mesmo territorio e que continuamente conspiran uns contra os outros.

—Por Zeus!, este defecto non é menor que o outro —dixo el.

—Nin tampouco é nada positivo que os oligarcas posiblemente sexan incapaces de facer guerra ningunha. O motivo é que se ven forzados ou ben a utilizar ao pobo armado, e pasar *e* entón máis medo que contra os inimigos⁷⁷, ou ben a non uti-

⁷⁵ A comparación debía ser frecuente no círculo socrático: «Nun barco, o que sabe gobernar; e o propietario e todos os tripulantes obedecen ao que sabe» (Xen. *Mem.* III 9.11). Cfr. tamén supra 488.

⁷⁶ Aristóteles (*Pol.* 1316b 6 ss.) advirte que iso mesmo vale para calquera outro réxime onde existan diferenzas de riqueza.

⁷⁷ En Mitilene, cando o pobo recibiu as armas para defenderse dos atenienses, exixiu aos ricos que repartisen os víveres entre todos baixo ameaza de entregarlle a cidade ao inimigo (Tuc. III 27). Os propios espartanos víronse obrigados en varias ocasións a facer levas de hilotas, incluso co risco de pór en perigo a súa propia seguridade (Tuc. IV 80).

lizalo e mostrárense no combate como oligárquicos no pleno senso da palabra⁷⁸. Á parte disto, como son interesados polos cartos, non van querer contribuír aos gastos da guerra⁷⁹.

—Non é nada positivo, non.

552a —A ver; o que hai un pouco censurabamos⁸⁰, iso de que nun sistema político así as mesmas persoas se encarguen de moitas cousas distintas e sexan ao mesmo tempo labradores, comerciantes e soldados, paréceche que é correcto?

—En absoluto.

—Pois mira agora se o seguinte non é o máis grande de todos estes males e se este sistema político non é o primeiro que lle dá acollida.

—Cal?

—O feito de que un poida vender todo canto ten e de que outro poida adquirilo⁸¹, e de que, despois de facer a venda, poida vivir no estado sen pertencer a ningún dos grupos sociais —non ser comerciante, nin artesán, nin cabaleiro, nin hoplita—, unicamente co título de pobre e indixente.

b —Si, é o primeiro sistema que lle dá acollida a todo isto —dixo.

—Realmente, nos estados oligárquicos non se impiden cousas coma esas. Se o fixesen, non pasaría que uns sexan excesivamente ricos e os outros, pobres de todo.

—Correcto.

⁷⁸ ὀλίγος («pouco») é o primeiro formante do composto «olig-arca».

⁷⁹ Aristóteles sinala como un dos principais problemas do estado lacedemonio a dificultade para obter ingresos (*Pol.* 1271b 13).

⁸⁰ 434a.

⁸¹ A venda da terra sempre se considerou vergoñenta entre os gregos e, en moitos estados, incluso se viu sometida a fortes restricións legais. En Esparta, a terra estaba dividida en lotes que se distribuían individualmente entre os cidadáns, e non podía venderse. Tradicionalmente, o lote pasaba de pai a fillo e, dese modo, mantíñase certo equilibrio distributivo entre as familias. Pero, segundo conta Plutarco (*Axís* 5), tras a Guerra do Peloponeso, un éforo chamado Epitadeo introduciu unha reira que permitía a libre doazón do lote, medida que provocou a concentración da terra en mans dunhas poucas familias e a progresiva redución do número de cidadáns. Aristóteles tamén establece un vínculo entre a libre doazón e a concentración da propiedade (*Pol.* 1270a 15 ss.).

—Fíxate no seguinte: cando un home así era rico e gastaba o que tiña, nese momento era máis útil ao estado nas funcións que dicíamos hai un pouco? Ou é que daba a impresión de ser un dos gobernantes, pero en realidade non era nin gobernante nin servidor do estado, senón unicamente un malversador dos propios bens?

—É así —dixo—. Parecía outra cousa, pero non era máis c que un disipador.

—Entón —continuí—, deberemos dicir que, igual que na cela nace un abázcaro para ser a praga da colmea, tamén este home, outro abázcaro, nace na súa casa para ser a praga do estado⁸²? Gústache así?

—Completamente, Sócrates —dixo el.

—Agora ben, Adimanto; a todos os abázcaros con ás a divindade fíxoos desprovistos de aguillón; en cambio, a estes nosos que andan a pé, a algúns fíxoos desprovistos de aguillón, pero a outros dotounos de terribles aguillóns. Dos que carecen de aguillón, saen os que de vellos acaban como mendigos; en tanto que, dos que teñen aguillón, saen todos cantos denominamos delincuentes. Ou non é así? d

—É unha gran verdade —dixo.

—Por tanto —continuí—, está claro que nun estado onde vexas mendigos sen dúbida tamén están escondidos ladróns, rateiros, profanadores de templos e expertos en todos os males deste tipo.

—Está claro —dixo.

—E entón, ti non ves que nos estados oligárquicos hai mendigos?

—De aquí a pouco sono todos, con excepción dos gobernantes⁸³ —dixo.

⁸² A comparación entre o inútil social e o abázcaro faise habitual na literatura universal a partir de Hes. *Tr.* 304 ss.

⁸³ Antes das reformas de Solón, o estado de penuria económica dos campesiños atenienses era tal, que estes puñan a súa propia liberdade persoal como garantía dos préstamos concedidos pola minoría aristocrática (cfr. Solón *fr.* 36W; Aristót. *Const. At.* 5 ss.).

e —E entón —dixen eu—, non deberemos pensar que neses estados tamén hai moitos malfeitores provistos de aguillón, aos que as autoridades pretenden conter pola forza?

—Pois haberá que pensalo —dixo.

—E non diremos que, se nese lugar se cría ese tipo de xente, é por culpa da falta de educación, da mala formación e da organización do estado?

—Dirémolo, si.

—Algo así, en definitiva, podería ser o estado gobernado oligarquicamente; e todos estes, ou se cadra máis, os males que contén.

—Si, máis ou menos —dixo.

553a —Pois logo —respondín—, deamos por acabada tamén a descrición deste sistema ao que chaman oligarquía, sistema que designa aos gobernantes a partir da taxación dos bens. Despois disto, examinemos como se forma e como é, unha vez formado, o home semellante a este sistema,.

—Moi ben —dixo.

VIII. —E o cambio desde aquel home timocrático de antes até o home oligárquico, non se produce precisamente da seguinte maneira?

—Como?

b —Ao lle nacer un fillo ao home timocrático, este, nun primeiro momento, imita a seu pai e segue os seus pasos; pero decontado ve como ese pai se esnaquiza contra o estado igual que contra unha rocha⁸⁴ e como, despois de arruinar os seus bens e a súa propia persoa á cabeza dun exército ou desempeñando algún outro cargo importante, vai parar diante dun tribunal por culpa duns sicofantas, ou é condenado a morte, ou

⁸⁴ A mesma imaxe aparece en *Esq. Agam.* 1006 e *Eum.* 563-565.

marcha camiño do desterro, ou se ve privado dos seus dereitos cívicos e perde todo o que ten⁸⁵.

—É lóxico —dixo.

—Ao ver o fillo estas cousas, amigo meu, ao vivilas e ao perder o patrimonio, colle medo, penso, e decontado á ambición de honras e á fogosidade aquela expúlsaas do trono que tiñan c na súa alma. Humillado pola pobreza, vira cara ao mundo dos negocios e, a forza de aforrar indignamente pouco a pouco e de traballar, xunta uns cartos. E, nese momento, un home así, ti non cres que vai sentar no trono a aquel outro compoñente cobizoso e amigo da riqueza, e que converterá a ese compoñente no rei absoluto da súa alma, cinxíndoo coa tiara, o colar e a cimitarra⁸⁶?

—Eu creo que si —dixo.

—E ao compoñente racional e ao fogoso, penso eu, colócaos d no chan a cada un dos lados daquel trono e fainos escravos. A un non lle deixa calcular nin examinar ningunha outra cousa que non sexa a maneira de facer medrar os propios bens; e ao outro non lle permite admirar ou venerar máis nada que á riqueza e aos ricos, nin pór a súa ilusión noutra cousa que na adquisición de bens materiais e en todo o que poida contribuír a isto.

—Non hai outro cambio tan rápido e tan radical no que un rapaz amigo das honras se faga amigo da riqueza —dixo.

—E non é este un home oligárquico? —preguntei. e

—Polo menos o cambio prodúcese a partir dun individuo semellante ao sistema político do que sae a oligarquía.

—Examinemos logo se sería semellante a esta.

—Pois examinémolo. 554a

⁸⁵ Unha inxustiza semellante padecérona os oito estrategos que, a pesar de venceren na batalla de Arxinusas (406 a.C.), foron condenados a morte pola Asemblea ateniense. Sócrates foi o único dos dez prítanos que, con grave risco da súa vida, defendeu até o final a ilegalidade da votación, por entender que debían ser xulgados un a un e non colectivamente (cfr. *Apol.* 32b; *Xen. Hel* I 7.12 ss.).

⁸⁶ Atributos propios dun monarca persa.

IX. —En primeiro lugar, non se lle asemella polo moito caso que lles fai ás riquezas?

—Sen dúbida.

—E tamén por ser aforrador e dedicado ao traballo. Unicamente satisfai os desexos persoais que lle son necesarios, e non se permite ningún outro gasto, senón que domina os outros desexos por consideralos frívolos.

—Completamente de acordo.

—É un tipo sórdido —continuei— e de todo fai cartos; un home atesourador, deses que precisamente a xente tanto eloxia.

b Ou non sería este o home semellante ao sistema oligárquico?

—A min, polo menos, paréceme que si —dixo—; en todo caso, para este sistema político e para unha persoa desa clase, o máis valioso son os cartos.

—Realmente, creo, un individuo así non se para a pensar na educación —respondín eu.

—Eu tamén opino que non —dixo—, porque doutro modo non poría a un cego⁸⁷ como director do coro e non o veneraría a tal extremo.

—Ben —continuei—; pero examina o seguinte: non diremos que, por culpa da falta de educación, aparecen nel desexos *d* propios dun abázcaro —uns inclinados á mendicidade, outros inclinados á delincuencia—, desexos que son reprimidos á forza pola acción doutros intereses?

—Iso é moi certo —dixo.

—E ti sabes cara a onde debes mirar para captar a maldade destes homes? —preguntei.

—Cara a onde? —dixo.

—Cara á tutela de orfos ou a outra cousa polo estilo que se lles caia nas mans e que lles dea liberdade dabondo para facer mal.

—É certo.

—Con iso queda claro que un individuo desta clase, nos outros compromisos, nos que goza de boa reputación porque

⁸⁷ Pluto, deus da riqueza, era cego.

parece xusto, o que fai é reprimir, mediante unha especie de sensato auto-control, outros malos desexos que hai nel. Non é *d* que convenza a eses desexos de que non son o mellor; tampouco os calma por medio da razón, senón por medio da coacción e do medo, dado que treme polo resto do seu patrimonio. Ou non?

—Completamente de acordo —dixo.

—Pero, por Zeus!, querido amigo —continuei—; cando do que se trata é de gastar os bens alleos, entón na maioría desta xente si vas descubrir que teñen desexos análogos aos do abázcaro.

—Segurísimo —respondeu el.

—Por tanto, un home así non estará libre de divisións no seu interior, porque non é un único home, senón dous⁸⁸; con todo, os seus desexos mellores deberían dominar case sempre aos peores. *e*

—Así é.

—Por iso, penso eu, un home así gardaría as aparencias mellor que moitos; pero a verdadeira virtude da alma acorde e harmónica escaparía ben lonxe del.

—A min paréceme que si.

—E desde logo, a nivel particular, vai ser el, o moi miserento, un débil rival á hora de disputar dentro do estado unha *555a* vitoria ou calquera outra gloriosa distinción⁸⁹. Como non quere gastar os cartos en algo como a boa fama nin neste tipo de competicións, porque ten medo de espertar as súas ganas de gastar e de invitalos como aliados na loita pola vitoria; como unicamente combate, ao estilo oligárquico⁹⁰, cunha pequena parte das súas forzas, as máis das veces sae derrotado, pero está rico.

⁸⁸ Como o estado oligárquico (551d).

⁸⁹ As liturxias ou prestacións económicas obrigatorias que un cidadán rico debía facer á comunidade (equipando unha nave de guerra, sufragando os gastos dunha festividade, etc.), non só era o principal mecanismo impositivo sobre os cidadáns atenienses, senón que tamén constituía un medio para que os poderosos puidesen acrecentar o prestixio social exhibindo a súa xenerosidade. Con todo, non eran poucos os ricos que procuraban evitar esta contribución. Durante os breves períodos en que os oligarcas tomaron o poder, as liturxias quedaron suprimidas.

⁹⁰ Novo xogo coa palabra «olig-arca» (cfr. 551e).

—Moi certo —dixo.

—E entón —continuei—, aínda imos dubidar de que a este home aforrón e tolo polos cartos hai que colocalo, debido ao
b parecido, en correspondencia co estado oligárquico?

—De ningunha maneira —dixo.

X. —A democracia, polo visto, é o que hai que examinar a continuación —como nace e que características ten unha vez que xa naceu— a fin de que, despois que coñezamos o carácter do home que lle corresponde, o coloquemos de par do estado e poidamos emitir un xuízo.

—Si, deste modo seguiríamos o procedemento habitual —dixo.

—Pois ben —continuei—; o sistema cambia da oligarquía á democracia da seguinte maneira: por culpa de non poder satisfacer nunca aquilo que se propón como ben supremo, é dicir, a necesidade de facerse o máis rico posible.

—Como?

c —Pois eu penso que, como os gobernantes deste estado gobernan grazas a teren moitos bens, non queren reprimir por lei aos mozos que caían en libertinaxe nin impedir que poidan gastar e arruinar o propio patrimonio; e todo co obxectivo de comprar as propiedades desta clase de xente ou de facerlles préstamos sobre esas propiedades, para se volveren aínda máis ricos e máis respectados⁹¹.

—Por riba de todo.

—Pero, non resulta evidente que nun estado os cidadáns non poden venerar a riqueza e, ao mesmo tempo, adquirir moderación en grao suficiente, e que, en cambio, necesariamente van
d ter que desatender unha cousa ou a outra?

⁹¹ Aristóteles non está de acordo en que sexa o empobrecemento dos cidadáns e o seu endebedamento cos ricos a causa da transformación das oligarquías en democracias (*Pol.* 1316b 15 ss.). Con todo, noutro momento reconece que ese foi o principal motor que impulsou as reformas de Solón (*Const. At.* 5 ss.), a quen considera creador da antiga democracia ateniense en substitución da oligarquía (*Pol.* 1373b 35 ss.).

—Bastante evidente —dixo.

—De maneira que nas oligarquías, ao seren negligentes e ao consentiren que a xente viva licenciosamente, moitas veces provocan que persoas de boa familia se volvan pobres.

—Moi certo.

—E entón, penso eu, todos eses individuos establécense no país, provistos de aguillón e ben armados; uns cargados de débedas, outros privados dos seus dereitos políticos, outros nas dúas situacións. Cheos de odio e de ganas de conspirar contra aqueles que adquiriron os seus bens e contra o resto dos cidadáns, senten o vivo desexo dunha revolución. e

—É así.

—E os usureiros, que van coa cabeza baixa e finxen non ver a esta xente, que feren co aguillón dos cartos a calquera dos demais cidadáns que se poña ao seu alcance, que recollen multiplicados os intereses producidos polo capital, fan que o abáz- 556a
caro e o mendigo sexan algo abundante no interior do estado.

—E como non han ser abundantes? —dixo.

—E ese mal que prende como o lume —continuei— non o queren apagar nin da forma que dixemos —impedindo que cada un dispoña do seu como queira— nin por medio dun mecanismo que eliminaría este tipo de cousas a través doutra lei.

—A través de que lei?

—Unha segunda lei que vén despois daquela e que obriga aos cidadáns a mirar pola virtude. Porque, se se prescribise que a maior parte dos contratos voluntarios se fixesen por conta b
e risco daquel que empresta⁹², habería no estado menos enriquecementos vergoñentos e nel medrarían menos as desgrazas coma esas que hai un pouco comentabamos.

—Moito menos —respondeu el.

—Neste momento —dixen eu— e por todos os motivos indicados, esta é a situación na que os gobernados se ven sometidos polos gobernantes dentro do estado. Pero, no que respecta a

⁹² Segundo Teofrasto (*fr.* 97, 5 W.), unha lei así xa fora promulgada en Catania no século VI por Carondas. Prescricións similares reaparecen nas *Leis* 742c, 849e, 915e.

estes últimos e á súa xente, non é certo que de novos os fillos están rodeados de luxo e non teñen forza nin para exercitar o c corpo nin para exercitar o espírito? Que son brandos para resistir tanto o pracer como a dor e que son uns preguiceiros?

—Sen dúbida.

—E os pais non teñen máis ansia que a dos cartos, nin tampouco se preocupan da virtude máis do que o fan os pobres; ou si?

—Non.

—Pois ben; gobernantes e gobernados encóntranse nesta situación. Pero haberá momentos nos que coincidan xuntos nunha viaxe ou en calquera outra ocasión de encontro —unha peregrinación, unha expedición militar, como compañeiros de barco ou como camaradas de guerra—; ou incluso nos que, ao d vérense mutuamente nos mesmos perigos, os pobres non sexan desprezados en absoluto polos ricos, senón que a miúdo sexa un home pobre, seco e queimado polo sol, quen, ao estar na batalla de par dun rico criado á sombra e sobrado de carnes, vexa que o rico está sen alento e con moitos problemas. E a ti paréceche que, en tales circunstancias, ese home pobre non pensará que, se persoas así son ricas, iso pasa unicamente debido á covardía dos pobres? E, cando se xuntan uns cos outros en privado, van e dicir: «estes homes están nas nosas mans; porque non valen para nada». Ou non é así?

—Eu ben sei que así é como fan —dixo.

—E entón, da mesma maneira que un corpo débil, para caer enfermo, precisa unicamente un pequeno ataque procedente do exterior, e ás veces incluso sen que exista unha intervención externa aparece unha revolta interior, tamén o estado que se encontra nunha situación análoga enferma e esnaquíza-se en loitas internas cando, ao menor pretexto, un dos bandos pide auxilio exterior a un estado oligárquico ou o outro a un estado democrático⁹³; aínda que ás veces incluso sen que exista unha intervención externa aparece tamén esa revolta interior.

⁹³ Era unha práctica habitual que, nas situacións de conflito civil, os demócratas pedisen a axuda de Atenas e os oligarcas a de Esparta.

—Seguro.

557a

—En consecuencia, a democracia nace, penso eu, cando os pobres, tras alcanzar a vitoria, matan a unha parte dos seus adversarios, a outros destérranos, e participan co resto igualmente tanto do goberno como dos cargos. E neste réxime os cargos ocúpanse en gran parte por sorteo⁹⁴.

—Pois así é realmente como se institúe a democracia —dixo—, tanto se nace pola vía das armas como se nace porque o medo obriga aos ricos a retirárense.

XI. —E, entón —continuí—, de que maneira se goberna esta xente? Que caracteriza a un sistema político coma este? Porque *b* está claro que o individuo que se asemelle a este sistema váise-nos revelar como un home democrático.

—Está claro —dixo.

—En primeiro lugar, non é certo que os homes son libres, que o estado está repleto de liberdade e de franqueza na expresión, e que nel existe a posibilidade de facer cada un o que quere⁹⁵?

—É o que se di —replicou.

—E está claro que, nun lugar onde hai esa posibilidade, cada un podería deseñar a organización da súa vida privada tal e como lle guste.

—Está claro.

—En consecuencia, penso eu, neste sistema político podería *c* haber, máis que en ningún outro, homes de todo tipo.

⁹⁴ Na democracia ateniense, a excepción dos estratergos, responsables da dirección política e militar, a xeneralidade dos cargos públicos, tanto administrativos como xudiciais, eran ocupados por sorteo anual entre a totalidade dos cidadáns maiores de trinta anos. O Sócrates histórico foi moi crítico con esta práctica, argumentando que ninguén confiaría nun piloto ou nun arquitecto seleccionados desa maneira (Xen. *Mem.* I 2.9; Ar. *Ret.* 1393b 5-9).

⁹⁵ Cfr. o célebre discurso de Pericles en defensa da democracia: «exercemos a nosa cidadanía con liberdade [...], sen enfadarnos co veciño porque faga algo conforme ao seu criterio» (Tuc. II 37). Tamén Aristóteles considerará que a liberdade é unha das bases do sistema democrático (*Pol.* 1317a 40 ss.).

—Sen dúbida.

—Pode ser que este sexa o máis fermoso de todos os sistemas —continuei—. Igual que un manto multicolor que combina cores de todo tipo, tamén este sistema, que combina todo tipo de caracteres, podería parecer o máis fermoso. E probablemente, igual que fan as mulleres e os nenos cando contemplan os obxectos de moitas cores, moitas persoas poderían entender que este sistema é o máis fermoso.

—Seguro —dixo.

d —Ademais, meu feliz amigo —continuei—, a democracia é moi apropiada para buscar dentro dela calquera sistema político.

—Por que?

—Porque, grazas á liberdade existente, contén no seu interior toda clase de sistemas. E pode que quen queira organizar un estado —que é o que nós agora estabamos a facer— vaia ter que se dirixir a un estado democrático, escoller a orientación que máis lle guste, igual que se chegase a un bazar de sistemas políticos, e, unha vez escollida, proceder á fundación do estado.

e —Polo menos —dixo el—, probablemente non andaría escaso de modelos.

—O feito —proseguín— de que neste estado non haxa obrigación ningunha de gobernar, aínda que ti sexas capaz de facelo, nin de obedecer, se non queres, nin de entrar en guerra cando os outros están en guerra, nin de respectar a paz cando os outros a respectan, se é que non desexas a paz, e incluso de evitar estar no goberno ou ser xuíz, se así se che ocorre, por máis que a lei che prohiba estar no goberno e ser xuíz, non constitúe un modo de vida divino e delicioso a primeira vista?

—A primeira vista, posiblemente —dixo.

—A ver, non resulta admirable a tranquilidade dalgunhas persoas despois de seren xulgadas? Ou é que non viches aínda nun sistema desta clase a individuos que foron condenados a morte ou ao desterro, e que non se privan de seguir vivindo no estado e de circular polo medio da xente? O tipo, como se

ninguén fixese caso del ou como se nin sequera o vise, paséase igual que un heroe⁹⁶.

—Teño visto moitos —dixo el.

—E que dicir da tolerancia que existe na democracia e *b* da total despreocupación polas minucias⁹⁷, do desprezo polos principios que pronunciamos solemnemente no momento de fundar o estado⁹⁸, como aquel de que unha persoa, a non ser que estivese dotada dunha natureza excepcional, nunca podería ser un home de ben se xa desde neno non xogou entre cousas valiosas nin se dedicou a todo o deste estilo? Con que soberbia se esmagan todos estes principios, sen que ninguén teña en conta as actividades das que o individuo debe partir se quere dedicarse á vida pública! Este sistema honra a calquera con tal de que declare unicamente que é amigo do pobo. *c*

—É un réxime moi xeneroso —dixo.

—Estas e outras parecidas —concluíñ— son as características que tería a democracia. É, como se ve, un sistema agradable, anárquico e plural⁹⁹, que distribúe uniformemente unha especie de igualdade tanto entre os iguais como entre os desiguais¹⁰⁰.

—O que dis é de sobra coñecido —afirmou el.

⁹⁶ Pode entenderse que se pasea con aire de superioridade heroica, ou ben como eses espíritos do outro mundo que, segundo a tradición popular, poden andar entre os humanos sen seren percibidos.

⁹⁷ Irónico.

⁹⁸ 424e ss., 492e.

⁹⁹ Fronte a esta representación da democracia como réxime dominado pola desorde, cfr. o mencionado discurso de Pericles (Tuc. II 35 ss.).

¹⁰⁰ Para Platón a verdadeira xustiza debe utilizar como patrón distributivo a igualdade xeométrica, que «asigna máis ao que é maior e menos ao que é menor, dándolle a cada un o adecuado á súa natureza» (*Leis* 757c; cfr. tamén *Gorx.* 508a). A igualdade aritmética ou democrática é unha falsa igualdade, xa que «para os que son desiguais, a igualdade converterase en desigualdade se non se aplica unha medida» (*Leis* 757a). A oposición entre estas dúas formas de igualdade foi a resposta pitagórica á teoría da igualdade democrática; e toma como punto de partida a distinción entre progresión aritmética, onde a proporción que se obtén nos termos inferiores da serie é maior que a dos termos superiores (cfr. 2-4-6-8, onde $2/4 < 4/6 < 6/8$), e a progresión xeométrica, onde se mantén constante a proporción (cfr. 2-4-8-16, onde $2/4 = 4/8 = 8/16$). A analogía matemática reaparece en Aristóteles (*E.N.* 1131b 13; *Pol.* 1301b 29), e Isócrates expresa a mesma idea en termos non matemáticos (*Areop.* 21, *Nicocles* 14).

XII. —Observa agora como é o individuo correspondente —respondín eu—. O primeiro que hai que examinar, igual que fixemos co sistema político, é de que maneira se forma; ou non?

—Si —dixo.

—E non será así? Aquel home oligárquico e aforrón terá un *d* fillo, creo eu, educado por seu pai nos seus propios hábitos.

—Seguro.

—Este fillo, por tanto, tamén reprimirá os desexos de pracer que sente no seu interior, desexos que favorecen o gasto, non a ganancia, e que son chamados innecesarios¹⁰¹.

—Está claro —dixo.

—Queres que, para que a nosa discusión non resulte escura, comecemos por definir os desexos necesarios e os que non o son? —preguntei.

—Quero —respondeu el.

—Non sería xusto chamar necesarios a aqueles que non *e* fósemos capaces de rexeitar e a todos cantos nos benefician cando son satisfeitos? Porque a estas dúas clases de desexos tendemos necesariamente debido á nosa natureza¹⁰². Ou non?

—Certo.

—Pois logo, con razón lles aplicaremos a denominación de *559a* necesarios.

—Con razón.

—A ver; e aqueles que un podería deixar de lado, se desde novo se preocupa diso, e que ademais non producen ningún ben cando están presentes —algúns incluso fan mal—, se dixésemos que son todos innecesarios, non falaríamos con propiedade?

—Pois si.

¹⁰¹ Platón vai dividir os desexos en necesarios, innecesarios e antinaturais (571b), e relaciónaos respectivamente co oligarca, o demócrata e o tirano. A clasificación non é moi diferente da que establecerá Epicuro entre naturais-necesarios, naturais-innecesarios e innaturais-innecesarios.

¹⁰² Do que se segue que, tal e como logo explicitará Epicuro, estes dous tipos de desexos son naturais.

—Seleccionemos, por conseguinte, un exemplo de cada unha das dúas clases que hai, para que teñamos delas unha idea xeral.

—Fagámolo.

—Entón, o desexo de comer —ben sexa de comida sen máis¹⁰³ ou do compango—, mentres se manteña nos límites da *b* saúde e da boa forma física, non será necesario?

—Eu penso que si.

—O desexo de comida é necesario por dúas razóns: porque é útil e porque un non pode reprimilo mentres viva.

—Si.

—E o desexo do compango tamén é necesario se trae algún beneficio de cara á boa forma física.

—Completamente de acordo.

—Pero o desexo que vai máis alá disto, o desexo de pratos distintos aos que dixemos, algo que, se se reprime e se educa desde que un é novo, pode desaparecer na maioría da xente, que ademais é prexudicial para o corpo e prexudicial para a alma, tanto desde o punto de vista da racionalidade como desde o punto de vista da moderación, a este desexo non teríamos razón en chamalo innecesario? *c*

—Toda a razón.

—Por tanto, non debemos afirmar que estes desexos son xeradores de gasto e que os outros, en cambio, son produtivos porque son útiles de cara á produción?

—Sen dúbida.

—E non falaremos igual acerca do desexo sexual e dos outros?

—Igual.

—E non dicíamos hai un pouco que aquel home ao que chamabamos¹⁰⁴ abázcaro estaba cheo dese tipo de praceres e

¹⁰³ Cfr. 437d-439a.

¹⁰⁴ 552c, 555e.

d apetitos, e que vivía gobernado polos desexos innecesarios, en tanto que o que estaba gobernado polos necesarios era o home aforrón e oligárquico?

—Certo.

XIII. —Pois ben —continuei—; volvamos atrás e digamos como dun home oligárquico sae un home democrático. A min parécese que en xeral pasa o seguinte.

—Que?

e —Cando un rapaz que foi criado como hai un pouco falabamos, sen educación e no medio da mesquindade, proba o mel dos abázcaros e entra en contacto cuns bichos salvaxes e terribles, capaces de lle proporcionar praceres do máis variado, de todo tipo de gammas e matices, ti pensa que é nese momento e cando el inicia a transformación desde a oligarquía que leva dentro até a democracia.

—Necesariamente —dixo el.

—E, da mesma maneira que o estado cambiaba cando un dos bandos recibía axuda exterior dun aliado ideoloxicamente afín, o rapaz tamén cambia cando unha das clases de desexos que está no seu interior recibe axuda exterior dunha clase de desexos emparentada e afín. Ou que?

—Totalmente de acordo.

560a —Ademais, penso eu, se a parte oligárquica que hai dentro del recibe tamén a axuda dun aliado —ben o pai ou ben outros familiares, que lle chaman a atención e o reprenden—, prodúcese entón nel unha revolta, unha contrarrevolta e un combate consigo mesmo.

—Sen dúbida.

—E algunha vez, penso, a parte democrática cede ante a parte oligárquica; entón, debido a que na alma do rapaz hai un certo pudor, algúns desexos son eliminados, outros son destruídos, e de novo queda restablecida a orde.

—Ás veces pasa —dixo.

—Pero tamén pasa, creo, que outros desexos da familia daqueles que foron desterrados multiplícanse e fanse fortes por culpa de que o pai non soubo criar ao fillo. *b*

—Si, con frecuencia así acontece —dixo.

—E entón arrástrano onda as mesmas compañías e deste trato clandestino nace unha numerosa descendencia.

—Sen dúbida.

—Ao final, penso, acaban por ocupar a acrópole da alma do rapaz, ao dárense conta que está baleira de coñecementos, de hábitos nobres e de verdadeiros principios; porque estes son realmente os mellores gardiáns e protectores que hai no espírito dos homes amados polos deuses.

—E con moita diferenza —dixo. *c*

—E, en vez deses principios, penso eu, corren a ocupar ese lugar outros principios e opinións que son falsos e presuntuosos.

—Certo —dixo el.

—Entón volve onda aqueles lotófagos¹⁰⁵ e habita con eles á luz do día; e, se de parte da súa familia lle chega algunha axuda ao elemento aforrón da súa alma, aqueles presuntuosos principios fechan as portas da fortaleza real que hai dentro del e nin deixan entrar a ese aliado nin reciben á embaixada de bos consellos que lle envían a título privado as persoas máis velhas¹⁰⁶. Son aqueles principios os que triúnfan no combate; ao pudor cualifícanos de imbecilidade, bótano fóra e destérrano dunha maneira vergoñosa; á moderación chámanos covardía, ridiculízanos e expúlsanos¹⁰⁷; a el convécenos de que o control e o comedimento nos gastos son costumes propios da xente do *d*

¹⁰⁵ Os lotófagos, ou comedores de loto, pasaban a vida comendo a flor do esquecemento (*Od.* IX 81 ss.). É outro alcuño para os que antes chamou abázcaros.

¹⁰⁶ Posiblemente esta descrición está inspirada na conduta de Alcibiades e tamén nos inútiles esforzos de Sócrates por facelo cambiar (cfr. 494d).

¹⁰⁷ Xa Tucídides (III 82.4) sinalara como trazo característico das confrontacións civís as modificacións na acepción ordinaria das palabras: «A temeridade insensata foi considerada valente adhesión ao partido, [...] a moderación, máscara da covardía, etc.».

campo e das clases baixas, e pónenos fóra coa colaboración dunha multitude de desexos inútiles.

—Certo.

—Despois de que librarian destas cousas a alma do individuo que teñen atrapado e de que lla purificaron como se fosen a inicialo nos grandes misterios¹⁰⁸, entón xa introducen nela a desmesura, a anarquía, a malversación, a desvergoña, brillantemente coroadas e seguidas dun numeroso coro. Logo veñen as louvanzas e as denominacións eufemísticas, e chámanlle boa educación á desmesura, liberdade á anarquía, grandeza de alma
561a ao dispendio, valentía á desvergoña. Ou non é así —continuei— como na súa xuventude, de estar educado na satisfacción dos desexos necesarios, pasa a ceibar os praceres innecesarios e prexudiciais, e a darlles libre curso?

—Está clarísimo —respondeu el.

—Despois disto, penso, este home vive gastando menos cartos, menos esforzos e menos tempo nos praceres necesarios que nos innecesarios. E, no caso de que teña sorte e a súa loucura frenética non exceda o límite, e de que, cando chegue a vello e
b quede atrás o barullo máis forte, lle dea acollida a unha parte dos desterrados e non se entregue por completo aos invasores, entón establece entre os praceres un certo equilibrio, e vive confiándolle o goberno da súa persoa ao primeiro pracer que se lle presente, como se dunha cuestión de sorte se tratase. Ao final, cando está farto dese pracer, cambia outra vez para outro; pero non despreza a ningún senón que os alimenta a todos por igual.

—Completamente de acordo.

—Pero á linguaxe verdadeira —continuei— non lle dá acollida nin a deixa entrar na súa fortaleza. Porque, se alguén lle
c comenta que unha cousa son os praceres que derivan de desexos fermosos e bos, e outra distinta os que derivan de desexos

¹⁰⁸ No primeiro día dos Grandes Misterios de Eleusis, os iniciados purificábanse simbolicamente no mar.

perversos, e que hai que cultivar e estimar os primeiros, pero reprimir e domar os segundos, en todos estes casos di que non coa cabeza e declara que todos son semellantes e que deben ser estimados por igual.

—Nesa disposición na que se encontra, seguro que fai iso —dixo el.

—Desta maneira —continúei—, vive día tras día satisfacendo ao primeiro desexo que se lle presente, unhas veces emborrachándose ao son da frauta, outras bebendo agua para adelgazar; unhas veces practicando ximnasia, outras facendo *d* o vago e sen preocuparse por nada, e outras incluso dando a impresión de que está mergullado na filosofía. Moitas veces métese na política e, cando salta á tribuna, di ou fai o que primeiro lle vén á cabeza. E, se noutra ocasión lle dá por sentir envexa dos guerreiros, velaí vai por ese lado; que a sente dos comerciantes, pois agora por ese outro lado. Na súa vida non hai orde nin disciplina; chámalle agradable, libre e feliz a esa existencia, e nela persevera de principio a fin.

—Deixas descrita perfectamente a vida do home que é *e* amigo da igualdade política¹⁰⁹ —respondeu el.

—Eu penso —repliquei— que este home está diversificado e cheo de múltiples caracteres, e que é el o home fermoso e polícromo, semellante ao estado democrático. Moitos homes e moitas mulleres posiblemente lle teñen envexa polo seu modo de vida, que encerra dentro numerosos modelos de sistemas políticos e de caracteres.

—Así é el, efectivamente —dixo.

—Pois ben, a este home, dado que con propiedade pode- 562a
riamos denominalo democrático, poñámolo en correlación coa democracia.

—Poñámolo —dixo.

¹⁰⁹ A igualdade política (ισονομία) foi o ideal que presidiu as reformas de Clístenes (finais do século VI a.C.), grazas ás que se crearon as bases institucionais para o posterior desenvolvemento da democracia efectiva.

XIV. —Quédanos agora por describir —continuí— o sistema político máis fermoso e o home máis fermoso¹¹⁰: a tiranía e o tirano.

—Exactamente —dixo.

—A ver, meu querido amigo; con que características se nos presenta a tiranía? Porque, no relativo á orixe, resulta bastante evidente que vén da democracia.

—Está claro.

—E a tiranía non nace da democracia dunha maneira idén-
b tica a como nace a democracia da oligarquía?

—De que maneira?

—O ideal que propuñan na oligarquía —respondín eu— e que provocaba a instauración deste sistema era a riqueza des-
medida; ou que?

—Si.

—E destruíuna o desexo insaciable de riqueza e a despreocupación que había cara a todo o demais por culpa da cobiza¹¹¹.

—É certo —dixo.

—E o que dissolve á democracia non é tamén o desexo insa-
ciable de aquilo que ela define como ideal?

—E que é iso que ti dis que ela define como ideal?

—A liberdade —contestei—. Porque isto é o que segura-
c mente ouvirías dicir nun estado gobernado democraticamente: que a liberdade é a súa posesión máis fermosa e que ese é o motivo polo que un home libre por natureza poderá vivir unicamente nun estado democrático¹¹².

—Pois si —replicou—, esa frase dise moito.

—Por tanto —continuí—, como ía dicir eu agora, a ansia insaciable dun ideal coma ese, unida á despreocupación polo resto dos valores, non é o que provoca o cambio neste sistema político e o que prepara o terreo para que se precise da tiranía?

—De que maneira? —dixo.

¹¹⁰ Irónico.

¹¹¹ 555c-557a.

¹¹² Cfr. 557b nota.

—Eu penso que, cando un estado gobernado democraticamente e con sede de liberdade se encontra con que á fronte del *d* están uns malos escanciadores e se emborracha máis da conta con ese viño puro¹¹³, nese momento aos gobernantes que non sexan completamente dóciles e que non lle proporcionen liberdade en abundancia, castígaos e acúsaos de criminais e de oligárquicos.

—Si que fan iso —dixo.

—E a aqueles que lles fan caso aos gobernantes —proseguín— ridiculízaos como se fosen escravos voluntarios e homes sen carácter; en cambio, aos gobernantes que se igualan cos gobernados, e aos gobernados que se igualan cos gobernantes, a eses si que os eloxia e os venera tanto en público como en privado. Non é inevitable que nun estado así o principio de liberdade avance en todas direccións? *e*

—Sen dúbida.

—Tamén é inevitable, querido amigo —continuí—, que a anarquía penetre no interior das familias e que ao final acabe por introducirse incluso nos animais.

—Que queremos dicir con isto? —preguntou.

—Pois que, por exemplo —dixen eu—, o pai afaise a ser igual ao neno e a terlles medo aos fillos, e o fillo tamén se afai a ser igual ao pai e a non respectar nin a temer a seus pais, porque quere ser libre¹¹⁴. O meteco¹¹⁵ iguálase co cidadán e o cidadán co meteco; e o extranxeiro, igual. *563a*

—Si que pasa iso —dixo.

—Pasa iso —continuí— e outras pequenas cousas como as seguintes: nun estado así o mestre tenlles medo aos alumnos

¹¹³ No mundo grecorromano, só os borrachos bebían viño puro.

¹¹⁴ Constituía un tópico entre os críticos da democracia acusar ao sistema de tolerar a subversión das xerarquías tradicionais (*Leis* 701b, Pseudo-Xen. *Const. At.* I 8-12, Xen. *Mem.* III 5.15-16, Aristót. *Pol.* 1313b 35).

¹¹⁵ Os metecos eran os estranxeiros con residencia permanente en Atenas, normalmente dedicados a actividades artesanais e comerciais. Aínda que non tiñan dereito a participar na política, a posuír bens raíces nin a usufrutuar determinados dereitos cívicos, debían servir no exército e satisfacer as cargas fiscais como calquera cidadán.

e conténtaos, e os alumnos pouco é o caso que lles fan nin aos mestres nin aos pedagogos. En xeral, a xente nova quere ser tanto como os máis vellos e rivalizan con eles de palabra e de obra; e os vellos, pola súa parte, para ter contenta á xente nova, andan *b* cheos de simpatía e de ganas de facer rir, imitando aos mozos para non dar a impresión de seren antipáticos e autoritarios.

—Completamente de acordo —dixo.

—E o colmo extremo de liberdade, meu amigo —proseguín—, aparecido nun estado como ese é cando os homes e as mulleres que se compran como escravos non son menos libres que os amos que os compran. E case nos esquecíamos de dicir canta igualdade e canta liberdade hai na relación das mulleres cos homes e dos homes coas mulleres.

c —Pero é que —utilizando unha expresión de Esquilo— «non imos dicir o que nos veu á boca?»¹¹⁶ —replicou el.

—Desde logo —respondín—, e iso é o que eu digo. Até que punto os animais que conviven co home son aquí máis libres que en parte ningunha é algo que non o podería crer ninguén que non vivise a experiencia; porque, como di o proverbio, francamente as cadelas vólvense como as donas¹¹⁷; e aí aparecen cabalos e burros que se afán a andar con toda liberdade e con moita altiveza, e atopelan polos camiños a todo aquel que encontran por diante, se este non aparta. E en todos os demais *d* ámbitos hai tamén esta plenitude de liberdade.

—Estasme a describir o meu propio soño¹¹⁸ —dixo el—; porque iso é o que me pasa a min con frecuencia cando saio para o campo.

—Pero aí vai o límite extremo de todo isto reunido: non te fixas que a alma dos cidadáns vólvese tan susceptible que, se

¹¹⁶ Esq. fr. 334 N.

¹¹⁷ Segundo o escoliasta, a frase utilizábase para sinalar a identidade de comportamento entre o amo e o criado. Platón aquí usa o refrán nun senso literal.

¹¹⁸ A expresión, tamén proverbial, indica que o receptor ten un perfecto coñecemento do que se lle está a contar.

alguén lle impón algún tipo de atadura, irrítase e non o soporta? Ben sabes que acaban por non facerlles caso nin sequera ás leis, escritas ou non escritas, para non teren ningún amo en ningún sentido.

e

—Seino de sobra —dixo el.

XV. —Pois este é, querido amigo —continuei—, o principio tan fermoso e tan robusto de onde nace a tiranía¹¹⁹, penso eu.

—Xuvenil si que é —dixo el—; pero, que hai despois del?

—A mesma doenza que se desenvolveu na oligarquía —respondín— e que a levou á ruína é a que se desenvolve aquí, pero con máis amplitude e máis forza, por culpa da liberdade, e a que escraviza á democracia. En realidade, todo exceso no obrar provoca xeralmente un cambio en sentido contrario, tanto nas estacións, como nas plantas, como nos corpos, e, máis 564a que en cousa ningunha, nos sistemas políticos.

—Lóxico —dixo.

—Pois logo, a liberdade en exceso parece que non dá noutra cousa que nunha escravitude en exceso, tanto para o individuo como para o estado.

—Lóxico.

—Loxicamente, en consecuencia —dixen eu—, a tiranía non se establece a partir doutro sistema que non sexa a democracia¹²⁰; e ademais, penso, da extrema liberdade sae a maior e máis salvaxe escravitude.

—Ten o seu sentido —dixo.

¹¹⁹ Para a descrición da tiranía Platón posiblemente se inspirou na traxectoria de Dionisio I de Siracusa (405-367), o tirano máis célebre do momento.

¹²⁰ As numerosas tiranías de época arcaica substituíron sempre a réximes oligárquicos, xa fosen estes de tipo aristocrático (Polícrates en Samos, Cipselo en Corinto, Ortágoras en Sición), ou de tipo censatario (Pisístrato en Atenas), e en moitos casos serviron como vía de transición á democracia. A novidade da tiranía de Dionisio foi precisamente que derrocou un réxime democrático. Platón focaliza tendenciosamente a atención sobre este modelo de transición para ilustrar que a consecuencia inevitable do exceso de liberdade e de igualdade é a escravitude da comunidade.

—Con todo —continuei—, penso que ti non preguntabas iso,
b senón que clase de doenza é esa que se desenvolve por igual na oligarquía e na democracia, e que escraviza a esta última.

—O que dis é certo —replicou.

—Pois eu referíame —dixen— a aquela clase de homes preguiceiros e malgastadores, que contén un sector máis viril, que é o que guía, e outro sector máis covarde, que é o que vai detrás. E comparabámoslos con abázcaros; os do primeiro sector con abázcaros que levan aguillón, e os do outro sector con abázcaros sen aguillón.

—Correcto —dixo.

—Agora ben —continuei—; eses dous sectores, cando aparecen en calquera réxime político, producen unha perturbación
c semellante á da flegma e á da bile no corpo humano¹²¹. É preciso que o bo médico e o lexislador do estado, igual que fai o apicultor experto, tome previamente as medidas para evitar ante todo que eses males aparezan; e, se aparecen, para eliminalos a eles e aos panais o máis rapidamente posible.

—Si, por Zeus! —replicou el—, totalmente de acordo.

—Procedemos agora da seguinte maneira —continuei— para vermos máis claramente o que queremos.

—De que maneira?

—Imaxinemos ao estado democrático dividido nas tres
d partes que realmente o constitúen¹²². A primeira desas clases desenvólvese seguramente neste estado, por culpa da permissividade, non menos que no estado oligárquico.

—Así é.

—Pero, nese sistema, con moita máis ferocidade que no oligárquico.

¹²¹ Segundo a teoría hipocrática dos humores, as doenzas aparecen cando se produce unha descompensación entre as sustancias elementais constitutivas do organismo humano (basicamente sangue, flegma e bile). Como a bile é quente e a flegma fría, Platón ponas en correspondencia, respectivamente, cos abázcaros que levan aguillón e cos que están sen el.

¹²² Eurípides (*Suplicantes* 238-245) tamén fala de tres grupos de cidadáns; pero non coinciden exactamente con estes, e o obxectivo do poeta é louvar á clase media como sostén da orde social.

—Como é iso?

—Na oligarquía, como esa clase non recibe honras e está afastada dos cargos públicos, encóntrase desadestrada e sen forza; na democracia, en cambio, é ela, con contadas excepcións, a que está á fronte do estado¹²³. O sector máis feroz fala e actúa, e os outros, sentados en torno á tribuna, emiten z Unidos e non soportan a quen diga outra cousa. De modo que, nun sistema político así, todos os asuntos, a excepción duns poucos¹²⁴, son administrados por esa clase de xente.

—E de que maneira! —dixo el.

—Tamén hai outra clase que sempre se separa da masa.

—Cal?

—Como todos andan metidos en facer negocios, os máis ordenados por natureza fanse os máis ricos con diferenza.

—É lóxico.

—De aí, penso eu, sae para os abázcaros mel en abundancia e da maneira máis fácil.

—Pois non ían tiralo daqueles que teñen pouco —dixo.

—E aos ricos deste tipo chámanlles pasto de abázcaros¹²⁵, penso eu.

—Algo así —dixo.

XVI. —A terceira clase sería o pobo: todos os que viven do seu propio traballo e non ocupan cargos públicos, e que tampouco teñen moita cousa. Nunha democracia é o grupo máis numeroso e o máis poderoso cando se reúne. 565a

¹²³ Non se refire só aos gobernantes, senón aos líderes políticos en xeral. Platón consideraba unha excepción, por exemplo, a Aristides, «moi famoso incluso entre os demais gregos» (*Gorx.* 526b). Foi rival de Temístocles e compañeiro de Cimón á fronte do partido conservador. Plutarco (*Aristides* 25) tamén aporta outros testemuños da súa honradez.

¹²⁴ Por exemplo, as liturxias (vid. nota a 555a).

¹²⁵ Decía un proverbio: «Os abázcaros devorarán os esforzos doutros» (Leutsch-Schneidewin *Paroemiographi Graeci* II p. 179).

—Si que o é —dixo el—; pero iso non quere facelo con frecuencia, a non ser que lle toque unha parte do mel¹²⁶.

—Pois tócalle sempre —repliquei—, na medida en que os dirixentes poden arrebatarlle os bens a quen os ten¹²⁷, facer algún reparto entre o pobo e reservar para eles a maior parte.

b —Así é como lle toca —respondeu el.

—E entón eses que son despoixados vense obrigados, penso eu, a se defender ou falando ante o pobo ou facendo canto poidan.

—Sen dúbida.

—E, aínda que non lles apeteza a revolución, os demais acúsanos de conspiraren contra o pobo e de seren oligárquicos.

—Certo.

—E ao final, cando ven que o pobo tenta prexudicalos, non por mala fe, senón por ignorancia e porque é enganado polos *c* calumniadores, entón si que, quéirano ou non, vólvense realmente uns oligarcas; e non por vontade propia, senón porque aquel abázcaro, unha vez máis, provoca este mal ao picalos¹²⁸.

—Exacto.

—E entón é cando veñen as denuncias¹²⁹, os xuízos e os procesos entre uns e outros.

¹²⁶ Posible referencia ao pago dun salario por asistencia á Asemblea, factor que, segundo Aristóteles (*Pol.* 1292b 27 ss.; 1318b ss.), contribuíu decisivamente a multiplicar o funcionamento desta institución. O réxime isonómico de Clístenes estendía a todos os cidadáns a posibilidade legal de participar na política; pero tal participación non se fixo efectiva até que se promoveu a remuneración da actividade pública. Pericles introduciu a retribución dos cargos públicos elixidos por sorteo e, xa no século IV, estableceuse o pago por asistir á Asemblea. O obxectivo era que a masa de cidadáns necesitados de traballar para vivir recibise unha compensación pola perda da xornada laboral; pero estas medidas sempre serían censuradas polos críticos da democracia (*Gorx.* 515e; *Aristót. l.c.*; *Const. At.* 27.4).

¹²⁷ En realidade, a confiscación de bens na Atenas clásica foi un feito excepcional, só aplicado en casos de delitos políticos moi graves (como cando Temístocles, acusado de alta traición, non se presentou a xuízo).

¹²⁸ Isócrates queixase de que os atenienses estiveron acusando de oligarcas aos cidadáns máis capaces até que estes acabaron por selo realmente (*Antid.* 318). Noutros autores encontramos observacións similares (cfr. *Aristót. Pol.* 1304b 21 ss.).

¹²⁹ O texto non se refire a calquera tipo de denuncia, pois unha *εἰσαγγελία* incluía a particularidade de ter carácter urxente, por referirse a un delito grave e que requiría unha intervención inmediata. Se a denuncia era de natureza política (unha conspiración, por exemplo), tramitábase a través do Consello, e só en casos excepcionais a Asemblea se constituía en tribunal para xulgar a presunta infracción.

—Moi certo.

—Agora ben, o pobo non ten sempre o costume particular de pór á súa fronte a un único home, e de mantelo e de facelo medrar?

—Ten ese costume, si.

—Por conseguinte —continuei—, está claro que, cada vez *d* que aparece un tirano, brota precisamente da raíz dese liderado, e non de ningunha outra parte¹³⁰.

—Moi claro.

—Entón, cal é o inicio desa transformación do líder¹³¹ en tirano? Non está claro que comeza cando o líder se pon a facer aquilo do mito que se conta respecto ao templo de Zeus Liceo en Arcadia?

—Que di ese mito¹³²? —replicou.

—Que é inevitable que se converta en lobo aquel que probou as entrañas humanas, cortadas en anacos no medio das entrañas doutras vítimas. Ou non escoitaches este conto? *e*

—Eu si.

—Pois o mesmo pasa tamén cando quen está á fronte do pobo dispón dunha masa completamente submisa e non se priva do sangue da súa tribo, senón que, con acusacións inxustas —o método favorito—, leva á xente ante os tribunais e se mancha de crimes, eliminando vidas humanas e saboreando, cunha lingua e cunha boca sacrílegas, o sangue da súa familia; desterra, mata *566a* e tamén fai insinuacións sobre a supresión das débedas e unha redistribución da terra¹³³. Un home así, despois de todo isto,

¹³⁰ Desde o punto de vista histórico, é tan inexacto derivar toda tiranía a partir da democracia como xeneralizar o liderado popular como única orixe dos tiranos. Para as diversas procedencias do tirano, vid. Aristót. *Pol.* 1310b 14 ss.

¹³¹ O termo grego προστάτης (lit. «protector») podía aplicarse tanto a un xefe de filas no exército (Hdt. I 127, Xen. *Cir.* III 3.41), como ao cidadán representante que todo meteco ateniense debía ter ante un xurado (Aristót. *Pol.* 1275a 13). Nos estados democráticos, a expresión τοῦ δήμου προστάτης aplicábase ao líder do partido popular.

¹³² Licaón, despois de sacrificar unha vítima humana ante o altar de Zeus Liceo, quedou convertido en lobo (Pausanias VIII 2.6).

¹³³ Sobre a implantación de tales medidas alí onde triunfaron as revoltas populares, encontramos constantes referencias nos escritores clásicos (*Leis* 684e, Isócr. *Panat.* 259,

necesariamente está destinado ou a morrer a mans dos inimigos ou a facerse un tirano¹³⁴ e pasar de home a lobo.

—Ten que ser —dixo.

—É el o individuo que fomenta a revolta contra os que teñen as propiedades —continuei.

—Si.

—E, cando é desterrado e despois volve a pesar dos seus inimigos, non volve como un tirano completo¹³⁵?

—Está claro.

b —E, se son incapaces de desterralo ou de matalo pola vía do desprestixio ante o pobo, conspiran para, de morte violenta, asasinalo en secreto.

—Polo menos —respondeu el—, é o que pasa con frecuencia.

—É nese momento cando todos os que chegaron a esa situación inventan aquela famosa demanda do tirano: pedirlle ao pobo unha garda persoal para que o defensor do pobo estea seguro¹³⁶.

—Certo —dixo.

—E danlla —penso eu— debido a que teñen medo por el e, ao mesmo tempo, están tranquilos no que a eles respecta¹³⁷.

c —Seguro.

Aristót. *Pol.* 1305a 5 ss.). Pero hoxe sabemos que a confiscación das terras non se fixo en ningún caso extensiva á aristocracia en xeral e quedou limitada posiblemente aos opositores políticos desterrados. En Atenas, a supresión de cargas foi un fenómeno específico das reformas de Solón.

¹³⁴ «Fermosa facenda é a tiranía, pero non ten saída», dicía Solón cando o animaban a converterse en tirano (Plut. *Sol.* 14.10).

¹³⁵ Foi o caso de Pisístrato, que tivo que saír desterrado dúas veces antes de instaurar definitiva e plenamente a tiranía (Aristót. *Const. At.* 14.3).

¹³⁶ Sabemos de tres tiranos que o fixeron: Teáxenes de Mégara, Pisístrato de Atenas e Dionisio I de Siracusa.

¹³⁷ Cando Pisístrato, antes de dar o primeiro golpe de estado, utilizou o pretexto dunha presunta agresión para que a asemblea ateniense lle concedese unha escolta persoal, Solón dixo que era máis lústo que aqueles que non vían as súas verdadeiras intencións, e máis valente que cantos as vían, pero calaban (Aristót. *Const. At.* 14.2, Plut. *Sol.* 30).

—E, cando ve isto o home que ten cartos e que, por culpa dos cartos, recibe a acusación de ser inimigo do pobo, entón , compañeiro, conforme ao oráculo que lle deron a Creso,

ao longo do pedregoso Hermo
foxe, non se queda e non se avergoña de ser covarde¹³⁸.

—Pois, en caso contrario, non podería avergoñarse unha segunda vez —dixo.

—A aquel que é atrapado penso que o condenan a morte —respondín eu.

—Inevitablemente.

—Canto a aquel líder, está claro que el non está caído, «cubriendo un grande espazo co seu gran corpo¹³⁹»; ao contrario, *d* despois de ter abatido el a moitos outros, aséntase no carro do estado¹⁴⁰ e, en vez de líder, é un perfecto tirano.

—Así ten que pasar —dixo.

XVII. —Analícemos agora —continuei— a felicidade dese home e do estado no que apareza unha criatura como esa.

—Moi ben —dixo—, analicémolo.

—Nos primeiros días —proseguín— e no primeiro momento ten sorrisos e saúdos para todo aquel que encontra, declara non ser un tirano, fai moitas promesas en privado e en público, *e* libera das débedas á xente, reparte terras entre o pobo e entre os propios achegados e finxe ser amable e benévolo con todos. Ou non é así?

—Inevitablemente.

¹³⁸ O rei lidio Creso preguntou no santuario de Delfos pola duración do seu imperio, e a pitonisa respondeulle que botase a correr tan pronto como unha mula fose o rei dos persas (Herod. I 55). A mula era Ciro, nacido da unión dun persa e dunha meda.

¹³⁹ *Il.* XVI 776. A expresión homérica fai referencia ao cadáver de Cebrión, auriga de Héctor, caído do carro e tendido na terra.

¹⁴⁰ Platón contrapón a anterior imaxe de Cebrión coa do tirano triunfante que segue sentado no carro do estado.

—Pero, cando está tranquilo no tema dos seus inimigos do exterior, reconciliándose con uns e exterminando aos outros, entón penso que, antes de nada, provoca sempre algunhas guerras para que o pobo teña necesidade dun caudillo¹⁴¹.

—É lóxico.

567a —E tamén para que os cidadáns, empobrecidos polo pago de impostos, se vexan obrigados a estar pendentes das súas necesidades diarias e conspiren menos contra el¹⁴².

—Está claro.

—E tamén, penso, para que, se desconfía de que algúns teñen ideas de liberdade e que non lle van permitir estar á fronte, con este pretexto da guerra poida eliminalos entregándollos ao inimigo. É por todo isto polo que o tirano sempre ten necesidade de fomentar a guerra.

—Si.

—Pero, ao facer estas cousas, non se expón aínda máis a ser
b odiado polos cidadáns?

—Sen dúbida.

—E entón resulta que algúns dos que colaboraron para establecelo e que teñen poder falan francamente con el ou entre eles, e critican o que está a pasar, polo menos os que son máis homes. Ou non?

—É lóxico.

—En consecuencia, é preciso que o tirano, se é que vai continuar a gobernar, elimine a toda esta xente até que non deixe persoa ningunha de proveito¹⁴³, nin entre os amigos nin entre os inimigos.

—Está claro.

—É preciso, por conseguinte, que con astucia mire quen é
c valente, quen ten grandeza de espírito, quen é sensato, quen

¹⁴¹ Idéntica reflexión encontrámola en Aristót. *Pol.* 1313b 28 ss.

¹⁴² Cfr. op. cit. 1313b 18 ss.

¹⁴³ Para Platón, un trazo prototípico do tirano é a desconfianza respecto aos que son mellores ca el (*Gorx.* 510bc).

é rico; e a súa felicidade é tanta que, queira non queira, vese obrigado a ser inimigo de todos eles e a pórllles trampas até deixar limpo o estado.

—Bonita limpeza! —dixo.

—Si —respondín eu—; a contraria da que practican os médicos co corpo da xente. Porque estes tiran o peor e deixan o mellor, pero el, ao revés¹⁴⁴.

—E, polo visto, se quere gobernar, ten necesidade de actuar así.

XVIII. —Pois bendita necesidade esa que o ten preso! —repli- *d*
quei—. Porque o forza ou a convivir en compañía de moita
xente desprezable e que o odia, ou a non vivir.

—A súa necesidade é así —respondeu.

—E non é certo que, canto máis odioso se lles faga aos cida-
dáns debido á súa conduta, máis falta vai ter dunha garda máis
numerosa e fiel?

—Sen dúbida.

—E cales van ser eses homes de confianza? De onde os vai
mandar vir?

—Han de vir moitos voando de seu, con tal de que lles dea
a paga —dixo.

—Polo can! —repliquei—; parece-me que me estás a falar
outra vez de abázcaros, pero estranxeiros e de todas partes. *e*

—Pois é certo iso que che parece —dixo.

—A ver; e aos do país non os ía querer ...?

—O que?

¹⁴⁴ O tirano Periandro de Corinto enviou un emisario ante Trasíbulo, tirano de Mileto, para pedirlle consello sobre a maneira máis segura de gobernar; e este, en presenza do emisario, foi cortando nun campo as espigas que sobresaían por riba das outras (Hdt. V 92). Aristóteles conta a mesma historia, invertendo os papeis de demandante e consultado (*Pol.* 1284a 26 ss.).

—Arrebatarlles os escravos aos cidadáns, darlles a liberdade e facelos entrar na súa garda persoal¹⁴⁵.

—Seguro —dixo—; porque estes vanlle ser moi leais.

—Desde logo —respondín eu—, é realmente estupenda, polo que dis, a situación do tirano, se resulta que ten que acudir a tales amigos e homes de confianza, despois de acabar con aqueles de antes.

—Pois desa xente é da que se vale —dixo.

—E estes compañeiros son os que o admiran —continuí— e os novos cidadáns¹⁴⁶ son os que viven con el; a xente de ben, en cambio, ódio e evítalo.

—E como non o van facer?

—Con razón se pensa —continuí— que a traxedia en xeral é algo sabio e que, dentro desta arte, destaca especialmente Eurípides.

—Por que?

—Porque pronunciou unha sentenza propia dunha mente tan penetrante como a súa, aquela de que «os tiranos son sabios grazas á convivencia cos sabios». E quería dicir, evidentemente, que toda esa xente da que falabamos son os sabios cos que convive o tirano¹⁴⁷.

—Tamén louva a tiranía, tanto el como os outros poetas¹⁴⁸, cualificándoa de divina¹⁴⁹, á parte doutros moitos eloxios —dixo.

—Por conseguinte —dixen eu—, como os poetas trágicos son persoas sabias, vannos perdoar —a nós e a todos aqueles

¹⁴⁵ Dioniso, á parte de incorporar, tal e como facían outros tiranos, mercenarios estranxeiros á súa garda persoal, tamén utilizou para esa función escravos aos que lles concedeu a cidadanía.

¹⁴⁶ Así era precisamente como Dioniso chamaba á súa garda persoal (Diod. XIV 7.4).

¹⁴⁷ O verso non é de Eurípides, senón da traxedia perdida de Sófocles *Aíax o Iocro* (fr. 14 R). O texto orixinal alude aos homes autenticamente sabios que os tiranos tiñan no seu entorno; pero Platón dálle un novo sentido ao verso e aplicallelo ironicamente aos individuos de baixa condición que, segundo el, rodean realmente ao tirano. Era frecuente entre os antigos citar fragmentos dos trágicos sen ter en conta o contexto ou a natureza do personaxe que os pronuncia.

¹⁴⁸ Por exemplo, en *Fen.* 524 ss. Con todo, se temos en conta que son moitos os versos de Eurípides que censuran a tiranía e que as palabras dun personaxe dramático non sempre responden ao pensamento do autor, as acusacións de Platón resultan bastante inmotivadas.

¹⁴⁹ Eur. *Tr.* 1169, onde se fala da «divina tiranía».

que teñen unha visión política próxima á nosa— que non os admitamos no noso estado por seren cantores da tiranía.

—Eu penso que nos perdoan —dixo el—, polo menos os máis agudos de entre eles. c

—Con todo, creo eu, son eles os que recorren os outros estados, congregando ás masas e contratando voces famosas, potentes e persuasivas, e arrastran aos sistemas políticos cara á tiranía e cara á democracia.

—Tes moita razón.

—Ademais disto, reciben unha remuneración e son altamente venerados, sobre todo polos tiranos¹⁵⁰, como é lóxico, pero en segundo lugar polas democracias. E, canto máis arriba soben cara ao cume dos sistemas políticos, máis enfraquece a d súa propia honra, como se esta fose incapaz de avanzar por falta de folgos.

—Completamente de acordo.

XIX. —Pero apartámonos do asunto —dixen eu—. Retornemos a aquel fermoso, numeroso, variado e sempre cambiante campamento do tirano, e vexamos con que se vai manter.

—Está claro —dixo el— que, se no estado hai tesouros sagrados, o tirano vainos gastar; e, mentres o produto da súa venda sexa suficiente, menos pesados serán os tributos con que obrigue ao pobo a contribuír.

—E que vai pasar cando falten eses recursos? e

—Está claro —dixo— que vivirá dos bens de seu pai; e non só el, senón tamén os seus comensais, os seus amigos e as súas queridas.

—Comprendo —respondín eu—: o pobo que fixo nacer ao tirano é quen o vai manter a el e aos seus amigos.

¹⁵⁰ Na súa idade madura, Esquilo foi acollido, como outros grandes artistas, na corte de Hierón de Siracusa; e Eurípides pasou os últimos anos da súa vida na corte de Arquelao de Macedonia.

—Non ten outro remedio —dixo.

—A ver que dis a isto —repliquei—. Supón que o pobo se irrita e di que non é xusto que un fillo no mellor da vida viva á conta do pai, e que si o é, por contra, que o pai sexa alimentado polo fillo; que non trouxo ao mundo a ese fillo e lle deu o mando para ter que ser, cando o fillo se fixese grande, escravo dos seus propios escravos, e para mantelo tanto a el como aos seus escravos e ao resto da tropa; senón que o trouxo para se liberar, baixo o seu goberno, dos ricos e daqueles que no estado chaman xente de ben¹⁵¹; e que agora lle manda que saia do estado el e os seus amigos, como cando un pai expulsa da casa a un fillo con todos os seus noxentos convidados.

—Por Zeus! —respondeu—. Pois ese é o momento no que o pobo se dará conta de que clase de criatura trouxo ao mundo, acariñou e criou; e verá que el é demasiado débil para pretender expulsar a outros máis poderosos.

—Que queres dicir? —repliquei—. Vaise atrever o tirano a violentar a seu pai e a golpealo en caso de que non obedeza?

—Si —dixo el—, despois de que o desarme.

—Polo que dis —continuei—, o tirano é un parricida e un cruel coidador da vellez; e, polo visto, actualmente todo o mundo considera que a tiranía é precisamente iso. Como di o proverbio, o pobo, ao fuxir do fume da submisión a homes libres, caeu no lume do despotismo dos escravos¹⁵²; e, en lugar daquela liberdade excesiva e fóra de ton, veu dar na escravitude máis dura e máis amarga, que é a de servir aos escravos.

—Pois iso é exactamente o que pasa —dixo.

—A ver —repliquei—; faltaremos á verdade se afirmamos que quedou descrito adecuadamente o tránsito da democracia á tiranía e as características desta unha vez constituída?

—A descrición foi completamente adecuada —dixo.

¹⁵¹ Sobre a expresión, vid. nota a 489e.

¹⁵² O proverbio realmente dicía: «Fuxindo do fume, caín no lume» (Leutsch-Schneidewin *Paroemiographi Graeci* I p. 314).

CONTIDO DO LIBRO IX

Digresión complementaria sobre os desexos (571a-572b)

Dentro dos desexos innecesarios, débese distinguir entre naturais e antinaturais, que son os que incitan a cometer actos especialmente vergoñentos como o incesto, o roubo ou o asasinato. Tales desexos revélanse frecuentemente a través dos soños, cando a parte bestial da alma se sente liberada e atrevese a facer de todo. Esas visións prohibidas apenas aparecen se o individuo, mentres está esperto, lle entrega o control da súa alma á parte racional.

O home tiránico (572b-576b)

O home democrático nace cando un pai oligárquico, que reprime os desexos innecesarios, ten un fillo que entra en contacto con homes dominados por eses desexos. Ante a situación de tensión entre a educación recibida e a nova experiencia, o rapaz opta por ocupar o punto intermedio, aceptando satisfacer os desexos innecesarios, pero non os antinaturais.

A orixe do individuo tiránico hai que buscala no fillo dun home democrático que se deixa influenciar polas peores compañías. Cando estas logran implantar nel unha gran paixón amorosa, esa paixón tiraniza o resto da alma, eliminando dela calquera forma de represión.

No interior da alma do home democrático maniféstase unha intensa presenza dos desexos ilícitos, pero unicamente se atreve a satisfacelos no mundo dos soños. O home tiránico, en cambio, é aquel que fai na realidade aquilo co que soña o democrático. Carente de todo escrúpulo moral, non se priva de liberar os peores apetitos; e, debido ás exixencias que estes lle imponen, vese obrigado a exercer a violencia sobre as propiedades e as vidas alleas.

Tales homes son os que, cando son numerosos dentro dun estado, promoven como gobernante a aquel de entre eles que máis destaque pola súa condición de tirano.

A infelicidade do home tiránico: proba política (576c-580c)

Chegados a este punto, Sócrates introduce tres probas destinadas a demostrar que o home xusto e moito máis feliz que o inxusto. A primeira revela a enorme infelicidade do home tiránico, e as outras dúas mostran a superioridade dos praceres propios do filósofo.

Para probar o grao de felicidade das distintas clases de individuos, establécese unha correlación entre tales tipos e as formas de estado. Dado que cada tipo de home é a imaxe dun determinado estado e que non hai estado máis desgraciado que o tiránico nin máis feliz que o estado rexio, debemos concluír que home rexio é o máis feliz e o tiránico o máis infeliz.

Igual que no estado tiránico a totalidade da poboación vive sometida á escravitude polo home máis perverso, na alma do home tiránico as partes máis nobres están escravizadas pola máis ruín. A primeira consecuencia desa tiranía interior é a permanente insatisfacción da propia alma, xa que a parte dominante é insaciable por natureza; pero ademais, como necesita practicar todo tipo de maldades para conseguir os seus fins, non vai poder establecer relacións baseadas na amizade e a liberdade, nin levar unha vida libre de medos. Máis desgraciado aínda que o individuo tiránico que vive como un simple particular é aquel que exerce a tiranía nun estado; pois nel vense multiplicados todos os males descritos.

A suprema felicidade do filósofo: proba psicolóxica (580c-583a)

Podemos distinguir tres clases principais de homes segundo a parte da alma que predomine neles: o filósofo, o ambicioso ou amigo da fama, e o interesado ou amigo dos cartos. Cada un deles louva os praceres asociados ao tipo de vida que ama. Para determinar cal das tres opcións é a correcta, debemos servirmos, en primeiro lugar, do criterio da experiencia; e, de acordo con este, o único capacitado para comparar os tres tipos de praceres é o filósofo, pois só el experimentou dalgunha maneira os praceres propios dos outros dous. Pero ademais, a razón, que é o instrumento que habilita a un para poder emitir un xuízo correcto, está máis adestrada no filósofo; de modo que a súa palabra será máis verdadeira que a dos outros dous. E a súa sentenza é que o pracer do filósofo está en primeiro lugar, o do ambicioso en segundo e o do interesado ao final.

A proba ontolóxica (583b—587c)

A segunda proba en favor da superioridade dos praceres do filósofo fundaméntase no grao de realidade que estes levan asociado. O punto de partida é a distinción entre praceres verdadeiros e falsos praceres. Entre os praceres corporais non poden ser considerados auténticos praceres os que resulten da liberación dunha dor. A consideración do final do sufrimento como un pracer auténtico non é correcta, xa que iso implicaría identificar igualmente o final do pracer coa dor; e así, a mesma situación intermedia, de ausencia de pracer e dor, sería dúas cousas distintas. En consecuencia, son puros aqueles praceres, como os do olfacto, que aparecen sen que un sinta previamente nada de dor e que, cando paran, tampouco deixan detrás dor ningunha; pero a sensación causada pola satisfacción dun desexo corporal non é un pracer puro, senón unha simple liberación da dor.

No que se refire ao pracer derivado da adquisición de coñecemento, este é máis verdadeiro que o derivado da satisfacción dos desexos corporais; pois

o que depende de algo inmortal, como a alma, sempre vai ter máis realidade que aquilo que depende de algo mortal, como o corpo. Ademais, os praceres asociados ás partes inferiores da alma, derivados da satisfacción da ambición e dos desexos, tamén son reais cando se subordinan á razón.

A conclusión é que, mentres o filósofo goza dos praceres verdadeiros e ten unha vida agradable, o tirano só coñece os falsos praceres e ten unha vida desgraciada.

O cálculo da felicidade (587c-588a)

A comparación entre o filósofo e o tirano remata cun cálculo que pretende demostrar que a vida do primeiro é setecentos vinte e nove veces máis feliz que a do outro.

O símil da besta policéfala (588b-590b)

A alma humana pode compararse cunha criatura composta que combina varias figuras nun único ser. Tal criatura presenta por fóra o aspecto dun ser humano, pero oculta no seu interior tres seres de natureza distinta: un monstro con múltiples cabezas, un león e un home. Só o individuo capaz de fortalecer ao home interior e tomar ao león como aliado pode evitar que as bestas que leva dentro se acaben devorando entre si, en vez de conviviren en harmonía.

A misión social do filósofo (590c-591a)

O principio racional que debe gobernar a nosa alma é preferible que habite dentro de nós, pero iso non sempre é posible. Os artesáns e os traballadores manuais teñen debilitada por natureza a mellor parte da alma e a única maneira de que estas persoas sexan controlados por un principio racional é que se vexan sometidos á dirección dos homes superiores.

Conclusiones (591b-592b)

En ningún senso é proveitoso cometer inxustizas, xa que iso, aínda que lle pode permitir a un conseguir máis poder, tamén vai facer que sexa máis perverso. Tampouco lle resulta útil ao inxusto non recibir un castigo; pois a sanción provoca unha mellora na relación entre as partes da alma. O home sensato dedicará a súa vida a perfeccionar o estado da súa alma. Na vida política actuará de maneira intensa na comunidade ideal, pero nunca no seu país. O estado ideal posiblemente non exista en ningunha parte da terra, pero está no ceo como un modelo sobre o que cada individuo pode fundar un estado na súa propia alma.

LIBRO IX

I. —Falta por examinar o home tiránico en si mesmo 571a
—continuei—; como se transforma a partir do home democrático, que características presenta, unha vez nacido, e como é a súa vida, desgraciada ou feliz.

—Pois si, fáltanos aínda ese home —dixo.

—E ti sabes o que eu boto de menos aínda? —preguntei.

—O que?

—Dáme a impresión de que no tema dos desexos non distinguimos suficientemente nin cantos son nin as clases que hai. E, mentres exista unha deficiencia neste punto, a investigación que estamos a facer será máis escura. b

—E non estamos aínda a tempo? —preguntou.

—Seguro que si. Examina o que quero ver neses desexos. É o seguinte: a min paréceme que parte dos praceres e dos desexos non necesarios son antinaturais; é posible que se dean en toda a xente, pero, ao seren reprimidos polas leis e polos desexos mellores coa axuda da razón, nalgúns homes son extirpados totalmente ou ben quedan reducidos a un pequeno número e con escasa forza, ao paso que noutros homes, en cambio, son máis fortes e máis numerosos. c

—Que desexos son eses aos que te refires? —dixo el.

—Aqueles que espertan no medio do sono —respondín—, cando dorme esa parte da alma que é racional, tranquila e dominadora do resto, e cando a parte bestial e salvaxe, chea de comida ou de viño, pega un brinco e, despois de sacudir o sono, pretende botar a andar e satisfacer os seus propios instintos. Ti ben sabes que neses casos a alma atrévese a facer de todo, como se estivese liberada e desembarazada de toda vergoña e de toda prudencia. Na súa imaxinación, non ten reparo en tentar d
deitarse con súa nai¹ ou con calquera outro dos humanos, dos deuses ou dos animais; nin en mancharse co crime que sexa,

¹ Cfr. Sóf. *Edipo Rei* 981-982: «pois tamén outros mortais se deitaron en soños con súa nai».

nin en privarse de alimento ningún. Nunha palabra, non deixa atrás ningunha loucura nin ningún acto vergoñoso.

—O que dis é totalmente certo —afirmou.

—En cambio, penso eu, cando un home que está san e vive con moderación se entrega ao sono despois de espertar á parte racional da súa alma e de alimentala con fermosas palabras e reflexións; cando meditou sobre si mesmo e non permitiu que a parte concupiscible se encontre nin na penuria nin na fartura, a fin de que estea descansada e non perturbe á parte mellor coa súa alegría ou coa súa tristeza, senón que lle deixe a esta, por si mesma e na súa pureza, examinar e esforzarse en percibir algo que non sabe, tanto se ese algo pertence ao pasado, como ao presente, como ao futuro; cando ese home amansa da mesma maneira a parte irascible e non vai durmir co corazón encolezado contra ninguén; cando, en fin, despois de tranquilizar a estas dúas partes da alma e de pór en acción á terceira, na que reside a sabedoría, é ese o estado no que se deita a repousar, entón ti sabes que nesas circunstancias pode tomar contacto coa verdade mellor que nunca e que apenas aparecen esas visións antinaturais dos soños².

—Estou completamente convencido diso —afirmou.

—Con todo, deixámonos levar e falamos demasiado deste punto. O que queremos constatar é o seguinte: que en cada un de nós, incluso naqueles que parecen absolutamente comedidos, hai un tipo de desexos terribles, salvaxes e antinaturais; e que eses desexos se revelan a través dos soños. Mira se che parece que digo algo de peso e se estás de acordo.

—Pois estou de acordo.

² Platón coincide coa moderna psicoanálise freudiana en interpretar os soños transgresores como expresión dos desexos reprimidos polo elemento racional; pero difire en considerar que a transgresión será menor canto maior sexa a represión exercida polos principios morais sobre a parte concupiscible. Entre os filósofos antigos estaba afianzada esta idea de que a natureza dos soños melloraba de acordo coa firmeza moral (cfr. Aristót. *Ét. Nic.* 1102b 10-11: «Os soños dos homes superiores son mellores que os da xente común»).

II. —Agora ben, lembra como dixemos que era o home democrático³. Naceu debido á educación que desde neno recibira dun pai aforrón, quen unicamente lles daba mérito aos desexos de riqueza e desprezaba, en cambio, eses desexos innecesarios que teñen por obxecto a diversión e a ostentación. Ou que?

—Si.

—Pero, ao entrar en contacto con homes máis refinados e cheos deses desexos que hai un pouco describiamos, e como sente odio pola mesquindade de seu pai, cae en todo tipo de excesos e toma o rumbo de vida desa xente. Con todo, el está dotado dun carácter mellor que os que o corrompen e de aí que se vexa arrastrado nas dúas direccións e que acabe por ocupar o punto intermedio entre esas dúas formas de vida. De maneira comedida —ou iso lle parece— aproveita unha e mais outra, e leva unha vida que non é contraria nin á liberdade nin á norma. Así é como deixa de ser oligárquico e se converte en democrático.

—Esa era e continúa a ser a nosa opinión en relación con tal individuo —dixo el.

—Pois imaxina agora —proseguín— que, cando chegue a vello, teña un fillo novo que tamén vai educado nos seus mesmos costumes.

—Estouno imaxinando.

—Pois imaxina tamén que a ese rapaz lle pasa o mesmo que a seu pai e se ve arrastrado a un descontrol total, que é denominado liberdade absoluta por aqueles que o arrastran; e imaxina que seu pai e os demais parentes van en axuda deses desexos intermedios, en tanto que os outros favorecen aos desexos opostos. Pois ben, cando estes terribles meigos e fabricantes de tiranos xa non teñen esperanzas de amarrar ao rapaz por ningún outro medio, deciden facer nacer nel un amor que se poña á fronte dos desexos ociosos e dilapidadores⁴, un abázcaro 573a

³ 559d-562a.

⁴ De igual maneira que no estado democrático as masas sosteñen ao líder que logo se converte en tirano (564d, 565e), no home democrático os desexos potencian o liderado do amor até que este acaba por tiranizalos.

grande e con ás⁵. Ou que outra cousa pensas ti que é o amor nesta clase de xente?

—Máis nada que iso —respondeu el.

—E así chega un momento en que os demais desexos, a base de zumbar ao redor dese amor repletos de incenso, de perfumes, de coroas, de viño e dos praceres que se encontran liberados no medio de semellantes compañías, fan medrar ao abázcaro, danlle de comer até o límite extremo e espétanlle dentro o *b* aguillón da paixón. É entón cando ese líder da alma aparece escoltado pola loucura eponse furioso. Así que, como agarre no individuo algunhas opinións ou desexos que a xente considere positivos e que aínda conserven algo de vergoña, a eses mátaos e arreboálos lonxe del até quedar limpo de sensatez e cheo desa loucura traída de fóra.

—Explicas perfectamente a orixe do home tiránico —dixo el.

—E non será este o motivo polo que desde hai moito se di que Eros é un tirano⁶? —preguntei.

—É probable —dixo.

—E o home borracho, meu amigo, non ten tamén un espírito *c* tirano? —engadín.

—Si que o ten.

—E, desde logo, o que está tolo e trastornado ten a pretensión de mandar xa non unicamente aos homes senón tamén aos deuses, e incluso imaxina que vai ser capaz de o facer.

—Segurísimo —dixo.

—Así que, divino amigo —concluín—, un home faise un tirano no pleno senso da palabra cando por natureza, por tipo de vida ou polas dúas cousas á xunta, se volve un borracho, un apaixonado e un perturbado⁷.

—Totalmente de acordo.

⁵ Estas ás do abázcaro tamén son as do deus Eros.

⁶ Cfr. Eur. *Hip.* 532.

⁷ Lit. «melancólico». Segundo a escola hipocrática, as persoas poden clasificarse en diversos tipos psico-somáticos de acordo co humor predominante en cada unha. Nos individuos melancólicos ou «de bile negra», a predominancia deste humor provoca unha especial propensión ás doenzas mentais en xeral e á tristeza patolóxica en particular.

III. —Así que, polo visto, está é a orixe tamén do home tiránico; pero, como vive?

—Como se di no proverbio, «iso tamén o vas dicir ti»⁸. d

—Pois dígocho —repliquei—. Despois daquilo que falamos, penso eu, entre aqueles que lle permiten ao tirano Eros instalarse no seu interior e gobernar todos os movementos da alma, aparecen as festas, as troulas, os festíns, as queridas e todas as cousas deste tipo.

—Inevitablemente —dixo.

—E non pasa que cada día e cada noite brotan ademais múltiples e terribles desexos que imponen numerosas exixencias⁹?

—Múltiples desexos, si.

—E entón, se hai algúns ingresos, decontado se gastan.

—Sen dúbida.

—E despois diso veñen os préstamos e a mingua do patri- e monio.

—Seguro.

—E, cando non lle quede nada, non é inevitable que os desexos abundantes e violentos que aniñan na alma deste home se poñan a gritar? E que entón el mesmo se enfureza picado por eses desexos como por un aguillón e sobre todo polo amor mesmo, que conduce a todo o resto como a unha escolta? E que, finalmente, se poña a mirar a ver quen ten algunha propiedade da que poida privalo, sexa por engano ou sexa pola forza? 574a

—Desde logo —dixo.

—E así vaise ver na necesidade de pillar cartos por onde sexa, se non quere padecer grandes sufrimentos e penalidades¹⁰.

⁸ Segundo o escoliasta, é unha expresión proverbial usada por quen sabe que o interlocutor lle fai unha pregunta para a que xa coñece a resposta.

⁹ Tales desexos teñen a súa correspondencia naquel numeroso campamento que o tirano do estado se ve obrigado a manter (568d).

¹⁰ A idea de que o home disoluto, se non atende as exixencias dos seus múltiples desexos, experimenta un sufrimento extremo xa aparece no *Gorxias* (494a).

—Pois si.

—E entón resulta que, da mesma maneira que os novos praceres aparecidos na súa alma dominaban aos antigos e os privaban do seu, tamén el, aínda que é máis novo, vai pretender estar por riba de seu pai e de súa nai, e vai deixalos sen nada, apoderándose dos bens paternos despois de ter consumido a súa parte.

—Sen dúbida ningunha.

b —E, se os pais non ceden, en principio vai tentar roubalos e enganalos. Ou non?

—Totalmente de acordo.

—Pero, como non poida, o seguinte paso vai ser arrancarlles os bens pola forza.

—Penso que si —dixo el.

—E, se o vello e mais a vella resisten e loitan, admirable amigo, vai el recuar e deixar de cometer ningún dos actos propios dun tirano?

—O certo é que eu non estaría moi tranquilo no que se refire aos pais deste individuo —respondeu.

—Pero, Adimanto, por Zeus!, a ti pódete parecer que un home así vai golpear á súa amiga de toda a vida, a esa nai que é do seu sangue¹¹, por culpa dunha amiga de hai un pouco, c dunha querida que non é nada del? E que vai facer o mesmo con seu pai, un vello sen forzas e do seu propio sangue, o máis antigo dos seus amigos, por culpa dun amigo de hai un pouco, de alguén que está no mellor da vida e que non é nada del? E que vai meter a esa xente na súa casa para que seus pais sexan escravos deles?

—Si, por Zeus! —respondeu el.

—Polo visto, traer ao mundo un fillo tiránico debe ser algo marabilloso —repliquei.

¹¹ No texto orixinal, o autor xoga co dobre senso do adxectivo ἀναγκαῖος que, como o latino *necessarius*, significa tanto *necesario* como *consanguíneo*, *do mesmo sangue*.

—Seguro —dixo.

—E que pasará cando a este home lle falten os bens de seu pai e de súa nai e o enxame dos praceres que se acumulan dentro del sexa xa demasiado grande? Non comezará por botarlle a man ao muro dalgúnha casa, ou á túnica de alguén que pase moi de noite, e logo non seguirá por facer limpeza nalgún templo? E, no medio de todo isto, as antigas opinións que tiña desde neno sobre o que está ben e sobre o que é vergoñoso, opinións que antes consideraba xustas, veranse dominadas, coa axuda de Eros, por esas outras que forman a escolta deste e que quedaron libres da escravitude non hai moito. Antes, cando o individuo se encontraba baixo o control tanto das leis como do pai e o seu interior estaba gobernado democraticamente, esas opinións só se manifestaban en soños mentres el durmía. Agora, en cambio, ao vivir tiranizado por Eros, vai facer seguido, mentres estea esperto, o que antes facía algunhas veces en soños. E non se privará de cometer ningún crime terrible, de comer ningún alimento prohibido ou de realizar calquera acción; ao contrario, ese amor que vive tiranicamente no seu interior, en completa desorde e indisciplina, ao ser el o único señor, vai incitar ao individuo que o leva dentro a executar todo tipo de valentías, igual que fai o tirano co estado; e iso para que lle dea de comer a el e á tropa que anda ao redor del, un conxunto de vicios que en parte viñeron de fóra, por culpa das malas compañías, e en parte de dentro, ao seren desatados e liberados por idénticos hábitos instalados tamén nel¹². Non é esta a vida que leva un home así?

—É —dixo el.

—Agora ben —continuei—, se os homes desa clase son poucos no estado e o resto da xente ten sentido, marcharán de aí para iren servir na garda dalgún outro tirano ou para se alistaren como mercenarios en calquera parte onde haxa guerra. Pero, se

¹² Igual que o tirano do estado tivo que liberar aos escravos (567e).

a súa vida transcorre nun período de paz e de tranquilidade, daquela será alí, no seu estado, onde cometan múltiples delitos menores.

—A que tipo de delitos te refires?

—Pois, por exemplo, rouban, furan os muros das casas, cortan as bolsas, lévanlle a roupa á xente, profanan templos e venden a homes libres como escravos; algunhas veces, se resulta que saben falar ben, fan de sicofantas, actúan como falsas testemuñas e déixanse subornar.

c —Os delitos dos que falas son menores se eses individuos son poucos! —exclamou.

—É que as cousas pequenas son pequenas en comparación coas grandes —repliquei—; e todos estes delitos, en comparación coa miseria e a desgraza que o tirano provoca no estado, nin sequera lle andan cerca, como se di normalmente¹³. Pero, cando dentro do estado chega a ser grande a cantidade destes individuos e dos seus seguidores, e cando se fan conscientes do numerosos que son, entón son eles os que, coa colaboración da insensatez do pobo, promoven como tirano a aquel de entre eles que destaque por levar na súa alma ao tirano máis grande d e máis completo¹⁴.

—Loxicamente —dixo—, porque será el o máis apto para a tiranía.

—E, se a xente se somete de boa gana, pois xa está; pero, se o estado non cede, entón o tirano, como poida, maltratará a súa patria igual que antes maltratou a seu pai e a súa nai, e introducirá nela novos camaradas. Á noutro tempo amada patria —ou matria, como din os cretenses— vaina ter e manter agora sometida ao poder destes personaxes. Este sería o desenlace das ansias de tal home.

¹³ Adaptación do proverbio οὐδ' ἴκταρ ἤκεις («nin sequera lle andas cerca»), usado no tiro de arco cando un dispara lonxe do obxectivo (Leutsch-Schneidewin *Paroemiographi Graeci* II p. 43).

¹⁴ i.e. o amor.

—Ese mesmo —respondeu el.

—Agora ben —continuei—, a maneira como estes individuos se comportan en privado e antes de gobernar é a seguinte. En primeiro lugar, aquelas persoas coas que conviven fanse adulares seus e están dispostos a servilos en todo; e eles mesmos, se algo precisan dalgún, arrástranse aos seus pés e non teñen reparo en adoptar todas as formas de familiaridade, para volver marcar as distancias, unha vez alcanzados os obxectivos. 576a

—Totalmente certo.

—Así que nunca na súa vida son amigos de ninguén: sempre amos dun ou escravos doutro; que a natureza tiránica nunca goza da liberdade e da amizade verdadeiras.

—Completamente de acordo.

—E non teremos razón ao chamarlles descridos a uns homes coma estes?

—Sen dúbida.

—E inxustos a máis non poder, se é que tivemos razón no que antes acordamos sobre o que é a xustiza. b

—Pois claro que tivemos razón —replicou.

—Fagamos logo —proseguín— un resumo do que define ao home máis perverso: é o que esperto sexa semellante a aquel que antes describimos mentres soñaba.

—Completamente de acordo.

—E chega a ser así aquel que, sendo o máis tiránico por natureza, consegue gobernar el só; e, canto máis tempo viva na tiranía, máis tiránico será.

—Inevitablemente —dixo Glaucón, tomando a palabra¹⁵.

IV. —E ao que vexamos como o máis perverso —preguntei—, non o veremos tamén como o máis desgraciado? E o que exerza c

¹⁵ Neste punto conclúe o tema dos réximes políticos imperfectos e retómase o problema inicial: a superioridade da xustiza sobre a inxustiza. Aristóteles censura a Platón por non aclarar que vén despois da tiranía (*Pol.* 1316a 25 ss.).

unha tiranía moi prolongada e moi intensa, non é certo que vai ser tamén un desgraciado de maneira moi prolongada e moi intensa? Aínda que a xente ten opinións dispares.

—Realmente, resulta inevitable que sexa como ti dis —respondeu.

—E tamén pasa —proseguín— que o home tiránico é a imaxe do estado tiranizado, que o home democrático é a imaxe do estado gobernado democraticamente, e así o resto. Ou non?

—Desde logo.

—E que, no que se refire á virtude e á felicidade, a relación de proporción entre un tipo de estado e outro tipo de estado, non é a mesma que se da entre un tipo de home e outro tipo de home?

d —Sen dúbida.

—Entón, no que se refire á virtude, cal é a relación entre o estado tiranizado e aquel estado rexio que describimos ao principio?

—Son todo o contrario —dixo—: un é o mellor, o outro é o peor.

—Non che vou preguntar a cal dos dous lle aplicas cada cualificativo, porque está claro; pero, no que se refire á súa felicidade e á súa desgraza, tes a mesma opinión ou tes outra distinta? E non debemos quedar impresionados ao mirar para o tirano, que é unha soa persoa, nin para os poucos favoritos que poida ter ao redor; ao contrario, como é preciso penetrar *e* no estado enteiro e observalo, debemos manifestar a nosa opinión despois de mergullarnos por todo el e de contemplalo integramente.

—O que pretendes é correcto —dixo el—; e está claro para todo o mundo que non hai estado máis desgraciado que o tiránico nin máis feliz que o estado rexio.

—E non tería eu razón se reclamase iso mesmo no que se *577a* refire ás persoas? —continúei—. Podería pedir que sobre elas xulgue aquel que coa súa mente poida introducirse no carácter

dun home e analízalo; alguén que, ao mirar desde fóra, non se deixe impresionar, como un neno, pola pompa que o tirano exhibe ante os de fóra e que, en cambio, faga unha análise satisfactoria. E se eu pensase ademais que todos deberíamos escoitar a aquel que, á parte de ter a capacidade de vulgar, conviviu co tirano na mesma casa e foi testemuña non só das relacións que este mantivo con cada un dos familiares na súa actividade doméstica —ambiente no que el se deixaría ver totalmente *b* espido do seu vestiario teatral—, senón tamén dos perigos que correu na vida pública? E se a alguén que vise todas estas cousas lle mandásemos que nos revelase que grao de felicidade e de desventura ten o tirano en comparación co resto da xente?

—Pois terías toda a razón en pedilo —contestou.

—Queres logo —dixen— que nós representemos o papel deses que son capaces de vulgar e que xa tiveron trato cos tiranos, e así poderemos ter a alguén que responda ás preguntas que fagamos¹⁶?

—Completamente de acordo.

V. —Veña entón —dixen—; examina comigo o seguinte. *c* Lémbtrate da semellanza entre o estado e o individuo e, fixándote neles sucesivamente e de modo detallado, dime o que lles pasa a un e mais ao outro¹⁷.

—E que lles pasa? —preguntou el.

—En primeiro lugar, se nos referimos ao estado —respondín eu—, dirás que é libre ou que é escravo aquel que está gobernado por un tirano?

—Escravo ao máximo —dixo.

¹⁶ Como a situación comunicativa creada polo diálogo lle impide ao autor dar un testemuño directo da súa experiencia na corte de Dionisio I de Siracusa, o personaxe Sócrates debe finxir que posúe el mesmo tal experiencia.

¹⁷ Comeza aquí a primeira demostración da superioridade da xustiza, a demostración política, baseada na comparación entre a cidade e o individuo.

—Con todo, ves nel amos e homes libres.

—Vexo —replicou—, pero en pequeno número. En conxunto podemos dicir que incluso o sector máis respectable dese estado está reducido a unha indigna e miserable escravitude.

d —Por tanto —proseguín—, se o individuo é semellante ao estado, non resulta inevitable que nel se dea a mesma situación? A súa alma, non vai estar chea de moita escravitude e de moitas ataduras? Non estarán escravizadas as súas partes máis respectables e non terá o mando unha parte menor, que é a máis depravada e a máis tola?

—É inevitable.

—A ver; e unha alma como esa, dirás que é libre ou escrava?

—Escrava, desde logo.

—Pero un estado escravo e tiranizado de ningunha maneira fai o que quere.

—Segurísimo que non.

e —Por conseguinte, a alma tiranizada, se nos referimos á alma no seu conxunto, tampouco fará o que queira. Máis ben, arrastrada permanentemente e con forza polo aguillón do desexo, vai estar chea de axitación e de remordemento.

—Sen dúbida.

—E o estado tiranizado, terá que ser rico ou pobre?

—Pobre.

578a —Por conseguinte, a alma tiránica tamén terá que estar sempre necesitada e insatisfeita.

—Así é —respondeu el.

—A ver; e un estado así e mais un home así, non terán que estar cheos de medo?

—Segurísimo.

—E pensas que hai ningún outro estado no que vaiamos encontrar máis lamentos, suspiros, queixas e dores?

—De ningunha maneira.

—E, respecto ao individuo, consideras que hai máis cousas destas nalgun outro que nese home tiránico, que está trastornado polos desexos e os amores?

—Para nada.

—Así que, ao mirares todas estas cousas e outras polo estilo, *b* creo, foi como, ademais de chegar á conclusión de que este estado era o máis desgraciado, ...

—E con razón, ou que? —dixo el.

—Desde logo —respondín eu—; pero, no que se refire ao home tiránico, que dis ao mirares esas mesmas cousas?

—Que é con diferenza o máis desgraciado dos homes todos —dixo.

—Niso xa non tes razón —repliquei.

—Como? —preguntou el.

—Eu creo que ese individuo aínda non é o máis desgraciado.

—E logo, quen o é?

—Posiblemente este vaiche parecer incluso máis desgraciado ca el.

—Cal?

—Aquel que, sendo tiránico —respondín—, non viva unha *c* vida privada, senón que teña a desgraza de que un golpe de sorte lle permita converterse nun tirano.

—De acordo co que xa temos falado, deduzo que estás dicindo a verdade —replicou.

—Si —respondín eu—; pero nun asunto como este non hai que se limitar a opinar; temos que examinalo moi ben conforme a este razoamento. Porque o noso exame incide sobre o máis importante dos temas: a boa vida e a mala vida.

—Totalmente correcto —respondeu el.

—Mira entón se digo algo de valor: a min paréceme que, ao examinar a situación do tirano, hai que imaxinala a partir do exemplo seguinte. *d*

—De cal?

—De cada un dos individuos ricos que posúen moitos escravos. Porque estes teñen parecido cos tiranos no de mandar a moita xente, e a diferenza está no número dos sometidos ao tirano.

—Si, a diferenza é esa.

—Sabes que eses homes non pasan medo e non temen aos criados.

—E que habían de temer?

—Nada —contestei—; pero, comprendes o motivo?

—Si, que todo o estado protexe a cada un deses particulares.

e —Ben falado —respondín eu—. Pero imaxina que, a un só deses homes que teñen cincuenta escravos ou máis¹⁸, unha divindade o saca do estado —a el, á muller e aos fillos— e o pon nun deserto co resto do seu patrimonio e dos criados, nun lugar onde ningún home libre poida axudalo. De que clase e de que nivel sería, na túa opinión, o medo que tería de morrer el, os fillos e a muller a mans dos escravos?

—Eu penso que tería un medo terrible.

579a —E non se vería forzado nese momento a contentar a algúns deses escravos mesmos, a facerlles moitas promesas, a concederlles a liberdade innecesariamente? Non veríamos como se volve un adulator dos seus propios criados?

—Non tería máis remedio que facer iso ou perecer —dixo.

—E que pasaría —continuí— se esa divindade colocase ao redor del a moitos veciños que non tolerasen que ninguén pretenda dominar a outro e que, en caso de sorprenden a alguén nesa circunstancia, o castigasen con penas extremas?

b —Pois eu creo que, como estaría vixiado ao redor unicamente por inimigos, encontraríase incluso nunha situación peor —dixo.

—Por tanto, se o tirano ten unha natureza como a que antes describimos e se está cheo de múltiples e variados temores e paixóns, non é dese tipo o cárcere no que el está preso? Aínda que sexa de espírito curioso, é o único dos cidadáns ao que non lle resulta posible nin viaxar a ningures nin contemplar todo aquilo que están ansiosos de contemplar o resto dos homes

¹⁸ A media de escravos dunha familia ateniense era bastante inferior a cincuenta.

libres. Vive a maior parte do tempo recluso na casa como unha muller¹⁹, envexando a calquera dos outros cidadáns que viaxe fóra e vexa algo bo²⁰.

—Totalmente de acordo —dixo.

VI. —É en males así nos que sobresaie a colleita que apaña o tirano —un home que está mal gobernado no seu interior e que, desde o teu punto de vista, era o máis infeliz de todos— cando, en vez de vivir como un simple particular, se ve forzado por algunha circunstancia a exercer a tiranía e se pon a mandar aos demais, el, que é incapaz de se dominar a si mesmo. Poderíamos comparalo a alguén que, co corpo enfermo e sen capacidade para dominarse a si mesmo, non quedase na casa e se vise forzado a pasar a vida combatendo e loitando con outras d persoas.

—A comparación que fas é impecable, Sócrates —afirmou—; e dis a pura verdade.

—Por tanto, querido Glaucón —continuei—, a súa situación é o colmo da desgraza, e o que exerce a tiranía leva unha vida máis penosa aínda que aquel que, no teu entender, vivía da maneira máis penosa. Ou non?

—Absolutamente de acordo —dixo.

—Por conseguinte, aínda que a algún non llo pareza, o verdadeiro tirano é en realidade un verdadeiro escravo, porque se encontra atado a unha adulación e a unha servidume extremas, porque é un adulator dos homes máis perversos e porque non e pode satisfacer os seus desexos de maneira ningunha; ao contrario, está necesitado de moitísimas cousas e realmente ten

¹⁹ As mulleres gregas, especialmente no mundo xonio, saían moi pouco da súa casa.

²⁰ Dionisio I de Siracusa, que apenas tiña apoios entre os estados gregos, vivía illado a tal punto que nin sequera acudía aos xogos olímpicos. Sobre a situación de inferioridade en que se encontra o tirano por non poder prodigar as aparicións públicas, cfr. tamén Xen. *Hierón* I 11.

todo o aspecto dun pobre, se sabemos penetrar no conxunto da súa alma²¹. Bota toda a súa vida cargado de medo e cheo de sobresaltos e de dores, se é certo que a súa situación é a mesma que a do estado que goberna. Porque é a mesma, ou que?

—Seguro —dixo el.

580a —Á parte diso, débémolle aplicar a este home todo o que antes dixemos²²: que, por culpa do seu cargo, ten necesidade de ser e de volverse, agora máis que antes, envexoso, desleal, inxusto, falta de amigos, sacrílego, acomodador e alimentador de toda maldade; e que, como consecuencia de todo isto, vai ser francamente infeliz e ademais fará que tamén o sexan todos os que estean ao seu lado²³.

—Ningún home que teña sentido común che vai dicir o contrario —respondeu.

—Veña, logo! —dixen eu—. Agora por fin, igual que un xuíz b supremo²⁴ pronuncia a súa sentenza, decide ti tamén quen é, na túa opinión, o primeiro en felicidade, quen é o segundo, e así sucesivamente os cinco tipos: o home rexio, o timocrático, o oligárquico, o democrático e o tiránico.

—O xuízo é fácil —dixo—. Eu xúlgoos, como aos coros, pola súa orde de entrada en escena, tanto no que se refire á virtude e á maldade como á felicidade e ao seu contrario.

—Pois entón —continuei—, contrataremos un heraldo²⁵ ou debo facer a proclamación eu mesmo? Porque o fillo de Aristón c sentenciou que o home máis virtuoso e máis xusto é o máis feliz, e que este é o home de carácter máis rexio e que reina sobre si

²¹ No *Gorxias* (524e-525a), fálase do penoso aspecto que as almas do Rei de Persia e doutros monarcas teñen cando se presentan no outro mundo ante Radamantis.

²² 567, 576a.

²³ «Dionisio [...], que non se fiaba de ninguén, a duras penas logrou sobrevivir; pois era pobre de amigos e de homes fieis; e non hai maior proba da bondade ou maldade de alguén que o feito de encontrarse ou non privado de tales homes» (*Carta VII*).

²⁴ Platón alude aos xuíces que interveñen nas competicións dramáticas e musicais. Non está claro se a expresión grega orixinal se refire de modo xenérico a calquera dos xuíces do tribunal ou, como propón Adam, a un deles que tiña a última palabra sobre a orde na que se debían adxudicar os premios.

²⁵ A decisión dos xuíces nesos concursos era anunciada por un heraldo.

mesmo; en tanto que o home máis depravado e máis inxusto é o máis infeliz. E que este vén a ser aquel que, ao ter o carácter máis tiránico, exerza unha absoluta tiranía sobre si mesmo e sobre o estado.

—Podes proclamalo —dixo.

—E debo engadir ademais —preguntei— que, tanto se os homes e os deuses todos se dan conta como se non²⁶, estes individuos son así?

—Engade iso tamén —dixo el.

VII. —Vale —proseguín—. Esta podería ser a primeira demostración. Mira agora a ver se a segunda che parece que *d* ten algún peso²⁷.

—Cal é?

—Igual que o estado se divide en tres partes —continuei—, tamén a alma de cada individuo se divide noutras tres²⁸; así que a nosa tese vai poder admitir tamén, paréceme a min, unha segunda demostración.

—De que se trata?

—Do seguinte. Dado que hai tres partes, eu entendo que tamén hai tres tipos de praceres, cada un específico de cada unha desas partes. E o mesmo pasa cos desexos e os mandos.

—Que queres dicir? —preguntou.

—Afirmamos que unha parte é aquela mediante a que o home aprende; outra é aquela mediante a que se irrita. En canto á terceira, como ten moitas manifestacións diferentes, non pui-

²⁶ Alusión ao reto que Adimanto lle lanzou en 367e.

²⁷ Tras a demostración política, vén agora a demostración psicolóxica, fundada nas partes da alma e nos praceres típicos de cada unha. Sorprende que, para demostrar a felicidade do filósofo e a infelicidade do tirano, Platón fale en termos de pracer, a pesar de que este concepto sempre foi para el moito menos elevado que o da felicidade (*Fil.* 11d) e en ningún caso identificable co ben supremo (505c, 509a). Posiblemente pretende suxerir que, incluso no caso de que reducísemos a felicidade e o ben ao pracer, o tirano sería inferior ao filósofo.

²⁸ Sobre esta correspondencia, cfr. 436a ss.

e demos encontrarlle unha denominación unitaria e específica; así que lle demos o nome do elemento máis importante e máis dominante que había nela: chamámoslle parte concupiscible debido á violencia dos desexos relacionados coa comida e coa bebida, co sexo e con todo o deste estilo. Tamén lle chamamos
581a como se ven satisfeitos ese tipo de desexos.

—E actuamos correctamente —dixo el.

—Agora ben, se dixésemos que o seu gusto e o seu amor son o gusto e o amor pola ganancia, estaríamos asentando a nosa denominación basicamente nun aspecto central, de maneira que, cando falásemos desta parte da alma, a idea para nós resultaría clara. Así que, se lle chamamos «amiga dos cartos» e «amante da ganancia», non sería correcta a nosa denominación?

—A min paréceme que si —dixo.

—A ver; non dicimos que a parte fogosa sempre aspira por completo ao mando, á vitoria e á fama?

b —Certo.

—Así que, se a denominásemos «amiga do éxito» e «amante das honras», non sería unha denominación axeitada?

—Moi axeitada.

—No que se refire á parte mediante a que aprendemos, está claro para todo o mundo que sempre procura por enteiro coñecer como é a verdade e que, de entre as tres partes, a ningunha lle importan menos nin os cartos nin a fama.

—Moi certo.

—Por conseguinte, se lle chamamos «amante do estudo» e «amiga da sabedoría», estaríamos dándolle o nome que lle convén.

—Sen dúbida.

—E non é certo tamén —preguntei— que na alma dalgúns
c homes predomina esta parte, e na doutros manda calquera daquelas outras dúas partes?

—Así é —dixo.

—Por ese motivo tamén dicimos que as principais clases de homes son tres: o filósofo, o ambicioso e o interesado.

—Absolutamente de acordo.

—E que hai tres tipos de praceres, cada un en correspondencia con cada unha desas clases de homes.

—Moi certo.

—Agora ben —continuei—; ti sabes que, se pretendeses preguntarlles un tras doutro a estes tres homes cal desas vidas é a máis agradable, cada un louvaría principalmente a súa. O home interesado vai dicir que, comparados coa ganancia, o *d* pracer de recibir honras e o de aprender non valen para nada, a non ser que neles haxa algo co que se fagan cartos.

—É certo —dixo.

—E que pasa co ambicioso? —preguntei—. Non vai considerar que o pracer producido polos cartos é vulgar e que o producido polo estudo é todo fume e frivolidade, salvo que ese estudo leve aparellado algún tipo de honra?

—É así —dixo.

—E, no que se refire ao filósofo²⁹ —continuei—, que debemos pensar? Que opinará dos outros praceres en comparación *e* co pracer de coñecer como é a verdade e de estar a aprender sempre algo nese terreo? Non dirá que lle quedan moi lonxe? Non os denominará praceres forzosos, no senso literal da palabra, debido a que non botaría man deles se non se vise forzado?

—Podemos estar ben seguros diso —afirmou.

VIII. —Por tanto —proseguín—, desde o momento en que están en discusión os praceres de cada clase de home e o modo de vida mesmo, non desde o punto de vista da existencia que resulta máis decente ou máis vergoñosa, peor ou mellor, senón

²⁹ Sobre o pracer propio do filósofo, cfr. *Fed.* 64d.

582a desde o punto de vista do que resulta máis agradable e menos doloroso, como podemos saber cal deses homes fala con máis razón?

—Eu non son capaz de cho dicir —respondeu.

—Pois entón fíxate nisto. Que medios debe un utilizar para vulgar, se o que pretende é vulgar ben? Non hai que empregar a experiencia, a intelixencia e o raciocinio? Ou terías algún criterio mellor que estes?

—Ningún —dixo.

—Fíxate. Deses tres homes que hai, cal é o que ten máis experiencia coa totalidade dos praceres que dixemos? Pensas ti que o interesado, se se pon a aprender o que é a verdade en si, vai ter máis experiencia no pracer derivado do saber que a que
b ten o filósofo no pracer derivado da ganancia?

—Hai moita diferenza —dixo—. Realmente resulta inevitable que o filósofo leve gozando dos outros praceres desde neno. En cambio, cando o home interesado se mete a estudar a natureza das cousas, non ten por que lle gustar a dozura deste pracer nin por que facerse un entendido nese tema; é máis, por moito que se empeñe, a cousa non lle vai resultar fácil.

—Por conseguinte —respondín eu—, o filósofo é moi superior ao home interesado no que se refire á experiencia que ten nestes dous praceres.

c —Si, moito.

—E que lle pasa respecto ao ambicioso? Ten o filósofo menor experiencia do pracer derivado das honras que este home do pracer derivado da actividade mental?

—Non —dixo el—, porque a honra é algo que lle chega a todo o mundo, sempre que un alcance aquilo que se propón. Así que, tanto o rico como o valente e o sabio, os tres son honrados por moita xente; de maneira que todos saben por experiencia como é o pracer que resulta de recibir honras. En cambio, o pracer que proporciona a contemplación do ser, non pode gozalo máis ninguén que o filósofo.

—Por conseguinte —concluíñ—, de entre os tres homes, *d* este é o que xulga mellor en función da súa experiencia.

—Con diferenza.

—E tamén é o único no que a experiencia vai estar acompañada da sabedoría.

—Desde logo.

—Pero ademais, o instrumento co que un ten que xulgar, ese instrumento non é propio do home interesado nin do ambicioso, senón do filósofo.

—E cal é?

—Dixemos que se debía xulgar por medio de razoamentos; ou que?

—Si.

—E o instrumento do filósofo son basicamente os razoamentos.

—Sen dúbida.

—Agora ben, se coa riqueza ou coa ganancia se xulgase mellor o que se somete a xuízo, o máis verdadeiro debería ser *e* aquilo que eloxiase ou censurase o home interesado.

—Certo.

—E, en caso de que se xulgase mellor coas honras, cos triunfos e coa valentía, a verdade non dependería do que dixese o ambicioso e amigo das honras?

—Está claro.

—Pero, como se xulga mellor coa experiencia, coa intelixencia e co razoamento...

—Pois entón o máis verdadeiro será necesariamente aquilo que eloxie o filósofo e amigo da razón —dixo.

—Por conseguinte, de entre os tres praceres que hai, será o *583a* máis agradable o pracer daquela parte da alma mediante a que alcanzamos o coñecemento. E a vida daquel home no que predomina esa parte tamén será a vida máis agradable.

—Como non vai selo? —dixo el—. Cando o home intelixente eloxia a súa propia vida, é unha persoa competente a que está facendo ese eloxio.

—E cal é a vida e o pracer que, baixo o criterio de ese xuíz, estarán en segundo lugar? —preguntei.

—Está claro que o pracer do guerreiro e amigo das honras, porque lle resulta máis próximo que o do home de negocios.

—Polo visto, entón, no último lugar estará o pracer do home interesado.

—Desde logo —respondeu el.

b IX. —Desta maneira temos, en consecuencia, dúas demostracións consecutivas e son dúas veces xa as que o xusto resulta vencedor por riba do inxusto. Que a terceira vaia por Zeus Salvador e Olímpico³⁰, conforme á tradición de Olimpia³¹. Fíxate en que, deixando á parte ao filósofo, o pracer de calquera outro non é de todo real nin puro³², senón que é como unha especie de pintura sombreada³³, conforme me parece que lle ouvín dicir a algún dos sabios³⁴. E esta sería incluso a máis grande e a máis decisiva das derrotas.

—Con diferenza. Pero, como o explicas?

c —Encontrarei a explicación se, a medida que vou indagando, ti me respondes —contestei.

³⁰ Esta solemne invocación a Zeus introduce a terceira demostración, a ontolóxica, baseada na diferenza de realidade entre praceres.

³¹ Nos banquetes había o costume de facer tres libacións, e a terceira ofrecíase a Zeus Salvador; así que o proverbio «a terceira, polo Salvador» aparece reiteradamente en Platón para introducir unha terceira e definitiva actuación (*Fil.* 66d, *Carm.* 167a, *Ep.* VII 340a). A expresión adverbial (lit. «olímpicamente») pode estar aludindo ás tres vitorias que se requirían na loita olímpica para ser considerado gañador. No seu conxunto, a frase parece querer dicir que, con esta terceira demostración, a xustiza pode ser proclamada vencedora de pleno dereito no seu particular combate coa inxustiza.

³² A teoría dos praceres puros reaparece posteriormente, de maneira máis elaborada, no *Filebo*. A través de ambos diálogos, queda claro que para Platón un pracer é puro cando non está contaminado pola dor; isto é, cando non é produto da liberación dunha dor e cando non causa dor, nin no momento de experimental, nin ao quedarmos privados del. Aristóteles tamén trata o tema en *Ét. Nic.* 1152b ss.

³³ De igual maneira que un sombreado depende do contraste entre a luz e a escuridade, os praceres corporais dependen, como a continuación se verá, do contraste entre o pracer e a dor.

³⁴ Posiblemente determinados seguidores da relixión órfica ou da escola pitagórica, correntes que predicaban a impureza do corpo e os seus praceres.

—Pois logo, pregunta —dixo.

—Dime entón —continuei—. Non afirmamos que a dor é algo contrario ao pracer?

—Certo.

—E tamén que hai un estado no que non se sente nin alegría nin pena?

—Haino, si.

—Algo que está a medio camiño deses dous sentimentos, unha especie de repouso da alma³⁵ no que a eles se refire. Ou non é así como ti o entendes?

—Así mesmo —respondeu el.

—Lémbreste das palabras que din os enfermos cando están enfermos? —preguntei.

—Que palabras?

—Que non hai nada máis agradable que ter saúde, por máis que, antes de estaren enfermos, non se deran conta de que iso era a cousa máis agradable. d

—Si que me lembro —dixo.

—E, aos que sofren unha dor moi forte, non lles ouves dicir que non hai nada máis agradable que deixar de padecer?

—Si.

—E podes comprobar, penso eu, que as persoas atravesan por moitas outras situacións análogas, nas que, ao estaren padecendo, louvan como algo sumamente agradable non o sentimento de alegría, senón o final do sufrimento e o repouso respecto a esta sensación.

—Porque se cadra nese momento tal repouso resúltalles algo agradable e apetecible —dixo el.

³⁵ En tanto que o pracer e a dor son unha especie de movemento (583e). Tamén os cirenaicos distinguían tres estados emotivos: o pracer e a dor, que son movementos e se encontran en dous extremos opostos; e a ausencia de pracer e de dor, que é unha situación estática e intermedia entre as outras dúas. Epicuro, partindo da mesma distinción, identificará o verdadeiro pracer, a fonte da felicidade, con ese estado negativo intermedio; de maneira que o máximo representante do hedonismo antigo se sitúa, polo menos no ámbito dos presupostos teóricos, nunha posición menos hedonista que a do propio Platón.

e —E daquela, cando alguén deixe de gozar, o repouso respecto ao pracer é penoso³⁶ —repliquei.

—Posiblemente —dixo.

—Por conseguinte, ese repouso, do que dixemos que estaba a medio camiño do pracer e da dor, será dalgunha maneira unha cousa e mais a outra.

—Parece que si.

—Pero é posible que algo que non é nin unha cousa nin a outra se converta nesas dúas cousas?

—Eu penso que non.

—Ademais o pracer e a dor, cando se producen na alma, son os dous unha especie de movemento; ou non?

—Si.

584a —Agora ben, non resultaba evidente hai un pouco que o estado que non é nin doloroso nin pracenteiro é un estado de repouso que está a medio camiño deses dous sentimentos?

—Resultou evidente, si.

—Entón, como pode ser correcto considerar que o non sufrir é algo agradable e o non gozar é algo penoso?

—Non hai maneira posible.

—Por conseguinte —continuí—, ese estado de repouso parece pracenteiro en contraste coa dor e doloroso en contraste co pracer; pero, en realidade, non é así. E, se o que temos en conta é a verdade do pracer, non hai nada válido nestas visións, senón que todo é unha especie de encantamento.

—Polo menos é o que indica o teu razoamento —dixo.

³⁶ Tras distinguir entre as sensacións extremas, o pracer e a dor, e o estado neutral, sen pracer nin dor, Sócrates procede a demostrar que non poden ser considerados auténticos praceres aqueles que resulten da liberación dunha dor. Faino primeiro pola proba da redución ao absurdo. En efecto, se afirmamos que o estado de ausencia de dor é un pracer, tamén debemos identificar o final do pracer coa dor; e así, a mesma situación intermedia, de ausencia de pracer e dor, sería dúas cousas distintas. De acordo coa segunda proba, se o pracer e a dor constitúen unha especie de movemento, en tanto que o estado neutral é unha especie de repouso, a ausencia de dor, que é un estado de repouso, e non de movemento, coincide coa situación intermedia e non co pracer.

—Fíxate logo nos praceres que non proceden de dores, e *b* así, no caso seguinte, xa non terás se cadra a impresión de que esencialmente o pracer consiste na cesación da dor e a dor na cesación do pracer.

—A que caso e a que praceres te refires? —dixo.

—Son moitos e moi variados —contestei—; pero sobre todo párate a pensar, se queres, nos praceres do olfacto. Estes aparecen de repente e cunha intensidade extraordinaria, sen que un sinta previamente nada de dor; e, cando paran, tampouco deixan detrás dor ningunha³⁷.

—Totalmente certo —dixo.

—Por conseguinte, non lle fagamos caso a iso de que a *c* liberación da dor é un pracer puro e de que a interrupción do pracer é unha dor.

—Para nada.

—E, con todo —proseguín—, os chamados praceres que pasan á alma a través do corpo —talvez os máis numerosos e intensos— pertencen a esta clase: son liberacións da dor³⁸.

—Si que son.

—E non acontece o mesmo cos sentimentos agradables e os sentimentos dolorosos ocasionados pola expectativa de sucesos futuros³⁹?

—Si, o mesmo.

X. —E sabes como son eses praceres e a que se parecen máis? *d*

—A que? —dixo.

—Ti entendes que na natureza hai un arriba, un abaixo e o medio⁴⁰?

³⁷ No *Filebo* (51b), o autor insiste na idea de que deben considerarse puros determinados praceres corporais (aromas, sons, figuras ou cores). Tamén Aristóteles considera que tales praceres sensibles non van ligados á dor (*Ét. Nic.* 1173b 18 ss.).

³⁸ Todos os praceres pertencen á alma, pero uns chegan a través do corpo e outros non (o coñecemento, por exemplo). Entre os primeiros, son puros determinados praceres sensibles; pero os desexos non son praceres puros, senón simples liberacións da dor.

³⁹ Sobre o carácter impuro das expectativas de pracer e de dor, vid. *Filebo* 32c ss.

⁴⁰ Para unha concepción menos convencional do alto e do baixo, vid. *Timeo* 62c.

—Eu si.

—Agora ben, na túa opinión, cando a alguén o levan de abaixo para o medio, non vai pensar que o levan cara arriba? E, cando estea no medio e mire o sitio de onde o trouxeron, seguro que vai imaxinar que está no alto, porque non viu aínda a altura verdadeira.

—Por Zeus! —dixo—, non creo que un home posto nesa situación puidese pensar outra cousa.

e —E, se o volvesen levar cara ao punto de partida —contínuei—, el pensaría que o levan cara abaixo e tería razón. Ou non?

—Sen dúbida.

—E todo isto pasaríalle por non ter experiencia do que é verdadeiramente arriba, abaixo e no medio.

—Está claro.

585a —Por tanto, non che debería sorprenden que aos que descoñecen a verdade, á parte de teren unhas opinións equivocadas sobre moitas outras cousas, tamén lles pase iso mesmo co tema do pracer, da dor e do que hai no medio dos dous. E así resulta que, cando son arrastrados até a dor, están sufrindo realmente e esa sensación é verdadeira; pero, cando pasan da dor ao estado intermedio, cren firmemente que chegaron á plenitude do pracer. Igual que as persoas que ven no gris o contrario do negro por non coñeceren o branco, tamén eles se equivocan cando, por non coñeceren o pracer, ven unha oposición entre a dor e a ausencia de dor.

—Iso non me podería sorprenden, por Zeus! —respondeu el—. Ao contrario, sorprenderíame moito máis se a cousa non fose así.

—Pois entón, párate a reflexionar no seguinte —dixen-: a fame, a sede, e todo o deste tipo, non son algo así como buratos
b no estado do corpo⁴¹?

⁴¹ A idea de que o pracer consiste na satisfacción dunha carencia precedente xa aparece en Empédocles e posiblemente en Heráclito. Platón introducea por primeira vez no *Gorxias* (495e ss.), recóllea aquí e no *Timeo* e desenvólvea plenamente no *Filebo* (31d-32b).

—Desde logo.

—E a ignorancia e a insensatez, non son tamén uns buratos no estado da alma?

—Seguro.

—E non enchería eses buratos o que tomase alimento e o que adquirise coñecemento?

—Sen dúbida⁴².

—Pero, é máis verdadeira a plenitude daquilo que ten máis realidade ou a plenitude daquilo que ten menos realidade?

—Está claro que a plenitude do que ten máis realidade.

—Agora ben, na túa opinión, destas dúas especies, cal é a que ten máis participación na realidade pura? A das cousas como o pan, a bebida, o compango e a comida en xeral, ou a da opinión verdadeira, da ciencia, do coñecemento e, en definitiva, c a de toda virtude? Mira o asunto desde o seguinte punto de vista: o que depende daquilo que é sempre igual, inmortal e verdadeiro, e que é el mesmo desa natureza e se produce en algo desa natureza, pareceche que é máis real que o que depende daquilo que é sempre mutable e mortal, e que é el mesmo desa natureza e se produce en algo desa natureza⁴³?

—Ten moita máis realidade o que depende daquilo que é sempre igual —dixo.

—E entón, a esencia do que é sempre igual⁴⁴, participa máis da esencia que do coñecemento científico?

Esta concepción do pracer como repleción dun baleiro xogou un importante papel nas posteriores discusións éticas (cfr. Aristót. *E.N.*1173b 7 ss.).

⁴² Para demostrar que o pracer derivado da adquisición de coñecemento é máis verdadeiro que o pracer derivado da satisfacción dos desexos corporais, Sócrates argumenta que o que depende de algo inmutable e inmortal, como a alma, sempre vai ter máis realidade que aquilo que depende de algo mutable e mortal, como o corpo. A diferenza entre ambos praceres toma outra dirección en *Fil.* 52ab. Tanto a fame como a ignorancia son carencias. No primeiro caso, o individuo é consciente da carencia e, por tanto, sofre unha dor; a ignorancia, en cambio, non lle resulta dolorosa, xa que el non é consciente da carencia intelectual. E así, o pracer do coñecemento, que non vai precedido de dor ningunha, é un pracer puro.

⁴³ Sobre a permanencia da alma, vid. 490d; sobre a mutabilidade do corpo, 485b.

⁴⁴ O razoamento inmediato resulta bastante malo de seguir punto por punto. Propuxéronse varias emendas, a maioría delas partindo da substitución aquí de *ἴσους*

—De ningunha maneira.

—E da verdade, participa máis?

—Tampouco.

—E, se algo participa menos da verdade, non participará tamén menos da esencia?

—Inevitabilmente.

d —E, en xeral, as especies de cousas relacionadas co coidado do corpo participan menos da verdade e da esencia que as especies de cousas relacionadas co coidado da alma?

—Si, moito menos.

—E non cres que tamén lle pasa iso ao corpo mesmo en comparación coa alma?

—Si.

—E aquilo que se enche de cousas máis reais e que é máis real en si mesmo, énchese máis realmente que aquilo que se enche de cousas menos reais e que é menos real en si mesmo?

—Sen dúbida.

—Por conseguinte, se resulta agradable encherse das cousas que son apropiadas por natureza, aquilo que se enche máis realmente e de cousas máis reais permitirá gozar máis realmente e máis verdadeiramente do verdadeiro pracer; en cambio, aquilo que participa de cousas menos reais vaise encher de maneira menos verdadeira e menos sólida e participará dun pracer menos certo e menos verdadeiro.

—Iso é totalmente inevitable.

586a —Por conseguinte, aqueles que non tiveron contacto coa intelixencia e a virtude, que están sempre nos convites e en cousas desas, vense arrastrados, ao que parece, para a zona de abaixo, logo outra vez para a do medio, e pasan toda a súa vida deambulando desta maneira. Nunca traspasaron ese punto, e

(«do que é igual») por ἴσωνόσιον («do que é desigual»). Como ningunha das modificacións mellora significativamente a comprensión da pasaxe, ofrecemos unha tradución baseada na lectura transmitida polos manuscritos (que é a mantida por Burnet).

nin viron o verdadeiramente alto nin o alcanzaron⁴⁵. Nunca se enchen realmente do real nin experimentan un pracer sólido e puro, senón que, igual que o gando, miran sempre para abaixo e, co corpo inclinado cara á terra e cara ás mesas, devoran o pasto, comendo e copulando. Ademais, para conseguir máis *b* de todo isto, patéanse uns aos outros con uñas de ferro e danse cornadas con cornos de ferro, e mátanse entre eles por insatisfacción, por non encheren con cousas reais a parte real e a parte de si mesmos que é apta para recibir tales cousas⁴⁶.

—Exprésaste como un oráculo, Sócrates, ao describires tan ben a vida da maioría da xente —dixo Glaucón.

—E inevitablemente os praceres cos que conviven aparecen mesturados con dores, e son simples imaxes do verdadeiro pracer e sombras que só toman cor cando entran en contraste *c* coa dor. O resultado é que tanto as dores como tales praceres parecen intensos e que estes fan nacer entre os insensatos uns amores furiosos; amores polos que combaten igual que cando, segundo conta Estesícoro, os da guerra de Troia, como non sabían a verdade, combatían pola sombra de Helena⁴⁷.

—É realmente inevitable que iso sexa así.

XI. —A ver; e non é tamén inevitable que iso mesmo pase co elemento fogado cando alguén pretende, irreflexiva e irracionalmente, encherse de honras, de triunfos e de ira, e lle dá vía libre a ese elemento mediante a envexa, se actúa por ambición

⁴⁵ Referencia á comparación de 584d; pero tamén evocación da imaxe platónica que identifica a altura coa verdade.

⁴⁶ A insatisfacción provén de que están a encher un continente irreal cun contido irreal. Sobre o castigo do tonel furado, vid. nota a 363d.

⁴⁷ O poeta lírico Estesícoro (VI a.C.) compuxo un poema no que se presentaba como adúltera a Helena, e os irmáns desta, os Díoscuros, castigárono coa cegueira. Para recuperar a vista, tivo que escribir un novo poema de rectificación (a *Palinodia*), no que sostén que a Helena que viaxou a Troia era só unha sombra. No *Fedro* (243ab), o autor refírese a esta obra de maneira máis extensa.

d de honras, mediante a violencia, se actúa por ganas de triunfar, e mediante a ira, se é que ten un carácter difícil?

—É inevitable que tamén iso sexa así —dixo el.

—Pero entón —continuei—, tamén podemos declarar sen medo que incluso a totalidade de desexos relacionados co interese económico e coas ganas de triunfar, cando vaian acompañados do coñecemento e da razón e cando, con estes compañeiros de par, busquen e seleccionen aqueles praceres que o bo sentido lles indique, nese momento, como se guían pola verdade, alcanzarán os praceres máis verdadeiros —na medida *e* en que isto é posible— e os que lles son máis apropiados; polo menos, se é que o mellor para unha cousa resulta tamén o máis apropiado para esa cousa⁴⁸.

—Si que resulta o máis apropiado —dixo.

—Por conseguinte, cando toda a alma segue ao elemento filosófico e non hai ningunha división interna, resulta que cada unha das partes cumpre coa súa función e practica a xustiza; e ademais cada unha recolle os praceres que lle son propios, que son os mellores e que son, na medida do posible, os máis *587a* verdadeiros⁴⁹.

—Absolutamente de acordo.

—En cambio, cando é algunha das outras partes a que predomina, entón resulta que esa parte non encontra o pracer que lle é propio; e por riba obrígalles aos outros dous a correren detrás dun pracer alleo e falso.

—É así —dixo.

—Por tanto, aquilo que máis lonxe estea da filosofía e da razón debería ser o máis propenso a producir estes efectos; ou non?

—Segurísimo.

⁴⁸ A frase resume o fundamento da moral platónica e aristotélica: o ben é a actuación do individuo conforme ás funcións propias da súa natureza.

⁴⁹ Platón, por tanto, admite a existencia de praceres verdadeiros asociados ás partes inferiores da alma.

—E non está especialmente lonxe da razón aquilo que está lonxe da lei e da orde?

—Evidente.

—E non tiñamos claro que o que máis lonxe está da razón son os desexos eróticos e tiránicos?

b

—Seguro.

—E que os que están máis cerca son os rexios e ordenados?

—Si.

—En consecuencia, penso eu, o tirano vai ser o que se encontre máis afastado do pracer auténtico e propio do home; o rei, o que estea máis próximo.

—Inevitablemente.

—Por conseguinte —proseguín—, o tirano terá unha vida máis desagradable, e o rei unha vida máis agradable.

—Iso é completamente inevitable.

—E sabes en que medida vive o tirano de maneira máis desagradable que o rei⁵⁰? —preguntei.

—Se ti mo dis —contestou.

—Polo visto, hai tres praceres, un lexítimo e dous bastardos. Agora ben, o tirano, ao fuxir da lei e da razón, chega incluso a c exceder o límite dos bastardos e convive cunha escolta de praceres mercenarios⁵¹. Dicir en que medida é inferior ao rei tampouco resulta nada fácil, non sendo talvez da maneira seguinte.

—De que maneira? —replicou.

—Se contamos a partir do home oligárquico, o tirano encóntrase no terceiro lugar, porque no medio deles está o home democrático.

⁵⁰ Na seguinte pasaxe, tentarase dar expresión aritmética á distancia entre o pracer do home rexio e o do tirano. Aínda que un cálculo deste tipo poida parecer hoxe un tanto inxenuo, o certo é que, entre os pitagóricos, a expresión cuantitativa dos conceptos morais fixérase habitual a partir de Filolao de Tarento, contemporáneo de Sócrates e admirado por Platón. Dentro de tal contexto, con todo, a composición do número final (729) non é especialmente enxeñosa; dá a impresión de que o autor pretende chegar como sexa a un número prefixado e que, para conseguilo, se ve obrigado a introducir pasos debilmente xustificadas.

⁵¹ O pracer do rei é lexítimo, en tanto que o do home timocrático e o do oligárquico son bastardos. O pracer do tirano representa un estado de dexeneración cualitativamente distinto, de modo que non é propiamente un pracer, senón unha sombra de pracer (587c).

—Si.

—E, se o de antes é certo, o tirano estaría convivindo cunha sombra de pracer que, desde o punto de vista da verdade, é a terceira contando a partir do home oligárquico.

—Así é.

—Da mesma maneira, se establecemos que o home rexio e o aristocrático constitúen un mesmo tipo, o oligárquico é o *d* terceiro contando a partir do home rexio.

—O terceiro, si.

—Por conseguinte —concluín—, o tirano está afastado do verdadeiro pracer nunha cantidade que é o triplo do triplo⁵².

—Evidentemente.

—Pois logo, ao que parece —dixen eu—, a sombra de pracer do tirano sería, desde o punto de vista da lonxitude, un número plano⁵³.

—Absolutamente de acordo.

—Así que, se elevamos ese número ao cadrado e despois ao cubo, queda claro a canta distancia se encontra afastado⁵⁴.

—Para o que sabe calcular, queda claro —dixo.

—E, en sentido inverso, se un quere dicir canta distancia *e* separa ao rei do tirano no que se refire á realidade do pracer, encontrará, despois de acabar a multiplicación, que a vida do

⁵² A distancia do tirano respecto ao verdadeiro pracer calcúlase primeiro en nove unidades lineais. En principio, xa que o tirano está catro postos por detrás do rei, podería parecer máis lóxico estimar esa distancia en cinco unidades; pero Platón establece unha progresión distinta a partir do oligarca. En efecto, até chegar a este, que se encontra no centro da escala, a tres distancias do primeiro e a outras tres do último, as cantidades avanza de un en un (home rexio 1, timocrático 2, oligárquico 3). Pero, alcanzado ese grao de dexeneración, adóptase como módulo da progresión o valor do home oligárquico, e as distancias avanza de tres en tres (oligárquico 3, democrático 6, tirano 9). Este cambio de módulo pode deberse ao interese do autor por establecer, entre as tres variedades do home concupiscible, un salto cualitativo no proceso de degradación.

⁵³ Como xa comentamos no caso do «número xeométrico», na aritmética pitagórica é fundamental a clasificación dos números segundo a configuración xeométrica que lles corresponda. Un número plano é o produto de dous factores, sexan estes iguais ou desiguais. O número nove é plano porque $3 \times 3 = 9$.

⁵⁴ O número nove representa o valor dunha liña que primeiro debe ser convertida nun cadrado e logo nun cubo; pero o autor non explica por que é preciso realizar tales operacións. Podería pensarse que a representación da vida exige un número en tres dimensións.

rei é setecentas vinte e nove veces máis feliz que a do tirano⁵⁵, e que este é máis infeliz na mesma proporción.

—É impresionante —dixo— o cálculo que acabas de aportar sobre a diferenza entre eses dous homes, o xusto e o inxusto, 588a no tema do pracer e da dor.

—E, con todo —continuí—, é unha cantidade certa e que responde á forma de vida destes homes, se é que con ela se corresponden os días, as noites, os meses e os anos⁵⁶.

—Si que se corresponden —dixo.

—Por tanto, se, no que ao pracer se refire, o home bo e xusto supera de maneira tan avultada ao home malvado e inxusto, canto máis o superará no que se refire á decencia, á beleza e á virtude da súa vida?

—Infinitamente máis, por Zeus! —dixo el.

XII. —Ben —dixen eu—. Pero, dado que chegamos a este punto da discusión, retomemos o que se dixo ao primeiro e nos trouxo até aquí. Nalgún momento afirmouse⁵⁷ algo así como que á persoa inxusta de todo o que lle convén é cometer inxustiza pero pasar por xusta. Ou non se dixo isto?

—Exactamente iso.

—Pois agora dialoguemos con quen o dixo —proseguín—, dado que xa chegamos a un acordo sobre o poder que teñen cada unha destas dúas cousas: o cometer inxustizas e o obrar xustamente.

—Como? —dixo el.

—Modelando na nosa mente unha imaxe da alma⁵⁸, para que quen dixo iso vexa que clase de cousas dixo.

⁵⁵ En efecto, $9^3 = 729$.

⁵⁶ Segundo Filolao, o número de días do ano é $364 \frac{1}{2}$; así que 729 é a suma de días e noites dun ano. Tamén son 729 os meses do que o propio Filolao denomina o Grande Ano. Aínda que a referencia a 729 anos é confusa, a suxestión global resulta transparente: o rei ten máis pracer que o tirano cada día e cada noite en cada un dos períodos da súa vida.

⁵⁷ 361a ss.

⁵⁸ A imaxe coa que vai representar as partes da alma non terá tanta fortuna como aquela que aparece no *Fedro* (246ab), onde a alma é comparada cun carro de dous cabalos guiado por un auriga.

c —Unha imaxe de que tipo? —preguntou.

—A imaxe dunha daquelas criaturas que, segundo os mitos, existiron antigamente, como Quimera, Escila, Cerbero⁵⁹ e moitas outras que, polo que se di, combinaban múltiples figuras nun único ser.

—Iso é o que se di, si —replicou.

—Modela logo a figura dun animal multiforme e policéfalo, que teña, dispostas en círculo, cabezas tanto de animais mansos como de animais bravos, e capaz de transformar todo iso e de produci-lo por si mesmo.

d —Ese traballo é propio dun hábil escultor —dixo el—. Con todo, dado que a imaxinación é aínda mellor de modelar que a cera e todo iso, está feito.

—Pois logo, modela agora unha figura de león e outra de home; pero que a primeira sexa moito máis grande⁶⁰ e que a segunda ocupe un segundo lugar.

—Iso é máis fácil —dixo el—; xa están modeladas.

—Entón, combina esas tres figuras nunha soa, de maneira que queden unidas unhas ás outras dalgún modo.

—Xa están combinadas —dixo.

e —Finalmente, por fóra, modela todo ao redor a imaxe dun único ser, o home, de maneira que, ao que non poida mirar dentro e vexa unicamente a envoltura de fóra, lle pareza unha única criatura: o home.

—Xa está modelada —dixo.

—Pois ben; a aquel que di que a este home lle resulta vantaxoso ser inxusto e non lle convén realizar accións xustas, digámoslle que está a afirmar unicamente que para ese individuo é vantaxoso alimentar con todo cariño e encher de forza ao animal

⁵⁹ Segundo o escoliasta, a Quimera (lit. «Cabuxa») tiña cabeza de león, cola de dragón e corpo de cabuxa. Escila tiña a cara e o peito de muller, e seis cabezas e doce patas de can nos costados. Cerbero, o can do Hades, estaba formado por tres cabezas de can, cola de dragón e unhas cabezas de serpe no lombo.

⁶⁰ A parte concupiscible é a máis estendida na alma (442a).

multiforme, e facer o mesmo co león e o seu ámbito, e, en cambio, matar coa fame e debilitar ao home, de maneira que se vexa 589a arrastrado por onde cada un dos outros dous queira levalo. E que, en vez de os afacer a viviren xuntos en harmonía un co outro⁶¹, deixa que se mordan e se devoren mentres loitan entre si.

—Iso precisamente é o que di quen eloxia a inxustiza.

—En cambio, o que diga que a xustiza é algo vantaxoso insistirá en que é preciso facer e dicir aquilo que lle permita ao home interior dominar a totalidade do home e coidar da criatura b policéfala. Igual que o Labrador alimenta e domestica as plantas inofensivas, pero evita que medren as bravas, tamén el vai criala así, aliándose coa natureza do león, atendendo a todas as partes por igual e facendo que elas sexan amigas entre si e vivan en harmonía co propio home.

—Seguro que iso é o que di quen eloxia a xustiza.

—En consecuencia, desde calquera punto de vista, o que louva a xustiza dirá a verdade, e o que louva a inxustiza mentirá. Tanto c se un se fixa no pracer como na boa fama ou na utilidade, o que eloxia a xustiza está no certo, e o que a censura nin realiza nada sensato nin fai a censura con coñecemento daquilo que censura.

—A min paréceme que non ten coñecemento ningún —respondeu el.

—Pois logo, como o seu erro é involuntario⁶², procuremos convencelo de boas maneiras e presentémoslle esta cuestión: «A distinción habitual entre as cousas honestas e as vergoñosas, meu amigo, ten a súa orixe no seguinte: as honestas son aquelas que poñen á parte bestial da nosa natureza ao servizo d do home ou, se cadra incluso mellor, da parte divina⁶³; as vergoñosas, en cambio, son aquelas que colocan ao elemento manso

⁶¹ Sobre a subordinación natural da parte fogosa á parte racional, cfr. 440e ss.

⁶² Sobre a involuntariedade do mal, cfr. 382a e nota.

⁶³ Tanto o orfismo como o pitagorismo crían na existencia dun elemento divino na natureza humana. A grande innovación de Platón foi a identificación dese elemento coa parte racional da alma. A idea terá un longo recorrido posterior (cfr. Aristót. *Ét. Nic.* 1177b 30 ss.).

como escravo do elemento salvaxe. Poderíamos dicir que é así?» Responderá afirmativamente; ou que?

—Se me fai caso a min, si —dixo.

—«Por tanto —proseguín—, conforme a este razoamento, é proveitoso para alguén apoderarse de ouro inxustamente, se resulta que, ao apoderarse dese ouro, tamén fai que a mellor e parte de si mesmo se volva escrava da parte máis ruín? Imaxina que, por recibir ouro, entregase a un fillo ou a unha filla como escravos, e iso ao servizo de xente salvaxe e malvada; algo así non o beneficiaría nin aínda que a cantidade que recibise fose enorme. Pois logo, se á parte máis divina que hai nel a pon ao servizo da parte máis impía e máis impura sen lle importar o máis mínimo, non estará sendo un infeliz e non estará recibindo 590a o ouro do seu suborno á custa dunha ruína moito máis terrible que a que tivo Erifile cando aceptou un colar a cambio da vida do marido⁶⁴?»

—Moito máis terrible —dixo Glaucón—; xa che contesto eu por el.

XIII. —E non pensas que, se desde sempre se censurou o desenfreo, foi porque con el se lle está dando a esa criatura terrible, enorme e multiforme máis liberdade da que sería aconsellable?

—Está claro —dixo.

—E a arrogancia e o mal humor, non se censuran cando o que no home hai de león e de serpente⁶⁵ medra e se fortalece b desproporcionadamente?

⁶⁴ Erifile, subornada por Polinices co regalo dun colar, convenceu ao seu esposo Anfiarao para participar na expedición dos Sete contra Tebas, aínda sabendo que el morrería alí. Alcmeón, fillo de Anfiarao, vingou a morte do pai matando a Erifile. Figura entre as heroínas que Odiseo encontra no inferno (*Od.* X 326-327).

⁶⁵ Este animal non se mencionara antes na descrición da besta; pero aparece asociado ao león e posiblemente simbolice o sector máis ruín da parte fogosa. Na tradición literaria grega, a serpente era a encarnación da ingratidade e a traizón (cfr. a fábula esópica do labrador e a serpente; tamén Teogn. 601-602).

—Seguro.

—E o luxo e a preguiza, non se censuran cando, a base de relaxar e de liberar a ese mesmo elemento, fan que nel naza a covardía?

—Desde logo.

—E a adulación e o servilismo, non se censuran cando un pon a ese mesmo elemento fogoso ao servizo da fera turbulenta e, por culpa dos cartos e da insaciable cobiza desta, o maltrata desde novo e o afai a que sexa un mono en vez dun león?

—Certo —dixo. c

—E os artesáns e os traballadores manuais, por que pensas ti que están mal vistos⁶⁶? Pois debemos dicir que unicamente porque un home deses ten debilitada por natureza a mellor parte da alma —de modo que non pode gobernar a eses animais que leva dentro, senón que se pon ao seu servizo-, e só é capaz de aprender a adulalos.

—Parece que si —dixo.

—Por tanto, afirmamos que, para que un home desa clase sexa gobernado polo mesmo principio que goberna ao home superior, debe ser escravo dese ser superior que contén no seu d interior ao principio reitor divino. E non o dicimos porque pensemos que se debe gobernar ao escravo no seu propio prexuízo, tal e como Trasímaco pensaba a propósito dos gobernados⁶⁷, senón porque, para calquera persoa, o mellor é estar gobernada por algún principio divino e racional. Ese principio é preferible que habite dentro de nós, pero, se non, que impoña a súa lei desde fóra⁶⁸, a fin de que todos, ao estarmos dirixidos polo mesmo goberno, sexamos, na medida do posible, semellantes uns aos outros e amigos.

—Correcto —dixo.

⁶⁶ Sobre o desprezo polo traballo manual na sociedade grega, vid. nota a 495e.

⁶⁷ 343a ss.

⁶⁸ «O mellor de todos é quen comprende todo por si mesmo [...]; pero tamén é bo aquel que obedece a quen o aconsella ben» (Hes. Tr. 293-5).

e —Ademais —continuei—, a lei tamén deixa claro que quere precisamente iso, desde o momento en que se alía coa totalidade dos que viven no estado. E logo está o goberno que exercemos sobre os nenos: non permitimos que sexan libres até que neles implantemos un réxime político tal e como se fai
591a no estado; e até que, despois de cultivarmos o mellor que hai neles co mellor que hai en nós, instalemos no seu interior, como substituto noso, a un gardián e a un director semellante a nós. É nese preciso momento cando os deixamos libres.

—Déixao claro, si —respondeu el.

—Por tanto, Glaucón, en que sentido ou por que razón imos dicir que é proveitoso cometer inxustizas, vivir con desenfreo ou realizar algo vergoñoso, cando todas esas son cousas que, aínda que lle poden permitir a un ter máis cartos ou alcanzar calquera outro tipo de poder, tamén van facer que sexa máis perverso?

—En ningún sentido —respondeu.

—E en que sentido imos dicir que, en caso de que un cometa
b inxustiza, lle resulta útil pasar inadvertido e non recibir un castigo⁶⁹? Ou non é certo que aquel que pasa inadvertido aínda se volve máis perverso e que, naquel que é descuberto e ten unha sanción, o elemento bestial se relaxa e se tranquiliza e o elemento pacífico queda en liberdade⁷⁰? A alma enteira, colocada na súa mellor natureza e grazas a conseguir moderación e xustiza ademais de sabedoría, alcanza un estado máis valioso que un corpo que alcanza forza e beleza ademais de saúde; e iso na mesma proporción en que a alma é máis valiosa que o corpo.

—Totalmente de acordo —dixo.

c —Por tanto, o home sensato vivirá concentrando a totalidade das súas forzas nese obxectivo. Ante todo, valorará os estudos que van lograr que a súa alma sexa así e desprezará os outros. Ou non?

⁶⁹ É a tese exposta primeiro por Glaucón en 361a e logo por Adimanto en 365c.

⁷⁰ En 380b xa se fala do castigo (divino naquel caso) como medio de rehabilitación.

—Está claro —dixo.

—Ademais —proseguín—, no que se refire ao bo estado e á mantenza do corpo, non se entregará ao pracer salvaxe e irracional para vivir de cara a el. Tampouco lle vai dar importancia á saúde nin estará concentrado nese tema coa pretensión de conseguir ser forte, san e fermoso, salvo que estas cousas contribúan a que se volva máis sensato. Ao contrario, verémolo *d* sempre regulando a harmonía do corpo en función da sinfonía da súa alma⁷¹.

—Así ten que actuar —dixo el—, se é que vai ser un músico de verdade.

—E non vale iso mesmo para a orde e a harmonía na adquisición dos seus bens? —preguntei—. Ou é que, impresionado pola opinión da xente sobre a felicidade, vai aumentar até o infinito o volume da súa fortuna, para ter así males infinitos?

—Non creo —dixo el.

—Máis ben —proseguín—, dirixirá a mirada cara ao sis- *e* tema de goberno que el leva dentro e procurará non alterar, por culpa da abundancia ou da falta de riqueza, nada do que hai alí; e, seguindo esta norma, incrementará ou gastará esa riqueza conforme ás súas propias posibilidades.

—Perfecto —dixo.

—E no tema das honras deberá ter ese mesmo punto de *592a* vista: aceptará e saboreará sen problemas aquelas que el considere que o van facer mellor persoa, pero evitará, tanto en público como en privado, aquelas que, ao seu entender, poidan corromper o estado interior no que se encontra.

—Pois, como lle faga caso a todo iso, non vai querer actuar na vida política —dixo el.

—Que non, polo can⁷²! —repliquei—. Actuará, e de maneira intensa, no estado que é seu; pero non, desde logo,

⁷¹ Sobre a función da educación física na educación, cfr. 410b ss. Sobre a virtude como harmonía, vid. nota a 443e.

⁷² Sobre a exclamación, cfr. nota a 399e.

no seu país, salvo que por azar lle aconteza algo de orixe divina⁷³.

—Xa comprendo —dixo—. Falas do estado que estivemos describindo e fundando, ese que se encontra unicamente nas nosas palabras, porque non creo que exista en ningunha parte *b* da terra.

—Pero posiblemente —concluín— resida no ceo⁷⁴ como un modelo para quen queira miralo e, mentres o mira, fundar un estado na súa propia persoa. Tanto ten que ese estado exista agora en algures ou vaia existir algún día; el só pode participar na política dese estado e non na de ningún outro⁷⁵.

—É lóxico —dixo el.

⁷³ Non é nova no autor a idea de que, na situación existente, o verdadeiro político é aquel que se abstén de participar activamente na vida pública (*Ap.* 31e ss, *Gorx.* 521d ss.).

⁷⁴ i.e. no mundo das ideas.

⁷⁵ En tramos anteriores da obra, Platón mostrábase confiado na posibilidade de fundar realmente o seu proxecto (470e, 499c, 502c); agora, en cambio, esa confianza parece debilitarse.

CONTIDO DO LIBRO X

Filosofía e poesía (595a-608b)

O libro X comeza co reinicio do ataque contra a poesía. A censura vai dirixida contra a imitación poética no senso máis amplo, isto é, contra a épica e o teatro; e a crítica fundaméntase en argumentos que xa non son de tipo moral.

O primeiro deles, de carácter ontolóxico, constitúe un desenvolvemento particular da teoría das ideas e o símil da liña. Cada grupo múltiple de cousas sensibles ás que damos o mesmo nome son a copia imperfecta dunha idea. Por exemplo, a multiplicidade de camas son o reflexo dunha idea de cama. Cada unha desas ideas é sempre única e non cabe a posibilidade de que existan dúas camas en esencia; porque, se houberse dúas ideas de cama, aparecería outra idea da que participarían as anteriores; e entón a cama en esencia xa sería esta terceira, e non as dúas primeiras. A idea da cama constitúe a verdadeira cama, pero a cama sensible é algo que se asemella á realidade sen ser de todo real. As diversas camas do mundo físico créaa o carpinteiro, que elabora os seus produtos tendo presente a idea como modelo; pero quen creou a idea eterna da cama non é o artesán, senón unha divindade superior.

Unha terceira fase da realidade, ademais da idea e a cousa transmitida polos sentidos, é a que representa o produto da arte pictórica, cando o pintor imita nun cadro un determinado obxecto. Temos así tres tipos de camas: a cama esencial, que foi fabricada pola divindade, a que produce o carpinteiro e a que fai o pintor. As dúas primeiras creacións podemos afirmar que son producidas por un fabricante; pero o pintor non é produtor, senón imitador daquilo que os outros dous producen. Como o que copia o pintor non é a idea, senón os obxectos manufacturados tal e como eles se ven desde un determinado ángulo, a súa pintura é imitación da aparencia, non da realidade; de maneira que o produto imitativo do pintor ocupa, desde o punto de vista da verdade, o terceiro rango.

A épica e o drama, como pertencen ao grupo das artes imitativas, representan algo que dista tres graos da verdade do ser. En tanto a filosofía parte dos seres perceptibles para ascender á consideración das ideas, a poesía límitase a proporcionar unha copia do mundo sensible —que, á súa vez, é unha mera copia das ideas—; é unha imitación de imitacións e, por iso, non constitúe un adecuado vehículo para o coñecemento da verdade.

A poesía imitativa tamén debe ser rexeitada por razóns de tipo psicolóxico; pois, tanto as obras trágicas como as obras cómicas, ao estimularen as paixóns e impediren que a razón exerza o debido control sobre elas, perturbaban o equilibrio entre as partes da alma. Nin a compaixón espertada pola

poesía trágica, nin o riso frívolo provocado pola comedia, constitúen unha diversión inocente, dado que crean división e inseguridade no corazón.

Por tales motivos, en materia de poesía, unicamente hai que admitir no novo estado os himnos aos deuses e os encomios aos homes ilustres. Ao resto das manifestacións é preciso recoñecerlles a súa capacidade de sedución; pero, salvo que os poetas nos demostren que, ademais de agradables, tamén son útiles para os individuos e para o estado, tratarémolos igual que a un vello amor prexudicial, do que debemos separarnos por máis que nos doia.

A inmortalidade da alma (608c-611b)

Platón cre firmemente na inmortalidade e a eternidade da alma; e, para demostralo, recorre ao argumento dos «males específicos». Cada cousa ten un mal específico, que é aquilo que por natureza corrompe tal cousa e acaba por destruíla. O mal propio da alma é a maldade moral; pero esta, cando se instala na alma, aínda que a corrompe, non pode terminala totalmente até separala do corpo. Como o causante directo da destrución é o mal específico e nunca un mal alleo, debemos concluír que a alma, a quen non pode destruír o seu propio mal, tampouco se ve afectada polos males do corpo, e que, por tanto, é inmortal.

A simplicidade da alma (611b-612a)

A demostración da inmortalidade da alma exige unha revisión da súa natureza tripartita, pois non parece probable que algo inmortal estea, na súa natureza máis verdadeira, composto de diversos elementos. Así que, para determinar se a verdadeira natureza da alma é simple ou composta, debemos fixarnos na súa pureza orixinal e non no estado que ela presenta cando se encontra asociada ao corpo. Resulta preciso partir do amor que sente pola sabedoría e imaxinar como quedaría se, grazas ao impulso dese amor, saíse da situación na que agora se encontra e, na súa totalidade, se unise co inmutable e divino, ao que ela é afín.

As recompensas da xustiza nesta vida (612a-613e)

Tras demostrar que a xustiza en si mesma, con independencia das recompensas externas, é o mellor para a alma do home, Sócrates reclama o dereito a restituírlle a esta virtude as honras que inicialmente Glaucón lle atribuíra á inxustiza. En primeiro lugar, os deuses nunca se desentenden de quen se esforza por ser xusto. Se sofre desgrazas neste mundo, todo iso vai ter para el un desenlace positivo, en vida ou despois da morte. Por outra parte, os homes tamén acaban valorando adecuadamente ás persoas xustas fronte ás inxustas. A inxustiza pode triunfar durante un tempo, pero, ao final, só provoca a ruína de quen a practica.

As recompensas da xustiza despois da morte: a lenda de Er (613e-621d)

Pero as recompensas nesta vida non son nada en comparación co destino que lle espera despois da morte tanto ao home xusto como ao inxusto. Para ilustrar ese destino, Platón presenta a lenda do panfilio Er. Este morreu en combate, pero o seu corpo non se descompuxo e, doce días despois, volveu á vida para contar a súa experiencia. Conforme saíu do corpo, a alma botou a andar en compañía de moitas outras e chegaron todas a un prado onde había dúas aberturas na terra, unha de par da outra, e outras dúas no ceo, situadas fronte ás anteriores. No medio estaban sentados uns xuíces que aos xustos mandábanlles tomar o camiño superior dereito e aos inxustos ir polo camiño inferior esquerdo. Pola outra abertura inferior subían desde o fondo da terra almas cheas de sucidade, en tanto que pola cuarta baixaban do ceo almas limpas. Todas elas viñan de satisfacer un período milenario de premio ou castigo. Na maioría dos casos, a recompensa polas accións pasadas recibíase multiplicada por dez; pero certos crimes eran castigados con penas máis elevadas. Para os malvados incurables non había esperanza de poder abandonar o Tártaro.

Tras botar sete días no prado, as almas partiron acompañadas por Er. Catro días máis tarde chegaban a unha altura desde onde se podía divisar unha luz dereita como unha columna, que se estendía a través de todo o ceo e toda a terra. Unha vez alí, as almas foron convocadas ante Láquesis para escoller un novo ciclo vital. A orde da elección estaba determinada por sorteo, pero, como os modelos de vida eran moitos máis que as almas presentes, cada un era o responsable último da súa propia opción. Había modelos de todo tipo: as vidas da totalidade dos animais e todas as vidas humanas. O momento da elección constitúe o punto máis arriscado do noso destino; por iso debemos centrarnos no estudo que nos permita resistir ás tentacións da riqueza e o poder, e saber seleccionar o mellor, que é a vida da virtude. O perigo de elección precipitada é especialmente grande para quen na súa vida anterior, grazas a vivir nun estado ben organizado, practicou a virtude por hábito e sen auténtico coñecemento.

Finalmente, despois de que Laquesis asignou a cada alma un xenio protector, marcharon todas até o Leteo (Esquecemento) ou Ameles (Despreocupación). Alí, con excepción de Er, foron obrigadas a beber desta agua para teren unha confusa reminiscencia das verdades que as súas experiencias lles ensinaran. Logo, cando estaban deitadas a durmir, na medianoite, as almas saíron disparadas como estrelas até o punto do seu nacemento. Er tamén regresou ao seu corpo, abriu os ollos e viu que estaba deitado enriba da pira.

LIBRO X

I. —Realmente —continuí—, son moitas outras as razóns que teño para considerar que fundamos o noso estado da maneira máis correcta; pero afirmo isto sobre todo cando me paro a pensar na poesía¹. 595a

—A que te refires? —preguntou.

—A que de ningún modo aceptamos a poesía que sexa imitativa. Porque agora, despois de que quedaron distinguidas cada unha das partes da alma², resulta incluso máis evidente, paréceme a min, que esa clase de poesía debe ser totalmente rexeitada. b

—Que queres dicir?

—A vós podo falárvolo, porque non iredes denunciarme ante os autores tráxicos e todos os demais poetas imitativos. Dáme a impresión de que todas as obras deste tipo son unha ruína para a mente daqueles que as escoitan, se é que eles non teñen o antídoto de saber como son verdadeiramente tales obras.

—Que é o que pensas cando falas así —dixo.

—Vai haber que dicircho —respondín eu—, aínda que un certo cariño e unha certa veneración que desde neno lle teño a Homero me prohiben que fale; porque parece que el se converteu no primeiro mestre e guía de todos eses fermosos³ poetas c

¹ Nesta primeira metade do libro X (595a-608c), Platón retoma o tema da poesía, que xa tratara nos libros II e III (377c-398b). Naquel momento, fixera unha crítica desde o punto de vista ético e o ataque ía dirixido contra os contidos dos poemas e contra a forma imitativa (ou dramática); agora a crítica fundaméntase na teoría das ideas e nas partes da alma, e condénase a imitación poética nun senso máis amplo. O cambio puido deberse a unha modificación do punto de vista do autor durante o período que mediou entre a redacción de ambos textos; ou simplemente a que, nun primeiro momento, evitou a exposición de argumentos baseados en dúas teorías aínda descoñecidas para o lector.

² 435b ss.

³ Irónico.

tráxicos⁴. Pero ningún home debe ser respectado antes que a verdade; así que, como veño dicindo, haberá que falar⁵.

—Completamente de acordo —afirmou.

—Entón escoita; ou máis ben responde.

—Pregunta.

—Poderías dicirme o que é, en liñas xerais, a imitación⁶? Porque eu mesmo non acabo de comprender totalmente o que esa palabra quere expresar.

—E daquela vouno comprender eu? —dixo.

596a —Non sería nada raro —respondín—, porque algúns que teñen débil a vista ven moitas cousas antes que outros que a teñen aguda.

—É así —dixo el—; pero contigo diante eu non sería capaz nin de pretender dicir o que me resulta evidente. Así que usa a túa propia vista.

—Nese caso, queres que comecemos a examinar isto partindo do método habitual? Porque acostumabamos, xa sabes, asignar unha idea, só unha, a cada grupo múltiple de cousas ás que damos o mesmo nome. Compréndesme ou non?

—Comprendo.

b —Pois logo, tomemos agora, de todos eses grupos múltiples, o que ti queiras. Por exemplo, se che vale, hai moitas camas e moitas mesas⁷.

⁴ Son varias as ocasións en que o autor se refire a Homero como o primeiro dos tráxicos (598d, 602b, 607a). Iso era así, ante todo, porque as traxedias tomaban as súas historias dos relatos épicos; pero tamén porque o denominado «espírito tráxico» xa está presente nos poemas homéricos. Esquilo chamoulles aos seus propios dramas «migallas do gran banquete de Homero» (Ateneo VIII 347e). Aristóteles, que tamén viu a conexión entre ambos xéneros, acerta a matizar que «a epopea estivo ligada á traxedia unicamente en ser imitación de homes esforzados [...]; pero diferénciase dela por ter un verso uniforme e ser un relato» (*Poét.* 1449b 9 ss.).

⁵ Prescindindo do grao de ironía que conteñan estas palabras, toda a pasaxe deixa constancia de que Homero era o mestre xa non só dos poetas tráxicos, senón de todos os gregos, incluído o propio Platón. Xa Xenófanes atacara a condición de mestre que todos lle atribuían a Homero (*fr.* 9 Diehl).

⁶ O ataque contra a imitación non coincide exactamente co realizado no libro terceiro. Alí descualificábase a poesía imitativa ou dramática en contraposición coa poesía narrativa, pero agora inclúese todo tipo de ficción, tanto dramática como narrativa. Para o uso na obra dos diversos conceptos de imitación, vid. nota a 392d.

⁷ Nova incursión na teoría das ideas (cfr. 476a, 507b), coa particularidade de que nesta ocasión o punto de partida son obxectos fabricados polo home.

—Perfecto.

—Pero para eses mobles hai unicamente dúas ideas: unha idea de cama e unha idea de mesa.

—Si.

—E tamén tiñamos o costume de dicir que o artesán de cada un deses mobles está a mirar para a idea cando fai un as camas, o outro as mesas que nós utilizamos, e así todo o resto. Porque a idea en si seguro que ningún dos artesáns pode fabricala. Ou como podería facelo?

—De ningunha maneira.

—Mira agora como lle vas chamar ao seguinte artesán.

—A cal?

—Ao que fabrica todas aquelas cousas que fai cada un dos traballadores manuais.

—Estás a falar dun home hábil e marabilloso.

—Non te adiantes; decontado poderás afirmalo con máis fundamento. Porque ese mesmo traballador non só é capaz de fabricar a totalidade dos mobles, senón que tamén fai todo canto brota da terra e fabrica a todos os seres vivos, incluído el mesmo. Ademais fabrica a terra, o ceo, os deuses, todo o que hai no ceo e todo o que hai debaixo da terra, no Hades.

—Estás a falar dun sabio absolutamente marabilloso —dixo. *d*

—Non me cres? —repliquei—. Dime: ti pensas que para nada pode existir un artesán como ese ou, máis ben, que un fabricante desas cousas si pode aparecer en certo sentido, pero noutro sentido non? Ou non te dá conta de que ti mesmo serías capaz de crear todas esas cousas en certo sentido?

—En que sentido? —preguntou.

—Non é complicado —respondín eu—. Trátase dunha operación frecuente e rápida, moi rápida incluso. Só tes que coller un espello e viralo cara a todas partes: rapidamente crearás o *e* sol e canto hai no ceo; rapidamente a terra; rapidamente a ti mesmo e aos outros seres vivos, os obxectos, as plantas e todo aquilo do que hai un pouco se falaba.

—Si —dixo—; cousas aparentes, pero que non existen na realidade.

—Perfecto —repliquei—; vés en axuda do meu razoamento no momento preciso. Porque entre este tipo de artesáns tamén está o pintor, creo eu. Ou non?

—Sen dúbida.

—E dirás, penso, que as cousas que el fai non son verdadeiras; pero, con todo, en certo sentido, o pintor tamén fai unha cama. Ou que?

—Si —dixo—; tamén el fai unha cama, polo menos aparente.

597a II. —E que pasa co fabricante de camas? Non dicías hai un pouco que este non fai a idea —que vén a ser, segundo o noso criterio, o que a cama é de por si-, senón unha determinada cama?

—Dicía, si.

—Por tanto, se non fai o que é de por si, non podería facer a realidade, senón algo que se asemella á realidade, pero que non é real. E, se alguén afirmase que a obra do fabricante de camas ou dalgún outro artesán é algo completamente real, tería moitas posibilidades de equivocarse, ou non?

—Polo menos, iso é o que opinarían os ocupados nestes temas —dixo.

—Pois logo, non nos estrañemos para nada de que tamén ese obxecto resulte un tanto escuro en comparación coa verdade.

b —Non debemos estrañarnos

—Entón, queres que, tomando esas obras como exemplo, investiguemos como é este noso imitador? —preguntei.

—Se ti queres —dixo.

—Pois ben, encontrámonos con que as camas que temos diante son de tres tipos: unha, a que existe na natureza⁸ e que,

⁸ Na tradición filosófica grega, o termo natureza (φύσις) utilízase para designar o ámbito da realidade primitiva, fundamental e inmutable, por oposición ao que é derivado, secundario e cambiante. No platonismo, tal realidade identifícase co mundo das ideas.

polo que creo, poderíamos dicir que foi fabricada pola divindade. Porque, quen máis puido ser?

—Ninguén, penso eu.

—Outra, a que fai o carpinteiro.

—Si —dixo

—E outra, a que fai o pintor; ou que?

—Vale.

—En consecuencia, o pintor, o fabricante de camas e a divindade son os tres que dominan estes tres tipos de camas.

—Si, os tres.

—A divindade, ben porque non quixo, ben porque non se viu obrigada a fabricar máis que unha cama na natureza, fixo unha única cama: aquela que é a cama en esencia. Dúas ou máis camas coma esa nin as produciu a divindade nin cabe a posibilidade de que as produza.

—Por que? —preguntou.

—Porque, se fixese dúas —non digo máis—, aparecería outra cunha idea da que participarían esas dúas; e entón a cama en esencia xa sería esta terceira, e non as dúas anteriores⁹.

—Correcto —dixo.

—Como o deus sabía isto, penso eu, e como quería ser realmente o artífice dunha cama realmente existente e non un fabricante máis dunha cama máis, creouna única na súa natureza esencial.

—Parece que si.

—Queres logo que a el lle chamemos o creador da natureza dese obxecto ou algo así?

—É xusto —dixo—, dado que foi el o que fabricou tanto esa cama como o resto das cousas todas na súa natureza esencial.

⁹ Un razoamento similar aparece en *Tim.* 31a. Ademais constitúe a base dunha das obxeccións que se introducen no *Parménides* (132e ss) en contra da propia teoría das ideas: se dunha idea participan múltiples obxectos, tamén haberá unha terceira idea da que participen a totalidade deses obxectos máis a súa idea, e así até o infinito. Atribuíase a Polixeno de Megara a invención deste argumento, chamado do «terceiro home» e mencionado repetidamente por Aristóteles (*Met.* 990b 15, 1038b 30, 1059b 2).

—E que lle chamaremos ao carpinteiro? Non diremos que é un produtor de camas?

—Si

—E diremos tamén que o pintor é produtor e artífice de algo diso?

—De ningunha maneira.

—Entón, que dirás que é el en relación coa cama?

e —A min paréceme que a denominación máis axustada sería esta: imitador daquilo que os outros dous producen —respondeu el.

—Vale —repliquei—. Iso implica que ao autor da terceira creación, contando a partir do estadio natural, ti chámalle imitador¹⁰, non?

—Completamente de acordo —dixo.

—Por conseguinte, o poeta tráxico, como é precisamente un imitador, tamén será iso: o terceiro por natureza contando a partir do rei¹¹ e da verdade; e todos os demais imitadores, igual.

—É posible.

598a —Entón estamos de acordo canto ao imitador. Pero dime o seguinte a propósito do pintor: a ti pareceche que pretende imitar cada unha das cousas que hai na natureza ou as obras dos artesáns?

—As obras dos artesáns¹² —dixo.

¹⁰ Dentro da gradación divindade > carpinteiro > pintor, establécese unha división que coloca a este último nunha categoría cualitativamente distinta aos outros dous; pois tanto a divindade como o carpinteiro son artesáns ou produtores, pero o pintor non é máis que un imitador.

¹¹ A metáfora xenealóxica é clara: a divindade creadora do mundo das ideas ocupa o primeiro grao na liña descendente, o artesán o segundo e o poeta tráxico o terceiro, en correlación cada un co nivel de verdade das súas obras; pero máis problemático resulta explicar a identificación da divindade co rei. Cabe a posibilidade de que o autor nos estea remitindo ao libro IX, onde o rei representa ao verdadeiro gobernante e os outros son dexeñeracións desa verdade en distinto grao. Tamén podería tratarse dunha especie de xogo de palabras no que unha suposta frase semi-proverbial «segundo a partir do rei», utilizada orixinalmente para designar ao herdeiro do trono persa, se acomodaría para expresar que o poeta tráxico non alcanza nin o segundo rango na xerarquía.

¹² Na súa intención de rebaixar a dignidade da actividade artística, o autor insiste en que o artista imita obxectos materiais, nunca ideas; pero o suposto contrario é asumido en

—Pero, tal e como son ou tal e como se ven? Concreta máis ese punto.

—Que queres dicir? —preguntou.

—O seguinte: se ti miras unha cama primeiro de lado e logo de fronte ou de calquera outra maneira, a cama como tal é diferente en algo a si mesma ou simplemente parece distinta, sen ser diferente en nada? E a mesma pregunta vale para o resto.

—Pasa iso último —dixo—. O obxecto parece distinto, pero non é diferente en nada.

—Pois agora fíxate nisto: cando a pintura está feita, cal *b* destas dúas finalidades pretende en relación con cada obxecto? Imitar a realidade tal e como é ou imitar o que se ve tal e como se ve? É a pintura imitación da aparencia ou da realidade?

—Da aparencia —dixo.

—Nese caso, a imitación encóntrase, desde logo, lonxe da verdade; e, polo visto, a explicación de que produza todas as cousas está en que toca un pouco de cada obxecto e en que incluso ese pouco é unha mera imaxe. Por exemplo, o pintor, podemos dicir, vainos retratar a un zapateiro, a un carpinteiro e ao resto dos artesáns, sen ter coñecemento sobre o oficio de *c* ningún deles. Con todo, imaxina que fose un bo pintor; pois, ao retratar a un carpinteiro e mostralo de lonxe, podería enganar aos nenos e aos homes insensatos coa ilusión de que é un carpinteiro de verdade.

—Seguro.

—En fin, amigo meu; eu penso que, sobre todas estas cousas, a nosa opinión debe ser a seguinte: cando alguén veña comunicarnos que encontrou a unha persoa entendida en todos os oficios e no resto das cousas que cada un coñece, e que non

varios momentos da obra (cfr. 401b-403c e, sobre todo, 472d), e acabará sendo, no futuro, o fundamento das chamadas correntes estéticas idealizantes. Dá a impresión de que Platón, máis interesado en censurar as manifestacións artísticas coñecidas por el que en realizar unha profunda reflexión sobre a arte como tal, non é demasiado consciente das posibilidades teóricas que o seu esquema metafísico abre neste ámbito.

d hai nada que el non saiba con máis precisión que calquera outro, hai que lle responder a ese individuo que é un inxenuo e que, polo que se ve, bateu con algún charlatán ou algún imitador que o enganou; así que, se esa persoa lle pareceu entendida en todo, foi porque el non é capaz de distinguir entre a ciencia, a ignorancia e a imitación.

—Totalmente certo —dixo.

III. —Por tanto —continuei—, despois disto hai que examinar a traxedia e a Homero, o seu modelo, dado que lles ouvimos dicir e a algunhas persoas¹³ que estes poetas coñecen todas as artes, todos os temas humanos que teñen que ver coa virtude e co vicio, e incluso os asuntos divinos; porque o bo poeta, din eles, se pretende facer unha fermosa composición sobre aquilo que compoña, é preciso que compoña con coñecemento ou non vai ser capaz de facer a composición¹⁴. Así que son dúas as posibilidades que debemos examinar: ou ben esas persoas, ao seren imitadores aqueles cos que bateron, resultaron enganadas, e, 599a ao veren as súas obras, non se deron conta de que se encontran afastadas do ser en tres graos e de que esas obras, sen coñecer a verdade, son boas de facer —porque o que se compoñen son fantasías, pero non realidade—; ou ben o que aqueles din ten certo fundamento e os bos poetas realmente coñecen eses temas sobre os que, na opinión da xente, falan tan ben.

—Si, seguro que o hai que investigar.

¹³ Probablemente o autor se estea referindo á opinión da xente máis que a ningún personaxe específico. A tradición cultural grega colocara á poesía en xeral, e a Homero en particular, na base da súa educación, e Platón pretende que a filosofía, o coñecemento científico, ocupe ese lugar tradicionalmente asignado á poesía.

¹⁴ Resulta innegable que o recoñecemento social alcanzado por algúns poetas antigos os investía dunha autoridade inmerecida sobre os máis diversos ámbitos. Aristófanes consideraba a Homero un mestre incluso en asuntos militares; e sabemos que Sófocles, debido á enorme impresión que o estreo de *Antígona* causou nos atenienses, foi elixido estratego xunto con Pericles no 441 a.C.

—Pois ben, se unha persoa puidese facer as dúas cousas, tanto o obxecto imitable como a súa imaxe, pensas ti que se permitiría dedicarse á fabricación de imaxes e que colocaría iso no eixo da súa vida, como se non tivese nada mellor? b

—Eu non.

—Ao contrario, eu penso que, se fose verdadeiramente entendido naquelas cousas que imita, dedicárase ás obras orixinais con máis ansia que ás imitacións, tentaría que quedasen en memoria del moitas obras fermosas e estaría moito máis interesado en ser o obxecto da louvanza que en louvar aos outros¹⁵.

—Tamén eu o penso —dixo—; porque non hai comparación nin na honra nin no proveito.

—Así que non lle pidamos contas da maioría das cousas a Homero ou a calquera outro dos poetas. Non lles preguntemos c se algún deles era médico ou só imitador da linguaxe dos médicos; nin a quen sandou ningún dos poetas antigos ou modernos, tal e como se conta de Asclepio¹⁶; ou, da mesma maneira que este deixou uns sucesores, que discípulos deixaron os poetas na arte médica. Non lles preguntemos tampouco polas outras artes; deixemos iso. Agora ben, sobre eses temas máis importantes e máis fermosos que Homero se pon a tratar, sobre as guerras, a dirección dos exércitos, a administración dos estados, a educación do individuo, se cadra si é xusto que, por saber, d lle preguntemos: «Querido Homero: admitamos que ti, desde o punto de vista da virtude, non estás no terceiro lugar contando a partir da verdade e que non es ese fabricante de imaxes ao que nós definimos como imitador; ao contrario, estás no segundo lugar e ti es capaz de coñecer que actividades son as que fan

¹⁵ Vendo sentenciar a Píndaro que «a palabra vive máis tempo que os feitos» (*Nem.* 4.6), non parece que este poeta preferise ser algún dos vitoriosos atletas celebrados nas súas odas en vez de escribir sobre eles. Platón tamén esquece que Aquiles, sen Homero, non pasaría de ser un de tantos guerreiros tribais perdidos na memoria dos pobos.

¹⁶ Vid. nota a 405d.

mellores ou peores ás persoas, tanto na vida privada como na pública. Nese caso, dinos: da mesma maneira que Lacedemonia e mellorou a súa organización grazas a Licurgo¹⁷, e numerosos estados, grandes e pequenos, grazas a outros moitos personaxes, que estado mellorou a súa organización grazas a ti? Que estado reivindicar que ti fuches un bo lexislador e que os favoreciches? Porque Italia e Sicilia teñen a Carondas¹⁸, e nós a Solón. Pero quen te reivindicar a ti?». Podería el dicir algún?

—Non creo¹⁹ —dixo Glaucón—; porque nin os propios seguidores de Homero falan nada diso.

—E, no tempo de Homero, hai noticia dalgunha guerra que tivese bo fin grazas á súa dirección ou aos seus consellos?

—De ningunha.

600a —E, no campo das artes ou de calquera outra ocupación, cítanse del múltiples inventos enxeñosos propios dun home sabio nalgún tipo de actividade, como si se fai, en cambio, con Tales de Mileto²⁰ e Anacarsis²¹ o escita?

—Ningún que teña esas características.

—Pero, xa que no ámbito do público non hai nada, no ámbito do privado, fala alguén de que Homero, mentres viviu, dirixise el mesmo a educación dun grupo de persoas que o b amasen polo trato con el e que lle transmitisen á posteridade un estilo homérico de vida²²? Estamos ante un caso como o

¹⁷ Licurgo, lexislador de Esparta (século VII), era admirado sobre todo por crear a constitución que maior estabilidade tivo entre os estados gregos.

¹⁸ Carondas de Catania (século VI) foi o lexislador das colonias de Calcis en Italia e en Sicilia.

¹⁹ No *Banquete* (209c ss.), en cambio, Homero e Hesíodo comparten con Licurgo e Solón a honra de pertenceren a ese selecto grupo de homes capaces de provocar a admiración da posteridade.

²⁰ Tales de Mileto (séculos VII-VI), ademais de ser o fundador da filosofía grega, fixo varios descubrimentos no campo da xeometría e no da astronomía. Grazas aos seus coñecementos das estrelas, preveu unha boa colleita de olivas e tomou arrendadas por moi pouco todas as prensas da redonda. Cando se produciu a prevista demanda de prensas, pediu por elas canto quixo e demostrou que os filósofos non terían dificultade en facérense ricos, se ese fose o seu obxectivo (Aristót. *Pol.* 1259a). O nome de Tales encabeza todas as listas dos sete sabios.

²¹ Anacarsis era un sabio escita contemporáneo e amigo de Solón. Atribúeselle a invención da áncora e da roda do cacharreiro (D. L. I 105).

²² Con todo, a propia actitude hostil de Platón cara a Homero é un síntoma de que este era o principal referente dun modo de vida amplamente instalado na sociedade grega.

de Pitágoras, un home que foi especialmente amado por este motivo e do que hai uns sucesores que aínda hoxe lle chaman pitagórico ao seu modo de vida e, dalgunha maneira, parecen diferentes ao resto da xente²³?

—Tampouco de nada como iso se fala —dixo el—. Porque Creófilo²⁴, o discípulo de Homero, se cadra aínda nos parece máis ridículo pola educación que polo nome, se resulta que é certo o que se conta sobre Homero. Pois din que este quedou nun absoluto abandono xa na súa época, cando aínda estaba vivo²⁵. c

IV. —Si, é o que din —respondín eu—. Pero, Glaucón, se naquel momento Homero puidese coñecer estas cousas, non só imitalas, e grazas a iso fose realmente capaz de educar aos homes e de perfeccionalos, ti cres que non faría numerosos discípulos e que estes non o respectarían e non o amarían? Porque a ver se resulta que Protágoras de Abdera, Pródico de Ceos²⁶ e outros moitos, nas súas clases particulares, puideron convencer aos seus contemporáneos de que non serían capaces de admi- d
nistrar nin a súa casa nin o seu estado se eles non estaban ao fronte da súa educación, e por esta sabedoría son amados até o extremo de que os discípulos case andan con eles ao lombo, pero, en cambio, os contemporáneos de Homero ían deixar que este ou que Hesíodo andasen de aquí para alá recitando poemas, no caso de que realmente fosen capaces de axudar aos homes no tema da virtude. Non se pegarían a eles máis que ao ouro? Non os obrigarían a estar onda eles nas súas casas ou, se é e

²³ Os pitagóricos distinguíanse sobre todo polo celibato, por abstérense de determinados alimentos e pola vida en comunidade.

²⁴ Poeta épico nacido en Quíos ou Samos. Segundo unha lenda pouco verosímil recollida polo propio escoliasta, era xenro de Homero. O seu nome significa «da familia da carne».

²⁵ Non é a primeira vez que Platón suxire que o éxito educativo do bo mestre se mide polo trato que lle dispensan os discípulos (*Gorx.* 519cd).

²⁶ Resulta sorprendente esta mención a dous dos fundadores da sofística.

que non os convencían, non os acompañarían en persoa a todos lados que fosen, até conseguiren a educación suficiente²⁷?

—Paréceme, Sócrates —dixo el— que o que comentas é totalmente certo.

—Por tanto, debemos concluír que os poetas, comezando por Homero, son todos imitadores de imaxes da virtude e dos outros temas que tratan, pero non alcanzan a verdade. Ao contrario, como dicíamos hai un pouco, o pintor vai facer algo con aspecto
601a de zapateiro, sen ser el un entendido na zapataría e pensando en aqueles que tampouco son entendidos e fundamentan os seus xuízos exclusivamente nas cores e nas formas.

—Completamente de acordo.

—Da mesma maneira, penso eu, podemos afirmar que o poeta, como non entende máis que de imitar, aplica determinadas cores a cada unha das artes, manexando palabras e frases. O resultado é que, a aqueles que son coma el e fundamentan os seus xuízos nas palabras, parécelles que, se fala da zapataría, da
b estratexia militar ou de calquera outro tema utilizando o debido metro, ritmo e harmonía, xa fala ben: tan grande é o encanto que estas cousas teñen por natureza. Porque, se as obras dos poetas quedan espidas das súas cores musicais e reducidas ao que din elas por si mesmas, ti sabes ben, penso, que aspecto presentan; seguro que xa o tes observado²⁸.

—Desde logo que si —dixo.

²⁷ Podería dar a impresión de que a poesía está condenada antes do xuízo: cando obtén a admiración do público, é porque canta o que el quere escoitar (cfr. 605a ss); e, cando non recibe o tratamento social que se lle dispensa á xente sabia, é porque non o merece. Pero non convén esquecer que, se ben para Platón o recoñecemento das masas non constituía un criterio para identificar a sabedoría, si o era a capacidade do mestre para elevar a conduta moral dos discípulos e, por tanto, para crear un grupo de fieis seguidores (cfr. *Gorx.* 519cd, onde se di que, se o discípulo dun sofista lle deixa a deber a suma pactada, iso é unha proba inequívoca de fracaso no obxectivo de ensinar a virtude).

²⁸ En cambio, noutras pasaxes dos seus escritos, o autor sostén que a poesía non se reduce a versificar palabras (*Fed.* 61b). En todo caso, o tempo non pareceu darlle a razón a Platón. A pesar de que a posteridade dificilmente puido apreciar as calidades musicais dos poemas orixinais, tanto Homero como os grandes tráxicos seguiron sendo universalmente admirados grazas ao contido das súas obras.

—Realmente, aseméllanse a eses rostros da xente con xuventude pero sen beleza, tal e como un os pode ver cando xa lles pasou a flor da idade.

—Totalmente de acordo.

—Veña logo; fíxate no seguinte: afirmamos que o creador de imaxes, o imitador, non entende nada do ser; só da aparencia. Non é así? c

—Si.

—Pois ben; non deixemos o asunto a medio tratar. Analicémolo como é debido.

—Fala —dixo.

—Nós dicimos que o pintor pode pintar unhas rendas e un freo.

—Si.

—Pero quen as vai facer é o talabarteiro e mais o ferreiro.

—Seguro.

—E sabe o pintor como deben ser as rendas e o freo? Ou é que nin sequera sabe iso quen as fai, o ferreiro e o talabarteiro, e resulta que o único entendido é aquela persoa capaz de manexalas: o xinete?

—Moi certo.

—E non diremos que iso mesmo pasa co resto das cousas?

—En que sentido?

—No de que para cada obxecto hai tres artes: a arte de usar, *d* a de facer e a de imitar.

—Si.

—Agora ben; a virtude, a beleza e a corrección de cada utensilio, de cada ser vivo ou de cada acción dependen unicamente do uso para o que se fabricaron ou para o que naceron²⁹. Non é así?

—É.

²⁹ A asociación entre a virtude ou excelencia dun obxecto particular e o cumprimento da súa función xa a encontramos en Sócrates (Xen. *Banq.* V 4 ss.). Constitúe o fundamento do pensamento platónico e aparece expresado noutros puntos da obra (cfr. 352e ss.).

—Por conseguinte, é o usuario dunha cousa quen necesariamente vai ter máis experiencia e quen lle pode comunicar ao fabricante cales son os bos e os malos efectos que a cousa usada produce cando se usa. Por exemplo, o frautista informa e ao fabricante de frautas sobre as frautas que sirvan para tocar, ordénalle como debe facelas e o outro vai obedecer.

—Sen dúbida.

—Por tanto, o entendido informa sobre as frautas boas e malas, e o outro vainas facer fiándose del.

—Si.

—Por conseguinte, no que se refire a un mesmo utensilio, o fabricante, como trata coa persoa que sabe e como se ve obrigado a escoitar a ese que sabe, vai ter unha crenza³⁰ correcta sobre a boa ou mala calidade dese utensilio; pero o coñecemento vaino ter o usuario.

—Seguro.

—E o imitador, poderá, a partir do uso, ter coñecemento sobre se as cousas que pinta son fermosas e correctas ou non o son? Ou terá unha opinión correcta³¹ grazas a estar relacionado forzosamente co entendido e a que recibe instrucións sobre como pintar?

—Nin unha cousa nin a outra.

—Por conseguinte, o imitador non terá nin coñecemento nin opinión correcta sobre a beleza ou a ruindade das cousas que imita³².

—Parece que non.

³⁰ Sobre a crenza (πίστις) como modalidade de opinión (δόξα), vid. 511e e nota, 534a.

³¹ Sobre a opinión correcta, vid. nota a 430b. Se, como se dixo en 596b, o fabricante traballa contemplando a idea e agora resulta que este só ten opinión correcta, pode deducirse que, segundo Platón, existen dúas vías de acceso ao mundo das ideas: o coñecemento e a opinión correcta.

³² Polo dito anteriormente (511e, 534a), sabemos que a condición intelectual do imitador é a imaxinación (εἰκασία). Platón aporta aquí un novo motivo para considerala unha variante inferior da opinión (δόξα); pois, mentres a crenza do fabricante, grazas ao contacto que este mantén co entendido, pode ser correcta, a imaxinación sempre estará equivocada, xa que o imitador nunca se deixa guiar pola persoa que sabe.

—Pois resulta encantador o imitador poético no relativo á sabedoría sobre as cousas que poida facer!

—Non encantador precisamente.

—Con todo, el vai imitalas aínda que non saiba en que sentido cada unha desas cousas é perniciosa ou é beneficiosa. E, polo visto, imitará aquilo que lle pareza fermoso á maioría da xente e aos ignorantes³³.

—Ningunha outra cousa.

—Así que, polo que parece, estamos plenamente de acordo no seguinte: en que o imitador non sabe, sobre as cousas que imita, nada digno de mención; en que a imitación, máis ben, é un xogo, non unha cousa seria; en que os que se dedican á poesía tráxica, tanto en versos iámbicos como en versos épicos³⁴, son todos imitadores como o que máis.

—Completamente de acordo.

V. —Por Zeus! —repliquei—; pero, esa imitación non se fai sobre algo que está situado en terceiro lugar contando a partir da verdade?

—Si.

—E sobre cal das partes do home exerce o poder que ten³⁵?

—A que te estás referindo?

—Ao seguinte: a mesma magnitude non parece igual vista de lonxe e vista de cerca.

—Desde logo que non.

—E os mesmos obxectos parecen curvos ou rectos segundo os vexamos dentro da agua ou fóra, e cóncavos ou convexos por culpa dun erro da vista no que se refire ás cores. Tamén parece

³³ Cfr. 479d.

³⁴ Os versos iámbicos son os propios da traxedia. Se tamén fala dos versos épicos é porque, para Platón, Homero foi primeiro poeta tráxico (cfr. nota a 595c).

³⁵ No que segue, Platón simplifica a anterior división tripartita da alma (cfr. 436 ss.) e só contempla dúas partes: a racional e a irracional. Outra novidade é que se asigna á parte inferior a capacidade intelectual de formar falsas opinións.

d evidente que todo isto produce certa confusión na nosa alma. Pois ben, esta debilidade da nosa natureza cultívana tanto a pintura sombreada como o ilusionismo e outros moitos inventos polo estilo sen desprezaren ningún recurso da maxia.

—É certo.

—Como remedios máis satisfactorios contra estas ilusións descubríronse a medida, o cálculo e o peso. Grazas a eles, non estamos dominados pola impresión do aparentemente máis grande, máis pequeno, máis numeroso ou máis pesado, senón que prevalece a facultade que calcula, mide ou pesa.

—Sen dúbida.

e —Pois iso sería obra do elemento racional que hai na nosa alma.

—Obra súa, seguro.

—E a ese elemento moitas veces, despois de facer a medición e de indicar que determinados obxectos son maiores, menores ou iguais que outros, chéganlle as impresións contrarias simultaneamente en relación cos mesmos obxectos³⁶.

—Si.

—Pero, non afirmamos antes³⁷ que era imposible que un mesmo elemento da alma tivese simultaneamente opinións contrarias sobre o mesmo obxecto?

—E tiñamos razón niso que afirmamos.

603a —Por conseguinte, a parte da alma que opina en contra da medida non podería ser a mesma que a que opina conforme á medida.

—Por suposto que non.

—Pero seguro que a parte que se fía da medida e do cálculo ten que ser a mellor da alma.

³⁶ Cando o elemento racional descobre o verdadeiro tamaño dun obxecto, adquire unha impresión dese obxecto contraria á falsa impresión anterior. A partir dese momento, coexisten simultaneamente na alma dúas opinións contrarias en relación cun mesmo obxecto.

³⁷ 436b.

—Desde logo.

—Por conseguinte, o que se opón a esa parte debe de ser algunha das partes inferiores que hai en nós.

—Por forza.

—Pois ese é o acordo ao que eu quería chegar cando dicía que a pintura e, en xeral, toda arte imitativa realiza a súa obra lonxe da verdade, e que, sen pretender ningún obxectivo san nin verdadeiro, faise socia, compañeira e amiga daquela parte *b* do noso interior que se encontra lonxe da sabedoría.

—Totalmente de acordo —respondeu el.

—Por conseguinte, a arte imitativa é unha cousa mediocre que se une a un elemento mediocre para xerar producións mediocres.

—Parece que si.

—E iso pásalle só a imitación que se relaciona coa vista ou tamén a esa imitación que se relaciona co ouvido e á que lle chamamos «poesía»? —preguntei.

—Por lóxica, tamén lle pasa a este outro tipo —dixo el.

—Con todo —proseguín—, non debemos basearnos unicamente na analoxía entre a poesía e a pintura; vaíamos até ese sector da nosa mente co que a poesía imitativa se relaciona e *c* vexamos se é ruín ou valioso.

—Hai que facelo.

—Presentemos o problema da seguinte maneira: a poesía imitativa, polo que se di, imita a homes que realizan actos forzosos ou voluntarios e que, de acordo con esa actuación, pensan que son felices ou desgraciados; ademais, en todos estes casos, eles póñense tristes ou contentos. Había algo máis á parte disto?

—Nada.

—Pois ben; en todas estas situacións, o home mantén un estado mental uniforme? Ou é que, da mesma maneira que, no *d* tema da visión, entraba en conflito interior e dentro tiña simultaneamente dúas opinións contrarias sobre os mesmos obxectos, tamén agora, a nivel dos seus actos, nace un conflito e el se pon

en loita consigo mesmo³⁸? Pero lémbrome de que non é preciso que agora cheguemos a un acordo sobre este punto; porque, no que se leva de conversación, estivemos bastante de acordo³⁹ en que a nosa alma está chea de miles de contradicións deste tipo que se dan simultaneamente.

—Correcto —dixo el.

—Correcto, si —repliquei—; pero o que daquela deixamos e quedar é inevitable tratalo agora, penso eu.

—Que cousa? —preguntou.

—Dicíamnos nós entón⁴⁰ que un home sensato ao que lle sucede unha desgraza, como a perda dun fillo ou de calquera outra cousa pola que sinta especial aprecio, vai soportar esa desgraza máis facilmente que o resto dos homes.

—Completamente de acordo.

—Pois vexamos agora se resulta que non vai ter sentimento ningún ou se, dado que isto é imposible, o que vai facer é moderar dalgunha maneira a súa dor.

—Seguro que máis ben isto último —dixo.

604a —Contéstame agora ao seguinte: cando pensas ti que este home loitará con máis forza contra a dor e lle ofrecerá máis resistencia? Cando sexa observado polos seus semellantes ou cando, sen xente ao redor, se encontre el só consigo mesmo?

—Dominarase máis cando sexa observado, e con diferenza —respondeu.

—No momento de estar só, penso eu, vaíse atrever a expresar moitas cousas que lle farían sentir vergoña en caso de que alguén llas ouvise, e tamén vai realizar moitas accións que non aceptaría que ninguén lle vise facelas.

—Así é —dixo.

³⁸ 602c ss.

³⁹ 439c ss.

⁴⁰ 387de.

VI. —Agora ben, o que lle ordena resistir é a razón e a lei, e o que o arrastra cara ao sufrimento é o seu propio desgusto; *b* ou non?

—Certo.

—Pero, cando no individuo se dan ao mesmo tempo dous impulsos contrarios a propósito do mesmo obxecto, dicimos que tales impulsos son dúas cousas distintas.

—Sen dúbida.

—E que un deles está disposto a obedecer a lei na dirección que a lei marque.

—Como?

—A lei di dalgunha maneira que non hai nada tan bonito como manter a calma o máis posible no medio das desgrazas e non se alterar, porque non está claro o lado bo ou o lado malo desas cousas; que aquel que leva mal estes temas non gaña nada con iso, que ningún dos asuntos humanos merece *c* unha gran preocupación e que o sufrimento constitúe un estorbo para aquilo que debe vir axudarnos canto antes nesas ocasións.

—De que estás a falar? —preguntou.

—Da reflexión sobre o que nos pasou —respondín eu—. Aquí tamén, como no xogo dos dados, un ten que arranxar os seus asuntos conforme á sorte que lle tocou e da maneira que a razón determine como mellor. Non hai que facer como os nenos, que, cando levan un golpe, agarran a parte dorida e perden o tempo a berrar; ao contrario, debemos habituar á nosa alma a ocuparse canto antes de curar o que está enfermo e de pór *d* dereito o que está caído, eliminando os lamentos mediante a medicación.

—Realmente, este sería o modo máis axeitado de afrontar as desgrazas —dixo.

—Por tanto, tal e como dicimos, a mellor parte da nosa alma quere seguir os ditados da razón.

—Está claro.

—En cambio, a parte que nos aboca aos lamentos e á lembranza do acontecido e que nunca se enche de todo iso, non diremos dela que é irracional, preguiceira e amiga da covardía?

—Si que o diremos

e —Agora ben, unha desas partes, a irritable⁴¹, acepta numerosas e variadas imitacións; pero o carácter sensato e tranquilo, sempre igual a si mesmo, non é fácil de imitar nin é bo de comprender cando o imitan, sobre todo para un público festivo e para xente de todos lados reunida nos teatros; porque a imitación estaríalles a ofrecer seguramente uns sentimentos estraños.

605a —Totalmente de acordo.

—En consecuencia, está claro que o poeta imitativo, como o que pretende é ser famoso entre as masas, non ten unha afinidade natural coa mellor parte da alma nin o seu saber está configurado para contentala; ao contrario, ten afinidade co carácter irritable e variado, debido a que este é bo de imitar.

—Está claro.

—Por tanto, é xusto que nos metamos con el e que o poñamos ao nivel do pintor; porque se asemella a este en que produce obras cativas desde o punto de vista da verdade e tamén é igual b en que ten trato coa parte inferior da alma, non coa mellor. E así non sería xusto que o recibísemos nun estado que debe estar rexido por leis boas; porque el esperta e alimenta a esa parte da alma e, ao fortalecela, arruína á parte racional. Pasa como cando nun estado alguén fai poderosos a uns miserables, lles entrega o estado e liquida ás persoas máis valiosas. Da mesma maneira, diremos que o poeta imitativo implanta un mal goberno na alma c particular de cada individuo, fabricando imaxes completamente afastadas da verdade e dándolle gusto ao elemento irracional que hai na alma; un elemento que non sabe distinguir entre o grande e o pequeno e que considera ás mesmas cousas unhas veces como grandes, outras veces como pequenas.

—Estamos de acordo.

⁴¹ Esta parte irritable pode verse como unha dexeneración da parte fogosa (cfr. 411c).

VII. —Con todo, aínda non deixamos formulada a maior acusación contra a poesía; porque o máis terrible é sen dúbida o feito de que sexa capaz de corromper incluso aos homes de ben, a excepción duns poucos.

—Se ela fai iso, como non vai ser o máis terrible?

—Escoita e párate a pensar. Cando os mellores de nós escoitamos como Homero ou calquera outro poeta tráxico imita a algún dos heroes que se encontra aflixido⁴² e que, no medio *d* dos seus lamentos, se estende nun amplo parlamento, ou ben canta e bate no peito, entón sentimos pracer, como ti ben sabes; abandonándonos a nós mesmos, seguímolos con simpatía e, todos entusiasmados, eloxiamos como bo poeta ao que con máis forza nos sitúe en tal estado⁴³.

—Desde logo que o sei.

—Pero fíxate en que, cando a desgraza nos afecta a algún de nós, nese caso presumimos do contrario: miramos a ver se nos podemos dominar e manter a calma; porque somos conscientes *e* de que, mentres iso é o propio dun home, aquilo que hai un pouco eloxiábamos é o propio dunha muller.

—Xa me fixo —replicou.

—Por tanto —continuí—, está ben este eloxio? Se resulta que nós non aceptaríamos ser como unha determinada persoa, senón que incluso sentiríamos vergoña do parecido, está ben que, ao vermos a esa mesma persoa, experimentemos pracer e fagamos eloxios, en vez de sentirmos noxo?

—Non, por Zeus!; iso non parece racional —dixo el.

—Evidentemente —repliquei—; polo menos se o examinas *606a* desde este outro punto de vista.

—Desde cal?

—Se tes en conta que o elemento que os poetas satisfán e contentan nestas ocasións é precisamente ese que nós reprimi-

⁴² Cfr. 387d.

⁴³ A idea de que para o pobo o mellor poeta é aquel que máis o fai chorar reaparece nas *Leis* 800d.

mimos pola forza nas nosas desgrazas particulares, e que ten necesidade de chorar e de xemer ao seu gusto até fartarse, dado que desexar esas cousas é algo propio da súa natureza. En cambio, o que por natureza é o noso mellor elemento, como non está suficientemente educado nin pola razón nin polo costume, b descoida a súa vixilancia do elemento choromiqueiro. E fai iso porque o que contempla son cousas que lles pasan a outros e porque non lle resulta vergoñoso eloxiar e compadecer a outra persoa que, en tanto declara ser un home de ben, tamén se lamenta de maneira inoportuna; ao contrario, considera que con iso consegue unha ganancia, o pracer, e non aceptaría verse privado del por culpa de desprezar o poema enteiro. Eu creo que son uns poucos os que teñen capacidade de comprender que, inevitablemente, aquilo que se sente a propósito das desgrazas alleas acaba por sentilo un a propósito das propias; porque, despois de alimentar e de fortalecer o sentimento da compaixón⁴⁴ no medio daquelas penalidades, non resulta fácil reprimilo no medio das propias.

c —Totalmente certo —dixo.

—E o mesmo argumento non vale para o cómico⁴⁵? Se nunha representación cómica ou mesmo na vida privada sentes un vivo pracer escoitando pallasadas que a ti che daría vergoña dicir e non detestas iso como perverso, non estás a facer xustamente o mesmo que no caso da compaixón? Porque aquelas ganas de facer rir que ti, a través da razón, reprimías no teu interior por medo a coller fama de pallaso, libéralas nese momento; e, despois de fortalecelas en tales ocasións, vaste deixando arrastrar unha e outra vez nas conversacións privadas, sen te dares conta, até que acabas por ser todo un comediante.

⁴⁴ Aristóteles vai coincidir con Platón en que o sentimento da compaixón é o fundamento da traxedia, pero disente radicalmente canto aos efectos negativos dese sentimento, ao afirmar que a traxedia, «mediante a compaixón e o temor, realiza a purificación de tales emocións» (Poét. 1449b 27-28).

⁴⁵ Cfr. 388e.

—Segurísimo —dixo.

—E, no que se refire ao pracer sexual e á cólera⁴⁶ e tamén a *d* todas esas paixóns, penosas ou agradables, que están na alma e que, polo que podemos dicir, acompañan á totalidade das nosas accións, non provoca a imitación poética eses mesmos efectos en nós? Porque ela alimenta e rega esas paixóns cando o que fai falta é secalas, e ponas como gobernantes da nosa vida, cando o que fai falta é que sexan elas as gobernadas, para poder así volvernos mellores e máis felices en vez de peores e máis desgraciados.

—Eu non podería falar doutra maneira —respondeu.

—Por tanto, Glaucón —proseguín—, cando batas con *e* panexiristas de Homero e che digan que este poeta foi quen educou a Grecia e que, no relacionado coa administración e a dirección dos asuntos humanos, merece que o collamos para estudalo e que regulemos toda a nosa vida de acordo coas directrices deste poeta, a eses panexiristas debes saudalos e *607a* abrazalos, convencido de que, dentro das súas posibilidades, son unhas excelentes persoas, e estar de acordo con eles en que Homero é o máis poético e o primeiro dos tráxicos⁴⁷; pero tamén debes saber que en materia de poesía unicamente hai que admitir no noso estado os himnos aos deuses e os encomios aos homes ilustres⁴⁸. Se acolles nos cantos líricos ou nos poemas épicos á Musa agradable⁴⁹, reinarán no teu estado o pracer e a dor, non a lei e a norma que en cada momento a comunidade entenda que é a mellor⁵⁰.

—Totalmente certo —dixo.

⁴⁶ Cfr. 389d ss.

⁴⁷ Vid. nota a 595c.

⁴⁸ Esas mesmas excepcións son as que se permiten nas *Leis* (801c-802a). O principal representante dese tipo de poesía era Píndaro.

⁴⁹ Cfr. 398a.

⁵⁰ Nas *Leis* (801cd) engade que, para garantir que tales normas se respecten, todas as obras se verán sometidas á censura dun tribunal destinado a ese fin.

b VIII. —Así que, ao retomarmos o tema da poesía —dixen eu—, esta é a xustificación que queremos alegar por tela desterrado debidamente do noso estado, sendo ela como é: ditábanolo a razón. E digámoslle a ela ademais, para que non nos acuse de dureza e de rusticidade, que a discordia entre a filosofía e a poesía é antiga⁵¹. Está aquilo de «a cadela barullenta que ladra c
contra o dono⁵²», «importante nas estériles charlas dos parvos», «a poderosa multitude dos moi sabios», «finos pensadores porque están na miseria⁵³», e outros mil exemplos desta vella oposición entre unha e outra. Con todo, quede ben entendido que a poesía imitativa e orientada ao pracer, se tivese algún argumento para probar que ela debe estar presente nun estado ben gobernado, aceptariámola encantados, porque somos conscientes do feitizo que ela exerce sobre nós. Pero é sacrílego traizoar aquilo que un considera verdadeiro. A ver, amigo meu; d
non te sentes enfeitizado ti tamén pola poesía, sobre todo cando a percibes a través de Homero?

—Moito, si.

—Por tanto, é xusto que lle permitamos volver ao noso estado con esta condición: que presente unha xustificación en verso lírico ou en calquera outro metro.

—Completamente de acordo.

—Incluso aos seus protectores —a todos eses que non son poetas, pero si amigos da poesía— permitirémoslles que se expresen en prosa a favor dela e demostren que non só é agradable senón tamén útil tanto para os réximes políticos como e
para a vida humana. Nós escoitarémoslos de boa gana; porque

⁵¹ Tal e como indica Platón, era antigo o enfrontamento entre a poesía, representante do modelo relixioso e moral tradicional, e o novo espírito racional da filosofía. Sabemos que Xenófanes, Heráclito, Empédocles e Pitágoras atacaron a Homero e a Hesíodo. Xenófanes, por exemplo, criticalles o seu politeísmo e a súa concepción antropomórfica dos deuses.

⁵² A través dunha expresión similar que aparece nas *Leis* 967b, sabemos que a cadela é a filosofía, pero non queda claro que o dono sexa a poesía.

⁵³ Era habitual na comedia a asociación de miseria e filosofía (cfr. *Ar. Nub.* 101, 153). Os anteriores catro fragmentos pertencen a poetas sen identificar.

seguro que sairemos gañando se se deixa ver que a poesía non só é agradable senón tamén útil⁵⁴.

—Sen dúbida que sairemos gañando —dixo el.

—Pero, en caso contrario, meu querido amigo, faremos como aquel que leva un tempo namorado e que, cando comprende que o seu amor xa non é beneficioso, sepárase del por máis que lle doia. Nós tamén; debido ao amor que por ese tipo de poesía nos inculcou a educación propia dos nosos fermosos sistemas, estaremos 608a
coa mellor disposición para recoñecela como boa e verdadeira no máis alto grao; pero, en tanto non sexa capaz de se xustificar, escoitarémola repetíndonos a nós mesmos o argumento do que estamos a falar e asimilándoo como un esconxuro, por medo a caer outra vez nese amor propio da infancia e das masas. Repetirémolo, en definitiva, convencidos de que non hai que tomar en serio unha poesía coma esa, porque nin é unha cousa seria nin ten trato coa verdade; e de que, polo contrario, quen a escoite debe precaverse b
dela e temer polo goberno da súa propia alma, e debe tamén respectar o que deixamos dito sobre a poesía⁵⁵.

—Estou totalmente de acordo coas túas palabras —respondeu el.

—Realmente, querido Glaucón —dixen eu—, o combate por chegar a ser bo ou malo é grande, moito máis grande do que parece; por iso, aínda que sintamos a atracción das honras, dos cartos, de calquera outra dignidade, ou incluso a atracción da poesía, non paga a pena descoidar a xustiza nin o resto das virtudes.

⁵⁴ A identidade entre os conceptos de beleza, bondade e utilidade, que está na base de todos os argumentos platónicos contra a poesía, formaba parte do pensamento socrático (cfr. Xen. *Mem.* III 8.5 ss.).

⁵⁵ Ao final de todo o dito sobre a poesía, queda claro que o peso principal da condena vai dirixida contra Homero e os poetas dramáticos; pero resulta máis difícil saber que tipo de composicións serían aceptables para Platón, pois existe unha contradición evidente entre este rexeitamento final de todo tipo de ficción e a anterior aceptación dos mitos axustados á virtude e expostos nun formato narrativo simple (394d ss.). En calquera caso, a práctica literaria do propio Platón, introducindo o mito como medio para aproximarse á verdade, parece estarnos ofrecendo o tipo de poesía permitida no estado ideal e suxire que a condena da ficción como tal non debía figurar entre as súas profundas conviccións sobre o tema.

—Despois do que se ten falado, estou de acordo coas túas palabras e penso que calquera outro tamén o estaría.

c IX. —Con todo —continuei—, aínda non falamos das maiores recompensas da virtude e dos premios que lle están reservados.

—Falas de algo extraordinariamente grande —dixo—, se é que hai cousas máis grandes que as xa mencionadas.

—Pero, que cousa podería chegar a ser grande nun pequeno período de tempo? —preguntei—. Porque todo ese tempo que vai desde a infancia até a vellez é francamente pouco en comparación coa totalidade do tempo.

—Non é nada —dixo el.

—A ver; ti pensas que un ser inmortal debe inquietarse por ese período tan breve de tempo e non pola eternidade? [d]

—Desde logo que non —dixo—; pero, que queres dicir con iso?

—Non te deches conta de que a nosa alma é inmortal e nunca perece⁵⁶?

E el, mirándome sorprendido, exclamou:

—Non, por Zeus! É que podes afirmalo ti?

—Si, se non me engano —dixen—; e penso que ti tamén, porque non é nada difícil.

—Para min si que o é —dixo—; pero de boa gana che escoitaría esa demostración nada difícil.

—Pois logo, escoita —repliquei.

⁵⁶ A través das reflexións feitas por Céfalo (330de), xa pode constatar-se que a crenza na inmortalidade da alma non debía estar firmemente asentada na mentalidade da Grecia clásica entre o común da xente. No *Fedón*, diálogo especificamente dedicado a este tema, Cebes replícalle a Sócrates: «Os homes non cren iso que dixeches sobre a alma, senón que pensan que deixa de existir cando abandona o corpo» (70a). Máis adiante o propio Sócrates exprésase en termos similares (80d). No ámbito da filosofía presocrática, a doutrina tiña unha forte implantación só entre os pitagóricos. Dentro deste contexto, non resulta estraña a reacción de Glaucón.

—Fala⁵⁷ —dixo.

—Hai algo ao que ti chamas bo e algo ao que ti chamas malo? —preguntei.

—Hai

—E sobre esas cousas, tes a mesma idea ca min? e

—Que idea?

—Que o mal é aquilo que corrompe e destrúe as cousas; e o ben, en cambio, aquilo que as preserva e as beneficia.

—Certo —dixo el.

—A ver; e para cada cousa non falas de algo bo e de algo malo? Por exemplo, a oftalmía para os ollos, a doenza para o corpo enteiro, o caruncho para o trigo, a podremia para a madeira, o óxido para o bronce e o ferro. En definitiva, practicamente para cada unha das cousas hai un mal e unha doenza conxénita. 609a

—Así é.

—E, cando algún deses males ataca a unha cousa, non deteriora a esa cousa á que ataca e non acaba por descompola e por destruíla toda?

—Sen dúbida.

—Por conseguinte, o que destrúe a cada cousa é o mal e a perversión conxénitos a ela; e, se iso non a destrúe, ningunha outra cousa pode arruinala xa⁵⁸. Porque o ben nunca a vai destruír, nin tampouco aquilo que non é nin malo nin bo. b

⁵⁷ Comeza aquí a denominada proba dos «males específicos». A argumentación principal é que unha cousa só pode ser destruída pola acción directa do seu mal específico, e, como o mal específico da alma, que é a inxustiza, non pode acabar con ela, a alma non pode ser destruída. Se ben o razoamento como tal é formalmente correcto, a conclusión resulta falaz debido á escasa consistencia das súas premisas, segundo iremos vendo. Unha mostra adicional da debilidade da argumentación é a facilidade con que as súas aseveracións poderían ser parcialmente utilizadas para obter unha conclusión contraria. Unha vez admitido que a alma ten como doenza propia á maldade moral, tamén podería concluírse que todo o susceptible de caer na doenza está destinado necesariamente a perecer, e que a alma non pode ser unha excepción. O estoico Panecio (II a.C.) fai uso dun razoamento similar para demostrar precisamente o carácter mortal da alma (Cic. *Disp. Tusc.* I 79).

⁵⁸ Esta primeira premisa do razoamento (unha cousa só pode ser destruída pola acción directa do seu mal específico) é falsa. Resulta difícil ver o papel que desempeña o mal espe-

—Sen dúbida.

—Por conseguinte, se encontramos algún ser afectado por un mal que o volve miserable, pero que non é capaz de descompolo nin de arruíalo, grazas a iso non saberemos que un ser de tal natureza non podería ser destruído?

—Probablemente —dixo.

—A ver —continuei—; a alma non ten algo que a volve mala?

—Desde logo —dixo—; todo iso que hai un pouco enumeramos: a inxustiza, a inmoderación, a covardía e a ignorancia.

—Pero algunha desas cousas a descompón e a arruína? Mira que non nos enganemos pensando que o home inxusto e insensato, cando o collen cometendo un delito, daquela parece por culpa da inxustiza, que é o mal da súa alma. Máis ben, encara o tema da seguinte maneira. Así como a doenza, que é un defecto do corpo, o mina, o destrúe e o reduce a non ser corpo sequera, e como todas as cousas das que hai un pouco falabamos acaban por desembocar no non ser por culpa da súa maldade específica, que as corrompe ao asentarse e instalarse nelas ... Ou non é así?

—Si⁵⁹.

—Pois examina a alma da mesma maneira. Cando nela se instala a inxustiza e cando o resto dos males se asentan e se instalan nela, é que todo iso a corrompe e a extermina até levala á morte separándoa do corpo?

—De ningunha maneira pasa iso⁶⁰ —dixo el

cífico cando un organismo é destruído de maneira violenta (cfr. a destrución da madeira polo lume sen que interveña a podrencia).

⁵⁹ O concepto habitual de alma era confuso e incluía, entre outras acepcións, a de forza vital que anima a calquera ser vivo, e a de mente na que se asentan o pensamento e a moralidade dos humanos. Platón cría verdadeiramente na identificación de ambas dimensións baixo un mesmo concepto, e iso explica a súa división tripartita da alma; pero neste punto do razoamento, ao afirmar que a doenza é o mal específico que lle fai perder a vida ao corpo, e a inxustiza o mal específico da alma, asignaselle a forza vital ao corpo e concíbese a alma como unha entidade puramente mental.

⁶⁰ A contundencia da resposta esconde a debilidade da segunda premisa do razoamento (a inxustiza, que é o mal específico da alma, non pode destruíla), pois tal

—Por outra parte —continúei—, é ilóxico pensar que o defecto alleo poida arruinar unha cousa, cando o propio non é capaz.

—Ilóxico.

—Fíxate ben, Glaucón —continúei—, en que, na nosa opinión, non é o mal estado dos alimentos—o que sexa: falta de frescura, podremia ou calquera outra cousa—quen determina que o corpo teña que perecer. Máis ben, cando o mal estado deses alimentos faga nacer no corpo o mal que lle é propio, entón é o momento de dicir que ao corpo matouno o seu propio mal, que é a doenza, por culpa da intervención daqueles alimentos. Nunca debemos pensar que ao corpo, que é unha 610a cousa, o vaia matar o mal estado dos alimentos, que son outra cousa distinta, en tanto ese mal alleo non produza no corpo un mal propio deste.

—O que dis é totalmente correcto —afirmou.

X. —Conforme ao mesmo razoamento —continúei—, se o mal estado do corpo non produce na alma o mal estado da alma, nunca imos pensar que é un mal alleo o que destrúe á alma, sen a intervención do mal que lle é propio —como se unha cousa puidese perecer por culpa do mal da outra.

—Tes razón —dixo.

—En consecuencia, teremos que refutar todo isto mostrando que non estamos a falar correctamente; ou ben, en tanto iso non b quede refutado, teremos que afirmar que á alma non a destrúe nunca nin a febre nin ningunha outra doenza, nin sequera un

premisia sostén a súa aparencia de verdade nun uso polisémico da palabras. O obxecto da demostración é que o mal específico da alma, concibida agora como algo que inclúe a forza vital, non pode eliminar esa forza. A falacia consiste en tirar proveito da confusión sobre o concepto da alma e dar por sentado que a inxustiza é o mal específico da alma, algo que podería valer para a alma-mente, pero nunca para a un concepto de alma que inclúa o principio vital. Unha argumentación coherente só permitiría demostrar que a inxustiza, que deteriora a actividade mental, non é capaz de destruíla; pero, nese caso, a verificación empírica do enunciado resultaría problemática.

asasinato, aínda que corten o corpo enteiro en anaquiños. Iso é así até que alguén probe que, por culpa destes padecementos do corpo, a alma mesma se volve máis inxusta e máis impía. Non lle deixemos dicir a ninguén que a alma ou calquera outra cousa se vai destruír porque no seu interior apareza un mal alleo e sen que se lle arrime o mal propio dela.

—Desde logo —dixo—, nunca ninguén vai demostrar que a alma dos moribundos, por culpa da morte, se volve máis inxusta.

—Con todo —dixen eu—, supoñamos que alguén, para non se ver obrigado a recoñecer que as almas son inmortais, se atreve a atacar a nosa argumentación e a dicir que o moribundo se volve máis perverso e máis inxusto. Nese caso, concluiremos que, se di a verdade quen tal cousa afirma, a inxustiza é mortal para o individuo que a leva dentro, igual que unha doenza; e tamén que este mal, asasino por natureza, mata a aqueles que o contraen, aos máis inxustos máis decontado, aos menos inxustos máis amodo. Pero non como agora, que son outros os que, por culpa dese mal, matan aos inxustos ao aplicarlles a condena.

—Por Zeus! —exclamou—. A inxustiza, se resulta que vai ser mortal para quen a acolle, xa non parece algo tan terrible; porque significaría para el unha liberación dos seus males⁶¹. Máis ben eu penso que se revela como todo o contrario: mata aos outros, se é capaz, pero mantén moi vivo —e, ademais de vivo, esperto— ao individuo que a leva dentro⁶². A tal punto se encontra lonxe de causar a morte, polo que se ve.

—Falas ben —repliquei—. Porque, cando a perversidade propia da alma e o seu propio mal non son capaces de matala e de destruíla, dificilmente o mal destinado á destrución doutro

⁶¹ Cfr. *Fed.* 107c: «Se a morte fose a disolución de toda a existencia, terían os malos unha gran ganancia despois da morte, libres ao mesmo tempo do seu corpo, da súa alma e dos seus vicios». En ambas pasaxes, suxírese que a futura existencia é lóxicamente necesaria para que os malvados poidan pagar a pena polas súas maldades, pero Platón nunca utilizou tal idea como proba da inmortalidade da alma.

⁶² Claro recoñecemento implícito de que a inxustiza non é o mal específico da alma concibida como forza vital. O mal específico dun obxecto defínese por ser aquilo que causa o deterioro dese obxecto, e aquí afirmábase contundentemente que a maldade non deteriora a vitalidade da alma.

obxecto vai destruír nin a alma nin ningunha outra cousa, a non ser aquela para a que está destinado.

—Difícilmente, lóxico —dixo el.

—Por tanto, cando algo no é destruído por ningún mal, nin propio nin alleo, está claro que ese obxecto inevitablemente ten 611a que existir sempre; e, se existe sempre, é inmortal.

—Inevitablemente —dixo el.

XI. —Deamos isto por probado —continuei—. Pero, se é así, comprenderás que debería haber sempre as mesmas almas⁶³. O seu número non podería diminuír, porque ningunha morre; nin tampouco aumentar. Realmente, se medrase o número dos seres inmortais, ese incremento produciríase a partir do que é mortal, ben o sabes; e entón todas as cousas acabarían por ser inmortais.

—O que dis é certo.

—Pero iso non debemos admitilo —repliquei—, porque a razón non o permite. Como tampouco podemos crer que a alma, b na súa natureza máis verdadeira, sexa algo tal que estea cheo de diversidade, de desigualdade e de diferenza consigo mesmo.

—Qué queres dicir? —preguntou.

—É difícil que sexa eterno algo composto de moitos elementos⁶⁴ —respondín eu—, e cunha composición que non é a máis perfecta, tal e como agora vimos nós que pasa na alma⁶⁵.

—Non é lóxico, non.

⁶³ Son as mesmas en número, pero tamén na identidade individual. Platón estaba firmemente convencido de que cada alma particular tiña unha existencia eterna, isto é, sen principio nin fin.

⁶⁴ Unha constante no pensamento platónico é a asociación da simplicidade coa inmutabilidade e a inmortalidade. A demostración da inmortalidade da alma a partir da súa simplicidade aparece desenvolvida no *Fedón* 78b-80d.

⁶⁵ Referencia á división tripartita presentada en 441c ss. O autor vai tentar a continuación resolver a contradición entre o aparente carácter composto da alma e a súa inmortalidade; por iso dá a entender que a verdadeira natureza da alma está representada polo elemento racional e que só el é inmortal (612a).

—En consecuencia, este último argumento xunto cos outros⁶⁶ obríganos a concluír que a alma é inmortal. Pero, para saber
c como é de verdade, non hai que contemplala, como agora nós
estamos a facer, nese estado de degradación ao que a somete,
entre outras miserias, a súa asociación co corpo; ao contrario,
é preciso, cos ollos da razón, contemplala coidadosamente tal
e como ela é en estado puro. Daquela vaina un encontrar moito
máis fermosa e distinguiranse máis claramente as diferentes
concepcións da xustiza e da inxustiza, e todo iso do que trata-
mos hai un pouco. O que acabamos de dicir sobre ela é certo,
pero só desde o punto de vista do seu estado presente; porque
a estivemos contemplando cando se encontraba nun estado
d semellante ao de Glauco⁶⁷. Os que mirasen para esta divindade
mariñeira non poderían recoñecer facilmente a súa primitiva
natureza, debido a que, das antigas partes do seu corpo, unhas
foron esnaquizadas, outras consumidas e totalmente desfigura-
das polas ondas; e debido tamén a que se formaron novos ele-
mentos: cunchas, algas e seixos; a tal punto que se parece máis
a calquera animal que a aquilo que el era orixinariamente. Pois
a alma, igual: nós vemos que se encontra nese mesmo estado de
desfiguración polo efecto dunha morea de males. Pero agora,
Glaucón, hai que mirar noutra dirección.

—Cara a onde? —preguntou el.

e —Cara ao seu amor polo saber. Hai que se fixar nas cousas
das que ela se prende e nas compañías que busca por estar
emparentada co divino, o inmortal e o eterno; e en como queda-
ría ela se na súa totalidade fose detrás de algo así e se, grazas

⁶⁶ Normalmente suponse que hai unha alusión aos argumentos que aparecen no *Fedón*; pero tamén é probable que se inclúan a totalidade de probas que a escola platónica utilizaba nese momento para demostrar a inmortalidade da alma, estivesen ou non recollidas nos textos escritos.

⁶⁷ Glauco era orixinariamente un humilde pescador eubeo que, tras capturar uns peixes e colocalos sobre unha herba maravillosa, viu como revivían e fuxían de novo cara á agua. Conforme comeu tamén el da herba, sentiu un irresistible impulso de tirarse ao mar, e alí as divindades mariñas aceptárono como compañeiro (Ov. *Met.* XIII 904-968). Os escultores represéntano deformado pola acumulación de algas.

a ese mesmo impulso, saíse do mar no que agora se encontra e sacudise as pedras e as cunchas que actualmente, como se alimenta de terra, lle medran ao redor: unha abundante e salvaxe casca de terra e rocha, procedente deses festíns que a xente chama benaventurados. Daquela podería un ver a verdadeira natureza da alma: se é composta ou simple, en que consiste e como é. De momento, penso eu, describimos satisfactoriamente todo o que lle pasa e as formas que adopta durante a súa vida humana⁶⁸. 612a

—Totalmente de acordo —dixo.

XII. —Pois ben —concluín—; resolvemos na discusión todas as dificultades, sen louvar ás recompensas da xustiza nin a súa reputación, tal e como, polo que vós dicides, fixeron Homero e mais Hesíodo⁶⁹. Ao contrario, descubrimos que a xustiza é en si mesma o mellor para a alma en si mesma, e que esta debe actuar xustamente tanto se ten o anel de Xixes⁷⁰ como se non o ten, e aínda que posúa, á parte do anel, o casco de Hades⁷¹. Ou non foi así?

—O que dis é totalmente certo —afirmou.

—Entón, Glaucón —preguntei—, poderá censurarnos ningún agora se, ademais de todo iso, lle restituímos á xustiza e ás outras virtudes os abundantes premios de todo tipo que, grazas a elas, recibe a alma de mans dos homes e de mans dos deuses, tanto en vida do suxeito como despois da súa morte? c

—De ningunha maneira —respondeu.

⁶⁸ O autor exprésase con certa reserva, deixando entrever que a teoría da simplicidade da alma se nos está ofrecendo como unha proposta de debate e non como un tema resolto. Para máis detalles, vid. Intro III.2.2.

⁶⁹ No inicio da intervención de Adimanto, 363a ss.

⁷⁰ Cfr. 359de.

⁷¹ O casco de Hades volvíu invisible a quen o puña (cfr. *Il.* V 844-845, onde Atenea se torna invisible ante Ares; Aristóf. *Acarn.* 390).

—E ídesme devolver o que collestes prestado durante a discusión?

—O que?

—Eu concedinvos que o home xusto pasase por inxusto e o inxusto por xusto; porque vós reclamabades que, aínda que iso era algo que non podía pasarlles inadvertido nin aos deuses nin aos homes, con todo, había que volo conceder en beneficio da discusión, a fin de que a xustiza pura fose xulgada en contraste *d* coa inxustiza pura⁷². Ou non te lembras?

—Eu sería inxusto se non me lembrase —dixo.

—En consecuencia —continuí—, e dado que agora as dúas xa están xulgadas, eu pido de novo, en nome da xustiza, que aceptemos que entre nós ela goce da mesma reputación que ten entre os deuses e entre os homes; todo co obxectivo de que recolla tamén os premios que gaña grazas á súa boa fama e que ela lles dá ao seus seguidores. Porque está claro que concede os bens que proveñen da realidade e que non engana a aqueles que a acollen con sinceridade.

e —O que pides é xusto —dixo.

—Por tanto —continuí—, ídesme conceder antes de nada que polo menos aos deuses non se lles escape como é cada un destes dous individuos?

—Concedido —dixo el.

—E, como ningún dos dous engana aos deuses, resulta que o home xusto será amado polos deuses e o inxusto será odiado, tal e como acordamos desde un principio.

—Así é.

613a —E non teremos que recoñecer que a aquel a quen os deuses aman vaille ir da mellor maneira posible en todo canto dependa dos deuses, salvo que, por culpa dunha falta anterior⁷³, arrastrase desde un principio algún mal inevitable?

—Completamente de acordo.

⁷² Referencia á demanda de Glaucón en 360e-361d.

⁷³ Isto é, cometida nunha vida anterior á actual reencarnación.

—Por conseguinte, sobre o home xusto debemos imaxinar que, se vive no medio da pobreza, de doenzas ou dalgunha outra suposta desgraza, iso todo vai ter para el un final positivo, mentres estea vivo ou despois de morto. Porque os deuses nunca se desentenden de quen se esforza por ser xusto e por asemellarse á divindade, na medida en que isto é posible para un home, mediante a práctica da virtude⁷⁴. b

—É lóxico que un home así non sexa desatendido por alguén que é coma el —dixo.

—E, con respecto ao home inxusto, non haberá que pensar o contrario de todo iso?

—Desde logo.

—Así que eses son os premios que o home xusto recibiría de parte dos deuses.

—Polo menos, na miña opinión —dixo.

—E que recibirán de parte dos homes? —preguntei—. Non será da seguinte maneira, se queremos presentar a realidade das cousas? Os homes astutos e inxustos, non fan igual que eses atletas que corren ben no inicio pero non cando veñen de volta⁷⁵? Ao primeiro saen disparados, pero ao final quedan en ridículo e, coas orellas gachas, retíranse precipitadamente sen a coroa. Os corredores de verdade, en cambio, chegan á meta, recollen os premios e son coroados. Non pasa así moitas veces cos xustos? Ao final de cada unha das súas actividades, das súas relacións cos demais e da súa vida, non teñen unha boa fama e reciben os premios que os homes lles dan? c

—Seguro.

—Pois logo, permitirasme dicir sobre os xustos todo o que ti dicías⁷⁶ sobre os inxustos? Porque estou disposto a afirmar d que os xustos, cando chegan á idade madura, nos seus estados

⁷⁴ A máxima aproximación do individuo á divindade é un principio ético reiterado en Platón (cfr. 383c, 500c, 501bc; *Teet.* 176b-177a; *Leis* 716b-d).

⁷⁵ Refírese á competición coñecida como *διαυλος*, carreira na que, despois de chegar á meta situada nun extremo do estadio, había que retornar ao punto de partida.

⁷⁶ 362b.

ocupan as institucións, se queren, casan na familia que queiran e emparentan aos fillos con quen lles apeteza: todo o que ti declarabas sobre os outros dígoo eu agora sobre os xustos. Sobre os inxustos, en cambio, afirmarei que a maioría deles, aínda que vaian trampeando mentres son novos, ao final da carreira son atrapados e quedan en ridículo; e de vellos son baqueteados, no medio da desgraza, tanto polos veciños como e polos forasteiros, levan paus e padecen todas aquelas penalidades que con razón ti cualificabas⁷⁷ de duras —entón serán torturados e queimados⁷⁸—. Acábasme de escoitar que lles pasa todo iso, teno en conta; e, nunha palabra, mira se che parece aceptable.

—Completamente —dixo—; porque o que dis é xusto.

XIII. —Así que estes serían —continuei— os premios, as
614a recompensas e os presentes que o xusto, durante a súa vida, recibe dos deuses e dos homes, á parte de aqueles outros bens que lle proporciona a xustiza como tal.

—Realmente, son uns premios fermosos e sólidos —dixo.

—Pois estes —repliquei— non son nada, nin en número nin en tamaño, comparados con aquilo que a cada un dos dous lles espera así que morran. E iso tamén hai que o escoitar, a fin de que un e mais o outro cobren escrupulosamente o que na discusión se debe escoitar⁷⁹.

b —Fala logo —dixo el—, que non son moitas as cousas que eu escoitaría de mellor gana⁸⁰.

⁷⁷ 361e.

⁷⁸ Diversos editores opinan que tal aclaración está interpolada.

⁷⁹ Durante a discusión fixéronse unhas concesións provisionais sobre o xusto e o inxusto (cfr. 612c), e esa débeda ten que ser agora restituída.

⁸⁰ Con estas palabras introduce Platón a súa Νέκυια («evocación dos mortos»), así denominada en correspondencia co título que os antigos lle daban ao canto XI da *Odisea*, que narra a viaxe de Odiseo ao reino dos mortos. O relato platónico, xunto con outros similares que aparecen no *Fedón*, no *Gorxías* e no *Fedro*, servirá de inspiración á literatura apocalíptica durante toda a Antigüidade. As fontes destes mitos escatolóxicos son difíciles de determinar, dado que non posuímos un só dato concluínte que nos permita deducir a

—Non é un relato de Alcínoo⁸¹ o que eu che vou contar —respondín—, senón o dun tipo valoroso⁸², Er⁸³, fillo de Armenio, de nacionalidade panfilia. Morreu na guerra e, cando ao décimo⁸⁴ día se recolleron os cadáveres xa putrefactos, a el recollérono intacto. Levárono para a casa coa idea de o enterraren e, aos doce días, cando se encontraba enriba da pira, volveu á vida e, xa resucitado, contou o que vira alí. Así que saíu do corpo —dixo—, a súa alma botou a andar en compañía c de moitas outras e chegaron todas a un lugar marabilloso onde había dúas aberturas na terra, unha de par da outra, e outras dúas arriba, no ceo, situadas fronte ás anteriores. No medio estaban sentados uns xuíces⁸⁵ que, despois de emitiren a sentenza, aos xustos colgábanlles por diante un letreiro co texto da decisión adoptada e mandábanlles que, a través do ceo, tomasen o camiño superior dereito. Aos inxustos ordenábanlles ir polo camiño inferior esquerdo⁸⁶; e estes levaban tamén, pero por

existencia de poemas anteriores con estas características. Nas diversas notas iremos citando evidencias que poden facer pensar en influencias pitagóricas ou órficas; pero non convén esquecer que os elementos identificados como tales en épocas posteriores non teñen por que proceder necesariamente das primitivas doutrinas, senón que puideron ser incorporados máis tarde a partir de múltiples fontes, incluído o propio Platón.

⁸¹ Os catro cantos da *Odisea* (IX-XII) nos que o heroe relata as súas aventuras a Alcínoo, rei dos feacios, eran coñecidos na antigüidade co título de ὁ Ἀλκίνοου ἀπόλογος («o relato de Alcínoo»). Parece incuestionable a alusión á *Nékýia* homérica do canto XI, que estaría sendo rexeitada pola súa falsidade; pero a expresión tamén se usaba proverbialmente para referirse a calquera narración extensa e pesada (cfr. Leutsch-Schneidewin *Paroemiographi Graeci* I p. 210, II p. 13).

⁸² No texto grego hai unha paronomasia na que se xoga coa semellanza fónica entre os xenitivos Ἀλκίνοου (de Alcínoo) e ἄλκίμου («valoroso»).

⁸³ Segundo o léxico bizantino *Suda*, Er é un típico nome hebreo; e, no evanxeo de Lucas (3, 28), Er chámase un dos antepasados de Xosé, o esposo de María.

⁸⁴ Para os pitagóricos, o número máis perfecto era o dez. A referencia a este número e aos seus múltiplos é unha constante no relato.

⁸⁵ No *Gorxias* (524a) danse os nomes dos xuíces: Minos, Eaco e Radamantis. A idea dun xuízo no outro mundo é a consecuencia lóxica da crenza en recompensas e castigos despois da morte, pero aínda non aparece en Homero (alí Minos é o xuíz das disputas entre os mortos, cfr. *Od.* XI 368 ss.). Menciónase por primeira vez en Esquilo (*Supl.* 230 s., *Eum.* 273 ss.) e en Píndaro (*Ol.* II 58), neste último asociada coa reencarnación. Xámblico atribúelle a Pitágoras a doutrina do xuízo póstumo, e Diodoro a Orfeo.

⁸⁶ Para outras referencias do autor aos dous camiños que as almas toman tras o xuízo, cfr. *Gorx.* 524a e *Fedro* 249a. O camiño do premio á dereita e o do castigo á esquerda constitúen un trazo característico das descrições do outro mundo que se encontran nas placas funerarias de Turios (IV-III a.C.); pero a filiación órfica destas fontes non está unanimemente recoñecida.

d detrás, un letreiro con todo o que fixeran⁸⁷. Ao achegarse Er, dixéronlle que el debía ser para os homes o mensaxeiro do máis alá e que lle aconsellaban escoitar e observar todo canto pasaba naquel lugar. Entón viu como as almas, despois de xulgadas, marchaban pola abertura correspondente do ceo e da terra; e como por unha das dúas aberturas restantes subían, desde o fondo da terra, almas cheas de sucidade e de po, en tanto que e pola outra, desde o ceo, baixaban máis almas, pero limpas⁸⁸. As que ían chegando, era como se viñesen dunha longa viaxe: marchaban todas contentas cara ao prado⁸⁹ e acampaban como nunha romaría. As que se coñecían saudábanse mutuamente; as que viñan do fondo da terra preguntábanlles as outras polo que pasaba alá arriba e as que chegaban do ceo informábanse do que había no mundo subterráneo. No intercambio de relatos, 615a unhas xemían e choraban ao lembrar a cantidade e a clase de penalidades que padeceran e viran na súa viaxe por debaixo da terra —era unha viaxe que duraba mil anos⁹⁰—; e as que viñan do ceo, en cambio, falaban de deliciosas experiencias e dunhas visións de extraordinaria beleza. Contar os múltiples detalles, Glaucón, levaría moito tempo; pero, polo que el dicía, o principal era o seguinte: todo individuo tiña unha pena por cada unha das inxustizas que cometera nalgún momento e por cada unha das

⁸⁷ Os pitagóricos asociaban o ben coa dereita, o superior e a parte de diante; e o mal coa esquerda, o inferior e a parte de atrás (Aristót. *fr.* 200 R.).

⁸⁸ As almas, despois de seren xulgadas, reciben a recompensa merecida polos seus actos nesta vida. Os malvados son enviados para o Tártaro (abertura inferior esquerda), onde reciben castigo para purificarse das súas maldades; os xustos, en cambio, van para o ceo (abertura superior dereita) a gozar dun período de felicidade. A abertura superior esquerda e a inferior dereita son as saídas por onde as almas, tras completaren un período de premio ou castigo, regresan ao prado antes de reencárnense.

⁸⁹ Trátase do mesmo «lugar maravilloso» de 614c. Tamén en *Gorx.* 524a se fala dun prado como localización do xuízo das almas. A idea dun prado no outro mundo encontrámola xa en Homero (*Od.* XI 539) e reaparece logo en Píndaro (*fr.* 129 Snell), Aristófanes (*Ras* 326) e un fragmento órfico citado por Proclo (O.F. 32f), sempre como residencia das almas benaventuradas (e nunca como lugar do xuízo). A opinión está dividida entre os que lle atribúen a Homero a fonte común da totalidade de manifestacións posteriores e aqueles outros que se inclinan pola procedencia órfica.

⁹⁰ No *Fedro*, en cambio, o período de mil anos representa a suma dunha vida encarnada e da etapa de castigo ou felicidade que debe seguila, isto é, o intervalo que transcorre entre cada nacemento (249a).

persoas ás que ofendera; pagaban dez veces por cada falta —e cada vez abarcaba un período de cen anos, por ser esa a dura- *b*
ción da vida humana⁹¹—, a fin de que recibisen multiplicado por dez o castigo de cada acción inxusta. Por exemplo, aqueles que eran responsables da morte de moita xente, por traizoaren estados ou exércitos, que os someteron á escravitude ou ben participaron nalgún outro desastre, recibían por cada un de todos eses crimes un tormento dez veces maior⁹². En cambio, aqueles que practicasen boas obras e foran xustos e piadosos recibían a recompensa na mesma proporción. Sobre os nenos que morreran *c*
ao nacer ou que viviran pouco tempo, Er daba uns pormenores nos que non merece a pena pararse. E contaba que, tanto nos casos de impiedade e de piedade cos deuses e cos pais⁹³ como nos casos de asasinato, o tributo era aínda máis elevado.

Aseguraba que estivera de par de alguén ao que outro lle preguntaba onde estaba Ardio o Grande⁹⁴. O tal Ardio fora tirano nalgún estado de Panfilia había mil anos; matara ao pai cando este era un ancián e tamén ao irmán máis vello, e, polo *d*
que se dicía, cometera outros moitos sacrilexios. A alma interrogada, afirmaba Er, respondeu: «Non veu nin probablemente virá nunca a este lugar.

XIV. —Porque, entre outros espectáculos horribles, contemplamos o seguinte. Cando estabamos cerca da abertura e a punto de subir, despois de termos padecido todo o resto de penalidades, de repente vimos a este Ardio no medio doutra xente. Case todos eran tiranos, pero había tamén algúns parti-

⁹¹ A mesma duración da vida humana encóntrase no *Fedro* l.c.

⁹² O Purgatorio tamén aparece en *Gorx.* 525b ss. e *Fed.* 113a ss. Como a continuación se verá, en Platón, a diferenza da doutrina católica, trátase dun lugar onde as almas se preparan para unha nova vida na terra, e non para ascender ao ceo. Esta asociación do Purgatorio coa reencarnación permite pensar que nos encontramos ante unha invención órfica ou pitagórica.

⁹³ De acordo coa moral tradicional grega, a primeira norma era venerar aos deuses e a segunda respectar aos pais (*Pind. Pit.* VI 23-26, *Xen. Mem.* IV 4.19-20).

⁹⁴ Personaxe inventado.

e culares que cometeran grandes crimes. Eles crían que xa ían saír, pero a abertura non llelo permitía e bruaba⁹⁵ conforme tentaba subir algún destes individuos que eran dunha perversidade incurable ou que aínda non tiveran suficiente castigo. Entón —dicía el—, uns homes salvaxes e cheos de lume, que estaban por alí e sentiron o ruído, agarraron a algúns polo medio e leváronos; en tanto que a Ardíeo e a outros, despois
616a de lles ataren as mans, os pés e a cabeza, de os derrubaren e de os esfolaren, apartáronos a rastro polo camiño e esnaquizáronos contra unhas xestas espiñosas, explicándolles aos que ían pasando o motivo polo que os trataban así⁹⁶, e que os levaban para precipitalos no Tártaro⁹⁷». Dicía Er que eran moitos e variados os terrores que xa sentiran naquel lugar, pero superábaos a todos o medo que cada un tiña de que aparecese o ruído no momento de subir el; e, se non se rompía o silencio, entón subía todo contento. Deste tipo eran, máis
b ou menos, as penas e os castigos⁹⁸; e as recompensas ían en correlación con elas⁹⁹.

Despois de botar sete días no prado, no octavo cada alma tiña que levantar o campamento e pórse en camiño. Catro días

⁹⁵ Segundo Aristóteles, ese ruído de ameaza é un elemento pitagórico (*Analítica posteriora* 94b 32). Tamén en Vir. *Xeorx.* IV 493 se escoita un ruído cando Orfeo, ao volver do Hades con Eurídice, mira para atrás e perde a compañeira.

⁹⁶ No *Gorxías* (525b-d) Platón expón a idea, posiblemente pitagórica, de que os castigos no Hades valen para que os que cometeron faltas curables se rediman ou ben para que os perversos incurables lles sirvan de exemplo aos demais. Cfr. tamén Pind. *Pit.* II 21 ss., Virx. *En.* VI 618 ss.

⁹⁷ No período clásico o Tártaro era o destino mítico dos condenados na outra vida (cfr. Eur. *Or.* 265); pero en Homero só os Titáns están recluídos alí (*Il.* VIII 478 ss.).

⁹⁸ Para a xustiza no máis alá, Platón aplica os mesmos principios que para a xustiza neste mundo (vid. nota a 380b). Como o castigo non pode ser vingativo, senón terapéutico, a xeneralidade dos pecadores son condenados a sufrir un período de penitencia purgativa, en tanto que os casos incurables son condenados a permanecer no Tártaro eternamente para servir de exemplo disuasorio aos demais.

⁹⁹ A xeneralidade das almas botan no seu destino un período de mil anos e, acabado ese período, abandonan o Hades para regresar a outra vida na terra. Non o fan os malvados incurables e sobreenténdese que tampouco retornan as almas que viviron a última reencarnación, pero aquí nada se especifica. No *Fedro* (249a) dise que, para que unha alma quede liberada definitivamente do ciclo de nacementos, debe completar un determinado número de reencarnacións e que o filósofo ten a posibilidade de anticipar a liberación final escollendo ese xénero de vida tres veces consecutivas.

máis tarde¹⁰⁰ chegaban a unha altura desde onde se podía divisar unha luz dereita como unha columna, que se estendía a través de todo o ceo e de toda a terra¹⁰¹; algo moi parecido ao arco iris, pero máis brillante e máis puro¹⁰². Até esta luz chegaron despois dun día de camiño, e alí, no medio da luz, viron c tendidos desde o ceo os extremos das súas cadeas; porque esa luz era o cinto do ceo —igual que as cordas que cinxen as trirremes¹⁰³— e desa maneira aguantaba toda a esfera celeste¹⁰⁴. Desde os extremos¹⁰⁵ viron tendido o fuso¹⁰⁶ da Necesidade,

¹⁰⁰ As dúas imaxes que a continuación se nos ofrecen presupoñen unha concepción do universo similar á que sostían primitivamente os pitagóricos. De acordo con esa visión, o mundo é unha grande esfera que realiza un movemento de rotación en torno ao seu propio eixo e que se mantén unida grazas a un círculo envolvente de lume purísimo. As estrelas están fixadas na esfera e a terra encóntrase situada no centro do eixo cósmico e da esfera universal. En torno á terra xiran, en sentido inverso ao movemento xeral, o sol, a lúa e os planetas, trazando cada un a súa propia órbita. Os movementos dos astros, como están rexidos por unha regularidade matemática similar á que se dá nunha escala musical, producen unha harmonía celestial. A partir da segunda metade do século v a.C., prodúcese un gran desenvolvemento da especulación cosmolóxica dentro da escola pitagórica, e aparecen propostas tan revolucionarias como a esfericidade da terra, a rotación desta sobre o seu eixo ou a negación do xeocentrismo. Pero Platón, nesta pasaxe, non parece ter demasiado en conta tales especulacións.

¹⁰¹ Considerando que o universo é unha esfera e a terra está no centro, a columna de luz ten que unir dous puntos da esfera pasando polo centro; así que parece lóxico sobreentender que a luz atravesa o universo de polo a polo, seguindo a dirección do eixo cósmico. Con todo, nin en Platón nin nas teorías astronómicas antigas existe dato ningún que nos permita identificar fiablemente a columna de luz co eixo do universo.

¹⁰² A comparación co arco iris non se refire á forma, senón á cor da luz.

¹⁰³ As trirremes gregas tiñan o casco reforzado mediante unhas cordas tendidas de proa a popa polo exterior da nave (Act. XXVII 17).

¹⁰⁴ Inspirándose no lume envolvente dos pitagóricos, Platón fai que un círculo de luz rodee a superficie exterior da esfera universal; pero simultaneamente introduce a novidade de que esa mesma luz envolvente atravesa o centro do mundo e da terra de polo a polo. Para conxugar ambas afirmacións, Adam propón a seguinte interpretación. O círculo de luz rodea a superficie exterior da esfera universal tocando os dous polos, dunha maneira similar a como as cordas das trirremes circundan o exterior do casco, estendéndose de proa a popa. Esa mesma luz envolvente prolóngase a través dos polos cara ao interior da esfera, formando unha columna ao longo do eixo cósmico.

¹⁰⁵ A partir de aquí, a imaxe da esfera universal é substituída por outra, a do fuso da Necesidade, que pretende simbolizar os movementos dos astros en torno ao eixo cósmico. A representación en si mesma non presenta grandes dificultades de interpretación. Resulta máis complicado, seguindo as indicacións que se nos dan, combinar nun todo coherente a imaxe da esfera universal coa imaxe do fuso; pero convén ter en conta que o autor non parece tan interesado en conciliar tales imaxes como en crear dúas representacións simbólicas que ilustren realidades distintas dentro dunha concepción unitaria do universo.

¹⁰⁶ O fuso ordinario era un instrumento manual que servía para fiar. Estaba formado por unha vara cilíndrica, que o índice e o polgar facían xirar verticalmente, e por unha

que facía xirar todas as esferas. A vara e o gancho eran de aceiro, e a roda, dunha mestura de aceiro con outros metais.

d As características desta roda eran as seguintes: na forma, tales características eran idénticas ás da nosa roda, pero, polo que Er contou, debemos imaxinar que estaba constituída como se nunha gran roda completamente furada e baleira se axustase outra semellante pero máis pequena, igual que esas pezas encaixadas unhas dentro doutras; e así unha terceira, unha cuarta e catro máis. Pois en total eran oito as rodas, metidas e unhas nas outras, e arriba deixaban ver os seus bordes circulares, formando a superficie continua dunha única roda ao redor da vara, a cal pasaba de parte a parte polo medio da oitava¹⁰⁷. A primeira roda¹⁰⁸, a máis exterior, tiña máis ancho que ningunha o borde circular; o segundo en anchura era o da sexta; o terceiro, o da cuarta; o cuarto, o da oitava; o quinto, o da sétima; o sexto, o da quinta; o sétimo, o da terceira; o oitavo, o da segunda¹⁰⁹. O borde da roda máis grande estaba moi decorado; o da sétima era o máis brillante¹¹⁰; o da oitava recibía a súa cor do resplandor da sétima¹¹¹; o da segunda e o da quinta

especie de roda, incrustada na parte inferior para facerlle contrapeso á man. No extremo superior levaba un gancho no que se colocaba a febra que se debía fiar.

¹⁰⁷ A roda do fuso da Necesidade é, por tanto, unha estrutura complexa, formada por oito recipientes semiesféricos de distinto diámetro e grosor. Tales recipientes van axustados un dentro doutro de tal maneira que, na superficie interior da semiesfera, presentan a aparencia dun plano continuo. Unha única vara atravesa a estrutura de lado a lado, pasando polo centro das oito semiesferas.

¹⁰⁸ O autor presupón a orde pitagórica dos astros (adoptada explicitamente en *Tim.* 38c ss.). A máis exterior é a roda das estrelas fixas (1), e logo veñen, de fóra para dentro, as rodas de Saturno (2), Xúpiter (3), Marte (4), Mercurio (5), Venus (6), o sol (7) e a lúa (8). Desde o punto de vista gráfico, o relevante son os oito aneis concéntricos que forman os bordes superiores das rodas. O círculo exterior deses bordes representa a órbita descrita por cada astro, en tanto que a anchura do borde simboliza a suposta distancia que separa unha órbita da outra. Os astros como tales non aparecen representados e debemos imaxinalos situados no círculo indicador da súa órbita.

¹⁰⁹ Por tanto, de acordo co ancho dos bordes, a orde decrecente é a seguinte: Estrelas fixas > Venus > Marte > Lúa > Sol > Mercurio > Xúpiter > Saturno.

¹¹⁰ A cada roda atribúeselle a cor propia do astro asociado a ela.

¹¹¹ Na primeira metade do século v a.C., descubriuse que a lúa se limita a reflectir a luz que recibe do sol. As primeiras referencias ao fenómeno aparecen en Empédocles e Anaxágoras, pero non sabemos con certeza a quen se debe o descubrimento.

eran semellantes entre si¹¹² e máis amarelos que estes outros; o terceiro tiña a cor máis branca de todos, o cuarto era averme-llado¹¹³ e o sexto ocupaba o segundo lugar en brancura¹¹⁴. O fuso enteiro xiraba circularmente cun movemento uniforme¹¹⁵, pero, dentro do conxunto que así andaba ás voltas, os sete círculos interiores andaban lentamente e en sentido contrario ao do conxunto¹¹⁶. Deses círculos, o que ía máis rápido era o octavo; en segundo lugar estaban o sétimo, o sexto e o quinto, *b* todos igual; o cuarto ocupaba, polo que lles parecía, a terceira posición dentro dese movemento inverso; o terceiro, a cuarta posición; e o segundo, a quinta. O fuso xiraba sobre os xoellos da Necesidade¹¹⁷. No alto de cada un dos seus círculos estaba unha sirena¹¹⁸, que tamén andaba ás voltas e que emitía un

¹¹² Saturno e Mercurio eran tamén denominados mediante expresións que facían referencia ao seu brillo: Φαίμων (lit. «o relucente»), Στίλβων (lit. «o brillante»).

¹¹³ Marte tamén era coñecido como Πυρός (lit. «o ardente»).

¹¹⁴ A descrición que até aquí se fixo da roda do fuso non permite deducir nada seguro sobre a forma que Platón lles atribúe aos distintos astros. Non sabemos se acepta a teoría pitagórica da esfericidade dos astros ou se segue a vella teoría milesia e lles asigna forma de disco; nin tampouco se a terra conserva a súa figura tradicional dun tambor ou se, tal e como sosteñen os pitagóricos máis novidosos, ten forma de esfera. No *Timeo* (40a ss.) o autor afirma a esfericidade dos astros e da propia terra.

¹¹⁵ Unha interpretación puramente mecánica da imaxe do fuso implicaría que o autor está admitindo o movemento de rotación da terra, rompendo así coa idea tradicional de que a terra se encontra en estado de repouso. O pitagórico Ecfanto de Siracusa foi o primeiro en soste que a terra xira sobre o seu propio eixo; como era contemporáneo de Platón, este puido coñecer perfectamente as súas teorías. Non obstante, resulta precipitado extraer unha conclusión deste tipo, xa que a imaxe do fuso non pretende ser un mecanismo que simule cientificamente a totalidade do funcionamento do universo, senón unicamente un símbolo literario destinado a ilustrar o movemento dos astros ao redor da terra.

¹¹⁶ A roda das estrelas fixas xira nunha dirección e, no seu desprazamento, arrastra ás outras sete rodas interiores; pero estas realizan simultaneamente un movemento máis lento en sentido contrario. É a forma que Platón ten de representar a concepción pitagórica tradicional do movemento das estrelas e os planetas. Posiblemente grazas ao seu contacto cos babilonios, Pitágoras foi o primeiro grego en constatar que, se ben o conxunto dos astros xiran diariamente de leste a oeste, o sol, a lúa e os planetas teñen ademais un lento desprazamento en sentido contrario, de oeste a leste. O feito levouno a concluir que os movementos do sol, a lúa e os planetas son compostos, e resultan de combinar o movemento xeral da esfera universal con outro particular, máis lento e en sentido contrario. A mesma concepción reaparece en *Tim.* 36cd.

¹¹⁷ A idea, probablemente pitagórica, de situar a Necesidade rexendo o funcionamento do universo estivo sempre moi enraizada na tradición filosófica grega.

¹¹⁸ As sirenas son a expresión simbólica da música das esferas. Segundo a teoría pitagórica, así como calquera corpo movido velozmente orixina un determinado son, cada corpo

único son, unha única nota; e con todos eses sons, que eran c oito, formábase unha única harmonía¹¹⁹. Outras tres mulleres estaban sentadas en círculo a intervalos iguais, cada unha nun trono. Eran as Moiras, fillas da Necesidade, vestidas de branco e con ínfulas na cabeza: Láquesis, Cloto e Átropo¹²⁰. Cantaban conforme á harmonía das sirenas: Láquesis, as cousas pasadas; Cloto, as presentes; e Átropo, as futuras¹²¹. Cloto, coa man dereita¹²² pousada sobre o fuso, axudaba de vez en cando a que xirase o círculo exterior; da mesma maneira facía xirar Átropo d coa man esquerda os interiores; e Láquesis pousaba unhas veces a man dereita e outras a esquerda alternativamente sobre o círculo exterior e os interiores¹²³.

XV. —Unha vez que eles chegaron alá, tiñan que ir ao dereito ante Láquesis. Un profeta, primeiro, púxoos en fila; pero logo, tirando dos xoellos de Láquesis uns lotes e modelos de vida, subiu a un estrado elevado e dixo: «Edicto da virxe Láquesis, filla da Necesidade. Almas efémeras¹²⁴, a vosa raza mortal vai

celeste ou esfera emite, ao trazar a súa órbita, un determinado ton musical. Os homes non podemos percibir eses sons celestiais por estarmos habituados a eles desde que nacemos.

¹¹⁹ Como os movementos que nas oito órbitas realizan os diversos tipos de astros están regulados por proporcións matemáticas similares ás que se dan nunha escala musical, o resultado é que os sons emitidos polas esferas se corresponden cos oito tons dunha harmonía ou escala musical.

¹²⁰ Na mitoloxía clásica a xenealoxía das Moiras (lat. Parcae) diverxe segundo as fontes, pero a súa función sempre aparece vinculada á regulación da vida dos homes e do mundo e, por tanto, ao destino e a necesidade. Hesíodo fixou en tres o seu número e deulles os nomes de Láquesis («a que distribúe os lotes»), Cloto («a Fiadeira») e Átropo («a Inflexible»).

¹²¹ A asociación das tres Moiras co pasado, o presente e o futuro probablemente se inspira na secuencia temporal que seguen no desempeño das súas principais funcións: primeiro Láquesis asigna os lotes, logo Cloto fía o fío da vida e, finalmente, Átropo fai que iso sexa irreversible (cfr. 620e; *Leis* 960c).

¹²² A man dereita resérvase para o movemento principal e a esquerda para o secundario.

¹²³ O círculo exterior, que ten un movemento constante, manéxao a deusa do tempo presente, o da certeza; os interiores, que teñen movementos variables, están asignados á deusa do tempo futuro, o da incerteza. Láquesis intervéen en ambos casos, porque tanto presente como futuro dependen do pasado.

¹²⁴ As almas en si mesmas son inmortais, pero chámalles efémeras tendo en conta a súa transitoria relación co corpo.

comezar outro ciclo ligado á morte. Non é un xenio divino quen e vos escollerá a vós, senón que elixiredes vós mesmas o voso xenio¹²⁵. Aquel a quen lle toque o número un debe ser tamén o primeiro en escoller a forma de vida á que quedará inevitablemente unido. A virtude non ten amo¹²⁶; cada un de vós terá máis ou menos conforme ao aprecio ou ao desprezo que sinta por ela. A responsabilidade é do que escolle; a divindade está libre de culpa».

Tras pronunciar estas palabras, arrebolou os lotes sobre a multitude e cada alma apañou o que lle caera de par, excepto Er; porque a el non llo permitiron. E, ao recoller o lote, a cada un quedoulle claro o número que lle tocara. Despois o profeta 618a pousou no chan, diante deles, os modelos de vida, que eran moitos máis que as almas presentes¹²⁷. Habíaos de todo tipo: as vidas da totalidade dos animais e todas as vidas humanas¹²⁸. Entre estas había tiranías, tanto as que duraban até o final como as que se arruinaban a medio camiño e acababan na pobreza, no exilio ou na mendicidade. Había tamén vidas de homes famosos, uns polo seu aspecto e a súa beleza ou tamén pola forza e habilidade na loita, e outros pola súa familia e as virtudes dos b seus antepasados; e vidas de homes que non destacaban por nada disto. Coas das mulleres tamén pasaba igual. En cambio, non aparecía nestas vidas o carácter da alma, dado que esta íase volver inevitablemente dunha ou doutra clase conforme deci-

¹²⁵ Segundo a tradición popular, a todo individuo se lle asignaba desde o nacemento un xenio divino que determina o destino individual (Lis. *Epit.* 78; Teócr. 4.40). Platón contradí esa opinión ao afirmar que somos nós os que escollemos o noso xenio e o noso destino.

¹²⁶ Esta estreita conexión entre virtude e liberdade ten orixe socrática (cfr. Xen. *Mem.* IV 5.3 ss.) e constituirá a tese central das escolas helenísticas.

¹²⁷ No procedemento de elección da nova vida na terra, aínda que intervéñ o azar, queda claro que hai unha ampla marxe para o libre albedrío e que o éxito do proceso depende sobre todo da sensatez coa que se elixa. A combinación da sorte e da elección, que aparece tamén en *Fedro* 249b, é á maneira mítica que o autor ten de conciliar liberdade e necesidade (i.e. de expresar a súa convicción de que o home, a pesar das maiores ou menores limitacións que se lle impoñan, sempre é libre de elixir).

¹²⁸ Para as crenzas platónicas sobre a transmigración, cfr. *Fed.* 81e, 113a; *Men.* 81a; *Fedro* 249b; *Tim.* 42b ss.

dise ter un tipo de vida ou outro; pero todo o demais estaba mesurado entre si e tamén coa riqueza ou a pobreza, coa doenza ou a saúde, ou incluso con estados intermedios entre estes extremos. Ao parecer, querido Glaucón, alí residía todo o risco para
c o home; e por iso hai que mirar sobre todo como cada un de nós vai deixar de lado os outros estudos para buscar e aprender este estudo, coa esperanza de poder recoñecer e descubrir quen lle vai dar capacidade e coñecemento para distinguir entre a vida valiosa e a perversa, e para escoller sempre e en todo lugar a mellor dentro do posible. Deberá calcular respecto á totalidade das cousas mencionadas —tomadas en conxunto e tamén por separado— que relación teñen coa virtude durante a vida; saber que mestura de beleza con pobreza ou con riqueza e que
d combinación con determinado estado da alma produce un bo ou un mal efecto; e tamén que consecuencias traerán, ao mesturarse entre si, un nacemento nobre ou vulgar, a vida privada ou os cargos públicos, a forza ou a debilidade, a facilidade ou a dificultade para aprender, e todas as cousas deste tipo que existen por natureza na alma ou son adquiridas por ela. Desamaneira, ao confrontar todo iso, un será capaz de escoller, tendo en conta a natureza da alma, entre o modo de vida mellor e o
e peor, entendendo por peor aquel que logre tornar máis inxusta á alma e por mellor aquel que a torne máis xusta. O resto todo poderá deixalo a un lado; porque xa vimos que esa é a elección máis importante para unha persoa, tanto na vida como despois
619a da morte. E, ao marchar para o Hades, esa idea convén levala firme como o aceiro para non se deixar impresionar tampouco alí ante as riquezas e outros males polo estilo, e para non caer na tiranía e noutras prácticas dese tipo; algo que non só produce moitos e irreparables males, senón que ademais fai que un mesmo sufra desgrazas aínda máis graves. Ao contrario, hai que saber escoller sempre o modo de vida intermedio entre os extremos e evitar os excesos en calquera dos dous sentidos,

tanto nesta vida, dentro do posible, como en cada unha das que veñan despois; porque así é como o home chega a ser máis feliz. *b*

XVI. —E contaba o mensaxeiro do máis alá que entón o profeta falou así: «Incluso ao último en chegar, se escolle con cabeza e logo vive perseverando na elección, lle está reservada unha existencia agradable e non mala. Que non se descoide o primeiro en escoller e que non se desanime o último».

Cando acabou de dicir estas palabras —contaba Er—, aquel a quen lle tocara o número un foi dereito a escoller a máis grande tiranía. Por insensatez e por cobiza fixo a elección sen examinar suficientemente todas as circunstancias, e non se deu conta de *c* que esa opción incluía o destino de devorar aos propios fillos, ademais doutras desgrazas. Pero, cando a examinou con calma, batía no peito e lamentábase pola elección, sen lembrar as advertencias do profeta; porque non se sentía responsable daqueles males, senón que lle botaba a culpa á sorte, ás divindades, a calquera cousa antes que a si mesmo. Este era un dos que chegara desde o ceo e que na súa vida anterior vivira nun estado ben organizado; tivera contacto coa virtude, pero fixérao por costume, *d* sen practicar a filosofía¹²⁹. En liñas xerais, entre as almas que se vían sorprendidas desa maneira, as menos abundantes non eran as procedentes do ceo; e todo por estaren pouco afeitadas ao sufrimento. En cambio, a maioría dos que viñan do fondo da terra, como eles mesmos xa sufriran e tamén viran sufrir a outros, non facían a elección tan decontado. Este factor, ademais da sorte do lote, era o que explicaba que a maioría das almas trocasen unha boa situación por unha mala e ao revés. Pois, se cada vez que un

¹²⁹ O coñecemento filosófico non é indispensable para recibir as recompensas no máis alá, xa que no xuízo das almas o importante son as obras, non a sabedoría (615b ss.); e as boas obras pódense realizar tendo simplemente unha «correcta opinión» (vid. nota a 430b). É no momento da elección dunha nova vida cando a «correcta opinión» resulta insuficiente e a sabedoría mostra realmente a súa superioridade (cfr. 618b).

e viñese para a vida de aquí, filosofase con sensatez¹³⁰ e non lle saíse un dos últimos números para escoller, tería moitas posibilidades de ser feliz, segundo o que se nos conta desde o máis alá. E, á parte de ser feliz aquí, tamén faría a viaxe desde este mundo para o outro e o regreso para acá non por un camiño áspero e subterráneo, senón polo liso camiño do ceo¹³¹.

620a Polo que Er dixo, era un espectáculo digno de ver como cada alma escollía a súa forma de vida; algo que, ao mesmo tempo, resultaba penoso de ver, risible e asombroso, porque na maioría dos casos facían a elección conforme aos hábitos da vida anterior¹³². Contou que vira como a alma que noutro tempo fora de Orfeo¹³³ escollía a vida dun cisne; realmente, como morrera a mans das mulleres, tññalle tanto odio ao sexo feminino que non quería nacer procreado no interior dunha delas. Tamén vira como a alma de Támiras¹³⁴ escollía a vida dun rousinol, como un cisne trocaba a súa condición pola dun home e como outros
b animais cantores facían igual. A alma á que lle tocara o número vinte escolleu a vida dun león: era a de Ajax, fillo de Telamón, que, lembrándose do xuízo das armas, non quería volver ser un home¹³⁵. A seguinte alma era a de Agamenón¹³⁶. Esta, como tamén sentía odio cara á raza humana debido ao que padecera, trocou a súa condición pola dunha aguia. A alma de Atlanta¹³⁷, á que lle tocara un número dos do medio, cando viu as grandes

¹³⁰ A filosofía como fonte de salvación é unha constante nos mitos escatolóxicos de Platón (*Gorx.* 526c, *Fed.* 114c, *Fedro* 249a).

¹³¹ Cfr. 614b-d.

¹³² Para a influencia que unha vida ten na elección da seguinte, vid. tamén *Fed.* 81e ss.

¹³³ Orfeo foi despezado polas Bacantes de Tracia porque, tras perder a Eurídice, non quería ter trato con ningunha outra muller.

¹³⁴ Do cantor tracio Támiras (ou Támiris) di Homero (*Il.* II 594-600) que, como presumía de cantar mellor que as Musas, estas privárono da vista e da arte musical.

¹³⁵ Tras a morte de Aquiles compiten polas súas armas Ajax e Odiseo nun famoso xuízo. Aínda que Ajax era nese momento o mellor dos heroes gregos, Odiseo fai unha argumentación tan hábil que o xurado outórgalle a el as armas. Ajax non acepta o veredicto e acaba por suicidarse. O león é un símbolo do carácter impetuoso deste heroe.

¹³⁶ Agamenón, comandante das tropas gregas en Troia, foi asasinado pola súa esposa Clitemnestra no seu retorno á casa.

¹³⁷ Atlanta era unha heroína moi atlética que, para elixir marido, organiza unha carreira pedestre na que o vencedor será o afortunado e o resto serán executados. Gañou

honras tributadas aos atletas, non foi capaz de deixalas quedar e escolleunas. Despois desta, viu como a alma de Epeo¹³⁸, fillo c de Panopeo, asumía a condición dunha muller obreira; e lonxe, nos últimos lugares, viu como a alma do ridículo Tersites¹³⁹ se revestía co corpo dun mono. A alma de Odiseo, á que no sorteo lle tocou o último número de todos, foi escoller e, liberada da súa ambición coa lembranza das fatigas pasadas, andou ás voltas moito tempo buscando a vida dun simple particular sen outras ocupacións. Con moito traballo descubriu unha que quedaba por alí e que sufrira o menosprezo dos demais; e el, d ao vela, dixo que faría o mesmo se lle tocase estar de primeiro, e escolleuna todo contento. O mesmo pasaba cando os animais asumían a condición de homes ou doutros animais: os inxustos transformábanse en especies salvaxes; os xustos, en domésticas; e dábanse todo tipo de mesturas.

Despois de que todas as almas tiñan escollida a súa forma de vida, achegáronse onda Láquesis pola mesma orde que lles tocara. E o xenio que cada un escollera, entregáballo ela agora para que lle servise de gardián na vida e fixese efectiva a súa e elección. Ese xenio levaba primeiro á alma ante Cloto e colocá-baa debaixo da man desta e da rotación do fuso en movemento, ratificando así o destino que a alma escollera na súa quenda. Despois de ter tocado o fuso, o xenio levábaa até a trama de Átropo, que facía irreversible o que fora fiado por Cloto. De alí, sen se poder virar, ía cara aos pés do trono da Necesidade. Ao 621a atravesar para o outro lado, cando atravesaron tamén as outras, marcharon todas até a chaira do Leteo¹⁴⁰, en medio dunha calor terrible que queimaba e sufocaba; o motivo era que a chaira está libre de árbores e de todo canto a terra cría. Ao atardecer,

Hipómenes grazas a ir deixando caer tres mazás que Afrodita lle dera e que Atlanta se parou a recoller (Ov. Met. X 560 ss.).

¹³⁸ Epeo foi o encargado da construción do célebre cabalo de madeira que entrou en Troia.

¹³⁹ Tersites era o máis ruín dos soldados gregos que foron a Troia.

¹⁴⁰ Lit. «do Esquecemento». A primeira mención literaria a este lugar encontrámola en Ar. Ras 186.

acamparon á beira do río Ameles¹⁴¹, o cal tiña unhas augas que non cabían en ningún recipiente. Todo o mundo estaba obrigado a beber certa medida desa agua, pero aqueles que non se deixaban amparar pola prudencia bebían por riba da medida.

b Conforme ían bebendo, esquecíanlles todas as cousas. Cando estaban deitados e chegara o medio da noite, houbo un trono e un terremoto. Ao momento, as almas subiron disparadas como estrelas desde alí até o punto do seu nacemento, cada unha por un sitio diferente. A Er, en cambio, no lle deixaron beber da agua. El descoñecía por que lugar e de que maneira a súa alma chegara até o corpo; só sabía que de repente abriu os ollos e, ao alborecer, viu que estaba deitado enriba da pira.

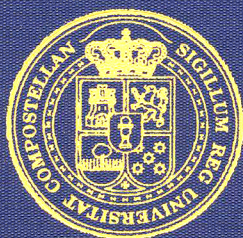
E foi así, Glaucón, como o relato se salvou e non se perdeu; e c tamén nos pode salvar a nós, se lle facemos caso. Atravesaremos sen problema o río Leteo e non mancharemos a nosa alma. E, se tamén facemos caso das miñas palabras, convencidos de que a alma é inmortal e capaz de soportar todos os males e todos os bens, manterémonos sempre no camiño que vai cara arriba e practicaremos, por todos os medios, a xustiza acompañada da sabedoría. Desá maneira, estaremos en paz con nós mesmos e cos deuses, tanto na nosa estancia neste mundo como despois d de conseguirmos as recompensas da xustiza, igual que cando os campións dan a volta ao estadio para recolleren os premios. En fin, seremos felices neste mundo e na viaxe de mil anos que acabamos de relatar¹⁴².

¹⁴¹ Lit. «da Despreocupación».

¹⁴² Para comprender até que punto Platón consideraba verdadeiro este mito co que remata a *República*, convén ter en conta o que se di en *Fed.* 114d tras un relato escatolóxico semellante: «Un home sensato non debe soste que isto sexa tal e como volo contei, pero parécese que pode admitir que todo o relativo ao estado das nosas almas e ás súas moradas sexa aproximadamente así, se realmente a alma é inmortal». O mito, por tanto, non se contempla como un relato histórico, senón como un instrumento que permite dar razón probable de certas verdades últimas que non admiten unha demostración científica exacta. Normalmente, constitúe unha especie de prolongación complementaria da argumentación racional, e de aí a súa posición ao final das obras. Neste caso, primeiro o autor proba racionalmente a inmortalidade da alma; pero, ao falar dos detalles da súa existencia no outro mundo, encóntrase fóra do campo da ciencia e acode ao mito como medio para explicar esa verdade misteriosa o mellor posible.

la opia ei
cia. v De
ionitas inf

A marca tipográfica desta colección procede da viñeta utilizada por Gonzalo Rodríguez de la Pasera no deseño do *Missale Auriense*, un dos primeiros libros impresos en Galicia, realizado en Monterrei en 1493.



**UNIVERSIDADE DE
SANTIAGO DE COMPOSTELA**

Fundación BBVA