

## CAPÍTULO II

### Platón.

§ I. MORAL DE PLATÓN.—Teoría de las facultades del alma.—Refutación de los sofistas.—Del misticismo moral en Platón.—Carácter general de la filosofía de Platón: armonía, medida.—Teoría de la virtud.—Confusión de la virtud y de la ciencia.—Consecuencias de esta confusión.—División de las virtudes.—Teoría de la justicia.—Teoría de la pena.—Teoría del bien.—Dios, principio de la moral.

§ II. POLÍTICA DE PLATÓN.—Política.—Los socráticos: Jenofonte: la *Ciropeдия*.—Platón: sus tres escritos políticos: la *Política*, la *República*, las *Leyes*.—Análisis de la *Política*, bosquejo de las teorías ulteriores.—La *República*.—Teoría de las castas.—Teoría de la comunidad.—Teoría de la educación.—Gimnástica y música.—Gobierno de la filosofía.—Teoría de los gobiernos y de las revoluciones.—Teoría política de las *Leyes*.—Carácter religioso de esta política.—De la familia y de la propiedad.—De la educación.—Constitución: principio electivo.—Magistraturas.—Juicio de la moral y de la política de Platón.

Ya hemos dicho que entre los antiguos la política no se separó nunca de la moral. El hombre y el ciudadano eran la misma cosa, y el Estado, como la familia, no reposaba sino sobre la virtud. Pues si esta relación existe para todos los antiguos, en ninguna parte más estrecha que en la filosofía de Platón y en la de Aristóteles, con esta particularidad: que para Platón la política es la moral misma, mientras que para Aristóteles la moral es una parte de la política. Es, pues, indispensable, para quien quiera comprender el pensamiento político de los dos filósofos, el estudiar extensamente sus especulaciones morales.

## § I.—MORAL DE PLATÓN

El principio de la filosofía moral de Platón, principio quizá tomado del pitagorismo, consiste en suponer que el hombre está naturalmente en guerra consigo mismo: se halla combatido por dos fuerzas contrarias: el amor reflexivo hacia el bien y el deseo ciego del placer; tal es el fondo de la naturaleza humana (1). El hombre puede ser comparado á un sér extraño, compuesto de tres animales diversos: una hidra de cien cabezas, á quien hay necesidad de hartar para vivir y de domar para vivir feliz; un león que, no por ser noble y generoso, no deje de ser ciego para sí mismo, y un hombre que somete á la hidra con ayuda del león. El hombre verdadero no reside ni en el león ni en la hidra, sino en ese estado superior que razona, delibera, ordena, y, aunque encadenado por la naturaleza á la bestia de mil cabezas, parece confundirse con ella, condenado, como está, á combatirla sin cesar, sin poder nunca separarse de ella (2). Hay en el hombre, según Platón, tres partes: una inferior, principio de la sensación y del deseo (*τό ἐπιθυμητικόν*), del temor, de la cólera ciega, del amor grosero y popular, que á todo se atreve y todo lo corrompe (3); otra superior, la razón (el *νοῦς*), es la facultad que conoce, que halla en las cosas lo que tienen de verdadero, puro y eterno, que se eleva hasta los principios del Sér mismo, y que en el alma combate las pasiones y los deseos vergonzosos, es la parte que ejerce la soberanía (4).

(1) *Fedon* 237, ἡ μὲν ἐμφυτος οὖσα ἐπιθυμία ἡδονῶν, ἄλλη δὲ ἐπίκτητο, δόξα, ἐπισημένη τοῦ ἀριστοῦ. Ed. Enri Etienne.

(2) *Rép.* l. IX, 588.

(3) *Tim.* 42; 88; *Rép.* l. IV, 431.

(4) Platón, véase *Théétète*, págs. 161, 187; *Républ.* l. V, pág. 477 y sigs. y los libros VI y VII de la *République* todo entero; *Tim.* página 6; *Phitèb.* pág. 59.

Entre estas dos partes extremas del alma hay una parte media que las une: es el *thymós* ó valor, principio de la cólera noble y de las afecciones generosas, que sirve de auxiliar á la razón en sus luchas contra el deseo y las pasiones: es el corcel generoso que, obediente á las leyes del conductor, le ayuda á subyugar y vencer al corcel insolente y rebelde con el cual va entroncado (1).

Si hay dos principios en el hombre, el amor del bien y el amor del placer, el placer no es el bien, como pensaban los sofistas y como lo creían la mayor parte de los hombres. Platón combate esta opinión en todas sus obras, pero consagró á su refutación un diálogo entero, el *Filebo*, una de sus obras más sabias y profundas.

Según los sofistas, el placer es el único bien. Si así fuese, el placer sería un bien, aunque se arrancase del alma todo lo que no es placer, por ejemplo, la inteligencia y el pensamiento; pero si suprimís la inteligencia, suprimís el placer mismo; sin memoria no existe el placer del pasado, sin reflexión y sin imaginación no hay placer en lo porvenir, y, en suma, sin la conciencia de sí mismo no hay placer en el presente, porque gozar de un placer es darse cuenta de que se goza. De este modo la inteligencia es necesaria al placer, y el placer no puede ser por sí mismo el soberano bien (2). Además, si el placer es el bien, todos los placeres son buenos y no habrá más diferencias entre ellos que las de vivacidad é intensidad. Sin embargo, nosotros distinguimos los placeres, no solamente por su intensidad, sino por otros caracteres que suponen otro bien que el placer mismo. Todo el mundo reconoce placeres buenos y malos, honestos y vergonzosos (3). ¿Quién se atreverá á negar esta distinción? ¿No hay placeres despreciables que todos los hombres se avergonzarían de confesar? Los mis-

(1) *Rép.*, l. IV, págs. 411 y sigs.; *Fedon*, págs. 253-254.

(2) *Fileb.* pág. 20 y sigs.

(3) *Gorg.* págs. 495 á 499.

mos libertinos escogen entre los placeres; gustan con preferencia aquéllos que tienen cierta grandeza: la dominación, la prodigalidad; aun en la celebración escandalosa del placer y de la intemperancia, Calicles trata de seducirnos con lo que hay de bello y de enérgico en el desprecio de todas las leyes arbitrarias y de las vanas obligaciones. Si el placer es el único bien, no debe haber en los placeres ni vergüenza ni gloria. Todos serán bellos y buenos con el mismo título, y sería una inconsecuencia honrarse con la delicadeza ó la nobleza con que se escogen. Hay todavía que distinguir entre los falsos y verdaderos placeres (1). Parece, á primera vista, que no hay más que placeres verdaderos, porque todo placer es real para aquél que lo goza; pero un placer, verdadero por sí mismo, puede ser falso por su objeto; cuando nace á consecuencia de una opinión verdadera, es como ella, verdadero, y falso cuando nace del error. Los placeres son puros é impuros. El placer puro es cuando de él se goza sin mezcla de dolor, y corrompido é impuro cuando, por vivo que sea, va acompañado de dolor. Así sucede con la pasión: «La cólera, el temor, la tristeza, el amor, los celos, la envidia, son dolores del alma mezclados á placeres inexpresables. La cólera conduce algunas veces al más prudente á irritarse, y parece más dulce que la miel que gotea de los panales» (2). Los placeres mezclados con el dolor, son precisamente los más vivos y ardientes, y al mismo tiempo los más extravagantes y dañinos para el alma y el cuerpo; reducen al hombre á un estado de estupor y de furor muy cercano á la locura (3). Cuanto más vivo es un placer, es menos puro. En lo que consiste la pureza del placer no es en su energía, sino en su sencillez, es decir, en la ausencia completa de todo

---

(1) *Fileb.* págs. 36-42.

(2) *Id.* págs. 48-49.

(3) *Id.* págs. 45-46.

dolor (1). Los placeres sencillos no pueden nacer más que de objetos perfectamente sencillos también: los colores bellos, las figuras hermosas, las líneas puras, los sonidos armoniosos. El reposo, el ser, la unidad, he aquí el principio de los placeres puros, que son al mismo tiempo los únicos verdaderos y buenos. El placer no es nada por sí mismo, y difiere tanto del bien como la apariencia de la realidad. Es un *fenómeno* (2), es decir, algo que cambia y huye y no se basta á sí mismo. El bien, por el contrario, es suficiente y completo en sí mismo (3), es la finalidad, en vista de la cual se hacen todas las cosas (4). Sin embargo, todos los hombres buscan el placer creyendo encontrar el bien, y es que todos aman el bien; pero no lo buscan en donde verdaderamente se halla y prefieren la apariencia á la realidad: «Vanos fantasmas excitan en el alma de esos insensatos transportes tan violentos, que se deshacen por poscerlos, como el fantasma de Helena, por el cual los troyanos pelearon por no conocer la Helena verdadera» (5).

La vida del placer, ó la intemperancia es á la vez ignorancia ó impotencia, ignorancia porque no conoce su verdadero bien, é impotencia porque no puede alcanzarlo.

Es imposible que ningún sér racional y sensible busque voluntariamente lo que ha de serle perjudicial (6); y sin embargo eso es lo que hace el intemperante. Tal error no puede proceder sino de la ignorancia en que vive acerca de sí mismo y de la naturaleza del bien. En esto se reconocen en Platón los principios socráticos. Comparad, dice Platón, con relación á la dicha, la vida del hombre sensato y la del libertino. ¿Cuál os parecerá más feliz? La una, aun

(1) *Fileb.* pág. 51.

(2) En Grecia *una generación*, γένεσις. *Fileb.* 53.

(3) Τέλειον... ἰκανόν... *Fileb.*, pág. 20.

(4) *Gorg.* págs. 465 y 469 τέλος ἀπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν.

(5) *Rép.* l. IV, 586.

(6) *Fileb.* pág. 20; *Gorg.*, pág. 468; *Protagor*, pág. 358.

economizando placeres, los goza con más seguridad y calma; sus penas y sus alegrías son igualmente tranquilas, y las últimas son más que las primeras. La vida intemperante es tumultuosa: sin cuidarse del porvenir, agota sin cesar, por su ciega impaciencia, la potencia de gozar, y se fatiga en renovar continuamente las fuentes siempre vacías del placer. En esta vida el placer es un furor, la alegría una embriaguez, el amor una enfermedad. En todas las ocasiones el dolor se mezcla al placer y lo corrompe; la sensibilidad extraviada goza de ese dolor como de un nuevo aliciente del placer y se hace incapaz de gustar de la verdadera felicidad (1).

La intemperancia es tan impotente como ignorante. El vulgo admira la intemperancia, acompañada con el poder de lograrlo todo. No ve el vulgo cuán vano es ese poder. El verdadero poder es el del hombre que puede hacer lo que quiere y el hombre intemperante no puede, porque aunque quiere su bien, como no lo conoce no lo logra y siempre halla en su lugar el mal.

El intemperante nunca consigue lo que desea (2). Consumir vanas fuerzas por un bien quimérico y un mal real, en eso precisamente consiste la impotencia, poséase la fuerza que se quiera; engañarse de ese modo, aunque se tenga mucho talento, es ser un verdadero ignorante. Como la ignorancia y la impotencia son los signos de la esclavitud, nada más servil que el vicio y la intemperancia, y nada más noble y más libre que la ciencia y la virtud (3).

De esta manera Platón, inspirado por Sócrates, combate la doctrina sofística del placer y de la pasión. Pero ¿no se coloca él en la extremidad opuesta? ¿No quiere quitar del alma todo deseo, inclinación y placer? ¿No querrá Pla-

(1) *Gorg.*, págs. 493-94; *Lois*, pág. 734.

(2) *Id.*, pág. 466.

(3) *Alcibiad.*, pág. 135, Δουλοπρεπές ἢ κακία... ἐλευθεροπρεπές ἢ ἀρετή.

tón reemplazar la moral voluptuosa, por la moral mística? Esta es una opinión muy extendida, y en algunas ocasiones, leyendo á Platón, se cae en la tentación de creerla fundada.

Abrid, en efecto, el *Fedón*, y encontraréis allí las más vivas y fuertes expresiones del misticismo. En este diálogo, el cuerpo, no es como en el *Alcibiades* (1), el instrumento, y el servidor del alma, sino su calabozo y su tumba (2); todas las sensaciones, todos los placeres, todas las impresiones que nos procura el cuerpo, son otras tantas cadenas ó clavos que unen el cuerpo al alma y quitan á esta última la libertad (3). El cuerpo impide al alma que piense: es la fuente de todos los deseos y de todas las pasiones; es decir, de todas las perturbaciones y de todas las guerras que se suscitan en nosotros mismos y entre los hombres.

El cuerpo es un mal, una locura (4); para elevarse á la sabiduría, preciso es purificarse, es decir, librarse de las pasiones, separar su alma de su cuerpo, ejercitarse á morir. La sabiduría y la filosofía no son más que el aprendizaje de la muerte (5). La vida es una iniciación; pero hay pocos iniciados, aunque muchos aspiren á serlo. «Muchos toman el tirso, pero pocos son los inspirados por los dioses. Éstos no son, dice Sócrates, sino aquéllos que han filosofado bien» (6).

Algunos de estos pensamientos tienen sin duda grandes analogías con las principales ideas de la filosofía ascética. ¿Debemos, sin embargo, colocar á Platón entre los misti-

(1) En el 1<sup>er</sup> *Alcibiad.*, pág. 130, Platón define al hombre, τὸ χρώμινον σῶματι.

(2) *Fedon*, pág. 82. εἰργμός. *Gorg.*, pág. 493, τὸ σῶμα ἐστὶν ἡμῖν σήμα.

(3) *Id.*, pág. 83.

(4) *Id.*, pág. 66, μετὰ τοῦ τοιούτου κακοῦ... *Id.*, pág. 67, τῆς τοῦ σώματος ἀφροσύνης.

(5) *Id.*, pág. 67, χωριστὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος. Οἱ φιλοσοφοῦντες ἀποθνήσκουσιν μελετῶσιν.

(6) *Id.*, pág. 69.

cos? De ninguna manera. El misticismo no es el verdadero pensamiento de Platón. Verdad es que algunas veces, por usar una imagen feliz y singular, las olas de inspiración le llevan un poco más allá de los límites del mundo habitado por los hombres; pero el justo de la medida, el sentimiento infalible de la verdadera belleza que es todo medida, el amor á las alegrías dulces de la vida, la inspiración socrática y la armonía de un genio sin igual, todo le retiene de ordinario en los límites de una filosofía siempre elevada y donde dominan la pura razón y el amor puro, y donde nada se excluye con tal de que tenga una apariencia fugitiva de verdad y belleza.

El verdadero principio moral del platonismo no es la renunciación, la ruptura violenta del hombre con él mismo, es la armonía y la paz, puede decirse, de las sediciones que se producen en el alma humana lo que Platón dijo de las sediciones que se producían en los Estados: «¿Hay alguien que prefiera ver la paz comprada al precio de la ruina de uno de los partidos y la victoria del otro, mejor que verla restablecida por la unión, la amistad y el mutuo acuerdo?» (1) El mejor final de esta guerra intestina, que se produce en el hombre entre el alma y el cuerpo, no es la derrota y la ruina del cuerpo, sino la reconciliación con el alma y su común armonía: «Todo lo que es bueno es bello, dice Platón, y no hay belleza sin armonía... Cuando un cuerpo débil y canijo encierra un alma grande y poderosa, ó cuando sucede lo contrario, el animal está desprovisto de belleza, porque le falta la armonía más importante. Contra este doble mal no hay más que un medio de salvación: no ejercitar el alma sin hacer otro tanto con el cuerpo, ni el cuerpo sin el alma, á fin de que defendiéndose el uno contra el otro, se mantengan ambos en equilibrio y conserven la salud... Se necesita tener un igual cuidado para todas las partes de sí mismo, si se quiere imitar

---

(1) *Lois*, pág. 418.

la armonía del universo» (1). No se deben, pues, entender al pie de la letra los pasajes del *Fedón*, en donde Sócrates parece prescribir la renuncia absoluta del cuerpo y de la naturaleza, sino ver sencillamente una invitación hipérbolica y elocuente á desconfiar de los sentidos, á luchar contra el predominio del cuerpo y el imperio de las pasiones. Los sentidos, en el verdadero pensamiento de Platón, no son despreciados. El oído y la vista son maravillosos órganos que nos revelan lo bello bajo las formas sensibles que lo cubren. «La vista es la causa de los mayores bienes... Debemos á la vista la misma filosofía, el más noble presente que el género humano recibió, ni podrá recibir jamás de la munificencia de los dioses... Otro tanto puede decirse de la voz y del oído: á causa de este último tenemos el don de poder gozar de la armonía y los sonidos musicales. Cuando se cultiva con inteligencia el comercio de las musas, la armonía no parece destinada á servir, como se hace al presente, para frívolos placeres: las musas nos la han dado para ayudarnos á regularnos por ella y someter á sus leyes los movimientos desordenados de nuestra alma, así como ellas nos han dado el ritmo para reformar los modales desprovistos de gracia y de medida de la mayor parte de los hombres» (2). Platón no desconoció el noble destino de los sentidos, no impone al hombre prudente la inútil é imposible obligación de destruirlos, y destruir en sí mismo los dones preciosos de las musas y los dioses. Pide Platón al hombre que los asocie y los someta á las facultades más elevadas y que se sirva de ellos para la perfección de su inteligencia y de su alma, y no servirlos á ellos como á dueños imperiosos y desarreglados.

Lo que demuestra que la moral de Platón no es una moral de obligación exagerada y de renunciamiento absoluto, sino de conciliación y de armonía, es la bella discu-

---

(1) *Tim.*, pág. 87.

(2) *Id.*, pág. 47.

sión del *Filebe* que está dirigida contra los enemigos encarnizados del placer y contra sus corrompidos partidarios. «¿Cuál de nosotros querría vivir, disfrutando de toda la sabiduría, inteligencia, ciencia y memoria, de que un hombre fuese capaz, á condición de que no habría de gozar de ningún placer, ni pequeño ni grande, ni de ningún dolor?» (1). Esta vida insensible, que los filósofos estóicos llamaron después *ἀπαθσία* no es más deseable para el hombre sensato, que la vida del placer: esa vida es incompleta y no satisface al hombre, porque no es la vida feliz. Quizá sea la condición de la vida divina; pero no de la vida humana (2). Y es la dicha humana y la felicidad humana la que la moral busca y pretende procurar á los hombres. La vida feliz y sensata es la vida mixta (3), en donde se reúnan y se mezclen la ciencia y el placer, no todos los placeres (4); pero si á lo menos los placeres puros, sencillos y verdaderos, que son el acompañamiento y la recompensa de la sabiduría, ó aquellos placeres sensibles que nacen de los objetos sencillos y no van mezclados con ningún dolor: el placer de los bellos colores, hermosos sonidos y olores puros. «Semejantes á los escanciadores, tenemos á nuestra disposición dos fuentes: la del placer, que se puede comparar á una fuente de miel, y la de la sabiduría, fuente en la que el vino es desconocido y de donde sale un agua austera y saludable. Estas dos fuentes hemos de mezclar en proporciones debidas» (5). La sabiduría no es solamente el aprendizaje de la muerte, sino el ornamento de la vida. Todas las cosas buenas en la naturaleza, resultan de la mezcla de una parte movible, inconsistente é indeterminada y de

(1) *Fileb.*, pág. 21.

(2) *Id.*, págs. 22 y 33.

(3) *Id.*, pág. 61. Μὴ ζητεῖν ἐν τῷ ἀμίκτῳ βίῳ τὰγαθόν, ἀλλ' ἐν τῷ μικτῷ.

(4) *Id.*, pág. 63.

(5) *Id.*, pág. 61.

una parte fija que regula, mide y contiene á la primera. Tales son los movimientos de los astros, el cambio de las estaciones; tal es, en el cuerpo, la salud y en el alma la sabiduría (1). La sabiduría es la salud del alma (2): una y otra están en equilibrio y armonía. El bien en toda cosa, es el orden; el bien de una casa, es la comodidad, la conveniencia y el arreglo. El alma también, para ser feliz, debe estar convenientemente ordenada (3). La medida, de donde nace la gracia, es el signo de un alma buena y feliz; la medida es condición principal de la sabiduría, como de la música. El filósofo es un músico (4). Es rasgo común, sin duda, en la mayor parte de los filósofos griegos, pero sobre todo muy notable en Platón, ese cuidado constante de la proporción, la armonía y la belleza en el alma del sabio. «La vida del hombre, dice en el *Protágoras*, tiene necesidad de número y armonía» (5). La imaginación del artista y el sentimiento moral se unen siempre en sus escritos para trazar la imagen de la virtud. Esta predilección por la medida, es la que le aleja de los extremos en que incurrió más tarde el estoicismo. Platón no rechazó el placer, ni negó el dolor. Si en algún sitio de sus obras dice que el sabio se basta á sí mismo, que la pérdida de sus más caras afecciones no son para él una desdicha intolerable (6), tiene buen cuidado de advertirnos en otro lugar, que él no recomienda una insensibilidad quimérica, sino una noble paciencia y cierta moderación ante los demás hombres (7).

La medida, la armonía, el orden, he ahí el soberano bien

(1) *Fileb.*, págs. 425-26.

(2) *Rep.*, pág. 444 Ἀρετή... ὑγίεια τις,· και εὐεξία ψυχῆς.

(3) *Gorg.*, pág. 504.

(4) *Rep.*, l. IX, 591. Ἐάνπερ μέλλῃ (ὁ σοφός) τῇ ἀληθείᾳ μουσικός εἶναι.

(5) *Protag.*, pág. 326.

(6) *Rép.*, l. III, pág. 387.

(7) *Id.*, l. X, pág. 603.

para Platón. ¿Cómo puede el hombre realizar ese bien en su alma? Por medio de la virtud.

¿Qué es la virtud? Platón, como su maestro Sócrates, refiere la virtud á la inteligencia. Pero la inteligencia tiene dos grados: la opinión y la ciencia. ¿La virtud debe ser definida por la ciencia ó por la opinión? (1)

La opinión es ese estado de conciencia intermedio entre la ignorancia y la ciencia, en que el espíritu juzga sin principios y sin darse cuenta de sus pensamientos, es un conocimiento obscuro y flotante que puede ser falso ó verdadero. Cuando se da el último caso toma el nombre de opinión recta, y entonces es tan útil y tan segura en la práctica y en la acción como la ciencia misma (2). Es la opinión la que esclarece á los jueces en los tribunales, la que dirige á los abogados en sus discursos y á los políticos en sus empresas (3); es, en suma, la que parece ser en la mayor parte de los hombres el principio de la virtud. Si la virtud no fuese el efecto de la opinión, y sí de la ciencia, aquéllos que la poseen debieran estar en disposición de enseñarla á los demás, ó al menos á sus hijos, como cualquiera otra ciencia (4), y en ninguna parte se ven maestros ni discípulos de virtud. Los más grandes ciudadanos atenienses los Pericles, los Temístocles, los Cimón, ¿hicieron con sus ejemplos y sus consejos más virtuoso al pueblo que gobernaban? No lograron ni hacer mejores ni más prudentes á sus propios hijos. La virtud, no es una ciencia, es una opinión, un instinto, un don de Dios (5).

Esta es la aparente conclusión del *Menón*. Pero es difícil creer que este sea el verdadero pensamiento de Platón.

(1) Sobre la diferencia de la ciencia y la opinión, véase *Rep.*, l. V, págs. 477 y sigs. *Timeo*, pág. 61.

(2) *Menon*, pág. 97.

(3) *Teet.*, pág. 201; *Menon*, 99.

(4) *Menon*, págs. 89 y sigs.

(5) *Id.*, pág. 190. *Θεία μοίρα παραγγνομένη.*

que sólo cultiva el mundo de la inteligencia no ha de despreciar los placeres excesivos del cuerpo? Será siempre temperante. ¿Cómo un hombre así no ha de tener sentimientos elevados, una gran indiferencia por la vida, dulzura en su trato con los hombres y todas las virtudes y buenas cualidades del alma.(1).

La confusión sistemática de la virtud y de la ciencia conduce á Platón á una grave opinión, cuyo germen se encuentra ya en Sócrates, pero que debiera crecer necesariamente en la psicología platónica, admirable, pero incompleta. Platón, en efecto, no distinguió la potencia de pensar de la de querer: para él la razón delibera y á la vez da órdenes para tomar resoluciones; fuera de la razón no hay más que el *θυμὸς* ó *ἐπιθυμία*, principios ciegos y pasionales, dóciles ó rebeldes según las circunstancias, pero incapaces de escoger libremente entre dos acciones contrarias. De donde se sigue, que no puede haber más que dos estados en el alma humana: aquél en que ella ve el bien con claridad; es decir, aquel estado en que la razón habla y ordena; y otro estado en que el alma ignora; es decir, aquel estado en que solamente el deseo se hace escuchar. En la primera suposición el hombre obedece, necesariamente, á la razón y en la segunda, al deseo. No puede el hombre ver el bien sin desearlo; huye del bien cuando lo ignora. No hay lugar, en esta psicología, para ese estado intermedio en que el alma no realiza el bien que ama y conoce y en que escoge el mal, conociéndolo y odiándolo. Sin embargo de esto ¿quién ha descrito nunca el fenómeno del alma tan bien como Platón lo hace en las *Leyes*? «La mayor ignorancia, dice, es aquélla que aun juzgando una cosa como bolla y buena, en vez de amarla se la tiene aversión ó aquella otra en que el hombre ama y se abraza á lo que reconoce ser malo é injusto» (2). Platón reconoce el hecho

(1) *Republ.*, l. VI, págs. 485 y sigs.

(2) *Lois*, III, pág. 689.

y lo describo perfectamente; pero ¿no es extraño que califique esta oposición, entre la razón y el deseo, de ignorancia? ¿Es ignorancia el conocer que una cosa es mala, y sin embargo preferirla á otra cosa que se sabe que es buena y se la deja? Platón no quiere admitir que el hombre que hace el mal tenga conocimiento del bien. Rechaza de todas las lenguas esta expresión: ser vencido por el placer (1); y, por una confusión contraria al espíritu de su doctrina, se pregunta si el hombre puede huir voluntariamente de lo que sabe que es bueno y conveniente, y buscar lo que sabe que es malo y perjudicial, olvidando que lo bueno y lo malo, no son siempre la misma cosa que lo conveniente y lo perjudicial. Estos principios conducen á Platón á lastimosas consecuencias. Afirma que la maldad no es voluntaria: «Nadie es malo, dice, porque así lo quiera: se convierte en malo á causa de la mala disposición del cuerpo, ó de la mala educación, desgracias que le pueden ocurrir á todo el mundo» (2). Esto vale tanto como suprimir el libre arbitrio, y no obstante, Platón, conserva el principio de la responsabilidad: «El hombre es responsable de sus actos, sólo Dios es inocente» (3). Pero esta es una evidente contradicción que no puede acordarse con el principio de la identidad de la virtud y de la ciencia.

La moral platónica no es una moral ascética, es una moral especulativa. Nos da una idea magnífica de la virtud; pero no nos indica el medio de alcanzarla. Supone que conocer el bien es suficiente para practicarlo. La actividad personal del hombre está demasiado olvidada, en esta hermosa doctrina y este es su punto flaco, que Aristóteles vió con tanta claridad y trató de corregir.

La virtud, considerada en sí misma, es una; pero la uni-

(1) *Protag.*, págs. 352 y sigs.

(2) *Timon.*, 86; *Protag.*, pág. 358; *Lois*, l. V, pág. 781. Ὁ ἀδικὸς οὐχ ἔκων ἀδικός... ἀλλὰ ἐλαεινός· μὲν πάντως ὁ ἀδικός.

(3) *Republ.*, l. X, pág. 617. Αἰτία ἐλομένου. Θεός ἀναίτιος.

dad esencial de la virtud no impide que tenga partes (1): del mismo modo que el alma, una en sí misma, se compone, sin embargo, de muchas potencias y acciones diversas, la virtud, una en su finalidad última, es múltiple en relación á sus facultades y toma nombres diferentes, según estas diferentes relaciones. Si el alma no fuese más que una inteligencia, su única virtud sería la sabiduría en sí misma, σοφία, es decir, la ciencia que delibera sobre el bien general del individuo, que enseña á distinguir lo verdadero de lo falso, el bien del mal, lo conveniente de lo perjudicial, da órdenes y juzga lo que conviene á cada una de las partes del alma y á todas en conjunto: es, en cierto modo, la virtud del gobierno (2). Pero el alma tiene otras partes, el θυμός y el ἐπιθυμία que también tiene su virtud particular, si no por sí mismas, al menos en su relación con la razón. La virtud del θυμός, guiada y esclarecida por la razón, es el valor, ἀνδρεία. El valor no se confunde con la intrepidez, que ante nada retrocede, ni con la vana bravura y la ciega temeridad: el valor es la justa opinión de las cosas que deben y de las que no deben inspirar temor (3). En cuanto á la última parte del alma, su virtud no es más que su servidumbre; la obediencia es todo el bien que puedo procurar; esta sumisión del deseo á la razón es la templanza, σωφροσύνη (4).

Queda una cuarta virtud, la que mantiene entre las tres partes del alma el orden y la unión, que obliga á cada una de nuestras facultades á no salirse de su rango, ni de su función, y á practicar la virtud que le es propia, aquélla, en fin, que produce y conserva las otras tres (5). La imagen de esta virtud se ve en el Estado bien regido, en donde cada

(1) *Lois*, l. XII, pág. 965.

(2) *República*, l. IV, pág. 442.

(3) *Protágoras*, pág. 360; *Repúbl.*, l. IV, págs. 130, 442.

(4) *Repúb.*, id., págs. 42, 43, 442.

(5) *Repúb.*, I, pág. 433.

uno realiza la obra que le corresponde, sin entorpecer la del vecino; en donde todos, limitados á una sola acción, cumplen mejor el trabajo á que están acostumbrados y que les ha sido enseñado por la misma naturaleza. La imagen contraria se encuentra en un Estado en que todos se creen aptos para desempeñar todas las funciones, donde todo el mundo quiere hacer la misma cosa, mandar y no obedecer; donde en la confusión de papeles, el talento propio y la virtud particular de cada uno se pierde y se desnaturaliza, en un Estado, en suma, en donde reine la anarquía y no exista ninguna barrera (1). La justicia convierte al hombre en un todo completo y lleno de armonía; esta disposición interior es la fuente de todas las acciones que se llaman justas: en la adquisición de las riquezas, en el cuidado é higiene del cuerpo, en los negocios públicos, en las relaciones de la vida privada el hombre justo no hará nada contrario á esta bella armonía. La misma ley que le impone el colocar cada cosa en su lugar, le prohibirá quitar á ningún hombre lo que le es propio, su honor ó su propiedad. La justicia da á cada uno lo que le es debido (2); es lo contrario de la violencia: no es el derecho del más fuerte como decían los sofistas (3): reposa, por el contrario, sobre la igualdad del débil y del fuerte; no es tampoco el arte de procurar bienestar á nuestros amigos, y el mal á nuestros enemigos. No conviene al hombre hacer mal á su semejante (4), ni le conviene hacer el mal por el mal, aunque haya sido víctima de una injusticia (5). La justicia nunca puede tener el mal por objeto. Todo arte, toda potencia, toda función, tiene por objeto el bien de la cosa ó ser en

(1) *Repúb.*, l. IV, pág., 433.

(2) *Id. Repúb.*, l. IV, pág. 443.

(3) *Repúb.*, l. I, pág. 338.

(4) *Repúb.*, pág. 335.

(5) *Criton*, pág. 49. Οὐδέ ἀδικούμενον ἄρα ἀνταδικεῖν... ἐπειδὴ γε οὐδαμῶς δεῖν ἀδικεῖν... οὔτε κακῶς ποιεῖν οὐδένα ἀνθρώπων, οὐδ' ἂν ὁποῦν πάσχη ὑπ' αὐτῶν.

que se ocupa (1). El médico no busca el mal del enfermo, ni el pastor el del ganado. La justicia consiste en la obediencia de las leyes (2). Así por lo menos la entendía Sócrates y él fué de ello un ejemplo admirable. Bajo todas sus formas, la justicia no es más que la conservación del orden en nosotros mismos y en nuestras relaciones con los demás, y la práctica de todo lo que es bueno y conforme á la naturaleza; pero la naturaleza no es como la definen los sofistas: la impetuosidad de los deseos y el desencadenamiento de la fuerza: «Lo que es de verdad según la naturaleza, es el imperio de la ley sobre los seres que la reconocen voluntariamente y sin violencia» (3). La ley misma no es la obra arbitraria de los hombres, sino aquello que ordena la razón, orden eterno é inviolable al cual nos está prohibido absolutamente faltar bajo ningún pretexto.

Una de las más hermosas doctrinas de Platón es la armonía de la justicia y de la dicha. Esta armonía es contraria al sentimiento del vulgo, que coloca la dicha en el poder de hacer lo que uno quiera; y los sofistas, cómplices de estos prejuicios populares, recordaban con ironía al hombre justo su debilidad y su impotencia en medio de hombres más hábiles y más fuertes que él. Hágase un cuadro, que no sería muy imaginario, de la perfecta injusticia y de la perfecta justicia: de una parte el hombre injusto, dotado de toda suerte de artificios, fuerza é hipocresía, adornado de las apariencias de la justicia, tan útiles para triunfar siempre que basten las apariencias; y de otra parte, el hombre justo sólo, desnudo, ignorando las armas de la violencia y del engaño, justo en la realidad y no en apariencia. ¿Qué sucederá? El injusto triunfará en todas sus empresas; será honrado, solicitado, rico, poderoso; morirá lleno de

(1) *Repúb.*, l. I, pág. 346.

(2) Véase el *Criton*.

(3) *Las leyes*, l. III, pág. 690. Κατα φυσιν δὲ τὴν τοῦ νόμου ἐκόντων ἀρχὴν, ἀλλ' οὐ βιαιὸν πεφυκυῖαν.

hombres, habiendo comprado con sus riquezas el favor de los dioses. El justo será crucificado y morirá en medio de torturas y humillaciones (1).

¿Pero qué valen esas apariencias de dicha y de infortunio? Lo importante es que el alma esté sana y no enferma. Un alma justa, es decir, bien regulada, goza de buena salud, tiene el bien que le es propio y lo demás no le importa. Por los accidentes exteriores no hay que juzgar la felicidad de los hombres: «¿Ves tú á Arquelaos hijo de Perdicas? dice Polo á Sócrates en el *Georgias*.—No lo veo; pero he oído muchas veces hablar de él.—¿Qué piensas de él? ¿Es feliz ó desgraciado?—No sé nada, Polo, no he hablado con él.—Evidentemente, Sócrates; ¡también dirías que ignoras si el gran rey es feliz!—Y diría la verdad, porque ignoro el estado de su alma con relación á la ciencia y á la justicia (2). Como nada hay tan hermoso como la justicia, nada hay tampoco tan feliz. Nada hay más feo y desdichado que la injusticia, aunque sea coronada por el éxito. La satisfacción interior del alma justa, compensa los frágiles placeres y las alegrías licenciosas de los hombres que á todo se atreven y todo lo pueden. «Para el hombre sensato mejor es sufrir una injusticia que cometerla (3). No es el dolor, sino la enfermedad, lo que hay que temer. En esta admirable comparación de lo justo y de lo injusto, tan grande que se ha creído ver en ella la descripción anticipada de la Pasión, parece que el autor ha querido confundir las pretensiones de la justicia; pero, por un efecto contrario, hace resaltar su inalterable belleza. ¿Qué impresión recibe el alma de ese cuadro de humillación y de dolor? ¿Es un sentimiento de aversión por la justicia, que recompensa tan mal á sus servidores sinceros? No; por el contrario, es un sentimiento involuntario de respeto por esta

(1) *Repub.*, l. II, págs. 360, 361.

(2) *Gorgias*, pág. 470.

(3) *Gorgias*, págs. 469. Ἐλομην ἂν μᾶλλον ἀδικεῖσθαι ἢ ἀδικεῖν.

virtud que conserva todavía la misma pureza en el seno de la miseria, del desprecio, de la muerte, de todo lo que los hombres más odian. La justicia, cuando es feliz, puede fácilmente confundirse con los bienes que la siguen; pero despojada, maltratada, cubierta de vergüenza, se recoge en sí misma y se deja ver entonces en su propia y sencilla belleza.

Si la justicia es el bien y la salud del alma; si la injusticia es la enfermedad y la vergüenza, el castigo es el remedio (1). No es un mal más grande que se añade á la injusticia, es un bien doloroso, pero saludable, que repara el mal consumado. Si la felicidad para el hombre es vivir en medio del orden, la única felicidad que le queda, cuando ha salido de él, es la de volver á entrar, y esto lo consigue por el castigo. Toda falta trae consigo su expiación; la falta es fea, porque va contra la justicia y el orden; la expiación es bella, porque todo lo que es justo es bello, y sufrir por la justicia, lo más bello (2). Nada más grande en la filosofía moral, que las máximas siguientes, fundamento de toda justicia penal: «Aquél que es castigado, dice Platón, se liberta del mal. El castigo hace al hombre sensato y le obliga á ser más justo. La injusticia viene á ser un mal secundario, si se la compara con la injusticia impune, que es el primero y el mayor de todos los males. Si se ha cometido una injusticia, preciso será presentarse á recibir la corrección debida ante el juez, como se va ante el médico cuando está el cuerpo enfermo, por miedo de que la injusticia se aposente en el alma y engendre allí una corrupción secreta que se convierta en incurable» (3). Este es el verdadero principio de la pena. Una sana moral no ve

---

(1) *Repúb.*, l. IV, pág. 444. Ἀρετὴ ὑγεία... καὶ κάλλος... φυγῆς, κακία δὲ νόσος τε καὶ ἀλοχός καὶ ἀσθενεία. *Gorgias*, pág. 479. Ἰατρικὴ πονηρίας ἢ δικη.

(2) *Leyes*, l. V, pág. 728.

(3) *Gorgias*, págs. 477, 479.

en la pena un principio que denigre, sino un principio que levante; no un veneno que dé la muerte, sino una medicina que por medio de crisis dolorosas conduzca insensiblemente á la vida.

Hasta aquí no hemos hecho otra cosa que considerar la naturaleza humana que es. El método de Sócrates ampliamente aplicado, nos ha conducido hasta la concepción de este orden moral, donde se hallan para el hombre el verdadero bien y la verdadera felicidad (1); pero si no nos elevásemos por encima de este método, no sabríamos comprender la necesidad de este orden moral. La justicia parecería una hipótesis sin principio, una ley no fundada, un río sin nacimiento. Para penetrar hasta el principio supremo de la moral, preciso es emplear otro método más profundo y más exacto, que vaya derecho al principio y que desde la esencia de la virtud se eleve inmediatamente á la esencia del bien: este es el método dialéctico (2).

El método dialéctico es el que se eleva de las cosas particulares é imperfectas á los tipos absolutos y perfectos, de los cuales esas cosas no son más que pálidas copias é infieles invitaciones. En la multitud de las acciones humanas, justas ó injustas, honradas ó vergonzosas, imperfectamente honradas ó imperfectamente justas, cuando ellas lo son, la dialéctica descubre la imagen y el signo de una verdadera justicia, que sin ser realizada por ningún hombre es sin embargo la ley de la vida humana y el principio que le comunica lo que puede tener de bueno y de bello. Pero

(1) Platón tuvo un sentimiento muy puro del método psicológico aplicado á la moral. Μνημονεύεις μὲν που... ὅτι τρίτῃ εἶδν φυγῆς διαοτησάμενοι ξυνεβιάλομεν δικαιοσύνης τε περὶ καὶ σωφροσύνης, καὶ ἀνδρείας καὶ σοφίας ὃ ἕκαστον εἶη. *Rep.*, l. VI, pág. 504.

(2) *Repúb.*, l. IV, pág. 435. Μακροτέρα καὶ πλείων ὁδὸς ἢ ἐπὶ τοῦτο ἄγουσα, *Ibid.*, VI, pág. 504, y en general los libros VI y VII, enteros. Véase también *Essai sur la dialectique de Platon*, por Paul Janet, París, 1848.

estas ideas, que la dialéctica descubre por encima de las cosas particulares, no le sirven si no de puntos de apoyo ó hipótesis. No son suficientes por sí mismas, y suponen algo superior á ellas, algo que no haga suponer un más allá, *αὐταρχες, ἱκανὸν ἀνυποθέτον*. De esta manera la idea de lo honrado y de lo justo emana de otra idea perfecta, de donde saca su luz, su existencia y su utilidad: la idea del bien. En efecto, todo lo que es honrado y justo es bueno, porque el bien es la última razón de la virtud (1). ¿Pero el bien qué es en sí mismo? Aquí el análisis llega á ser impotente y se detiene ante esta esencia indefinible.

El análisis puede descomponer la idea del bien en la vida humana y distinguir el placer y la inteligencia y en ésta la verdad, la proporción y la belleza (2). Pero el bien absoluto se retrae á este análisis. Es el principio de la verdad y la ciencia; pero se distingue de ellas; es el principio de la esencia y superior á ella (3). Se podrá uno formar una idea sensible de tal principio representándoselo bajo la noción de la belleza. La belleza es el bien gustado por el amor; pero estas dos ideas separadas en la naturaleza se pierden la una en la otra allá en su fuente. Una imagen grosera nos demostrará la perfección de este principio inefable. El sol es visible en sí mismo y es á la vez origen de la luz del día (4). Así es la fuente suprema de todo cuanto piensa y ama el hombre, el objeto final de la sabiduría.

Para dar su verdadero nombre á este principio supremo, que la dialéctica no descubre sino después de larga y laboriosa marcha, preciso es llamarle Dios. Dios es el principio supremo de todo lo que es honrado, justo y santo. Los teólogos de la época de Platón, referían á los dioses el origen de la moral: definían lo santo: lo que agradaba á los

(1) *Repúb.*, l. VI, pág. 505.

(2) *Filebo*, pág. 65. *κάλλει καὶ ἑυμετρία καὶ ἀληθεία.*

(3) *Repúb.*, l. VI, pág. 509.

(4) *Idem.*

dioses (1). Pero ¿cómo conciliar la inmutabilidad de las ideas morales, con una mitología que nos muestra á los dioses continuamente divididos en gustos, sentimientos y opiniones? Si santo es lo que agrada á los dioses, como lo que á unos agrada desagrada á los otros, no puede haber una idea común ni universal de lo santo, y de cualquier manera que se obre se está seguro de tener una autoridad y un cómplice en alguna divinidad (2). ¿Se dirá que lo santo es lo que agrada á todos los dioses? (3). De esta manera se tropieza con una dificultad más profunda: ¿es porque agrada á los dioses, por lo que lo santo es santo? ó al contrario, ¿es por ser santo por lo que agrada á los dioses, lo santo? (4). En otros términos, ¿lo santo tiene una esencia y existe por sí mismo, ó no debe su existencia más que al capricho de las divinidades? La respuesta no es dudosa en el sistema de Platón. Lo santo tiene su esencia que no depende de la voluntad arbitraria de los dioses. Lo santo lo es por sí mismo y tiene su principio en Dios, es en su esencia misma donde reposa, y no puede emanar de su libre arbitrio. Dios es la causa sustancial y permanente de lo santo, de lo justo y de todas las ideas morales. Platón no admite la sofística mitológica, ni la sofística de los filósofos; no abandona nada á la opinión ni de los hombres, ni de los dioses; no reconoce de divino más que la razón y el ser.

Si Dios es el principio del orden moral, la virtud consiste en la imitación de Dios (5). Dios es la verdadera medida de todas las cosas. Lazos de amistad unen al cielo y á la tierra; una misma sociedad encadena al hombre y á Dios (6). El hombre estrecha esos lazos por la justicia y la

---

(1) *Eutifron*, pág. 6.

(2) *Id.*, páginas 7-8.

(3) *Id.*, pág. 9.

(4) *Id.*, pág. 10.

(5) *Théét.*, pág. 176. Ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν.

(6) *Gorgias*, pág. 507.

templanza; pero hay una virtud suprema, aquella que concede á Dios lo que le es debido, sacrificios, dones, plegarias, todos los homenajes, en suma, que un sér imperfecto debe rendir á un sér excelente, autor y bienhechor del hombre, principio del universo, fuente del ser y del bien (1). Esta virtud es la piedad, que no es como se lo imagina el vulgo, una especie de tráfico entre Dios y el hombre (2), un cambio recíproco de servicios, á la vez contrario á la perfección del uno y á la debilidad del otro; es el homenaje respetuoso de un alma virtuosa, amiga de los dioses y que reconoce su grandeza por medio de sus ofrendas.

Cuando se sigue el platonismo hasta esas alturas, no admira el homenaje que le rinde San Agustín al declarar que es la única filosofía de la antigüedad que conoció el soberano bien, porque ella sola lo colocó en Dios: «Que todos los filósofos, dico, cedan ante los platónicos que han hecho consistir la felicidad humana, no en gozar del cuerpo y del espíritu, sino en gozar de Dios, y no en gozar como el espíritu goza del cuerpo, ó como un amigo goza de un amigo, sino como el ojo goza de la luz. El soberano bien, según Platón, es vivir con arreglo á la virtud, cosa que no le es posible, sino á quien conoce á Dios y le imita, única fuente de felicidad. Por esto Platón no duda en decir que filosofar es amar á Dios, de donde saca la consecuencia que el filósofo, es decir, el amigo de la sabiduría, no es feliz más que cuando comienza á gozar de Dios (3). Si estas palabras no se hallan literalmente en Platón, expresan perfectamente bien su pensamiento. Cierto es que la virtud platónica, en su más alta idea, es la contemplación y el amor de la soberana belleza y de la soberana perfección.

¿Cómo descender desde estas alturas serenas al mundo

(1) *Gorgias*, pág. 507.

(2) *Eutifron*, pág. 14.

(3) *De civ. Dei*, VIII, VIII, Traducción de Em. Saisset, t. II, página 85.

habitado por los hombres? Y sin embargo la vida filosófica no puede libertarse de las leyes de la vida terrestre. Será más libre ó más pura, según que encuentre ó no aquí abajo, condiciones más felices y favorables, y la primera de estas condiciones es un buen gobierno.

A falta de una forma de gobierno que le convenga, el filósofo, como planta en mala tierra, se corrompe y debilita en nuestras sociedades, y aunque por completo no se eche á perder, se incapacita para producir esas hermosas flores y esos frutos maduros que un suelo sano y el aire puro de un excelente gobierno harían nacer sin esfuerzo. Las almas filosóficas, sorprendidas en la primera edad por las adulaciones de sus familias y de sus amigos, impregnadas de las falsas máximas de la multitud por una educación insinuante, descaminadas por la distinción misma de su naturaleza, y tanto más enérgicas en el mal cuanto más naturalmente podían hacer el bien, esas almas abandonan la filosofía por la riqueza, el poder y el gobierno. Falsos filósofos, semejantes á criminales que buscan refugio en el templo, dejan las profesiones serviles y bajas, para entregarse á la filosofía, y hacen recaer sobre ella su propia vergüenza. En medio de una tal degradación de la musa filosófica ¿qué pueden las almas escogidas, que por un don divino y por felices circunstancias han sabido resistir á tantas causas de destrucción y corrupción? ¿Qué pueden hacer, demasiado débiles para oponerse á la injusticia, demasiado nobles para mancharse, sino ponerse al abrigo, como el viajero durante la tempestad, lejos del ruido y de la lluvia, y aguardar, llenas de esperanza, tiempos mejores y más tranquilos? (1).

La verdadera patria del filósofo, lejos de la cual necesariamente degenera, es un gobierno sano y justo. La imagen de la vida perfecta, no estaría completa si á ella no se añadiese un gobierno perfecto. La moral se redondea y se corona con la política.

---

(1) *Repúb.*, l. VI, págs. 491 y 496.