

LIBRO X

Relación de las ideas con la actividad.

CAPITULO PRIMERO

LA VOLUNTAD Y LA LIBERTAD

I. La tendencia al fin y la Idea del Bien.—II. La elección de medios y el libre albedrío.—III. Verdadero sentido de la doctrina de Platón.—IV. Explicación de los pasajes mal comprendidos.

I

El *θυμός* de Platón es un principio análogo á la voluntad en el sentido más general de esta palabra (1).

(1) Platón entiende por *θυμός* toda la energía del alma, todas sus tendencias á la acción y á la realización del bien que la inteligencia concibe. La energía no puede confundirse con el apetito. Le declara combate como á un enemigo temible. Es su oficio. En cuanto se origina alguna conmoción en el alma, la energía toma las armas en favor de la razón (*República*, 140, e). Pero, porque la energía se ponga ordinariamente de parte de la inteligencia, ¿se ha de deducir que no se distinga? De ninguna manera. Los niños, desde sus primeros años, están llenos de ardor y de energía y despojados de razón. Los animales no razonan jamás, lo cual no les impide tender incesan-

ro que tenemos de su relación con el fin supremo, ó bien tiene su razón en una potencia capaz de resistir á la razón misma? En una palabra; ¿está determinada por las leyes intelectuales, ó es libre?

II

Para comprender bien la teoría de la libertad en Platón, es preciso distinguir los diálogos en que éste se limita á exponer la pura doctrina socrática, y aquéllos en que expone la suya propia. No habiendo hecho ningún intérprete esta distinción, se ha creído en una completa identidad entre las doctrinas del discípulo y las del maestro. Que Platón se haya limitado, en el primer periodo de su carrera filosófica, á reproducir la teoría de Sócrates, es posible y hasta probable; pero no tardó en modificar esta teoría. Esto se colige de los pasajes de Aristóteles, hasta aquí menospreciados ó mal comprendidos, á pesar de su importancia capital.

Hemos estudiado extensamente todos estos pasajes en nuestro trabajo particular sobre Sócrates, y demostrado que este último había adoptado, á propósito del libre arbitrio, una opinión de las más radicales, muy reflexiva y perfectamente consciente de sí misma. Según Jenofonte y Aristóteles, Sócrates negaba enérgicamente la posibilidad de escoger entre lo que se *sabe* ó aun lo que se *cree* el bien y lo que se sabe ó cree ser el mal. Cosa extraña á primera vista, pero natural en sí misma; Platón va á mostrarse aquí menos sistemático, menos radical, menos exclusivamente racionalista que su maestro. Limitémonos á citar aquí, entre los testimonios de Aristóteles, los más importantes y

proprios para suministrar un criterio mediante el cual distingamos el sistema platónico del socrático. «Sócrates hacía de las virtudes ciencias, cosa imposible. Todas las ciencias están unidas á la razón (πάσι μετὰ λόγου); ahora bien; la razón reside en la parte intelectual del alma; luego las virtudes, según él, se hallan en la parte racional del alma. Sucede, pues, que al hacer de las virtudes ciencias, suprime la parte irracional del alma; y, por consiguiente, suprime la *pasión* y la *moral*; anduvo desacertado en este punto.» Aristóteles entiende por la parte irracional la sensibilidad, origen de las *pasiones*, y la voluntad, origen de los hábitos morales. Según él, Sócrates reduce el alma á la inteligencia. Las pasiones no son más que una influencia, debida á la unión de la inteligencia y del cuerpo; en cuanto á la voluntad, al carácter moral, están suprimidos. *Alma* es, pues, sinónimo de *inteligencia* ó de *razón*. El alma está reducida al puro espíritu, al νοῦς; ofrece la más perfecta unidad, sin distinción real de facultades, sin parte racional de un lado, sin parte moral y activa de otro. Racional y moral son una misma cosa. «Platón *dividió* luego el alma en parte *irracional* y *racional*, y dió á cada una las virtudes que le convienen. Hasta ahora todo va bien, pero no así lo que sigue. En efecto; ha mezclado la virtud con la indagación del bien *en sí*, sin motivo alguno, porque no es esta la ocasión conveniente. Hablando de los seres y de la verdad, no debía hablar de la virtud, pues no hay nada de común entre las dos cosas.» Aristóteles hace alusión á la *República*, que trata de la virtud y del bien en sí (en el VI libro). El moralista, dice Aristóteles, busca el bien por el hombre y no el bien en sí (οὐ τοῦ ἀπλῶς ἀλλὰ τοῦ ἡμῖν); la teoría de las Ideas no debe, por lo tanto, aplicarse á la mo-

ral. Acusación injusta, que debemos desdeñar. Lo que nos importa actualmente es la comparación de Sócrates y Platón. Este pasaje demuestra: 1.º, que el análisis de la *Idea* del bien y de la naturaleza de los seres en sí es propio de Platón; Sócrates no ha emprendido este análisis en su moral, ni conocido la teoría de las Ideas ni del bien *en sí*; 2.º, que la división del alma en dos ó tres partes distintas, produciendo virtudes distintas, es igualmente platónica. Si Sócrates ha hablado de la *razón*, del *apetito* y del *corazón*, no ha visto en ellos más que términos diversos y vulgares designando en el fondo una misma cosa: la razón en sus diversos modos de ejercicio. La psicología moral de Sócrates implica, por consiguiente, un puro racionalismo, distinto del racionalismo platónico en que este último estudia las cosas en sí, mientras que Sócrates se atiene al punto de vista inmanente y psicológico. En Sócrates, racionalismo subjetivo, que no realiza «los géneros» en un mundo aislado, el mundo de las Ideas. En Platón, racionalismo objetivo, que se afirma como absoluto y en posesión del ser mismo por la Idea. Ambos coinciden en proclamar el poder *irresistible* de la ciencia ó de la razón; Sócrates es más afirmativo que Platón en este punto, pues Platón admite la parte irracional del alma. Así se ve que los *Memorables* tienen más fuerza y energía en esta cuestión que los mismos Diálogos de Platón.

Aristóteles expresa con hermosos términos esta fe entusiasta de Sócrates y Platón en la ciencia. «Se puede preguntar cómo el que tiene ideas rectas puede no dominarse. Los hay que niegan que un hombre que tenga ciencia sea capaz de intemperancias. Porque sería extraño, como pensaba Sócrates, que residiese la ciencia en el alma, y que hubiese, sin embargo, algo

más poderoso que arrastrase al hombre como un esclavo.» Aristóteles hace aquí alusión á un pasaje del *Protágoras*, que citaremos más adelante. El *hay quienes niegan* designa á Platón. Aristóteles atribuye á Sócrates la paternidad de esta teoría, que considera como la expresión fiel de lo que pensaba el filósofo. Lo que sigue lo demuestra bien. «Sócrates *combatía enérgicamente* esta proposición (que un hombre fuese conscientemente incontinente) como si no existiese en modo alguno la incontinencia; porque nadie obraría de modo contrario, á lo mejor con conciencia, sino por ignorancia.» Fuertes expresiones que no son sino la traducción fiel del κακός ἐκών οὐδέεις. A la palabra ἐκών se substituye ὑπολαμβάνων: el que toma una resolución perniciosa no lo sospecha. Y aquí se trata del verdadero Sócrates; porque Aristóteles nos dice que *combatía enérgicamente, de todo punto*, la opinión corriente. Por lo tanto, se trata de un personaje real. Lo que se refiere á Platón está designado por τινες, lo que se refiere á Sócrates por Σωκράτης.

Más adelante, Aristóteles va á distinguir profundamente la opinión de Platón y la de Sócrates. Este pasaje es de los más notables, y nunca podremos admirar bastante la negligencia de los críticos, que no han puesto en él la atención. «Este discurso, dice Aristóteles, hablando de la tesis socrática, pone en duda lo que es evidente; y además hubiese debido averiguar, á propósito de la pasión, suponiendo producida por la ignorancia, cuál es este mundo de ignorancia.» Pero, si Sócrates no ha sabido distinguir las diversas especies de ignorancia, Platón lo ha sabido, como se va á ver. «Hay personas (τινες), continúa Aristóteles, que conceden una parte de lo que antecede y rechazan otra. Que no haya nada más poderoso que la ciencia,

lo conceden; pero que no se haga nada contra lo que ha *parecido* mejor (παρὰ τὸ δοξάν βέλτιον), no lo conceden; en consecuencia, dicen que el incontinente que se deja dominar por los placeres no posee la *ciencia*, si la *opinión*.» Demostraremos después, del modo más decisivo, que la doctrina de que habla Aristóteles es la de Platón, tal como la ha expuesto en el libro IX de las *Leyes*, y hallaremos la solución á todas las dificultades que han puesto en graves apuros á los intérpretes. «Pero, añade Aristóteles, si hay en el incontinente simple opinión y no ciencia, si no posee una concepción segura y capaz de resistir (á las pasiones), sino concepción débil, como las de los que dudan, se debe perdonar al hombre que no permanece firme en sus concepciones, enfrente de las pasiones fuertes. Y, sin embargo, no hay perdón para la maldad.» Encontramos en la *Gran Moral* un pasaje análogo y no menos explícito (1).

(1) «¿Es que el incontinente posee una *ciencia* determinada por la cual conoce teóricamente y busca las cosas malas? Pero nuevamente parecerá extraño que lo que hay de más poderoso y sólido en nosotros sea vencido por otra cosa; porque, de todo lo que hay en nosotros, la ciencia es la cosa más estable y capaz de hacernos fuerza (μονιμώτατον καὶ διαστυκατατον); de suerte que nuevamente este discurso se opone á lo que posee *ciencia*. ¿No hay, por consiguiente, *ciencia*, sino sólo *opinión*? (Esta es la solución platónica, que se concilia con la solución socrática.) «Pero si no hay más que *opinión* en el incontinente, no será *vituperable*. Porque si hace el mal sin pleno conocimiento y con una simple opinión, le será perdonable que se dé á la voluptuosidad y que haga mal, toda vez que no sabe plenamente que la cosa es mala, y que sólo tiene una simple opinión. Y aquellos á quienes perdonamos, no los vituperamos. Así el incontinente, si no tiene más que una opinión, no será reprehensible. Y con todo, lo es. Estos discursos nos abisman en dificultades; en efecto, unos (Platón) negaban que tuviese ciencia, demostrando que se daría lugar en este caso á un absurdo (á saber, que la ciencia pudiese ser vencida); otros (Sócra-

En su *Ética á Nicómaco*, Aristóteles repite que Sócrates identificaba pura y simplemente la virtud con la ciencia, y agrega, aludiendo á Platón: «Todos los que hoy definen la virtud, agregan que es un estado habitual, conforme á la recta razón.» Platón introduce de nuevo en la virtud el elemento sensible y moral (*πάθος καὶ ἥθος*), menospreciado por Sócrates. Y en efecto; sabido es que la virtud única, según Sócrates, era la ciencia; según Platón, la ciencia no es más que la virtud de la inteligencia, y la virtud del alma, en general, es la *justicia*, ó conformidad de las diversas partes del alma. En Sócrates, pura unidad racional; en Platón, unidad y multiplicidad, constituyendo el orden ó justicia.

Tal es, en efecto, el resultado á que debía conducir la teoría de las Ideas. Encerrada en el alma, la Idea no puede seguir siendo unidad pura; es *unidad en lo múltiple*, proporción, armonía de las diversas facultades; es lo racional sometiéndose á lo irracional. Platón llegaba, por consiguiente, como dice Aristóteles, á dar á la parte irracional del alma su participación legítima en la virtud. Desde luego, esta no es la razón solamente, sino un *estado habitual* (de la parte irracional) *conforme á la razón*. La energía ó *θυμὸς* recobra su oficio intermedio entre lo puro sensible del apetito y lo puro inteligible de la razón; el término medio que Platón busca en todas las cosas está restablecido. La Idea pura de la sabiduría idéntica al bien, transpor-

tes) negaban que tuviese siquiera simple opinión, y nos demostraban también el absurdo á que se daría lugar» (á saber, que se escogería el mal *creyéndole* mal). (*Magna Moralis*, I, VII.) No se sostendrá que Aristóteles, en este caso, atribuye á Sócrates una doctrina oscilante y poco radical; distinga, por el contrario, vigorosamente la teoría extrema de Sócrates y la teoría conciliadora de Platón.

tada por Sócrates al hombre, sigue siendo trascendente para Platón. La voluntad vuelve de esta suerte á tomar participación en la armonía de las partes del alma que produce la virtud. Pero este no es el libre arbitrio propiamente dicho; Platón admite solamente que no se puede hacer lo que se cree mejor sin tener certeza de ello, y concede á Sócrates que se hace siempre lo que se *sabe* ser mejor. Así el *θυμός*, término medio en el orden de la actividad entre el apetito y la razón, corresponde á la opinión, término medio en el orden intelectual entre la ignorancia y la ciencia. Así como la opinión no sigue una línea siempre recta y única, sino que puede errar entre la materia y las Ideas, la energía humana puede ser dirigida en distinto sentido ó errar entre el bien y el mal, simplemente vislumbrados, pero no conocidos á ciencia cierta. La acción mala no va, por lo tanto, acompañada ni de ciencia absoluta ni de ignorancia absoluta, sino de opinión y de duda. Tal es el término medio, sugerido á Platón por las teorías de las Ideas, entre la doctrina vulgar, que admite la posibilidad de hacer lo que se *sabe* ser malo, y el racionalismo radical de Sócrates, para quien el vicio es *pura ignorancia*.

III

No obstante, dominaba demasiado en Platón el espíritu socrático para que admitiese verdaderamente una libertad autónoma. Hallaremos con mucha frecuencia en sus diálogos la simple exposición, elocuentemente fiel, de la teoría socrática; pero veremos mezclarse á ella poco á poco su idea de la *δόξα*, y, finalmente, sostenerla por su propia cuenta en los diálo-

gos, cuyo héroe no es Sócrates mismo, como en las *Leyes*.

Recuérdese que Platón ha distinguido perfectamente en el *Gorgias* la tendencia general de la voluntad y sus determinaciones particulares, el fin preconcebido y los medios escogidos. «El hombre no quiere la cosa que hace, sino aquella en vista de la cual la hace.» Así «hacer lo que *parece* mejor no es hacer lo que se *quiere*». Ya se muestra aquí la δόξα, que nos hace *aparecer* muchas veces mejor lo que es menos bueno.

En el *Menon* se halla fielmente reproducida la doctrina de Sócrates. Nótese que las palabras ἐπιθυμεῖν y βούλεσθαι se toman sin cesar uno por otro (1). Y estas

(1) He aquí el pasaje del *Menon*, que es puramente socrático: «Me parece, Sócrates, que la virtud consiste, como dice el poeta, en gozarse en las cosas bellas y en poder procurárselas. Así, llamo virtuoso al que desea las cosas bellas y puede procurárselas.—¿Entiendes que desear las cosas bellas sea desear las buenas?—Precisamente.—¿Es posible que haya hombres que deseen las cosas malas, mientras otros desean las buenas? ¿No te parece, carísimo, que todos desean lo que es bueno?—De ninguna manera.—Pero, en tu sentir, ¿hay quien desee lo que es malo?—Sí.—¿Quieres decir entonces que considerar lo malo como bueno; ó que, conociéndolo como malo, no dejan de desearlo?—Las dos cosas á la vez, me parece.—¿Cómo? Menon, ¿juzgas que un hombre apreciando el mal en lo que es, puede desearlo?—Muy bien.—¿A qué llamas desear? ¿Es desear que la cosa suceda?—Que suceda, sin duda—Pero ¿este hombre se imagina que el mal es ventajoso para el que lo sufre, ó bien sabe que es perjudicial á aquel en quien se encuentra?—Los hay que se imaginan que el mal es ventajoso, y hay otros que saben que es perjudicial.—Pero ¿crees á los que se imaginan que el mal es ventajoso apreciándolo como mal?—En cuanto á eso, no lo creo.—Es evidente, por lo tanto, que aquéllos no desean el mal, no apreciándolo como mal, sino que desean lo que consideran como un bien, y que es realmente un mal; de suerte que los que ignoran que una cosa es mala, y que la creen buena, desean manifiestamente el bien.—Así parece.—Pero, ¿cómo? Los otros que desean el mal, á lo que dices, y que

palabras son tan idénticas para Sócrates, según Platón, que, en otro diálogo, aquél se burla de la distinción establecida por Prodicó entre desear y querer (1).

El *Protágoras* es uno de los diálogos más explícitos en el punto que nos ocupa, y Aristóteles lo había demostrado claramente en su *Moral á Nicómaco*, cuando refutaba, comparándolos, á Sócrates y á Platón. El primer pasaje significativo que se nos ofrece es un largo discurso de Protágoras, en el cual el sofista expone, no sin un notable buen sentido, las pruebas or-

están persuadidos de que el mal perjudica á aquél en quien se halla, ¿conocen indudablemente que les será perjudicial?—Necesariamente.—¿No creen que aquéllos á quienes perjudica se quejan de que se les perjudique?—Necesariamente también.—¿Y que, mientras uno se queja, es desgraciado?—Eso creo.—Ahora bien, ¿hay alguno que *quiera* ser desgraciado?—No lo creo, Sócrates.—Si, pues, nadie *quiere* ser tal, nadie *quiere* tampoco el mal. En efecto; quejarse, ¿qué es sino *desear* el mal y procurárselo?—Pareces tener razón, Sócrates; nadie *quiere* el mal.—¿No decías ahora poco que la virtud consiste en *querer* el bien y poder procurárselo?—Sí, lo he dicho.—¿No es verdad que, según esta definición, el QUERER es común á todos y en este sentido ninguno es mejor que otro?—Convengo en ello.—Es evidente, por lo tanto, que, si unos son mejores que otros, no puede ser bajo la relación del poder.» (*Menon*, 77, 78.)

(1) Sabido es que Prodicó se había hecho célebre por su arte de las distinciones y su rebuscamiento de las palabras *propias*. «Te llamo, Prodicó, con el temor de que Protágoras descargue su rabia sobre nuestro amigo Simónides. Necesitamos, para la defensa de este poeta, de esa hermosa ciencia por la cual quieres distinguir la volición y el deseo, y que te suministra tantas y tan admirables distinciones, tales como la que exponías hace un momento... ¿Juzgas que *devenir* y *ser* sean la misma cosa?» (*Protágoras*, 340, b.) El ejemplo de βούλεσθαι y ἐπιθυμῆν no tiene relación alguna con la cuestión que se agita en este pasaje del *Protágoras*. No es lícito deducir que era una de las distinciones familiares á Prodicó, de la que Sócrates se burla, sin admitirla.

dinarias del libre arbitrio por el mérito y el demérito, la alabanza y la reprensión, las penas y las recompensas. Aristóteles no ha tenido más que cogerle sus propios argumentos. Esta página prueba que Platón, y muy probablemente Sócrates, no ignoraban lo que se podía objetar á su sistema. ¿Cómo suponer, por lo demás, que los dialécticos, que pasaban su vida en discutir, no hubieran encontrado ningún contradictor en un punto tan delicado y hubieran pasado junto á las más graves cuestiones sin darse cuenta de ellas (1)?

(1) *Protágoras*, 323 y siguientes. «Voy ahora, dice Protágoras, á ver de demostrar que los hombres no consideran esta virtud, ni como un don de la naturaleza, ni como una cualidad que nace de sí misma, sino como una cosa que puede enseñarse y que es fruto del ejercicio. Porque, en cuanto á los defectos que los hombres atribuyen á la naturaleza ó al azar, nadie los echa en cara al que los tiene. Nadie los reprende, nadie les da lecciones, nadie les castiga á fin de que cesen de ser tales; sino que se tiene compasión de ellos. Por ejemplo, ¿quién sería bastante insensato para corregir á las personas contrahechas, de pequeña estatura, ó de complexión débil? Creo que nadie ignore que las buenas cualidades de este género, así como las malas, vienen á los hombres de la naturaleza, no del acaso. Pero en cuanto á los bienes que se cree que el hombre puede adquirir por la aplicación el ejercicio y la instrucción, cuando alguno no los tiene y posee los vicios contrarios, entonces se da lugar á la cólera, los castigos y las reprensiones. Del número de estos vicios son la injusticia, la impiedad, y, en una palabra, todo lo que es opuesto á la virtud política. Si se reprende, si se castiga á los que los poseen, es evidentemente porque se puede adquirir esta virtud mediante el ejercicio y el estudio. En efecto; Sócrates, si quieres reflexionar sobre lo que se llama castigar á los malvados y sobre lo que puede este castigo, reconocerás la opinión que profesan los hombres de que depende de nosotros adquirir la virtud. Nadie castiga á los que se han hecho culpables de injusticia por la sola razón de que han cometido una injusticia, á menos que no se castigue de una manera brutal é irracional. Pero cuando se hace uso de la razón en las penas que se inflige, no se castiga á causa de la falta pasada, porque no se podría

Sin embargo, en este mismo diálogo, donde las objeciones están mejor propuestas, será sostenido con más energía el *κακός ἕκαστὸν οὐδέστις*. «Simónides no era tan poco instruido que alabase á los que hacen algún mal voluntariamente, como si hubiese hombres que cometieran voluntariamente el mal. Por lo que á mí respecta, casi estoy persuadido de que *ningún sabio* cree que haya quien peque deliberadamente y ejecute voluntariamente acciones vergonzosas y malas; sino que los sabios saben muy bien que todo el que comete acciones de esta naturaleza las comete involuntariamente.»

Más lejos se encuentra el hermoso pasaje sobre la ciencia, al cual alude Aristóteles: «Vamos, Protágoras, descúbreme tus opiniones sobre la ciencia. ¿Pienzas en este punto como la mayoría de los hombres, ó de otra manera?... He aquí la idea que la mayoría de ellos se forma de la ciencia. Creen que le falta la fuerza y que su destino no es gobernar y mandar; se imaginan, por el contrario, que, por más que resida en un hombre, no es ella la que gobierna, sino cualquier otra cosa, ora la cólera, ora el placer, bien el dolor; algunas veces el amor y otras el temor; representándose realmente la ciencia como una esclava, arras-

impedir que lo que está hecho lo esté; sino á causa de la falta futura, á fin de que el culpable no reincida, y su castigo intimide á los que lo presencian. Y todo el que castiga por este motivo, está persuadido de que la virtud se adquiere por la educación (*παιδείαν*); así que se propone como fin, al castigar, alejar al castigado del vicio. Por consiguiente, todos los que infligen, sea privada, sea públicamente, están en esta persuasión. Ahora bien; todos los hombres castigan á los que juzgan culpables de injusticias, y los Atenienses, tus conciudadanos, tanto como cualquiera. Luego, según este razonamiento, los Atenienses creen, lo mismo que los demás, que la virtud puede ser adquirida y enseñada.»

trada por todas las demás, como les agrada.» «¿Tienes tú la misma idea, ó juzgas que la ciencia es una cosa bella, hecha para gobernar al hombre; que todo el que posea el conocimiento del bien y del mal no podrá jamás ser vencido por nadie, y *no hará otra cosa que lo que la ciencia le ordene*; por último, que la inteligencia es suficiente para defender al hombre contra todo ataque?—Sócrates, me responde, la cosa me parece tal como tú la dices, y sería vergonzoso para mí más que para cualquier otro no reconocer que la ciencia y la sabiduría son lo que posee más fortaleza entre las cosas humanas.—No se puede, le digo, responder mejor ni con más verdad. Pero sabe que la mayor parte de los hombres no es en esto de tu opinión ni de la mía, y dicen que *muchas personas, conociendo lo mejor, no lo quieren hacer, aunque esté en su potestad, y hacen otra cosa muy distinta.*»

Hagamos punto en esta significativa frase, donde la *determinación voluntaria* está claramente expresada; todos los elementos del libre arbitrio se encuentran en ella; *conocimiento* del bien, posibilidad de hacer ó de no hacer, *acto* de voluntad; y, finalmente, *cumplimiento* de lo contrario á lo que la razón juzgaba mejor. La cuestión está, pues, claramente planteada; veamos la respuesta.

«Todos aquellos á quienes he preguntado cuál era la causa de semejante conducta, me han respondido que la causa de que se obre de tal suerte, es que se deja uno dominar por el placer, por el dolor ó por alguna otra de las pasiones de que yo hablaba hace un momento.» Sócrates no parece siquiera dudar, más que Protágoras, de que puede existir un poder de resolución independiente, capaz de formularse así: *Quiero, porque quiero*. Sócrates no comprende la resolu-

ción sino por el motivo racional ó el móvil apasionado; y á tal motivo, tal resolución. «Verdaderamente, Sócrates, continúa Protágoras, hay muchas otras cosas de las cuales no tienen los hombres idea exacta.— Ensáyate, pues, conmigo, Protágoras, para desengañarlos y enseñarles en qué consiste el fenómeno que se verifica en ellos, y que llaman ser vencido por el placer, y, en consecuencia, *no hacer lo que es mejor, aunque sea conocido*. (Se trata siempre de *hacer* y no solamente de *querer*.) Puede ser que, si les dijésemos: «¡Oh hombres!, no habláis conforme á la verdad y estáis en el error, nos dirán: Protágoras y Sócrates, si definimos mal lo que se verifica en el alma, diciendo que es ser vencido por el placer, decidnos qué es y enseñadnos lo que pensáis sobre esta cuestión.—¿Cómo, Sócrates? ¿Conviene que nos paremos á examinar las opiniones del vulgo, que dice sin reflexión todo lo que le viene á la mente?—Creo que esto nos servirá para descubrir la relación del valor con las demás partes de la virtud... Yo les respondería: Escuchad, trataremos de enseñároslo Protágoras y yo. ¿No es verdad que os sucede esto en las ocasiones siguientes? Por ejemplo, os dejáis vencer por los manjares, la bebida, los placeres del amor, todas las cosas agradables, y ejecutáis acciones malas, aunque las apreciéis como tales... Convendrían en ello.» Sócrates se rebaja luego al nivel del vulgo, que hace consistir el bien en el placer y el mal en el dolor, á fin de refutarlo por sus propios principios. Porque si el placer es un bien, se hace al mal vencido por el bien. Así, Sócrates no ha menester otros principios que los mismos del vulgo para ser ya capaz de refutar la supuesta *derrota de la ciencia*. En este caso, dice, empleando una comparación que debía ser muy repetida, «nos parecemos todos á

un hombre que, sabiendo pesar bien, pone de un lado las cosas agradables y de otro las desagradables, las que son cercanas y las distantes, las pesa en su balanza y decide cuáles pesan más... Ya que esto es así, respondedme... ¿No nos parecen los mismos objetos más grandes, vistos de cerca, y más pequeños, vistos desde lejos? ¿No sucede lo mismo con el volumen y el número? Y los sonidos iguales, oídos de cerca, ¿no son más fuertes, y más débiles si se les oye de lejos?» Por consiguiente, una ilusión de óptica nos hace preferir el placer próximo al placer futuro, aun cuando éste fuese más grande. No se posee el arte de medir la ciencia de la medida. De suerte que, en último análisis, la causa de esta supuesta impotencia de la ciencia es la falta de conocimientos y un error del espíritu. La ciencia no es, de consiguiente, vencida sino por la falta de ciencia; tal es la conclusión á que se llega necesariamente, aun cuando nos contentemos con esta definición vulgar del bien; la mayor suma posible de placer. Y se llegaría mejor si se tratase del bien verdadero. «Cuando hemos estado de acuerdo Protágoras y yo en que nada era más fuerte que la ciencia, y que, dondequiera que se hallaba, triunfaba del placer y de todas las demás pasiones, vosotros, al contrario, suponíais que el placer vence con frecuencia al hombre mismo que posee la ciencia, y no hemos querido concederos esto; nos habéis preguntado luego: Protágoras y Sócrates, sin dejarse vencer por el placer no es lo que decimos, ¿qué es? Enseñadnos en qué lo haceis consistir. *Si os hubiésemos respondido en seguida que consiste en la ignorancia, os hubierais burlado de nosotros; ahora no podéis hacerlo sin burlaros de vosotros mismos.*» (Frase que prueba que la doctrina del bien idéntico al *placer* era una simple concesión

provisional para refutar al vulgo por el vulgo mismo.) «Porque habéis reconocido que los que pecan en la elección de los placeres y de las penas, es decir, de los bienes y de los males, pecan por falta de ciencia, y no de ciencia simplemente, sino de esa especie particular de ciencia que enseña á medir las cosas. Ahora bien; sabéis que toda acción en que se peca por falta de ciencia, tiene la ignorancia por principio. Luego dejarse vencer por el placer es la mayor de las ignorancias.» «No hay nadie, concluye Sócrates, que, *sabiendo* ú *opinando* que debe hacer algo mejor de lo que hace, y que esto está en su poder, haga lo que es menos bueno, cuando lo mejor depende de él; y ser inferior á sí mismo no es otra cosa que ignorancia, como es sabiduría ser superior.» En esta frase está para Platón la solución del problema, que oculta á sabiendas en un diálogo puramente refutativo. Sócrates concluye que el que posee la *ciencia*, ó al menos la *opinión* del bien, hará el bien. Esta es, en efecto, la doctrina de Sócrates, que Platón reproduce aquí exactamente; pero en esta distinción que hace de paso está oculta á sus ojos la solución del enigma. «Pero, ¿cómo?, añade Sócrates. ¿Qué es ser ignorante, según vosotros? ¿No es tener una opinión falsa y engañarse en los objetos de gran importancia?—Indudablemente.— ¿No es cierto que nadie *tiende voluntariamente* al mal ni á lo que *cree* ser mal; que no parece ser propio de la naturaleza humana *resolverse* á ir hacia lo que *cree* malo con preferencia á las cosas buenas; y que, cuando uno se ve obligado entre dos males á *escoger* uno, nadie toma el mayor, si puede tomar el menor (1)?...

(1) Levêque, que se esfuerza por encontrar la doctrina del libre arbitrio en Platón, cita solamente esta frase, cuya importancia me parece disminuye demasiado. Relacionada con todo

Nadie tenderá jamás hacia lo que considera como un mal, ni lo escogerá voluntariamente. Cuando los cobardes se niegan á ir hacia lo que es bello, mejor y más agradable, ¿lo aprecian como tal? Cuando se atreven á cometer acciones vergonzosas y reprobables, ¿es por otro principio que por la falta de conocimiento y la ignorancia?...—No...—De consiguiente, la cobardía es la ignorancia de los objetos que son de temer y de los que no lo son.» Vemos aquí no sólo, como se ha supuesto, la tendencia general al bien, sino la elección determinada de lo mejor con certeza, ya que no necesariamente, y la omnipotencia de la ciencia, vencedora de todo lo demás.

En el *Sofista*, donde Sócrates es simple espectador, la confusión de la maldad y de la ignorancia no es tan completa. Comparándolas, el eleático las distingue, aunque las refiere, evidentemente, á causas análogas é involuntarias. Este extranjero de Elea representa á Platón mismo. «Hay en el alma dos clases de vicios. Uno es al alma lo que al cuerpo la enfermedad, otro lo que al cuerpo la fealdad. Enfermedad y desorden del cuerpo (*σάσιν*), ¿no son la misma cosa para ti? ¿Es otra cosa el desorden que la desunión (*διαφάν*), originada por efecto de alguna alteración (*διαφθοράς*) entre cosas que la naturaleza ha ligado y hecho de la misma familia?—De ninguna manera.—¿Y es otra cosa la fealdad que la falta de armonía, desagradable dondequiera que se encuentre?—No, por cierto.—Pues bien; dime, ¿no observamos en el alma de los malvados una desunión entre las *opiniones* y los *deseos*, entre el va-

lo que antecede, no expresa solamente la tendencia general al bien, sino la *certeza* de la *elección de lo mejor*, lo cual es muy diferente. (*Mémoire de la Academie des Sciences morales et politiques*, t. 76, pág. 6.)

lor y los placeres, entre la razón y las penas, un conflicto verdadero entre todo esto?» Nótese la oposición establecida entre las opiniones y los deseos; Platón no dice la ciencia y los deseos, porque no admitiría que se pudiese poseer la *ciencia* de un bien sin sentir su *deseo* ó *volición*; pero admite que los deseos pueden contradecir las *opiniones*. Conjeturo, opino que una cosa es buena, y, sin embargo, no la deseo ni la quiero; este desorden produce la maldad. La oposición del valor y de los placeres, de la razón y de las penas (acaso valdría más leer con Heindorf: de la razón y de los placeres, del valor y de las penas), no es más que la consecuencia de la oposición primitiva entre la opinión y el deseo. En cuanto al término *λόγος*, no designa la ciencia, sino solamente la razón, la facultad lógica. Siendo dirigido el deseo por una falsa *opinión*, resulta que se regocija uno de ello ó que se sufre contra la razón. Lo indiscutible es que Platón admite aquí la posibilidad de un desacuerdo entre la inclinación y la opinión, mientras que Sócrates hubiera rechazado esta posibilidad. «Y, no obstante, estas cosas están por necesidad hechas para ser aliadas.—Seguramente.—Llamando, pues, á la maldad discordancia y enfermedad del alma, ¿hablaremos exactamente?—Sí.» Según Sócrates, nunca hay discordancia real; se desea y se obra siempre conforme á lo que se cree. Hay, pues, simplemente ignorancia ó ciencia. Al contrario, Platón va á distinguir la lucha interior de las facultades del fracaso sufrido por la inteligencia en seguimiento del bien. «Ahora bien; si una cosa susceptible de movimiento, y dirigida hacia un fin cualquiera, intentando llegar á él, pasa á su lado y siempre le escapa, ¿es por armonía ó por falta de armonía y de proporción entre esta cosa y el fin por lo

que ha sucedido eso, que nunca llegue al fin?—Por falta de armonía.—Sabemos que para toda alma *la ignorancia es involuntaria*.—Ciertamente.—Y la ignorancia para el alma que aspira á la verdad, ¿no es otra cosa que una aberración, que hace que la inteligencia pase junto á su fin sin conseguirlo?—No hay duda.—Un alma no razonable (*ἀνόητος*) es, por lo tanto, un alma fea y desproporcionada.—Así parece.»

En la *maldad* había contradicción entre las diversas facultades; en la *ignorancia* hay simplemente desproporción entre las potencias del alma y su objeto. El alma *aspira* á la verdad; el deseo no es aquí, de consiguiente, opuesto á la inteligencia. La oposición no se produce sino entre el conjunto de medios por una parte, y su fin por otra. Es desproporción, impotencia, fealdad; cosa no imputable á la voluntad. «Está, pues, demostrado que hay en el alma *dos* suertes de males: uno, que *llama el vulgo maldad*, es, evidentemente, la *enfermedad* del alma.—Sí.—Otro es lo que se llama ignorancia; pero nadie quiere convenir en que, cuando este mal reside en el alma, es por sí solo ya un vicio (*κακία*).—Debemos, con todo, conceder aquello de que yo dudaba cuando lo dijiste ahora poco; que existen en el alma dos clases de vicios, y que se debe considerar como *enfermedad* en nosotros toda cobardía, todo exceso, toda injusticia; y como *fealdad*, la ignorancia, á la cual está sujeta nuestra alma de tantas maneras.»

Cierto es que la injusticia está concebida en este pasaje de un modo contrario á la opinión general; está reducida á una *enfermedad*, á una discordancia originada por efecto de alguna alteración, y como nadie quiere estar enfermo, la injusticia es *involuntaria*. A pesar de eso, la injusticia admite cierta oposición

de la *elección* y de la *inteligencia*, en tanto que la ignorancia no la admite. La confusión no es ya tan absoluta como en Sócrates mismo. Así, pues, el arte de remediar la injusticia no está completamente confundido con el de remediar la ignorancia. «¿No existen para los cuerpos dos artes que se aplican á estas dos clases de males?—¿Cuáles?—Para la fealdad la gimnástica, y para las enfermedades la medicina.—Es verdad.—Pues bien; para la intemperancia, la injusticia y la cobardía, la *justicia que castiga* es, de todas las artes, la más conveniente.—Al parecer, por lo menos, salvo error humano.—¿Y hay un arte más propio para la curación de toda clase de ignorancia que el arte de la enseñanza?—No, ninguno.»

Ya se muestra aquí, en el seno mismo de lo *involuntario*, una distinción posible entre lo que es imputable en cierto sentido al individuo y lo que no le es imputable por ningún respecto. Distinción sobre la cual reposará en las *Leyes* esa teoría de la penalidad que tanto ha dado que hacer á los intérpretes. *Injusticia é ignorancia* son, en el fondo, involuntarias. Pero en la ignorancia, el mal es exterior, por decirlo así, al individuo, toda vez que es simplemente la impotencia de los medios tendiendo al fin para conseguirlo. El fin está fuera del alma, y la relación de las facultades con este fin es extrínseca. No se puede, de consiguiente, llevar á cabo una corrección violenta en el seno mismo del individuo, lo cual no serviría absolutamente para nada y no aumentaría la potencia natural del alma. Se cura un cojo y un disforme por medio de la gimnástica, no de correcciones. La injusticia, al contrario, es una conmoción accidental, puramente interior, que resulta de un trastorno del orden en las relaciones mutuas de las facultades y en su

jerarquía. Esta enfermedad moral es siempre involuntaria, pero su causa no es menos intrínseca. ¿Cómo, pues, curarla? Obrando por el castigo y el dolor sobre las facultades mismas que entran en pugna. El *deseo* contraría la *opinión*, porque el placer le seduce; el corrector os hace sufrir la pena para restablecer el equilibrio; desde este momento, el temor de la pena compensa el amor del placer y el orden reaparece. Vuestro *valor* se dejaba vencer por la *voluptuosidad*; se le releva poniendo el dolor del lado que se dejaba arrastrar y abatir. Es como un revulsivo medicinal. Se os trata por el fuego y no se retrocede ante los medios violentos para remediar la violencia íntima de la enfermedad. El mal artificial cura el mal producido espontáneamente. Esta es la teoría que Sócrates mismo expone en el *Gorgias*, y que se vuelve á exponer en la *República* y las *Leyes*. Esta diferencia de imputabilidad entre la ignorancia y la injusticia no les impide ser ambas involuntarias; solamente que las causas son tan pronto exteriores como interiores.

Así, pues, la enfermedad del alma está formalmente declarada *involuntaria* en el *Timeo*. Aunque distinta de la ignorancia, también tiene por *causa próxima y externa* la ignorancia. De ahí la parte de la sociedad, de la familia, y finalmente, del *cuerpo* en los defectos del alma. «Las enfermedades del alma nacen del estado del cuerpo. Es preciso convenir en que el mal del alma está tomado aquí en un sentido más amplio que en el *Sofista*; es la falta de inteligencia, y que hay dos especies de falta de inteligencia, á saber, la locura y la ignorancia.» La locura es un desorden accidental, correspondiente á la enfermedad propiamente dicha del *Sofista*; la ignorancia es una fealdad natural. «Por consiguiente, toda afección que conten-

ga uno ú otro de estos males, debe ser llamada enfermedad» (siempre en el sentido amplio del término). «Así, debe decirse que los placeres excesivos son la más grave enfermedad del alma. En efecto; el hombre que es demasiado alegre ó que, por el contrario, está cargado de disgustos, apresurándose intempestivamente á coger tal objeto ó á rehusar cual otro, no puede ver ni oír lo que es *recto*, sino que es un furioso que apenas está en estado de participar de la razón.» Reparemos en este *σπεύδων ἐλεῖν*; se escoge antes de haber seriamente reflexionado y con arreglo á una opinión vaga, *elección* que nada tiene de libre á los ojos de Platón. «Aquel en cuya medula se engendra espermata abundante, é impetuoso..., es como un furioso durante la mayor parte de su vida, á causa de estas penas y placeres excesivos, y teniendo un alma enferma é insensata por defecto del cuerpo, está considerado sin motivos como un hombre voluntariamente malo. En realidad, el desarreglo en estos placeres es una enfermedad del alma, producida en gran parte por un género especial de fluido que, á causa de la porosidad de los huesos, se esparce abundantemente por el cuerpo y lo humedece. *Casi* de igual modo todo lo que se llama intemperancia en los placeres, y que se considera como males voluntarios, no es un objeto de justos reproches. En efecto; nadie es malo voluntariamente, pero el hombre malo ha llegado á ser lo que es por algún vicio en la constitución del cuerpo, por una mala educación. Mas ésta es una desgracia que puede acaecer á todo hombre. Los dolores también pueden producir en el alma, por medio del cuerpo, una gran maldad... Los humores... producen en el alma toda suerte de enfermedades..., una variedad infinita de tristezas sombrías y disgustos, como tam-

bién de audacia y de cobardía, de falta de memoria y de dificultad en aprender. Cuando, además, los hombres de un temperamento vicioso forman malas instituciones políticas, cuando se urden malos propósitos en las ciudades, y no se enseña desde la infancia una doctrina capaz de remediar todo esto, todos los hombres llegan á ser lo que son, por dos causas completamente independientes de su voluntad. Es preciso culpar siempre de ello más á los padres que á los hijos, á los maestros que á los discípulos. No obstante, cada uno debe tender ardientemente, *en lo que le sea posible*, mediante la educación, las costumbres y los estudios, á huir del mal y escoger lo contrario; pero esto pertenece á otra cuestión. » Vemos que Platón admite la posibilidad de una reacción por medio del estudio y del ejercicio, reacción que será proporcionada al grado de desarrollo intelectual. El poder y la libertad aumentarán con la inteligencia, como disminuyen con ella.

IV

La teoría de la penalidad, en las *Leyes*, ha parecido en contradicción con todas estas doctrinas socráticas. Así se repite todos los días: Platón ha debido admitir el libre arbitrio, tal como lo entendemos, toda vez que castiga el crimen con severidad. Este razonamiento, que debería ser valedero aun para los fatalistas más declarados, como Spinoza, no tiene el menor valor, y Platón no hubiera admitido que la negación misma del libre arbitrio suprime toda penalidad. En esta hipótesis, los actos de maldad, considerados en sí mismos y absolutamente, cambian sin duda de as-

pecto, pero sus relaciones extrínsecas, morales ó sociales, no cambian de ninguna manera. Suponed dos hombres que vean los mismos objetos, en el mismo orden relativo; solamente que uno lo ve todo de cierto color, y otro de un color diferente; siendo idénticas todas las relaciones, estos dos hombres se entenderán perfectamente en la práctica. Platón y Aristóteles castigan igualmente la injusticia; sólo que Platón experimenta piedad y una especie de horror estético, como á la vista de un monstruo ó de un loco; Aristóteles experimenta indignación contra el individuo, y un horror, propiamente hablando, *moral*; á pesar de eso, obran de la misma manera y son tan lógicos uno como otro, dígase lo que se quiera. En efecto; los animales no son libres y, sin embargo, el hombre los castiga. Si llegan á ser peligrosos é incorregibles, los condenamos á muerte. El hombre vicioso es aquel en el cual las inclinaciones del animal han vencido á la razón. Para reducirlo al bien, es necesario, primero, según Platón, intentar ilustrarlo. Si sus ojos están cerrados á la luz, hay que castigarlo; porque el dolor es propio, bien para despertar la razón adormecida, bien para reemplazarla por un temor saludable. Castigando á la *bestia*, se devuelve á su alma la libertad. Finalmente, si la persuasión y el miedo son igualmente ineficaces para el alma corrompida, hay que renunciar á curarle; en este caso, debemos deshacernos del hombre vicioso como de una bestia salvaje; se le hierre con un sentimiento de horror mezclado á la compasión y á la pena. Lejos de hacer inútiles las leyes, la negación del libre arbitrio, aunque fuese absoluta, las hace más necesarias é infalibles que nunca; porque, en la hipótesis misma de Platón, si ilustráis la inteligencia ó impresionáis el corazón, obraréis sobre la

conducta; la ley es propia para ilustrar la inteligencia y conmover el corazón; es una luz y una fuerza que una buena educación hará irresistibles.

Pero no hay, en este caso, ni bien ni mal, se dirá. —Sí, respondería Platón; hay el bien y el mal en sí y el orden y el desorden en las cosas; además, hay el bien y el mal en nosotros, el orden y el desorden en nuestras facultades; finalmente, este orden ó este desorden puede ser natural, como la ignorancia, ó accidental, como la enfermedad de la injusticia. Es siempre un mal íntimo, hasta espontáneo, si queréis, pero no voluntario.—Entonces no somos responsables.—Entendámonos; siempre habrá que culparos á vosotros, puesto que el mal reside en vosotros y en la intimidad de vuestras almas. Cuando estáis enfermos, ¿no os administran remedios muchas veces dolorosísimos? Y si vuestra enfermedad es peligrosa para los demás, ¿ha de dejarla el legislador seguir su curso, sobre todo cuando hay remedios? Bien veis que hay siempre en este sentido imputabilidad al individuo. Al castigaros, mi fin no es castigaros, sino curaros, ó al menos, poneros en la imposibilidad de perjudicar á los demás. Restablezco el orden en vuestras inteligencias, en todas vuestras facultades, haciéndoos comprender vuestro error y la fealdad de vuestros vicios; ¿qué habéis de decir? ¿Que merecáis indulgencia y piedad? Os lo concedo; pero, á pesar de esta piedad y á causa de ella, me esfuerzo en curaros por el sufrimiento, sin contar que mi piedad enfrente de vuestros semejantes me impulsa igualmente á castigaros si todos los demás medios os son ineficaces.

De esta doctrina resulta el carácter de piedad y de severidad á la vez que presente la ley penal de Platón. Este no castiga por castigar; hubiese concedido

de buen grado á Protágoras que *lo hecho, hecho está*, y que está hecho para prevenir en lo venidero un desorden semejante en la familia ó en la sociedad. Aun en las *Leyes*, su última obra, comienza por sentar el principio de que, en muchas ocasiones, *la injusticia es involuntaria*; y entiende por esto que, si se conociese á ciencia cierta el mal que se causa, no se *querria* causarlo y no se causaría. En este sentido, todo mal es involuntario; pero Platón no concede aquí, como en los diálogos socráticos, una fuerza irresistible á la simple *opinión* del bien, y su última conclusión es, precisamente, la teoría que le atribuye Aristóteles. Esta teoría se muestra desde el libro III, en un pasaje cuyas aparentes contradicciones han asombrado á los intérpretes. Sin el socorro de Aristóteles, en efecto, la cosa sería inexplicable.

«Lo que debemos pedir, no es que todas las cosas sucedan conforme á nuestra voluntad, sin que nuestra voluntad sea conforme á nuestra prudencia... El objeto de nuestros votos y de nuestros esfuerzos debe ser la sabiduría... La primera virtud, directora de todas las virtudes, es la prudencia y la inteligencia, y la inteligencia y la opinión, acompañada de un amor y de un deseo conforme... Es peligroso hacer votos cuando no se posee la inteligencia, porque sucede entonces lo contrario á nuestra voluntad... El legislador debe esforzarse en inspirar, en lo posible, á las ciudades la prudencia, y hacer desaparecer en lo posible la falta de inteligencia... Ahora bien; he aquí la **IGNORANCIA** que se podría llamar con justicia la mayor: es cuando, poseyendo la **OPINION** de que una cosa es bella y buena, en lugar de amarla, se la tiene aversión, y que, por el contrario, se ama y se pone en práctica lo que es malo é injusto en nuestra opinión.»

Se ha visto aquí una doble contradicción. En primer lugar, una contradicción con todos los otros diálogos, donde Sócrates repite que se hace siempre lo que se juzga mejor; luego, una contradicción en los términos mismos de este pasaje (es, según Platón, ignorancia, y una de las mayores, juzgar que una cosa es buena y no hacerla! «¿Es, pues, ignorancia, se pregunta, conocer que una cosa es mala y escogerla; conocer que una cosa es buena y no cumplirla?» Estas dos contradicciones desaparecen admitiendo con Aristóteles que la teoría de Sócrates, expuesta por Platón en los diálogos socráticos, no es de un modo absoluto la de Platón mismo, y que este último acabó por reconocer una oposición posible entre la voluntad y la *opinión*. Esta oposición constituye también para él un estado de *ignorancia*; porque, en este caso, la ciencia del bien, y, sobre todo, del bien completo que abraza el nuestro, está siempre ausente; la ilusión profunda que separa á nuestro bien del bien en sí subsiste, al contrario, y merece ser llamada la *peor de las ignorancias*. La continuación del pasaje confirma nuestra interpretación: «Este desacuerdo del dolor y del placer con la *opinión* conforme á la *razón*, digo que es la última y la mayor ignorancia.» Sabemos que para Platón hay una distinción profunda entre la *opinión recta* y la ciencia. Hasta hay una distinción entre *la* ciencia y *las* ciencias. Se puede poseer una ciencia particular, como la de los números, y no poseer *la* ciencia, en la simplicidad absoluta de este término.—*La* ciencia es el conocimiento del *bien* en todas las cosas; sólo la ciencia del bien puede ser llamada simplemente *la* ciencia. Ahora bien; en tanto que no se la posee, aunque se estuviese, por lo demás, en posesión de otras muchas ciencias, el desacuerdo po-

drá subsistir en el alma. Por ejemplo: el matemático podrá mentir á propósito de los números, porque no poseerá la ciencia del bien. Esto lo explica la frase siguiente, en la que se resume toda la teoría de Platón: «De consiguiente, cuando el alma se opone á las ciencias, ó á las *opiniones*, ó á la *razón*, que por su naturaleza están formadas para mandar, llamo á este estado privación de inteligencia, locura... Cuando las nociones elevadas, residiendo en el alma, no producen nada más, sino que producen todo lo contrario de sí mismas, considero todas estas ignorancias como las más discordantes...» Vemos cómo Platón se aproxima por fin á la opinión común, abandonando á Sócrates el principio exclusivo del *Protágoras* ó del *Menon*.

Pero, al aproximarse á las ideas comunes, Platón no abandona en las *Leyes* la tesis de Sócrates sobre el carácter *involuntario* de la injusticia. Esta opinión del deseo con la *opinión* y hasta con las *ciencias*, que es para él la injusticia misma, es siempre una ignorancia del bien, y una ignorancia *involuntaria*. Es decir, que la voluntad no deja de querer esencialmente el bien, escogiendo lo que *opina* ser malo, ó lo que *sabe* ser falso, feo, malo, desde el punto de vista restringido de una ciencia particular. «Todo hombre, dice Platón hablando de la penalidad, debe ser *enérgico* y *manso*, en lo posible. Porque las injusticias de otro, cuando son graves, difíciles de remediar y hasta imposibles, no hay otro medio de librarse de ellas que combatir, defenderse por la victoria y no dejar nada sin castigo (*κολάζοντα*); y esto es cosa que ningún alma puede hacer sin una energía generosa. En cuanto á los que cometen injusticias, pero remediables, hemos de saber, ante todo, que todo hombre injusto es injusto sin querer. Porque nadie podría jamás volun-

tariamente procurarse los mayores males, y menos contraerlo en lo que tiene en sí mismo de más precioso; ahora bien, como hemos dicho, el alma es verdaderamente lo más precioso que hay; luego en esta preciosa parte de nosotros mismos, nadie recibiría voluntariamente el mayor mal ni pasaría su vida conservándolo. Pero es digno de lástima el hombre injusto y en posesión de los males; conviene, pues, tener piedad del que contrae un mal remediable y amansar su corazón. Mas contra el hombre invencible y obstinadamente malo, hay que desencadenar la cólera... A decir verdad, la causa de todas las faltas que cometen los hombres es el amor inmoderado de sí mismo: porque el que ama se ciega con el objeto de su amor, de modo que apenas discierne lo justo, lo bello y lo bueno, creyendo siempre que debe respetar su propio bien en vez del bien verdadero.» Es decir, que si se supiese á ciencia cierta todo lo que hay de malo y pernicioso en la injusticia, no se sería injusto.

Véase ahora el célebre pasaje del libro IX donde, después de haber declarado involuntaria toda injusticia, Platón se halla en presencia de una distinción admitida por todos los legisladores, que reconocen injusticias involuntarias é injusticias voluntarias; se va á ver la doctrina de Sócrates en pugna con la jurisprudencia, manteniéndose en sus principios absolutos, pero encubriéndose con la distinción de la *ciencia* y de la *opinión*. «Todos los malvados sin excepción son tales involuntariamente en todo el mal que hacen.» Jamás Platón ha sido más enérgico. «Sentado este principio, he aquí la consecuencia que necesariamente resulta.—¿Qué consecuencia?—El hombre injusto es malo, y el malo es tal involuntariamente; es así que

lo involuntario y lo voluntario repugnan; luego, una vez afirmado que la injusticia es involuntaria, debemos reconocer que el que viola la justicia, la viola involuntariamente; aunque algunos, por espíritu de discusión ó por singularizarse, pretenden que, á la verdad, los hombres son involuntariamente injustos, pero que violan voluntariamente la justicia. Tal es su opinión, pero no la mía.» Esta frase no nos parece haber sido comprendida por Cousin. Platón admite perfectamente, como se verá, que si yo mato á un hombre deliberadamente, lo mato voluntariamente, pero no lo mato por ser injusto, ni con la perfecta conciencia de ser injusto; luego soy involuntariamente injusto. Algunos espíritus sutiles (acaso Aristóteles) suponían que se puede decir en este caso, indicando el verbo la acción, que es voluntaria y al mismo tiempo injusta. No, responde Platón, no cometo voluntariamente el acto en cuanto injusto, lo cometo voluntariamente en cuanto asesino, pero no en cuanto injusto. «¿Cómo, pues, continúa Platón, estar de acuerdo conmigo mismo, si tú, Clinias, y tú, Megilo, venís á interrogarme de esta suerte? Extranjero, si así son las cosas, ¿qué nos aconsejas hagamos con la república de los magnates? ¿Le daremos leyes ó no?—Se las daréis sin duda alguna, responderé.—Pero, replicaréis: ¿distinguirás las injusticias en voluntarias é involuntarias, y estableceremos más graves penas para las faltas é injusticias involuntarias y menores para las otras? ¿O bien estableceremos para todos castigos iguales, suponiendo que no hay en absoluto faltas voluntarias?... Recordemos con cuánta verdad decíamos hace un momento que nuestras ideas, tocante á la justicia, son confusas y contradictorias; y esto sentado, preguntemos de nuevo si, no habiendo buscado nin-

guna solución á estas dificultades, sin haber explicado en qué consiste la diferencia entre las faltas, diferencia que todos los legisladores que hasta ahora ha habido en los diversos Estados han hecho consistir en que son de dos especies, unas voluntarias, otras involuntarias, diferencia que han seguido en sus leyes; el discurso que acabamos de pronunciar pasará sin otra explicación, como si hubiese salido de la boca de un dios; y si, no habiendo probado con ninguna razón la verdad de nuestras palabras, decretáremos leyes contrarias en algún modo á las de los otros legisladores. Esto no puede ser, y, antes de pasar á las leyes, se debe explicar cómo los delitos son de dos especies, y cuáles son sus otras diferencias. En efecto, de dos cosas una; ó no se debe decir que toda injusticia es involuntaria, ó se debe comenzar por demostrar que tenemos razón al decirlo. De estos dos partidos, no puedo de ninguna manera tomar el primero, es decir, resolverme á no decir lo que creo verdad; silencio que ni sería legítimo ni permitido. Por consiguiente, debo intentar explicar cómo las faltas son de dos clases; y si no es sobre este punto de que unas son voluntarias y otras involuntarias, sobre qué fundamento reposa su distinción... Esto es lo que voy á hacer. Los ciudadanos, en su comercio y en sus relaciones mutuas, se causan muchas veces perjuicios unos á otros; y en estos casos, lo voluntario y lo involuntario se presentan á cada instante.» En efecto; si os mato sin querer, el perjuicio es involuntario; si os mato voluntariamente, es un peligro voluntario. La voluntad afecta á la acción misma, y no al carácter justo ó injusto de la acción. «Pero que no se vaya á decir que toda clase de perjuicios es una injusticia, ni imaginarse, en consecuencia, que en estos perjuicios hay dos clases de injusticias, unas vo-

luntarias y otras involuntarias... Estoy muy lejos de decir que, si alguno causa un peligro á otro sin querer y mal de su grado, viola la justicia, pero la viola involuntariamente (*ἀκούρα δὲ*); y de colocar en mis leyes este perjuicio entre las *injusticias* involuntarias, diré, por el contrario, que este peligro, grande ó pequeño, no es en modo alguno una injusticia.» En efecto, el perjuicio causado voluntariamente supone un desorden del alma y un funesto error moral. En el perjuicio involuntario, el desorden es interior y supone una enfermedad del alma: la injusticia.

Pero esta injusticia, para Platón, sigue siendo siempre *involuntaria*, en cuanto injusticia ó mal del alma. Cuando mato á un hombre voluntariamente, mi voluntad consiente en el asesinato, pero no en la injusticia y en el mal como mal. Quiero el acto que llevo á cabo, pero no quiero propiamente ser injusto por ser injusto, malo por ser malo y por amor del mal como mal; cometo, pues, un perjuicio voluntario y un asesinato voluntario, pero no una injusticia voluntaria. Porque (digámoslo una vez más) no es ser injusto lo que yo quiero; quiero solamente matar, y esto en virtud de un desorden del alma involuntario, de un error, de una enfermedad involuntaria. «Si mi opinión triunfa, diremos que muchas veces el autor de un servicio hecho por malos medios es injusto. En efecto, mis queridos amigos; si alguno da ó toma una cosa á otro, no debemos llamar á este hombre justo ó injusto simplemente, sino que debemos averiguar si hace el servicio ó si causa el perjuicio en estado moral y por medios justos.» Se traduce ordinariamente *ἵθ'εἰ* por *intención*; este es un contrasentido que parece indicar la *intención* de ser injusto, lo que Platón no admite. Hay que considerar, según él, no el acto exterior, sino el *mo-*

ral, el estado del alma. Ahora bien; este estado moral malo, que se llama injusticia, no es la intención consciente del mal, es una enfermedad involuntaria, en la cual la voluntad afecta al acto sólo y no á un fin, que sería el mal y la injusticia misma. «El legislador, continúa Platón, considerando sus injusticias como enfermedades del alma, aplicará remedios á las que son susceptibles de curación, y he ahí el fin que debe proponerse en la curación de la enfermedad de la injusticia.—¿Qué fin?—La de instruir por la ley al autor del acto injusto (cuya injusticia es siempre involuntaria) y obligarlo á no atreverse más á ejecutar voluntariamente semejante acto.» Sólo el acto en sí es voluntario, y no su carácter mismo de injusticia. «Pero el legislador no tiene más que una ley y una pena que descargar sobre aquel cuyo mal es incurable. Como sabe que no es un bien para tales hombres prolongar su vida, y que perdiéndola son doblemente útiles á los demás, convirtiéndose para ellos en un ejemplo que les aparta del mal y librando al mismo tiempo al Estado de malos ciudadanos, se ve, por estas consideraciones, en la necesidad de castigar la *falta* (ἀμαρτία) con la muerte.» En todo esto no entra por nada la *intención de ser injusto*; no hay más que una conmoción del alma mala en sí, mala para los demás, mala para el mismo enfermo, pero no mala *intencionalmente* (en el sentido moderno). Platón continúa explicando lo que entiende por el estado de alma llamado injusticia. Esta resulta, según él, de tres causas: la cólera, que «por una violencia irracional, comete muchas veces grandes estragos»; el sentimiento del placer, que «seduce», y, finalmente, la *ignorancia*. Estas tres causas corresponden á tres facultades. «En cuanto al *placer* y á la *cólera*, todos decimos, hablando de los hombres,

que unos dominan y otros son dominados (esta dominación viene de la presencia de la razón y de la ciencia); pero jamás hemos oído decir que unos dominan la *ignorancia* y otros sucumben á ella.» La ignorancia destruye, pues, la posibilidad de resistir la posesión de sí mismo. «Pero decimos que estas cosas, arrastrándonos cada una de ellas hacia el objeto de su deseo, nos inducen con frecuencia á cosas contrarias.— Muchas veces.—Estoy ahora en estado de explicar claramente y sin dificultades lo que entiendo por justicia é injusticia. Llamo injusticia á la tiranía que ejercen en el alma la cólera, el terror, el placer, el dolor, la envidia y las demás pasiones, sea que perjudiquen á los otros por sus efectos ó no; pero la *opinión de lo mejor*, cuando, dominando en el alma, *rige* al hombre en absoluto..., es la justicia.» Luego Platón enumera de nuevo las causas de la injusticia: 1.º, la cólera; 2.º, el placer y las pasiones; 3.º, *la tendencia contraria de las esperanzas y de la opinión verdadera tocante á lo mejor*. Platón llamaba antes á este desacuerdo la última ignorancia, y considéralo siempre como una enfermedad involuntaria, porque si conociésemos con certeza el bien que queremos, lo haríamos. De consiguiente, en el momento en que Platón estudia más de cerca el «libre arbitrio», niega la intención voluntariamente injusta, el consentimiento en la injusticia como fin del acto. En todas las leyes que siguen habla de perjuicios voluntarios, de asesinatos voluntarios, pero nunca de *injusticias voluntarias*. Deliberación, premeditación, conciencia de sus actos: admite todo esto, pero haciéndolo que afecte á los actos, no al *fin* injusto. El pasaje frecuentemente invocado sobre los asesinatos intermedios entre lo voluntario y lo involuntario, no tiene relación alguna con el carácter in-

voluntario de la injusticia como *fin*. Entiéndase siempre que la injusticia, en cuanto injusticia, es involuntaria; se trata solamente de saber si tal acción, por ejemplo, un asesinato, es ó no voluntaria. Las leyes castigan, pues, los perjuicios voluntarios, como indicando ese estado involuntario y perjudicial del alma que se llama injusticia. Esta es una medida de seguridad que restablece el orden en la sociedad y en el alma misma del individuo, obligándole á conformar sus actos con la *opinión del bien*. La *ley* suple á la ausencia de *ciencia* y viene en socorro de la *opinión verdadera*.

«Es necesario á los hombres tener leyes y sujetarse á ellas, sin lo cual no diferirían en nada de las bestias más feroces. La razón de ello es que ningún hombre sale de las manos de la naturaleza capaz de reconocer lo que es ventajoso á sus semejantes para vivir en sociedad, ó, habiendo reconocido lo mejor, capaz de poder ó de querer siempre hacerlo.» La palabra *γνώσις* tampoco indica, á pesar de su fuerza, la verdadera *ciencia*, como vamos á probar ahora. «La naturaleza mortal inducirá siempre al hombre á tener más que los otros y á buscar su interés, porque huye del dolor y persigue el placer sin razón ni regla.» Observemos que Platón atribuye aquí las faltas á la distinción del bien personal y del bien universal. «No obstante, si alguna vez, por una suerte maravillosa, naciese un hombre capaz de llenar estas dos condiciones, no habría necesidad de leyes para conducirse, porque *ninguna ley, ningún orden es más fuerte que la ciencia*; y no es posible que la inteligencia esté sujeta y esclava de ninguna cosa, sino que lo gobierna todo, con tal de que sea *verdadera* y realmente *libre*, como lo exige su naturaleza. Pero ahora no es tal en ninguna parte,

sino en un grado ínfimo. En defecto suyo, hay que recurrir al orden y á la ley, que ve y distingue muchas cosas, pero que no podría extender su mirada sobre todas.» Tal es la expresión suprema del pensamiento de Platón.

Resumamos las conclusiones de este estudio:

A) Aristóteles, en la *Moral á Nicómaco*, ha tenido evidentemente en consideración la doctrina platónica que las *Leyes* exponen ó defienden, sobre todo en el pasaje anterior (lo cual prueba la perfecta autenticidad de las *Leyes*). *B)* Los diálogos socráticos de Platón expresan muchas veces el verdadero pensamiento de Sócrates, pero no siempre el último pensamiento de Platón mismo. *C)* En la cuestión de libertad, Platón considera la dominación de la ciencia sobre el alma como un ideal, que supondría la ciencia ideal del bien en su plenitud. La parte mortal del alma (τὸ θνητὸν καὶ ἄλογον) impide la realización de este ideal en nosotros y cambia la ciencia en opinión. *D)* Ahora bien; si la ciencia del bien es invencible, la opinión del bien no lo es. Luego no se hace siempre, como creía Sócrates, lo que es mejor en nuestra *opinión*. *E)* Pero se quiere siempre lo mejor por la inclinación esencial de la voluntad. *F)* El acto injusto es voluntario en cuanto *acto*, involuntario en cuanto *injusto*. Consentimos en el acto, sin consentir en la injusticia como tal. Es una especie de *dirección de intención*. *G)* La oposición del acto y de la opinión tiene su causa en la lucha del *deseo* ó de la *energía* contra la razón (λόγος), que conserva un resto de ignorancia. *H)* En ninguna parte habla Platón de un poder independiente á la vez de la razón, de la pasión y de la cólera, y que se determinaría por sí mismo. *I)* No obstante, la energía ó θυμός, parece una idea vaga y oscura de este

poder. J) La libertad es siempre para Platón en la inteligencia, el *νοῦς*, que es *verdadera y libre* por naturaleza, libre porque es verdadera, verdadera porque es libre. K) La penalidad, según Platón, no se funda en la noción del libre arbitrio, sino en la del orden ó del desorden intrínseco y extrínseco, considerado independientemente de la libertad. Platón castiga el mal *en sí*, cuando es interior al alma; no lo concibe como un mal libre, y su castigo un simple *remedio* ó una *intimidación* que suple á la *ciencia* ausente. L) Según Platón, hay actos voluntarios y actos involuntarios. Un acto es voluntario cuando va acompañado de la *conciencia* y del *consentimiento*. Cuando mato, tengo conciencia de que mato y consiento en matar; pero no tengo verdadera conciencia del mal, ni consiento en el mal. *Consentimiento* es, por lo demás, casi sinónimo de *deseo* ó de *inclinación*. Ll) *Voluntario* no tiene para Platón el mismo sentido que *libre* en las lenguas modernas. Su sistema se encierra en los límites de un *intelectualismo* complicado con cierto *fatalismo de pasión*; es decir, que admite la libertad en el alma, la fatalidad en la pasión. Entiende por libertad la tendencia sin obstáculo de la inteligencia al bien, su objeto. El alma obra tan pronto bajo la influencia de las causas exteriores y de la materia, y entonces es esclava; como en virtud de un principio interno que es la tendencia esencial de la razón y de la voluntad hacia las *Ideas*, y entonces es libre. Razón, ciencia, amor, tendencia al bien, virtud, libertad, son términos sinónimos.

En nuestra hipótesis (si se puede llamar hipótesis una cosa afirmada por Aristóteles y confirmada por tantos textos de Platón), todos los pasajes de la *República* y de las *Leyes*, que parecen implicar el libre ar-

bitrio de los modernos, se explican. «Almas pasajeras... no debéis tocar en patrimonio á un genio (es decir, no seréis dependientes de una potencia exterior, tendréis en vosotras mismas el principio de vuestra felicidad ó de vuestra desgracia); escogeréis cada cual el vuestro (es decir, el bueno ó el mal genio, la felicidad ó la desgracia). Aquella que sea llamada por la suerte será la primera que escoja la vida (feliz ó desgraciada) á la cual será ligada necesariamente. La virtud no tiene soberano; según que cada uno la estime ó la menosprecie, poseerá mayor ó menor parte; la causa de ello está en el que escoge, y Dios está fuera de causa.» (*República*, 617, c, d, e.) Así, pues, llevamos dentro de nosotros, según Platón, la causa interna y espontánea de nuestra felicidad ó de nuestra desgracia; y, por la virtud, somos libres y felices; la virtud es voluntaria en el sentido de que es *según* la voluntad. Pero el vicio es involuntario, *contra* la voluntad; porque resulta de un error. En el mismo sentido dice Platón, en el tercer libro de la *República*: «Cuando el alma se engaña, es á pesar suyo; cuando renuncia á sus errores, es voluntariamente.» La virtud no tiene, por consiguiente, *soberano*; no resulta de una violencia exterior, sino de un desenvolvimiento sin obstáculos; por el contrario, el vicio tiene un soberano, ó más bien, muchos soberanos. La virtud produce la felicidad, es el buen genio; el vicio produce la desgracia, *κακοδαμονία*: es el mal genio. El alma escoge uno ú otro, según el estado actual de su inteligencia. Esto es lo que Platón mismo dice más lejos: la elección de las almas dependía de las opiniones y de las costumbres de la vida anterior. Era, por tanto, el resultado inevitable del estado del alma en el momento de su elección. Las almas escogen por error el

vicio en lugar de la virtud. «He ahí por qué cada uno de nosotros debe dejar de lado todo otro estudio, para analizar y cultivar el único que nos hará descubrir y reconocer al hombre cuyas lecciones nos pondrán en camino de poder y *saber* discernir las buenas y malas condiciones y escoger siempre la mejor en toda circunstancia.» El carácter voluntario de la virtud tiene, en consecuencia, siempre por correlativo, según Platón, el carácter involuntario de la injusticia. Más adelante añade: «El que escoge la última puede prometerse una vida alegre y feliz, habiendo escogido con discernimiento y viviendo de una manera correspondiente á su elección.» Se ha visto aquí la idea de la libertad; pero esta conformidad de la vida con la elección acaba de sernos presentada como necesaria. *Συμτρονφ* significa, por lo tanto, que la vida estará necesariamente de acuerdo con la elección. Si, por lo demás, esta elección resulta de una simple *opinión* del bien, Platón admite de buen grado que la vida no es necesariamente conforme á ella y que la tiranía de la pasión puede alguna vez hacerse superior.

La misma doctrina se expone en el libro décimo de las *Leyes*, que corre parejas con el décimo libro de la *República* y traduce sus símbolos al lenguaje vulgar. La Providencia coloca á cada alma en el lugar que le conviene, «según sus cualidades distintivas». «Pero ha dejado en nuestras *voluntades* las causas que engendran las facultades de cada uno de nosotros; porque, según lo que cada uno *desea* (*ὅπῃ δὲ ἐπιθυμῆι*) y según el estado de su alma, cada uno de nosotros llega á ser de este ó del otro modo. Así, pues, TODOS *los seres animados* están sujetos á diversos cambios, cuyo principio reside en ellos mismos; y, á consecuencia de

estos cambios, cada cual se halla en el orden y el lugar designado por el destino (1).»

Platón se aproxima aquí mucho á la idea de la libertad; pero se detiene en la *espontaneidad* que poseen *todos* los animales, y que no es, á su juicio, otra cosa que la inteligencia más ó menos encadenada por la materia. Esta espontaneidad no llega á hacer voluntario el vicio; hace solamente todos nuestros actos, en cuanto actos voluntarios. Sólo nuestra virtud se rige por la voluntad; pero la injusticia lucha contra la voluntad; es un error, una ignorancia, una enfermedad, que da por resultado necesario la desgracia, sin que se pueda acusar á Dios. Creemos sea bastante claro el conjunto del sistema para que algunas inconsecuencias de detalle (aunque fuesen reales) puedan cambiar el aspecto del idealismo platónico. En definitiva, Platón admite una espontaneidad y casi una libertad, que puede establecer un desacuerdo entre los actos y la *opinión del bien*; pero, fiel al principio socrático, continúa sosteniendo que el vicio es involuntario, porque el desacuerdo de la opinión y de la actividad es un resto de error ó una peligrosa y profunda ignorancia de la verdad más importante, á saber: la absoluta identidad del bien de cada uno y del bien en sí.

(1) Se observará la analogía de esta teoría de la libertad con la de Kant y Schopenhauer, sobre la *libertad del noumenon*, que se manifiesta en el *determinismo de los fenómenos*.