

Wolfgang Gil*

La virtud vulgar de Céfalo¹

RESUMEN

Platón rodea la figura de Céfalo, el primer personaje con quien discute Sócrates en la *República*, de una gran cantidad de sugerencias, mensajes elípticos y símbolos. Nuestra tesis es que la calidad de la virtud de Céfalo brinda sentido a toda esa caracterización dramática y a la forma misma de la argumentación refutativa que Sócrates hace de la definición de justicia implícita en el discurso de Céfalo. Este personaje poseería la virtud en su forma de virtud vulgar o popular, la cual tiene por fundamento epistémico a la opinión; mientras que la virtud genuina tiene por fundamento a la ciencia. La virtud vulgar también daría cuenta de la forma ambigua en que Sócrates trata a Céfalo: con respeto y, a la vez, con urgencia de sacarlo de escena.

Palabras clave: PLATÓN, MORAL, EPISTEMOLOGÍA, POLÍTICA, PIEDAD.

ABSTRACT

Cephalus, the first interlocutor of Socrates in Plato's *Republic*, is a character plenty of suggestions, elliptic messages and symbols. The thesis of this paper is that Cephalus's form of virtue gives sense to the drama and to the form itself of Socrates's refutative argumentation, regarding Cephalus's implicit definition of justice.

The character's virtue is the common or popular virtue, epistemically based on opinion, whereas authentic or real virtue is based on science. This difference also explains Socrates's ambiguous attitude toward Cephalus: respectful but urging to put him out of scene.

Keywords: PLATO, MORALITY, EPISTEMOLOGY, POLITICS, PITY.
(Editorial staff.)

* Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.

¹ Los resultados de esta investigación serán presentados en el V Congreso Nacional de Filosofía, a realizarse del 22 al 26 de noviembre de 1999 en la Universidad Central de Venezuela, Ciudad Universitaria de Caracas.

I.

El objetivo de este trabajo es desentrañar: primero, lo que Platón trató de significar con la caracterización dramática del personaje de Céfalo; segundo, cuál es la motivación de la manera ambivalente en que trata Sócrates a Céfalo, con respeto pero sin ninguna misericordia dialéctica; y, tercero, cuál es el sentido de la refutación que de sus opiniones hace Sócrates.

El primer punto está motivado por las siguientes consideraciones. ¿Por qué Céfalo² es el único personaje de la *República* cuyo ambiente es descrito? ¿Por qué se deleita tanto Platón dando las impresionistas³ pinceladas que describen ese ambiente y sus personajes? ¿Es Céfalo un elemento del diagnóstico filosófico que Platón hace de Atenas? Y, de ser así, ¿cómo interpretar su significado? Haremos nuestra la intrigante observación de Pieper⁴: «Pero que un libro, cuyo tema pretende ser una teoría del Estado, empiece con la descripción de una visita a los juegos cúltricos, en que se habla de procesiones, espectáculos y carreras de antorchas así como de un encuentro casual con viejos amigos, que envía un esclavo al que ya está de regreso a casa, para que le invite a quedarse, etc., es algo que en definitiva no se entiende».

Al segundo punto hemos sido conducidos por las siguientes interrogaciones. ¿Por qué Sócrates parece tratarlo con aprecio sincero, pero, sin embargo, no duda en refutarlo despiadadamente? ¿No estará Platón llamando la atención sobre las resistencias de la moral tradicional a la reflexión filosófica? Lo que más llama la atención del lector es lo agradable del retrato que hace Platón del personaje de Céfalo. Además, las generalidades que Céfalo expresa sobre la buena vida anuncian las proposiciones éticas platónicas en la *República*: los placeres y la liberación de ellos; la importancia para la buena vida de vivir en la ciudad correcta; el miedo al castigo después de esta vida; y la importancia de vivir justamente. Sin embargo, Sócrates no le da ningún crédito a Céfalo, no reconoce la afinidad que puede haber entre sus creencias y las que convicciones filosóficas. Aunque Sócrates parece tratarlo con respeto sincero, le aplica sin misericordia

² Realmente el personaje más relevante y mejor descrito de *República*, después de Sócrates, es Trasímaco. Pero no está rodeado de tantas sutiles sugerencias como Céfalo.

³ Si bien se puede decir que las pinceladas del comienzo son «impresionistas», las que se utilizan para describir a Trasímaco son «expresionistas».

⁴ PIEPER, Josef: *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona, Herder, 1984, p. 12.

el bisturí dialéctico, y, luego, logra sacarlo de escena de una forma expedita.

El tercer punto resume las siguientes cuestiones. ¿Por qué Sócrates, si no está de acuerdo con las preocupaciones morales y religiosas de Céfalo, no expresa claramente las diferencias? ¿Qué lleva a Platón a atacar de una manera tan especiosa y periférica las concepciones de Céfalo? ¿Qué significado posee la estrategia de la argumentación socrático-platónica contra la moralidad tradicional? Crombie⁵ escribe: «El primer libro [de *República*] es muy distinto de los nueve siguientes, pues éstos son comparativamente claros y constructivos, mientras que el primer libro está formado de un cierto número de escaramuzas provocadoras y poco convincentes». A esas palabras podríamos agregar que, tal vez, la escaramuza más provocadora y menos convincente, por enigmática, sea la primera, la discusión con el anciano y rico mercader Céfalo.

Este artículo está dedicado a explorar el lugar que ocupa el personaje de Céfalo en la economía dramática de *República*. Y muy especialmente trata de descubrir el sentido de las sugerencias que Platón pone alrededor de este personaje, de la forma ambigua en que lo trata Sócrates y de la manera en que le discute. Nuestra hipótesis de trabajo consiste en que la virtud vulgar de Céfalo es la clave interpretativa para entender los tres puntos en cuestión. Esto nos hace pensar que, tal vez, también sea la clave interpretativa para leer toda la obra, pero eso requiere una investigación de mucho mayor envergadura.

Pero ¿qué es la virtud vulgar? Platón como su maestro Sócrates, refiere la virtud al conocimiento Pero el conocimiento tiene dos grados: la opinión y la ciencia⁶. ¿La virtud debe ser definida por la ciencia o por la opinión?

La opinión es ese estado de conciencia intermedio entre la ignorancia y la ciencia, en el que el espíritu juzga sin principios y sin darse cuenta de sus pensamientos, es un conocimiento obscuro y flotante que puede ser falso o 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 misma⁷. Es la opinión la que esclarece a los jueces en los tribunales, la que dirige a los abogados en sus discursos y a los políticos en sus empresas⁸ es, en suma, la

⁵ CROMBIE, I. M.: *Análisis de las doctrinas de Platón*, Madrid, Alianza, tomo I, p. 89.

⁶ *Rep.*, V, 477 a-480 a.

⁷ *Menón*, 97 b-d.

⁸ *Teetetos*, 201 b-c.

que parece ser en la mayor parte de los hombres el principio de la virtud⁹. Si la virtud no fuese el efecto de la opinión, y si de la ciencia, aquellos que la poseen debieran estar en disposición de enseñarla a los demás, o al menos a sus hijos, como cualquiera otra ciencia¹⁰, y en ninguna parte se ven maestros ni discípulos de virtud. Los más grandes ciudadanos atenienses, los Temístocles, los Arístides, los Pericles, ¿hicieron con sus ejemplos y sus consejos más virtuoso al pueblo que gobernaban? No lograron ni hacer mejores ni más prudentes a sus propios hijos¹¹. La virtud, no es una ciencia, es una opinión, un instinto, un don de Dios¹².

Esta es la aparente conclusión del *Menón*. Pero es difícil creer que este sea el verdadero pensamiento de Platón. De la misma manera que admitía un principio de conocimiento superior a la opinión, debía admitir una virtud superior a la virtud de la opinión, que él llama virtud popular o virtud política¹³, nacida sin filosofía ninguna, de la práctica y la costumbre¹⁴.

Es la virtud vulgar excelente, sin duda, como guía de la vida, y mejor que la intemperancia. Pero esa virtud se encuentra entre los hombres ignorantes, y la practican por casualidad¹⁵. El hombre que se da cuenta de los principios de la virtud será, como Tiresias, el solo sabio en medio de las sombras¹⁶.

Hay una virtud verdadera, de la cual la virtud de la opinión no es más que la sombra, y es la que tiene su origen en la sabiduría, es decir, en la ciencia. Sin la sabiduría, todas las virtudes son, o infantiles o insuficientes: con la sabiduría se convierten todas en excelentes y saludables¹⁷. La ciencia que tiene por objeto el ser, lo inmutable, lo verdadero, las relaciones universales entre las cosas, no

⁹ *Menón*, 99 a-b.

¹⁰ *Menón*, 89 92 e - 94 e.

¹¹ *Menón*, 92 e-94 d.

¹² *Menón*, 100 b.

¹³ «Y el que no sea capaz de tener todo esto juntamente con las virtudes populares, difícilmente podrá nunca llegar a ser un magistrado competente» (*Leyes*, XII, 968 a). Una explicación detallada puede encontrarse en Irwin, *Plato's Moral Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1977, pp. 160-4.

¹⁴ *Fedón*, 81 e-82 c.

¹⁵ *Fedón* 68 c-69c.

¹⁶ *Menón*, 100 a.

¹⁷ *Menon* 88 a-b.

puede hallarse en un alma, sin atraer hacia ella el cortejo de todas las virtudes. Porque la ciencia no es la que cree la mayor parte de los hombres: éstos piensan que a la ciencia le falta la fuerza, y que su destino no es gobernar ni mandar. Al contrario, la ciencia, está formada para mandar al hombre: quien tenga el conocimiento del bien y del mal, no podrá nunca ser vencido, por quien quiera que sea, y no hará otra cosa que lo que la ciencia le ordene¹⁸. ¿Cómo, por ejemplo, el que vive para la razón y la verdad, no tendrá horror a la mentira? Será siempre sincero. ¿Cómo el 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 alma¹⁹?

Nuestra interpretación le debe mucho a los trabajos de Bloom²⁰ y Lycos²¹, los cuales comentamos y discutimos ampliamente. Aunque también hemos utilizado los de Annas²², Pappas²³ y White²⁴. Consideramos que nuestro aporte, respecto a estos especialistas, consistirá no tanto en proponer una tesis opuesta a la generalidad, sino, por el contrario, tratar de llevarla a un extremo. Para alcanzar tal fin, recogeremos muchas afirmaciones dispersas, y las unificaremos en una totalidad coherente.

Nuestro método de trabajo consistirá en analizar cada uno de los segmentos del argumento y de su contexto dramático. La primera parte examinará lo que corresponde a la invitación de Sócrates a casa de Céfalo por parte de Polemarco. La segunda, la discusión de Sócrates con Céfalo sobre la vejez. La tercera, la discusión con Céfalo sobre la riqueza. Y la cuarta, la definición de justicia de Céfalo y la refutación que de ella hará Sócrates.

¹⁸ *Protágoras* 352 b-c.

¹⁹ *Rep.*, VI, 485 b-487 a. Este pasaje lo examino con más detenimiento en el artículo «Platón: la aptitud política del filósofo gobernante», *Apuntes Filosóficos* 12, pp. 39-56.

²⁰ BLOOM, A.: *The Republic of Plato*, New York, Basic Books, 1968, pp. 310-6.

²¹ LYCOS, Kimon: *Plato on Justice and Power*, Albany, SUNY, 1987.

²² ANNAS, Julia: *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

²³ PAPPAS, N.: *Plato and the Republic*, New York y Londres, Routledge, 1995, p. 31.

²⁴ WHITE, Nicholas: *A Companion to Plato's Republic*, Indianapolis, Hackett, 1979.

II. Sócrates a casa de Céfalo (327a-328b)

A. Sócrates regresa del Pireo (327a-b).

SINOPSIS: LUEGO DE HABER ASISTIDO A LAS FESTIVIDADES DE LA DIOSA TRACIA BENDIS, SÓCRATES, ACOMPAÑADO POR GLAUCÓN, SE PREPARA A REGRESAR A ATENAS, PERO ES DETENIDO POR UN ESCLAVO ENVIADO POR POLEMARCO.

La piedad de Sócrates lo ha llevado al Pireo junto con Glaucón. Debemos suponer que Platón trata de poner en contraste la piedad filosófica de Sócrates con la del populacho que ha ido a disfrutar de sólo del aspecto espectacular de las festividades²⁵. Además, la piedad, colocada al comienzo del tratado sobre la justicia, sugiere una conexión entre ambos conceptos. Podemos pensar que, para Platón, la piedad queda reducida a justicia²⁶.

Según Pappas²⁷, Bendis, a quien Sócrates ha venido a orar, es una diosa lunar, competidora de la griega Artemisa. Las ciudades antiguas no aceptaban divinidades foráneas, pues le debían rendir culto a sus dioses cívicos, para que éstos les retribuiesen con protección. Sólo las crisis podían justificar la adopción de nuevas divinidades. En el siglo V, sólo dos nuevas divinidades fueron aceptadas oficialmente en el panteón ateniense. Una de ellas fue Asclepio, en el 420 a.C., de la ciudad griega de Epidauro, patrón de la medicina. Y la otra fue la misma Bendis en el 430 a.C. Aunque Bendis no era griega, los atenienses le debían a los tracios la madera con la que construyeron su poderosa marina. Todo esto se muestra irónico a la luz del hecho que en el 499 a.C., los acusadores de Sócrates le achacan el haber introducido nuevos dioses en Atenas.

Bloom²⁸ resalta el significado del hecho de que Polemarco, al ver a Sócrates preparado para partir, le ordena a su esclavo que le comunique que se quede. Esta rápida escena prefigura la estructura de tres clases del buen régimen desarrollado en la *República* y bosqueja todo el problema político. El poder está en manos de los caballeros, los cuales no son filósofos. Ponen a la mayoría a su

²⁵ Podemos percibir una resonancia con los diletantes o «amantes de espectáculos» de *Rep.*, V, 475 d ss.

²⁶ Es significativo que la virtud de la piedad examinada críticamente en el diálogo socrático *Eutifrón* no reciba ningún desarrollo sistemático en la obra platónica posterior. Se puede sospechar que la *República*, al tratar la virtud de la justicia, engloba a la piedad.

²⁷ Ob. cit., p. 19.

²⁸ Ob. cit., p. 311.

servicio, y su fuerza es tal que siempre tienen a los filósofos entre sus puños. Por tanto, es parte del propio interés de los filósofos llegar a estar en buenos términos con ellos. La pregunta surge: ¿en qué medida pueden los filósofos influenciar a los caballeros? Es esta crucial clase media el objeto central de la *República* y la educación allí prescrita. En este episodio, el primer hecho es la fuerza bruta, que conduce al reconocimiento de que no importa cuán razonable pueda uno ser, todo depende de la disposición de la gente a oír. Aquí hay una confrontación entre sabiduría, representada por Sócrates, y poder, representado por Polemarco y sus amigos. Lo que le falta a Bloom por decir es que para que los guerreros sean obedientes a los filósofos deben ser inducidos a poseer la virtud popular.

B. Polemarco invita a Sócrates a casa de su padre (327b-328a).

SINOPSIS: POLEMARCO, ACOMPAÑADO POR ADIMANTO Y OTROS, LOS INVITA A CASA DE SU PADRE, CÉFALO, PARA AGUARDAR LAS FESTIVIDADES DE LA TARDE. SÓCRATES SE MUESTRA RETICENTE, PERO CEDE ANTE LAS INSISTENCIAS.

Al comienzo, nos explica Bloom²⁹, es completa la oposición de los principios, pero Adimanto y Polemarco tratan de hacer que Sócrates decida quedar ofreciéndole una ocupación agradable. Glaucón acepta por su amigo y Sócrates a regañadientes ante el hecho cumplido. Pues sabiduría y poder llegan a un compromiso, y se forma una comunidad en miniatura. Logrado esto, hacen votos y ratifican su decisión, y emerge un nuevo principio de gobierno: el consentimiento. Es una mezcla de sabiduría sin poder y poder sin sabiduría. Toda la vida política estará fundada en dicho compromiso, más o menos satisfactorio, hasta que puedan ser descubiertos los medios del gobierno absoluto de la sabiduría. Ya que ha sido forzado a ser un miembro de esa comunidad, Sócrates pronto se coloca a sí mismo como gobernante sobrepasando a los otros aspirantes al cargo, y entonces pasa a encontrar un régimen político en el cual gobiernen los filósofos.

Sócrates no se ve muy entusiasmado por la invitación de Polemarco. Da la impresión de que tiene cosas más importantes que hacer. Quiere regresar a Atenas. Según la interpretación de Pappas³⁰, el haber bajado al Pireo significa descender de la contemplación filosófica, así como se regresa al interior de la

²⁹ Ob. cit., p. 312.

³⁰ Ob. cit., pp. 18-9.

caverna para iluminar a los prisioneros encadenados, quienes se encuentran atrapados por su convicción de que las sombras son la verdadera realidad. En otras palabras, subir a la ciudad significaría elevarse nuevamente a la abstracción especulativa.

Pero Adimanto finalmente persuade a Sócrates de quedarse en el Pireo con la promesa de otras innovaciones: una carrera de antorchas a caballo. Pero el grupo de amigos nunca asistirá a ese evento. La conversación se hará tan absorbente que más nadie la recordará.

Bloom hace notar que la conversación, también una innovación e innovadora en sí misma, toma el lugar de la carrera de antorchas y es paralela a ella. Sócrates tiene un gusto por la novedad que es antitético con los mejores órdenes políticos y que comparte con la democracia. La diferencia entre los gustos ateniense y socrático, sin embargo, puede ser medido por la diferencia entre una carrera de antorchas en honor a una diosa y una discusión amistosa sobre la justicia.

III. Conversación con Céfalo sobre la vejez (328b-329d).

SINOPSIS: YA EN LA CASA, SÓCRATES SE ENCUENTRA AL ANCIANO CÉFALO LUEGO DE HABER REALIZADO UN SACRIFICIO RITUAL. LE ACOMPAÑAN FAMILIARES, COMO SU OTRO HIJO: LISIAS, Y AMIGOS, COMO EL SOFISTA TRASÍMACO. CÉFALO INSISTE EN QUE SÓCRATES DEBE VISITARLE CON MUCHO MÁS FRECUENCIA, PUES MIENTRAS MÁS ENVEJECE MÁS DESARROLLA SU INTERÉS POR LA FILOSOFÍA. SÓCRATES LE PREGUNTA SI ENCUENTRA LA VEJEZ INFELIZ. CÉFALO RESPONDE QUE MUCHOS DE SUS AMIGOS SE ARREPIENTEN DE NO SER JÓVENES. SE QUEJAN DE HABER PERDIDO LOS PLACERES DE LA JUVENTUD Y EL RESPETO DE LOS DEMÁS. AUNQUE EL MISMO CÉFALO, SIGUIENDO LO DICHO POR SÓFOCLES, CONSIDERA QUE LA VEJEZ BRINDA LIBERTAD RESPECTO A LA TIRANÍA DE LOS APETITOS. LA FELICIDAD O INFELICIDAD NO DEPENDE DE LA EDAD, SINO DEL CARÁCTER.

¿Quién es Céfalo? Céfalo no es un ciudadano ateniense. Es un residente extranjero de Siracusa quien se ha enriquecido del comercio y la manufactura. En Atenas los atenienses vivían principalmente de la tierra. El comercio y la mayoría de lo que podía llamarse formas comerciales de hacer dinero estaba en manos de griegos de otras ciudades, quienes vivían en Atenas sin derechos ciudadanos. Céfalo es un hombre que decidió pasar su vida haciendo dinero, viviendo en una ciudad extranjera y renunciado a todos los derechos, deberes y actividades de ciudadanos, cosas vitalmente importantes para el propio respeto

de la mayoría de los griegos. Al final de *República*³¹, sabemos en términos severos qué tan bajo consideraba Platón la vida dedicada a hacer dinero, pero ya en el libro I, sabemos sus reservas por esa vida y por la complacencia que engendra.

¿Cómo lo presenta Platón? Platón nos presenta a Céfalo como un anciano patriarca realizando un ritual. Con esto, Platón quiere que interpretemos dos rasgos de su carácter. El primero es el de su carácter de patriarca. Y el segundo está referido a la naturaleza de su moral.

En cuanto a lo primero, Bloom³² nos ayudará a entender que el carácter patriarcal de Céfalo es el símbolo de todo lo que significa lo tradicional y ancestral. Después de haber hecho su contrato social, los miembros del grupo van a la casa de Polemarco donde encuentran a su padre, Céfalo, quien domina la escena, y lo hace por ser precisamente el padre. La edad es el título para gobernar, tal como lo es en todos los regímenes gobernados por costumbres ancestrales. La edad es sustituto práctico para la sabiduría porque, a diferencia de la sabiduría, es políticamente reconocible y fácilmente definida. Es más factible enseñar a la fuerza a respetar a la edad que enseñar a respetar a la sabiduría. La reverencia por la vejez, y por tanto de la antigüedad, es uno de los lazos más fuertes para mantener junta a una sociedad civil. Pero con el propósito de mantener una discusión franca sobre la justicia, la reverencia debe ser sobrepasada, y el filósofo debe tomar el lugar del padre en el centro del círculo. Sócrates debe inducir a Céfalo a dejar la escena, porque Céfalo está más allá de la razón, y es impío disputarle.

En cuanto a lo segundo, Annas³³ nos ayuda a entender su moral «externa y ritual». Para Céfalo, lo correcto y lo incorrecto es la ejecución de ciertas acciones: no importa la clase de persona que se sea. Para alguien así, la moralidad es algo completamente externo, un asunto de reglas que seguir y deberes que cumplir

Al mostrar a Céfalo acompañado de sus familiares y amigos, Platón parece que nos quiere sugerir tres cosas.

³¹ Ver especialmente la sección dedicada al hombre oligárquico y al Estado oligárquico, *Rep.*, VIII, 550 c-555 a.

³² Ob. cit., p. 312.

³³ Ob. cit., p. 20.

Primero, nos indica la calidad material y espiritual de su medio. Polemarco es aficionado a la filosofía; intervino en política, defendiendo los ideales democráticos. El otro, Lisias, que continua los negocios de su padre, gusta también de la política, y será conocido por la posteridad como escritor de discursos forenses. Al parecer no contó con la simpatía de Platón por la forma como lo trata en el *Fedro*³⁴. Poco o nada se sabe del último, Eutidemo; no debemos, sin embargo, confundirlo con el sofista protagonista de otro diálogo, ni con el hijo de Diocles, del mismo nombre, entusiasta admirador de Sócrates³⁵. De este grupo destacará Trasímaco, el personaje mejor descrito en la obra después de Sócrates. Sabemos de Trasímaco que es un sofista y un orador. Podríamos inferir que Platón quiere acentuar el medio socio-político burgués y democrático en que se desenvuelve Céfalo, el cual es, desde el punto de vista intelectual, un medio retórico y sofístico.

Segundo, indica la despreocupación por el bien de la ciudad de ese medio. Lycos³⁶ escribe, Platón hace a los interlocutores de Sócrates no ciudadanos y no atenienses. Como 'extranjeros residentes' ellos no podían presumir de tener el tipo de preocupación que un ateniense mostraría hacia los asuntos de la polis. Lo cual les permite tomarse ciertas libertades para expresar lo que piensan sobre el gobierno de la ciudad.

Tercero, nos evoca la fugacidad de los bienes materiales. Annas³⁷ nos advierte que la *República* fue escrita mucho tiempo después del momento que narra. Platón escribe para una audiencia que sabe que es ilusoria la seguridad basada en la riqueza a la cual Céfalo dedicó su vida en construir: solo a pocos años después, la familia quedó completamente arruinada, Polemarco ejecutado, Lisias conducido al exilio³⁸. El dinero no puede suministrar el tipo de seguridad que promete, y una vida dedicada a la búsqueda del dinero es una vida cuya más elevada prioridad es algo que se puede perder a través de las acciones de los demás. Más tarde Platón nos mostrará en la obra por qué es malo preocuparse

³⁴ *Fedro*, 234 c-235 d.

³⁵ Jenofonte, *Memorables*, I, ii, 29; IV, ii, iii, v y vi.

³⁶ Ob. cit., pp. 24-5.

³⁷ Ob. cit., p. 18.

³⁸ Luego Lisias se convirtió en un escritor profesional de discursos y en su discurso *Contra Eratóstenes* podemos leer una dramática crónica de la ruina de su familia.

por cosas externas más que por el estado de nuestra propia alma, que es algo que no podemos perder³⁹.

Céfalo parece bien dispuesto a la filosofía; pero, como indica Annas⁴⁰, para Céfalo la filosofía es un entretenimiento para la vejez. Céfalo comienza diciendo que Sócrates debe visitarle más a menudo, porque disfruta más de la discusión en la medida que pierde capacidad para los placeres corporales. Esto es, por decir algo, un cumplido de segunda. Para Sócrates, la discusión y la filosofía son las cosas más importantes y urgentes en la vida —«una vida sin examen no tiene objeto vivirla»⁴¹. Céfalo dice, en una forma sin tacto y sin sensibilidad, que este tipo de cosa es buena una vez que uno no tiene nada mejor que hacer. Piensa que la «filosofía» es algo que los viejos deben hacer cuando miran retrospectivamente y hacen vagos y complacientes comentarios sobre la vida.

Céfalo ha asociado los temas de vejez y filosofía. Pero como la filosofía socrático-platónica asocia filosofía con virtud y virtud con felicidad, esto lleva a Sócrates a averiguar⁴², como un «reportero televisivo»⁴³, si ese interés de Céfalo por la filosofía implica una sincera búsqueda de la verdadera felicidad. Sin embargo, Sócrates no explicita estos motivos. Más bien en una forma elusiva y elíptica le cuestiona sobre si la vejez lo ha hecho infeliz. En otras palabras, Sócrates, aparentemente, no toma en cuenta la alusión a la filosofía, pero sí la alusión a la vejez. Y le pregunta por la relación entre edad y felicidad. Queda implícita la pregunta por la relación filosofía y felicidad.

³⁹ Platón negará que el dinero es útil al buen hombre. Platón prescribe que los guerreros no deben poseer propiedad privada y deben vivir austeramente en un sistema de economía comunista, ver *Rep.*, III, 415d-417b. En los libros VIII y IX, queda claro que fuera del gobernante ideal, todas las otras formas de hombre son víctimas de diferentes formas de codicia. También véase en el libro IV, 421c-423b, como el gobernante debe evitar los extremos de riqueza y pobreza en el Estado ideal.

⁴⁰ Ob. cit., p. 19.

⁴¹ *Ap.*, 38a. Unas páginas antes ya había dicho: «Debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás» (ibid., 28e). Ver también Jenofonte, *Memorables*, IV, ii.

⁴² En la *Apología* (29e), Sócrates declaró que si alguien presumía de poseer la virtud «lo voy a interrogar, a examinar y a refutar».

⁴³ He basado esta analogía en la afortunada indicación de Cross & Wosley (*Plato's Republic*, New York, San Martin Press, 1966, p. 2) de que la discusión se abre al estilo en que lo hacen las entrevistas de radio y televisión.

Céfalo no se ha dado cuenta de que ha entrado en una discusión filosófica. Sabemos por su propia boca que sus contemporáneos se quejan de la vejez. En cambio, Céfalo es mejor que la mayoría, según Annas⁴⁴, porque, al menos, no resiente la vejez y la mengua del deseo; esto es lo más cerca que puede, alguien como él, estar del desprendimiento filosófico. Pero eso no significa que Céfalo posea un auténtico eros filosófico. Bloom⁴⁵ explica que el eros de Céfalo no lo conduce ni a la justicia ni la filosofía sino a la intensa satisfacción privada.

Por eso, cuando Céfalo cita a Sófocles, para afirmar que la vejez brinda libertad respecto a la tiranía de los apetitos, da lugar a dos observaciones. Primero, como dice Pappas⁴⁶, Céfalo prefiere citar a los poetas en vez de pensar por sí mismo. Segundo, que Céfalo ve al eros como una cosa terrible.

Es de notar que Céfalo hace recaer la causa de la felicidad o infelicidad en el carácter, un atributo del alma. Y asocia al carácter lo que parece ser la virtud de la moderación o templanza. Sin embargo, lo que uno esperaría es que Sócrates nos mostrara cuál es la relación con el concepto platónico de templanza. Pero esta no es la estrategia que sigue el diálogo. ¿Por qué? Creemos que esto se debe a dos razones. La primera es que el concepto platónico de templanza no ha sido desarrollado. Habrá que esperar hasta el libro IV⁴⁷ para conocerlo. Y la segunda es que Sócrates no está interesado en coincidir con Céfalo, sino en expulsarlo de la discusión.

IV. Conversación con Céfalo sobre la riqueza (329d-331b).

SINOPSIS: SÓCRATES LE PREGUNTA SI SU CONFORMIDAD NO PROVIENE DEL CARÁCTER SINO DE SU RIQUEZA. CÉFALO RESPONDE QUE LA PRINCIPAL VENTAJA DE LA RIQUEZA NO ES QUE HAGA LA FELICIDAD, SINO QUE PERMITE CONTAR EN LA VEJEZ CON LA ESPERANZA DE NO SUFRIR CASTIGOS DE ULTRATUMBA, POR TENER LA CONCIENCIA DE HABER LLEVADO UNA BUENA VIDA Y HABER HECHO LO MORALMENTE CORRECTO. SI SE TIENE DINERO, SE ES MENOS PROPENSO A ENGAÑAR O MENTIR, O NO PAGAR LO QUE SE DEBE A LOS HOMBRES Y A LOS DIOSSES.

Céfalo dice que es el carácter, un atributo del alma, que le capacita a contenerse en la vejez. Sócrates hace una cruda pregunta: ¿no ayuda el dinero? ¿Qué hay tras la pregunta socrática? Se pueden seguir dos órdenes de interrogan-

⁴⁴ Ob. cit., p. 19.

⁴⁵ Ob. cit., p. 313.

⁴⁶ Ob. cit., p. 31.

⁴⁷ *Rep.*; IV, 430d-432e.

tes. El primer orden estará representado por Bloom⁴⁸, quien encuentra un ocultamiento ideológico clasista.

¿No están atadas al dinero las cosas que preocupan a Céfalo? ¿No es la insistencia en el carácter meramente una manera de ocultar el hecho de la dependencia del dinero y atribuirse la propia felicidad más que a la verdadera fuente material de bienestar? ¿No debe la sobrepujante preocupación de los hombres privados, familias y ciudades ser la adquisición del dinero necesario? La respuesta es sí y no. Céfalo sería muy diferente y mucho menos feliz sin dinero, no es como Sócrates quien es pobre y no necesita nada más. Pero Céfalo no es un simple hacedor de dinero. El dinero es necesario, pues le libera para cumplir deberes familiares y religiosos que subliman su vida. Heredó el dinero y cualquier impropiedad que haya sido cometida por sus ascendientes está perdida en las nieblas del tiempo. Característico de Céfalo y de hombres como él es una saludable olvido de las precondiciones de su clase de vida. Aunque estamos de acuerdo con Bloom en que Platón quiere mostrar la dependencia de Céfalo del dinero, no creemos que la crítica se reduzca sólo a eso, y mucho menos que quiera olvidar el origen injusto de su riqueza.

Otro orden de interrogantes lo encontramos en Lycos⁴⁹, para quien la pregunta socrática va dirigida más bien a develar una falla epistemológica. ¿Está equivocado Céfalo en atribuir la buena disposición a la percepción correcta de lo que hace la vida buena? Se puede suponer que la riqueza compensa las limitaciones de la vejez. De ser así, la fuente del bienestar será externa a la conducta. No basta la convicción de que el carácter ayuda a aceptar la vejez. Se puede caer en una ilusión. La aceptación puede deberse al éxito material. ¿Es el carácter una condición necesaria para entender la bondad de una acción? ¿Es también la riqueza una condición necesaria? ¿Y son ambas suficientes? De ser así, como parece creer Céfalo, no se ha respondido a una cuestión filosófica fundamental: ¿Son buenos quienes sólo acatan la ley? ¿O sólo son buenos quienes entienden la bondad de las acciones? Si es este último el caso, la bondad de la disposición correcta pertenece a la inteligencia moral. Si carácter y riqueza son parte de la buena vida, ¿cuál es la relación entre ambos elementos? Platón no parece estar criticando la idea de carácter como instrumento, sino la

⁴⁸ Ob. cit., p. 313.

⁴⁹ Ob. cit., pp. 27-30.

incapacidad de la moral tradicional para captar los factores que determinan la buena conducta. Si es acatamiento o conocimiento.

Aquí tocamos por primera vez lo que será el tema central de *República*. La cuestión del dinero parece que nos ha conducido a la cuestión de la justicia. Cuando Céfalo hace la alusión a lo moralmente correcto, la buena acción, es lo que se tomará como justicia de aquí en adelante. El viejo está asustado del castigo después de la muerte, no quiere irse debiendo dinero a los hombres y sacrificios a los dioses, o habiendo estafado o engañado a otros. Con su dinero él puede pagar sus deudas y ofrecer sacrificios, y porque posee dinero no necesita engañar a otros para sobrevivir.

No estamos de acuerdo con la interpretación de Bloom⁵⁰, según la cual el giro socrático a la discusión es mostrar la hipocresía y el egoísmo de Céfalo. Bloom especula que las historias contadas por los poetas sobre castigos cometidos en el otro mundo por las injusticias cometidas en éste, preocupaban poco a Céfalo en su juventud. Estaba inclinado a reírse de ellos; consecuentemente, se preocupaba poco sobre las injusticias que podía cometer. Sólo en la medida que se aproximan la muerte y la perspectiva de la muerte el miedo causa preocupación por las deudas para con hombres y dioses. No está seguro que existan tales castigos o que haya cometido acciones injustas, pero la justicia aconseja una puntillosa atención a sus cuentas con hombres y dioses. La justicia es un asunto de propio interés: uno debe preocuparse de los otros si existen dioses que defienden la justicia. Y no estamos de acuerdo con Bloom por dos razones. Primero, no hay ninguna evidencia textual que apoye tal especulación. Y, segundo, estamos de acuerdo con Reeve⁵¹ en que Céfalo ha evitado la injusticia toda su vida.

Nos convence más la interpretación de Lycos⁵², para quien el discurso de Céfalo presenta una gran ignorancia de la verdadera naturaleza de la virtud. Aunque sea un hombre decente, Céfalo es incapaz de entender el problema. Su moderación lo diferencia de quienes se han enriquecido por su propio esfuerzo y, por tanto, aprecian el dinero por sí mismo, como si fuera su propio hijo⁵³. En

⁵⁰ Ob. cit., pp. 313-4.

⁵¹ REEVE, C. D. C.: *Philosophers-Kings*, Princeton, University Press, 1988.

⁵² Ob. cit., pp.

⁵³ *Rep.*, I, 330 b-c.

cambio, Céfalo, quien ha heredado su riqueza, no aprecia el dinero por sí mismo, sino por sus usos. Pero, ¿no será Platón irónico al mostrar a Céfalo como moderado hacia el dinero? Que haya logrado mantener su riqueza en el medio, entre la de su acumulativo abuelo y la de su dispendioso padre, no implica que entienda en qué consiste la bondad de la moderación. Si lo hiciera habría respondido a la pregunta que Sócrates le dispara a quemarropa: «¿Cuál es la mayor ventaja que, según tú, se saca de tener una gran fortuna?»⁵⁴.

Sócrates espera que Céfalo le diga que entiende el cómo y el porqué de su buena vida. Para cumplir tal cometido, debe ser capaz de justificar su estimación de la manera en que la riqueza y el carácter contribuyen a la bondad de la vida. Más aún, espera que Céfalo justifique qué aspecto particular promueve la riqueza y cuál el carácter correcto. El Sócrates platónico presiona duro la cuestión de si los preceptos morales tradicionales de moderación pueden suministrar alguna intelección moral significativa.

Pero la respuesta de Céfalo sigue otra dirección. Afirma que el dinero es más útil para encarar sin miedo a la muerte y a la vida de ultratumba, porque se han pagado todas las deudas y no se ha engañado. Y cita las palabras de Píndaro, según las cuales quien ha vivido una vida piadosa y sin cometer injusticia le acompaña una amable esperanza, «nodriza de la vejez»⁵⁵. Aunque la riqueza sólo beneficie a las personas «discretas» y «sensatas»⁵⁶, algunas cosas no están claras: ¿estas personas discretas y sensatas cometerían injusticia en una situación que los enfrente al deseo?, ¿ha fallado en ver los beneficios de la riqueza en esta vida la persona desordenada que teme en la vejez por su injusticia? Céfalo no explica porque actúan de esa manera tales personas. Después de todo, los preceptos morales tradicionales deberían haber moldeado a tales personas desde el nacimiento. ¿Qué fallan en ver que los honrados sí ven? El discurso de Céfalo evade la cuestión central. Aunque Céfalo ha llevado una vida honrada, no es capaz de dar cuenta de qué hace esa vida algo valioso por sí mismo. El pensamiento de haber llevado una buena vida es una consolación cuando se aproxima la muerte. Pero, ¿es el tipo correcto de motivación esa consolación? ¿y será lo suficientemente fuerte para asegurar un compromiso de toda la vida para

⁵⁴ Ibid., 330 d.

⁵⁵ Ibid., 331 a.

⁵⁶ Ibid., 331 a-b.

la justicia? ¿operaría esa motivación desde la juventud, cuando la vejez y la muerte son lejanas posibilidades? Quizás la vida de Céfalo ha sido justa, pero le ha hecho incapaz de dar cuenta de ella. Y, próximamente, Sócrates apuntará que ninguna vida que no pueda explicarse a sí misma no puede ser una vida justa.

V. Sócrates formula la definición de justicia de Céfalo y la critica (331c-331d).

SINOPSIS: SÓCRATES EXTRAE LA DEFINICIÓN DE JUSTICIA EN LA DECLARACIÓN DE CÉFALO. LA JUSTICIA PUEDE SER DEFINIDA COMO DECIR LA VERDAD Y CUMPLIR LAS OBLIGACIONES PARA CON LOS DIOS Y CON LOS HOMBRES. A ESTA DEFINICIÓN SÓCRATES LE OBJETA QUE NO ES JUSTO DEVOLVERLE SUS ARMAS A UN LOCO NI DECIRLE LA VERDAD SOBRE SU ESTADO.

Ante la respuesta de Céfalo, Sócrates desarrolla una audaz e inesperada estrategia dialéctica que incluye las siguientes tres tácticas:

- 1) Sócrates no elogia a Céfalo por su piadoso y honrado uso de la riqueza. En vez de estimular al anciano en sus laudables intenciones, Sócrates le echa en cara que no conoce qué es la justicia, y, por tanto, devalúa su forma de vida.
- 2) Sócrates se vuelve argumentativo. Deja de lado la conversación informal y pasa a discutir, es decir, al aspecto refutatorio de su dialéctica.
- 3) Sócrates da por sentado que Céfalo ha formulado la definición de justicia. Sócrates actúa como si Céfalo hubiese tratado de determinar la naturaleza de la justicia, y, luego, objeta la definición que él mismo construye a partir de las declaraciones de Céfalo.

Este es uno de los momentos más decisivos del diálogo, porque Sócrates, con su pregunta, toma el mando de la pequeña comunidad, obliga a irse a Céfalo, y hace de la naturaleza de la justicia el problema de la discusión. Esto, con la renuencia a encarar el hecho de que está olvidando las obligaciones que trata difícilmente de cumplir, es lo que causa que Céfalo se vaya. Mientras avanza la discusión, está en otra parte ejecutando sacrificios a los dioses, preocupado con lo que ha sido olvidado en esa discusión.

Por una parte, las observaciones de Sócrates corresponden a su manera directa de refutar⁵⁷. Sócrates toma la observación del anciano como si Céfalo

⁵⁷ Sobre la refutación socrática es muy instructivo el artículo de Richard Robinson: «The elenchus in early dialogues» en Gregory Vlastos (comp.), *The Philosophy of Socrates*, Indiana, Notre Dame, 1980, pp. 78-93.

hubiese definido: «Justicia es igual a ser veraz y cumplir con toda obligación». En réplica, Sócrates ofrece el contraejemplo del amigo que se vuelve loco, quien regresa para reclamar sus armas. Devolver las armas prestadas cuenta como dar a cada quien lo que se debe, pero no cuenta como la ejecución de un acción correcta o justa. Por tanto debemos calificar de muy amplia la definición de Céfalo, ya que cubre más cosas que la cosa que se propone definir. La definición de Céfalo es culpable de escasamente ser una definición. Identifica algunas clases de acciones como justas, sin decir qué propiedad de ellas da razón de su justicia. Supongamos que Céfalo hubiese definido la lluvia como agua cayendo a la tierra⁵⁸. Sócrates pudo fácilmente oponer contraejemplos —una cascada, o agua de una lavandería cayendo desde un techo— que han podido apuntar el fallo de la definición de capturar un rasgo crucial de la lluvia, es decir que es parte de un ciclo atmosférico. En el caso que nos interesa, la identificación implícita de la justicia con algunas acciones específicas omite cualquier mención al carácter que da origen a esas acciones.

Pero, por otra parte, hay muchas alusiones indirectas. Especialmente queremos destacar dos: lo que Platón quiere denunciar con la refutación, y la omisión del aspecto de la piedad por parte de Sócrates.

Ahora bien, ¿qué quiere Platón denunciar? ¿O si Céfalo es una persona encerrada en una estrecha perspectiva tradicional o si, más bien, es víctima de la ignorancia moral?

Pareciera que Bloom sostiene que el problema de Céfalo es el acatamiento acrtico por estar encerrado en una visión limitada. Y esto encuentra su fundamento en las dos dimensiones que destaca: la «eticidad» de Céfalo, y su interpretación literal de la ley. La primera dimensión que queremos resaltar es la «eticidad»⁵⁹ de Céfalo. Según Bloom⁶⁰, Céfalo está consciente de que uno debe desviarse a veces de los principios de justicia en nombre de la justicia, pero nunca ha considerado qué consecuencias son de hecho. Debe adherirse a las leyes,

⁵⁸ El ejemplo es de Pappas, ob. cit., pp. 30-1.

⁵⁹ Hegel distingue la «eticidad» [*Sittlichkeit*] de la «moralidad» [*Moralität*]: la moralidad es la voluntad subjetiva, o sea individual o privada del bien, la eticidad es la realización del bien mismo en realidades históricas o institucionales, que son la familia, la sociedad civil y el Estado (cf. *Filosofía del derecho*, 142; 146 y 258, Apéndice). Le debo al Prof. Ezra Heymann la indicación de que Céfalo es un representante de esa categoría hegeliana.

⁶⁰ Ob. cit., pp. 314-5.

humanas y divinas, o debe debería perder su tiempo en encontrar qué es la justicia en vez de hacerla. Si cada quien tiene que decidir si las leyes se aplican en cada caso que aparece, el resultado político será la anarquía; y, individualmente, se impondría una tarea más allá de las capacidades y energías de la mayoría de los hombres. Para Céfalo lo justo es idéntico a la ley de la ciudad, y la ley está protegida por los dioses. El problema de la justicia está simplemente expresado en su concepción: si no hay dioses, no hay razón para ser justo o para preocuparse; si existen, simplemente debemos obedecer la ley, porque eso es lo que quieren. Pero el sentido común nos dice que las leyes no siempre conducen al bien a aquellos que se trata de beneficiar. Céfalo, sin embargo, se conforma con olvidar ese hecho durante sus sacrificios, aun cuando puedan dañar a otros. Su alegre piedad puede parecer extremadamente egoísta. Él le deja a su hijo la consideración de lo que realmente es bueno para los otros hombres, porque se le obliga a hacer una distinción entre lo justo y lo legal. Y le deja a todos los otros hombres tenazmente egoístas la consideración de qué vida sería beneficiosa sino hubiera castigos después de la muerte. La unidad de las cosas expresada en la identificación de lo justo y lo legal bajo la protección de los dioses ha sido separado por la simple objeción de Sócrates a la aserción de Céfalo de que los hombres deben pagar sus deudas. Ahora los miembros del grupo deben tratar de encontrar qué es la justicia y si la justicia es buena para el hombre que la práctica.

La segunda dimensión es la literalidad de Céfalo. Según Bloom⁶¹, la definición de Céfalo falla porque no puede contar para esos casos en los cuales uno está admisiblemente exceptuado de obedecer a la ley. No ha captado la intención o principio de la ley. Cree en la santidad de la propiedad privada: la injusticia es tomar lo que pertenece a otros; justicia, respetar lo que les pertenece. La pertenencia está definida por la ley. Pero la demencia y la intención de herir son bases suficientes para quitarle a un hombre lo que se piensa le pertenece. La racionalidad y la buena voluntad, o para decirlo de otra manera, la capacidad para usar bien una cosa y atenerse a la comunidad y sus leyes, aparentemente son condiciones del respeto del derecho de un hombre a la propiedad. El simple examen del hombre loco que exige que le devuelvan su arma, si se le generaliza,

⁶¹ Ob. cit., pp. 315-6.

conduce lejos de la letra de la ley, que respetan hombres como Céfalo. Se convierte en responsabilidad de Polemarco explicar que patrón se debe mirar cuando uno se desvía de la letra de ley —lo que equivale a establecer el propósito por el cual se instituyó la ley.

Según Lycos⁶², la definición de Céfalo no puede ser una definición de justicia porque el contraejemplo de Sócrates muestra que cierto tipo de acciones que parecen justas bajo ciertas condiciones son injustas bajo otras. Si uno está de acuerdo en que devolver el arma al amigo enloquecido es incorrecto, debe determinar por qué es injusta esa acción. Es más, se debe saber qué es lo correcto. La acción justa no es meramente benéfica, es aquella que pertenece a la justicia.

También hay que determinar por qué la justicia y su conocimiento condicionan a la felicidad.

Según Lycos⁶³, Céfalo parece convencido que el carácter ordenado y pacífico conduce a las personas hacia la justicia y las aparta de la injusticia. Uno puede conceder que tal tipo de persona puede negarse a devolver las armas en el contraejemplo. Pero, ¿lo hará desde la justicia? Tal persona podría hacerlo a partir de otras motivaciones, tales como el estar bien dispuesto hacia el amigo enloquecido o porque no le gusta que dañen a las personas. El asunto es ver si algunas de esas motivaciones opera cuando se actúa justamente. Se puede actuar por todos esos motivos sin tener metas justas. Todavía más importante es que existen circunstancias en las cuales una persona con el carácter pacífico y ordenado se verá obligado a actuar injustamente, por ejemplo, bajo intimidación. Por más agradable que sean las personas de este carácter, no dice nada que hace justa a una persona. Ni siquiera se puede atribuir ese carácter a las personas justas. La cuestión moral crucial es cómo la estructura psíquica del carácter pacífico y ordenado previene cometer injusticia. No tiene fundamento la convicción de Céfalo que tal tipo de persona es justa, a menos que pueda dar cuenta del tipo de conexión que existe entre carácter y justicia.

La moral tradicional no puede explicar por qué la riqueza y el carácter son elementos de la vida buena. Céfalo no puede explicar cómo el carácter pacífico y ordenado evita la injusticia porque no muestra el daño 'interno' que produce la injusticia.

⁶² Ob. cit., p. 81.

⁶³ Ob. cit., p. 82.

Según Lycos⁶⁴, el contraejemplo socrático bloquea cualquier posibilidad de definir la justicia en términos de conducta. Sócrates hace eso en términos concretos y coloquiales, no en forma abstracta y académica. Y lo hace porque Céfalo es un portavoz de la vida, no un teórico de ella. El contraejemplo no está dirigido a mostrar la incapacidad argumentativa de Céfalo, sino su incapacidad de dar una definición adecuada. No explica cómo la justicia beneficia internamente al sujeto.

El contraejemplo saca a relucir que la moral tradicional es incapaz de dar cuenta de la excelencia de la justicia. La moral tradicional explica el actuar justamente por medio de la disposición de carácter de no engañar y cumplir con las obligaciones. Aunque la misma gente se vea obligada a reconocer que, bajo ciertas circunstancias, es actuar injustamente el no mentir y cumplir con sus obligaciones. Entonces, aparecen separadas, por una parte, la capacidad de reconocer las acciones justas e injustas, y, por otra parte, de la disposición de no engañar y cumplir con las obligaciones. Quizás el mismo carácter da origen tanto a la disposición de actuar como a la capacidad de reconocer. Puede que la disposición sea el efecto de la capacidad de reconocer. Y la capacidad de reconocer los actos justos e injustos significa que no podemos entender el carácter justo como una mera disposición de actuar de cierta manera.

El otro aspecto que queda en la penumbra es la razón por la que Sócrates no incluye la piedad en la definición de justicia. La justicia, de acuerdo a la versión que Sócrates hace de la concepción de Céfalo, es decir la verdad y pagar las propias deudas. Es muy extraño el procedimiento de Sócrates. No dice nada de la mitad de cosas que interesa a Céfalo: no menciona la piedad, no sabemos si es porque piensa que la comprensión de Céfalo es adecuada o si es porque no está interesado en la piedad. Segundo, en la discusión de pagar las propias deudas, Sócrates se queda callado sobre los dioses y sobre los sacrificios que se les deben. En una palabra, Sócrates se olvida de lo divino, que es la preocupación originaria de Céfalo. Sócrates hace que la discusión se concentre sólo en la justicia humana.

Conjeturamos que esto sólo puede responderse de la misma manera que hicimos respecto a la moderación. No puede hablarse de lo divino hasta saber qué es lo filosóficamente divino para Platón, es decir, debemos esperar hasta la

⁶⁴ Ob. cit., p. 83.

exposición del Bien en el libro VI. Además, el concentrarse en la justicia humana tiene la ventaja de poder descalificar a Céfalo sin caer en una aparente impiedad y concentrarse en el alma humana, foco principal de la investigación posterior.

Conclusión

La virtud de Céfalo debe entenderse de acuerdo por lo expuesto en el *Fedón* 68c-69c⁶⁵. Allí se dice que los filósofos que desprecian el cuerpo poseen la virtud auténtica del valor y la templanza o moderación. Los demás hombres se atienen a meras apariencias de tales virtudes; el temor a la muerte los hace valerosos y el deseo de mayores placeres los hace sobrios. El cambio legítimo, en orden a la virtud, no es de placeres por placeres, de placeres por pesares, de miedos por miedos. No hay más que una moneda de cambio legítima: la sabiduría. Con ella toda virtud es auténtica, valor, sobriedad, justicia; la virtud sin sabiduría es mera apariencia. Lo auténtico consiste en una purificación de todo lo servil. La templanza, la justicia, el valor y la sabiduría son verdadera purificación. Más adelante, Platón agrega, en *Fedón* 82 a-b, que las almas que hayan practicado la cordura y la justicia, virtudes formadas por hábito y práctica, sin apoyo de la filosofía y la razón serán las más felices de las almas impuras que les aguarda una encarnación inferior. Se encarnarán en una comunidad sociable, de abejas, avispas, hormigas y aún hombres, volviendo a ser hombres sensatos.

Las respuestas a los tres puntos expuestos deben darse a la luz de la naturaleza de la virtud de Céfalo. El primer punto estaba referido a las caracterización dramática de Céfalo y al conjunto de sugerencias simbólicas que lo rodean.

La primera interrogante que nos planteamos se refería a qué se debía que era el único personaje cuyo ambiente era descrito. Creemos que Platón se esfuerza en describir el ambiente de Céfalo para dejar constancia de la situación de complacencia en que se encontraba la moral tradicional respecto a la nueva cultura burguesa y democrática, así como retórica y sofística. Es en la casa de

⁶⁵ Para afirmar esto nos inspiramos en Martha Nussbaum, quien dice: «Al término de la conversación (de *República*), Sócrates habrá presentado la vida óptima como una existencia mucho más extremada en su desapego que la del propio Céfalo: la vida del filósofo, cuya alma el *Fedro* compara con las formas que contempla: pura, simple e inmutable. Una vida, en consecuencia, de bien sin fragilidad» (*La fragilidad del bien*, Madrid, Visor, 1995, p. 195).

Céfalo, sitio de convergencia de lo conservador y lo moderno, donde debe plantearse el problema filosófico de la justicia. De allí la importancia de establecer la escena.

La segunda interrogante se refería a la causa que explicará por qué Platón se dilataba en describir con tantas sutilezas el comienzo de *República*. Creemos que la forma sugerente, e indirecta, es para no descalificar escandalosamente a la moral tradicional. Y que tuviese tantas pinceladas es para dar cuenta de todos los aspectos que se investigaban, es decir, para fijar los términos de la investigación posterior. La investigación filosófica necesita distanciarse de la moral tradicional, pero no significa que se oponga a ella, sino darle un fundamento más firme.

Tal vez esto se entienda mejor si resumimos los rasgos simbólicos más importantes:

- 1) La visita de Sócrates al Pireo sugiere la diferencia entre piedad vulgar y piedad filosófica.
- 2) Es Atenas, y no Sócrates, la culpable de introducir nuevas divinidades.
- 3) La invitación de Polemarco sugiere que los caballeros, es decir, los guerreros, deben querer escuchar y dejarse llevar por los filósofos.
- 4) La aceptación de Sócrates de conversar con Polemarco, sugiere el consentimiento entre fuerza y sabiduría.
- 5) Para conversar, Sócrates difiere su subida a Atenas, es decir, se dispone a retrasar la pura contemplación individual por el diálogo.
- 6) La condición de Céfalo de padre de familia y religioso practicante, significa que estamos frente a la moral tradicional.
- 7) El ritualismo de Céfalo es señal de su moral externa y ritual.
- 8) La condición de Céfalo de burgués y extranjero da a entender que se encuentra descomprometido con la ciudad.
- 9) Además, su moral da lugar a la complacencia con el ambiente retórico y sofístico, ambiente que toma con superficialidad el bien común.
- 10) La buena fortuna que ha disfrutado Céfalo y que Platón se encarga de resaltar, toma un giro irónico cuando, en nuestra posición de lectores, nos enteramos que pronto desaparecerá, lo cual sugiere lo inadecuado de su complacencia rodeada de buena suerte.
- 11) Aunque Céfalo está bien dispuesto con la filosofía, la concibe sólo como una actividad recreativa para la vejez cuando no apremia el deseo sexual.

- 12) Su aceptación sin afectación de la vejez y del decaimiento de su deseo sexual, parece indicar que, al menos, está en la primera etapa de la sabiduría.
- 13) El uso constante de citas por parte de Céfalo indica su costumbre de no pensar por sí mismo.
- 14) La declaración de cómo utiliza su dinero para no caer en la tentación, como comprar una póliza de seguros para la otra vida, indica que no considera a la justicia un bien inherente.

La tercera interrogante se refería al carácter de elemento de diagnóstico que podía hacer Platón de la situación de Atenas. Platón siempre estuvo preocupado de su ciudad natal y no deja de aprovechar la ocasión para hacer un cuadro de la cultura ateniense. Pero la intención de Platón no es meramente la de la descripción empírica. Quiere aprehender las características esenciales de la situación.

La cuarta pregunta del primer punto era, entonces, establecer el significado de Céfalo dentro de ese diagnóstico. Céfalo ha sido tan esquivo a la investigación filosófica que, justo en el momento de su vida en que debería estar evaluándose a sí mismo y sus valores, y traspasando guía a sus hijos, no tiene nada que decirse a sí mismo más que las perogrulladas de la devoción convencional. Nuestro filósofo quiere ir más allá, es decir, describir la estructura psíquica y moral de la Atenas de su tiempo, pero ateniéndose a una tipología antropológica filosófica. En ese cuadro, Céfalo representa la coincidencia de la moral tradicional, la cual se identifica con el hombre templado u oligárquico descrito en el libro VIII.

El segundo punto que nos planteamos al comienzo estaba referido a la manera ambivalente con que Sócrates trata a Céfalo. La primera pregunta de este punto consistía en saber por qué Sócrates aunque parece tratarlo con aprecio sincero no duda en refutarlo despiadadamente. La respuesta debe tener en cuenta el problema que la figura de Céfalo le plantea a Platón: cómo una persona puede ser, de alguna manera, moderada, justa, piadosa y sabia, sin haber estudiado filosofía y sin saber qué son las virtudes. Platón resolverá esta cuestión con la doctrina intelectualista de los grados de la virtud. Sócrates respeta a Céfalo en la medida que es un hombre moral, en la medida que puede serlo alguien que no ha tomado la filosofía como el más grande compromiso de su vida. Pero también lo desprecia proporcionalmente ya que dicha virtud no posee la

fundamentación teórica para convertirse en una excelencia genuina. Céfalo representa la moral tradicional, y, en tanto tal, debe ser desplazado para dar lugar a la reflexión que dará como resultado la moral filosófica.

La segunda pregunta de este segundo punto se refería a si Platón no estaría llamando la atención sobre las resistencias de la moral tradicional a la reflexión filosófica. Y la respuesta es que parece que sí. Y dichas resistencias son de dos tipos. Primero, la «eticidad», y segundo, la interpretación literal de la ley. Céfalo ha absorbido las reglas sociales de buen carácter en tal medida que parece genuino que sienta felicidad cuando actúa correctamente y sin cuestionar el espíritu de la ley. Pero estas resistencias no se explican por sí mismas, sino como causa de la incapacidad de Céfalo de explicar el por qué. No puede dar consejo a quien esté situado diferentemente, ninguna insinuación de cómo vivir correctamente sin dinero.

Y el tercer punto a la argumentación de la refutación que Sócrates hace de la definición de justicia, que ha extraído de lo dicho por Céfalo sobre el significado de la riqueza para la vejez. La primera cuestión de este tercer punto trataba de determinar por qué Sócrates, si no está de acuerdo con las preocupaciones morales y religiosas de Céfalo, no expone claramente las diferencias. Sócrates no puede oponerle a Céfalo una doctrina que no está todavía desarrollada. Céfalo aprecia la justicia por sus consecuencias, pero es tarea del desarrollo de *República* demostrar que la justicia es, sobre todo, un bien por sí mismo. Sócrates no lo elogia porque tiene urgencia de sacarlo de la conversación. Sócrates quiere evitar el peligro de la disolución social. Deja sin tocar el problema de las obligaciones del hombre con lo divino, y saca a relucir la incapacidad lógica de aprehender la naturaleza de la justicia humana. Céfalo no dice lo que piensa de la relación entre tener orden y paz interior y tener la disposición que se especifica. Tampoco está claro si Céfalo está consciente de haber vivido libre de injusticia. Si la conciencia de vivir justamente es el conocimiento de que uno ha ejecutado cierto tipo de acciones, no está claro por qué la disposición para ejecutarlas deberá atribuirse a un tipo particular de personalidad. Puede haberse adquirido dicha disposición por hábito, aunque se diferencie el carácter, si no hay razón para pensar que la disposición para actuar de cierta manera es producto de un carácter ordenado y pacífico, Céfalo no estaría justificado en vincular sin argumentar su conciencia de vivir justamente con la posesión de dicho carácter.

Y, finalmente, la segunda pregunta de este tercer punto era ver la causa que llevaba a Platón a atacar de una manera tan capciosa y periférica las concepciones de Céfalo. La objeción de Sócrates es muy simple. Todo el mundo sabe que es justo pagar las propias deudas, pero también todo el mundo está consciente de que existen ocasiones en que uno no necesita o no debe hacerlo. Pues es imposible, sin contradecirse a sí mismo, decir que la justicia consiste en pagar las propias deudas. Uno debe buscar una definición no autocontradictoria de justicia. Sócrates no puede refutar de manera despreocupada a Céfalo, portavoz de la moral tradicional. Sócrates trata a Céfalo como quien trata de desactivar una bomba de tiempo. Platón no quiere comenzar el examen del código ancestral hasta que Céfalo, con su autoridad ancestral, sea expulsado. Así se dará lugar al examen refutatorio de las opiniones inmoralistas de justicia⁶⁶. Después de haber finalizado ese proceso de descalificar las tesis inmoralistas, se podrá comenzar la búsqueda racional de la naturaleza de la justicia, a un nivel que no sea mera opinión. Sócrates somete a Céfalo a una actividad destructiva en nombre de la liberación de prejuicios. Esta maniobra es muy arriesgada, pues pone en peligro la forma de vida asociada, acercándola a la anarquía. Céfalo sostiene que los frenos del cuerpo (el apaciguamiento del deseo sexual) y del alma (no mentir y cumplir con las obligaciones) son indispensables para la preservación de la ciudad. Personajes de inclinación inmoral, propondrán cuestiones incómodas. La reflexión teórica examina los extremos de las cosas, lo cual puede socavar a las buenas costumbres. La única justificación para cuestionar la moral tradicional es que diera como resultado que la nueva moral sea evidentemente superior. Céfalo ignora en qué consiste dicha nueva moral y cómo emergerá. Lo ancestral es por naturaleza silencioso sobre sus propios fundamentos. Es una imponente presencia que no permite cuestionamientos.

Ya es hora que nos despedamos de Céfalo. El anciano no extrañará la discusión que sigue, ya que sólo lo confundiría. Los dialogantes tampoco lo extrañarán. Por mi parte, no estoy de acuerdo con Pappas⁶⁷ en que ningún lector le echará de menos. Se me hace difícil olvidar a este simpático anciano y su modesta índole, aunque su virtud no haya pasado la exigente prueba de calidad filosófica.

⁶⁶ La definición de Polemarco será inconsecuentemente inmoral, mientras que la de Trasímaco será inmoral de manera sistemática.

⁶⁷ Ob. cit., p. 31.