

**Emociones e ideología.
Denuncia del uso de la vergüenza en el *Gorgias* de Platón***

Ana Carolina Delgado*
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Universidad del Salvador
Argentina

Fecha de recepción: 06/11/2023 | Fecha de aprobación: 19/12/2023

Resumen: En este trabajo elaboro una presentación de conjunto de la crítica que Calicles efectúa, en el *Gorgias* [=Grg.] platónico, a estrategias políticas que se valdrían, según él, de dispositivos psicológicos con el objetivo de instalar una específica lógica de dominación social. En particular, llamo la atención sobre el papel específico que en tal crítica se le asigna a la emoción de la vergüenza. Hacia el final, basándome en los indicios que a mi modo de ver es posible recoger del *Grg.*, avanzo una posible reconstrucción de las razones por las que Platón parece haber insistido en la necesidad de formar un *ethos* social y en la positiva función que adoptarían para ello las emociones en general, considerando aquí el lugar de la vergüenza en particular.

Palabras clave: cultura, *ethos*, *pleonexía*

Abstract: *In this paper, I present an overarching analysis of Calicles' critique in Plato's Gorgias [Grg.]. According to Calicles, these strategies employ psychological tactics to establish a specific logic of social domination. I specifically highlight the role attributed to the emotion of shame in this critique. Towards the end, based on the evidence gathered from Grg., I propose a potential reconstruction of why Plato*

* Una versión preliminar de este texto fue leído en las IV Jornadas Nacionales de Filosofía, organizadas por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Argentina, en noviembre de 2022. Deseo agradecer a los estudiantes de la Universidad del Salvador Fernando Aita, Santiago Buzzi y Agustín Muratore, participantes de la Mesa Redonda "Cultura y normatividad. Lecturas del *Gorgias* de Platón", los aportes que, en tal oportunidad, hicieron a ese primer manuscrito.

*Ana Carolina Delgado es Doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra, España, y Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Investigadora de la Carrera de Investigación Científica del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina, y Docente en la Universidad del Salvador, Argentina. Su área de especialización está centrada en el estudio de la filosofía platónica y de su recepción en el helenismo alejandrino. Ha recibido becas de estudio doctoral (Fundación Amigos de la Universidad de Navarra, 2004-2008) y post-doctoral (Deutscher Akademischer Austausch Dienst, 2009-2010; y post-doctoral de reinserción CONICET, 2011). Su correo electrónico es anacarolina.delgado@usal.edu.ar

emphasizes that the formation of a social ethos and the positive function of the emotions, particularly shame, would serve in this context.

Keywords: *culture, ethos, pleonexia*

Ethos social, cultura y emociones

No cabe duda de que una de las principales temáticas que han ocupado la reflexión platónica es la concerniente a la organización de la vida en sociedad. Dos grandes proyectos fueron ideados por el filósofo en este sentido: el primero, tendiente a diseñar un Estado perfecto, quedó recogido en *República*; el otro, calificado como “segundo Estado mejor” (Lg. 739a4, e4), se propuso plasmar no ya un modelo perfecto sino posible en las condiciones fácticas que dominan la vida humana histórica. Fue el proyecto de *Leyes*.

En ambos modelos Platón insistió en la necesidad de contar con un *ethos* social como elemento decisivo para lograr la efectiva realización de la organización política deseable. En efecto, según Platón, junto a la estructura institucional que garantiza esa organización, es la manera de ser, pensar, sentir y conducirse, característica del conjunto social, lo que resulta determinante para la factibilidad de la vida en común. Por el contrario, las disposiciones legislativas abocadas a lograr una comunidad política adecuada serán, según él, escasamente eficaces, si no van acompañadas en los aspectos fundamentales por el sentir común de los ciudadanos. Una constelación de creencias compartidas es el ingrediente más poderoso para propiciar el efectivo alcance y preservación de una organización política. Y, si esas convicciones socialmente asumidas son las verdaderas, la organización política, entiende el filósofo, estará apoyada sobre una base correcta y sólida.

Ahora bien, lo que parece observar Platón es que tales convicciones evaluativas involucran, al mismo tiempo, un ingrediente de corte, por así decir, afectivo-emocional. Debido a ello Platón ha atendido de manera recurrente a la función que desempeñan de hecho los elementos afectivo-emocionales en la formación ética de la ciudadanía y, por intermedio de ella, en la implantación de un orden político justo.

En esta línea dos predicados griegos destacan como expresiones de una evaluación que es, al mismo tiempo, emocional, estética y moral. Me refiero a los usos de *kalón* como admirable, bello y bueno, por un lado, y de *aischrón* como vergonzoso, feo y malo, por otro. Explotar la íntima relación que, en la intuición griega básica, involucran estos sentidos posibilita un pasaje casi imperceptible desde una evaluación que es estética y emocional a otra que es específicamente moral. Así una conducta declarada injusta sería automáticamente percibida por un griego como algo desagradable y sería denostado como vergonzoso. Por este lado, es evidente la importancia, tanto para la formación ética individual como para la social, de lograr despertar el sentimiento de admiración por lo que es efectivamente bueno y, a su vez, el sentimiento de vergüenza por lo que es efectivamente malo; dicho en otras palabras, resulta altamente deseable alinear las sanciones emocionales del individuo y de la sociedad en consonancia con las evaluaciones morales correctas. En un escenario de este tipo, es decir, en un ámbito social constituido por ciudadanos que comparten no solo sus modos de enjuiciar los comportamientos desde una perspectiva teórica, sino que comparten también el modo de apreciarlos en el nivel psicológico-emocional, la instauración y la pervivencia de una organización política justa se tornan proyectos posibles. Desde este punto de vista, el aspecto emocional involucrado en los predicados *kalóny aischrón* juega un papel de

considerable relevancia: discutir qué es admirable y qué es, en cambio, vergonzoso supone discutir el valor moral de los ideales que son propuestos a los individuos que componen una sociedad.

Delineado un escenario de estas características, la presentación de una crítica radical y demoledora al uso de una emoción como la vergüenza y de su predicado correlativo ‘vergonzoso’ se vuelve una crítica especialmente provocativa. Me refiero a la denuncia que Platón hace presentar a su personaje Calicles en el *Gorgias* [=Grg.]. Si, atendiendo a la cronología generalmente consensuada, consideramos que este es un diálogo anterior a las obras políticas de Platón, hemos de pensar que en estas últimas el filósofo habría supuesto que esos proyectos lograrían, efectivamente, superar las críticas consignadas en ese diálogo previo. Naturalmente, es muy estimulante preguntarnos por qué Platón consideró que su propuesta política superaba la crítica que denuncia el ilegítimo recurso a dispositivos psicológicos con fines de dominación social.

En lo que sigue elaboro una presentación de conjunto de la crítica de Calicles a estrategias políticas que, según interpreta este joven, se valdrían de dispositivos psicológicos con el objetivo de instalar una específica lógica de dominación social. Llamaré la atención, en particular, sobre el papel específico que en tal crítica se le asigna a la emoción de la vergüenza. Hacia el final avanzaré, basándome en los indicios que a mi modo de ver es posible recoger del *Grg.*, una posible reconstrucción de las razones por las que Platón habría insistido en defender la necesidad de formar un *ethos*

social y de la positiva función que adoptarían para ello las emociones en general, considerando aquí el lugar de la vergüenza en particular¹.

Desenmascarar el engaño ideológico

Formulada sintéticamente, la denuncia de Calicles que deseo exponer aquí apunta contra el engaño ideológico que se ocultaría en el recurso a la vergüenza, engaño que, según el joven, sería funcional a un determinado interés de sojuzgamiento social. Analicemos en este acápite con mayor detalle los compromisos teóricos que asume la postura del joven; para esto conviene poner en contexto la tesis que defiende con extremada virulencia.

Como se sabe, Calicles es en este diálogo el tercer interlocutor de Sócrates. Previo a él han intervenido ya Gorgias, maestro de retórica, y Polo, discípulo –al igual que Calicles– de ese afamado orador. Ambos interlocutores vieron rebatidas sus posturas durante el *elenchos* socrático. Como saldo de la discusión con Polo había quedado en pie la tesis enormemente contra-intuitiva que había sostenido Sócrates, a saber, que cometer una injusticia es peor que padecerla y que todavía peor es no recibir el castigo merecido por esa injusticia. En el *elenchos* Sócrates había elaborado su argumento defendiendo que el predicado *aischrón*, “feo” y “vergonzoso”, viene a sancionar lo que es moralmente *kakón*, “malo”, y había estado en condiciones de concluir por ese lado que, siendo la injusticia algo vergonzoso, vale decir, algo tenido por todos como

¹ La atención a esta emoción en particular se vuelve especialmente pertinente ya que en este diálogo se constata la predominancia de la vergüenza respecto de las otras (numerosas) emociones que en él se hacen presente; un relevamiento lexical permite, por ejemplo, identificar al menos setenta y cinco ocurrencias del término. Un análisis al respecto, puede encontrarse en Chichi, 2009, 35-55.

reprobable, ha de seguirse que es un mal, o, más aún, el peor de todos los males². La irrupción de Calicles en la discusión tiene lugar en este punto, y lo hace introduciendo dos prominentes denuncias: primero, que Sócrates habría estado explotando a lo largo de toda la discusión una treta emocional; y, segundo, que toda una parte de la humanidad habría estado explotando en su favor a lo largo de la historia una engañosa confusión entre lo que se considera vergonzoso y lo que realmente es vergonzoso. Despleguemos los términos de ambas denuncias.

El engaño de Sócrates consistiría, según Calicles, en activar una treta que le habría alcanzado la victoria en el debate, a saber, explotar el punto débil de la psicología de sus interlocutores, en este caso la vergüenza.

En efecto, Calicles reacciona con furia ante algo que, según él, ha sido una refutación exitosa solo por haber apelado arteramente a una debilidad emocional de los interlocutores de Sócrates. Si Polo y Gorgias incurrieron en contradicción fue únicamente por no haberse atrevido a expresar de manera abierta lo que verdaderamente pensaban y por no haber tenido el suficiente valor de defender su postura hasta el final solo porque esta resultaba políticamente incorrecta: lo que ellos, en el fondo, consideran verdadero es que cometer injusticia es mejor que padecerla y que quedar impune es mejor que sufrir el castigo por una acción injusta. Si Gorgias y Polo admitieron lo contrario es, según Calicles, por la vergüenza de expresar algo que el auditorio presente –representación de la *opinio communis*– consideraría escandaloso. El desenvolvimiento dramático de estos personajes pone de manifiesto las consecuencias a que conduce el influjo negativo de esta emoción: la inhibición de decir lo que se piensa o de hacer lo

² Para una reconstrucción y análisis de este momento refutatorio, véase Gómez-Lobo, 1998, pp. 157-161.

que se desea; y el debilitamiento psicológico que inflige al individuo como causa de ello. La intervención de Calicles, que desenmascara y denuncia este ardid, promete estar exenta de la influencia de esta emoción: el joven declarará su posición abiertamente, por más reprobable que esta sea, y la defenderá con radicalidad, sin asustarse ante los ejemplos escandalosos que se le presenten ni ante las consecuencias vergonzosas que se sigan de esas posiciones. Localizada la acción de la vergüenza en las dos discusiones anteriores, e identificada como una trampa, el tercer interlocutor declara que estará en vilo para mantener ese influjo al margen.

Junto con este aprovechamiento de la psicología que domina a sus interlocutores, Calicles denuncia también el uso por parte de Sócrates de un ardid no ya emocional sino de tipo lógico: durante el análisis de las temáticas discutidas, el filósofo habría jugado con la confusa frontera entre dos planos diferentes, a saber, entre el plano natural y el convencional, haciendo posibles de este modo desplazamientos en su lógica argumentativa que, en verdad, eran inválidos³. Dicho de otra manera, si Sócrates pudo defender contra Polo que “vergonzoso” y “malo” designan lo mismo es, según Calicles, porque ha explotado la confusión entre lo que es convencional y lo que es natural: para el joven, en cambio, una cosa es lo que se considera socialmente malo, a saber, lo que se califica con el término vergonzoso, y otra cosa es lo realmente malo. El haber mantenido *in oculo* esta distinción de planos es lo que habría posibilitado a Sócrates la refutación de su interlocutor. Ahora bien, el aspecto grave no es, según Calicles, esta argucia refutatoria de ocasión, sino el hecho de que ella atraviesa incluso la entera

³ Véase *Grg.* 483a: “Tú has advertido esa artimaña y te vales de ella en las conversaciones con mala intención. Y, cuando alguien habla desde el punto de vista de lo convencional, entonces tú lo interrogas desde el punto de vista de lo natural; y al revés, cuando alguien se refiere a cuestiones naturales, tú le preguntas por cuestiones convencionales”. Todas las traducciones de *Grg.* me pertenecen; para elaborarlas me he basado en la edición de E.R. Dodds.

lógica sobre la que se fundan las valoraciones de la humanidad y que esto último no resulta consecuencia de un mero error teórico sino fruto de un deliberado engaño ideológico para la dominación⁴.

En efecto, lo que se reprueba por injusto, acusa Calicles, no es más que una convicción, producto de un específico trabajo cultural, que una parte de la humanidad ha logrado instalar en función de sus propios intereses⁵: se trata de la parte débil que necesita, debido a su constitución inferior, de una estructura de protección. Declarar injusto el accionar que, en realidad, sigue las leyes internas de la dinámica propia de la naturaleza es el modo solapado con que esa facción de la humanidad ha logrado protegerse de los seres humanos que son de índole fuerte⁶. Ahora bien, hacerse de una protección es, en este caso, ir contra el espontáneo decurso de la naturaleza y, por consiguiente, intentar igualar lo que no es igual; engaño que la ideología de la igualdad de los seres humanos ha logrado, según Calicles, imponer⁷.

⁴ Para un interesante análisis de la postura de Calicles en su papel de crítico de la ideología puede consultarse el trabajo de Maurer, 1977, pp. 305-309.

⁵ La educación vigente en su tiempo, según Calicles, arruina la naturaleza, específicamente las naturalezas que están destinadas a desplegar un gran poder, como es el del león en el contexto animal. La educación introduce a individuos extraordinarios en un molde que restringe su potencial y lo hace mediante el empleo de hechizos que producen engaños sobre la sensibilidad de esos individuos; meciéndolos, amansando y reblandeciendo su natural bravura; mediante canciones, esto es, mediante la inoculación de creencias a través de los textos que musicalizan. Ver la siguiente nota.

⁶ Que los individuos sientan miedo a ser considerados por los demás como injustos, seres codiciosos, que ambicionan sacar ventaja sobre sus (supuestamente) iguales, es el objetivo. En este sentido, manifiesta Calicles: “infunden temor en los seres humanos más fuertes [...] sosteniendo que es vergonzoso e injusto tener más y que la injusticia reside en esto, en la ambición de sacarle ventaja a los otros” (*Grg.* 483c).

⁷ La siguiente cita recoge sintéticamente los términos de estas denuncias: “Los que establecen las convenciones son, a mi modo de ver, los débiles y la plebe. Velando por sí mismos, por su propio beneficio, promulgan leyes [...], de modo que no los vayan a superar, sosteniendo que es deshonoroso e injusto tener más y que la injusticia reside en esto, en la ambición de sacarle ventaja a los otros. Se contentan, pienso, si, pese a ser inferiores, consiguen cierta igualdad. Y es por esto que convencionalmente se ha establecido que es algo injusto y vergonzoso eso, la ambición de aventajar a la mayoría, y se lo cataloga como cometer una injusticia” (*Grg.* 483b-c).

Los compromisos teóricos que asume Calicles son fuertes⁸. La naturaleza a la que él se refiere designa el mundo biológico, material; ella despliega una dinámica regida por leyes, lógicamente biológicas también. Desde este punto de vista, y como sucede en todo el reino natural, los seres humanos se diferenciarían entre sí según su fuerza y vitalidad; conforme a ella, es natural que unos individuos prevalezcan por encima de otros. Dado que lo natural es, a diferencia de lo cultural y convencional, algo previamente dado, se sigue que es esa instancia de la naturaleza la que ha de resultar verdaderamente normativa⁹. En esta medida, lo que se ha de sancionar como justo o, dicho de otro modo, lo que ha de operar como ley, es, según Calicles, lo que la dinámica natural refleja como su principio rector. Ese principio o ley interna es la *pleonexía*, vale decir, el deseo de tener más que los otros¹⁰. Como es lógico, dada una estructura natural de individuos desiguales, liberar el impulso básico de tener más que los otros equivale a decretar la prevalencia de los más fuertes de esos individuos y, por contrapartida, la tendencia a la desaparición de los débiles.

Justo es que el mejor le saque ventaja al que es peor y el más apto al que no lo es. Que esto es así resulta en distintos contextos bastante obvio: tanto en el mundo de los animales como en el de los humanos, en el ámbito de las ciudades como en el de las familias, se identifica como justo el hecho de que el más poderoso domine al inferior y tenga más que él. (*Grg.* 483d.)

⁸ Para una buena introducción analítica a la postura de Calicles –la idea de justicia natural vs. convencional y su hedonismo ético– puede ser útil consultar Barney, 2017.

⁹ Según Calicles, no solo se da una disociación entre *physis* y *nómos*, sino que esa disociación adopta la forma de una palmaria antítesis (482e). Las evaluaciones sociales presentan el carácter no únicamente de un añadido artificial a lo que es natural sino que significan una verdadera oposición a ella, oposición tendiente a desnaturalizar la conformación debida de las cosas.

¹⁰ Véase *Grg.* 483c-d. Un excelente estudio de la idea de *pleonexía* en Calicles puede encontrarse en el trabajo de Balot, 2001, pp. 5-11.

Con el propósito de refrenar el impulso básico de los individuos extraordinarios, la sociedad, conformada por una mayoría de hombres inferiores, opta por regirse según una moral de esclavos haciéndonos creer que lo justo es que todos tengamos igual¹¹.

En síntesis, en la acusación de Calicles cabe distinguir una denuncia estructural doble: por un lado, su crítica apunta contra la intervención cultural sobre la dimensión irracional-emocional de los individuos, lo cual constituiría una ilegítima manipulación psicológica; y, por otro lado, se dirige contra la implantación social de creencias falsas en torno a la evaluación de aquello que se suele definir como vergonzoso.

La crítica de Calicles al uso de la vergüenza

Adelantadas de manera solo enunciativa, las razones específicas por las que Calicles se opone al uso de la vergüenza conciernen al efecto debilitante que esta ejercería sobre individuos que, por naturaleza, estarían destinados a ejercer el dominio sobre los demás. En términos más concretos, lo que la denuncia de Calicles se propone revelar es el hecho de que la vergüenza incidiría en el origen mismo de la conducta humana, esto es, en la tendencia pleonética a la maximización y expansión individual, y debilitándola, lograría por esta vía anular toda posibilidad de instaurar el orden que sería, a su modo de ver, el naturalmente justo.

Cómo se produce esta debilitación es algo que la misma puesta en escena del diálogo ejemplifica, ya que esta proporciona una representación en miniatura del tipo de cultura

¹¹ La imagen del esclavo es de Calicles, como puede verse en *Grg.* 483e-484a; véanse también 483b, 484a, 484b.

que Calicles intenta luego criticar¹². Me refiero a que, mediante la construcción dramática, Platón logra mostrar cómo se comportan, de hecho, psicologías dominadas por esta emoción, específicamente en los personajes de Gorgias y Polo. Como dijimos anteriormente, la consecuencia que se sigue del influjo de la vergüenza sobre los individuos es la inhibición; en particular aquí, la inhibición de expresar las opiniones que verdaderamente sustentan.

Ahora bien, si esta emoción puede despertarse en los individuos que participan del diálogo es, en parte, consecuencia de ciertos elementos estructurales que la posibilitan, elementos que Platón magistralmente incorpora en la *mise-en-scène* de la obra. Pienso en ingredientes que se vuelven esenciales para explicar las reacciones de individuos que pertenecen a una cultura de la vergüenza: el valor, la guerra, la fama. Así ya desde el inicio del diálogo, Platón hace ver que una de las partes de quienes intervienen en la conversación afronta ese diálogo al modo de una polémica, es decir, de una batalla en la que se demostrará quién tiene o no razón respecto de lo que se investiga¹³. En esa polémica, se observa también, lo que se pone en juego es, muy especialmente, el amor propio de los personajes, amor propio que queda sujeto al logro de la victoria o al sufrimiento de una derrota en aquella.¹⁴ Finalmente, el autor consigna la asistencia de

¹² Se trata de una cultura que no en vano se ha dado en llamar ‘cultura de la vergüenza’. Al respecto, véanse los tratamientos de Cairns, 2002, pp. 28-48; y, antes, de Dodds, 1951, p. 39.

¹³ Así lo indican ya las palabras iniciales de la obra, con las que Calicles da la bienvenida a Sócrates: “¡así dicen que hay que llegar a la guerra y al combate!”(447a). Este recibimiento es no solo anticipo descriptivo del tono beligerante que adoptará de hecho la discusión, sino también revelación del supuesto que late bajo una determinada concepción de la naturaleza de las prácticas discursivas: un modo de combate, en el que cada facción busca, en el territorio de los temas relativos a la política, la victoria sobre su adversario.

¹⁴ En el comienzo de la obra se nos dice que Gorgias estaba desafiando a sus oyentes a que le plantearan preguntas y, dejando entrever su sentido de superioridad, afirmaba que, hasta el momento, nadie le había presentado una cuestión inédita a la que él no supiera responder. Como afirma Calicles: Gorgias “¡justamente ahora alentaba a los que están ahí dentro a que le preguntasen lo que quisieran y les decía que

un público en ese debate¹⁵, público que actuará como un elemento de presión, por ejemplo, cuando se ponga en tela de juicio las ideas que defiende la opinión pública¹⁶. Este público atestigua los resultados de la discusión, lo cual vuelve especialmente humillante una derrota en esta y la pérdida de la fama por parte de quien sufre esa humillación. Estos dos últimos aspectos, a saber, la presencia de testigos y el ámbito público en que el diálogo tiene lugar, son elementos claves para la activación de un fenómeno tal como la vergüenza: solo en la medida en que el individuo se sepa observado por una mirada evaluativa puede despertarse esta emoción.

Una elemental observación fenomenológica de la vergüenza permite constatar que es una emoción cuya naturaleza se genera allí donde precisamente se dan las condiciones que la *mise-en-scène* del *Grg.* recogen¹⁷.

En efecto, la vergüenza es una emoción en la que el sujeto percibe que, ante la mirada de los otros, su reputación, ya sea por lo que ha dicho o ha hecho, se ha visto en algún aspecto no menos disminuida. Desde un punto de vista, se trata de una emoción de índole auto-reflexiva, pues el individuo que siente vergüenza percibe algo sobre sí mismo; dicho de otro modo, esta emoción afecta a la relación que el individuo tiene con su propio yo. Desde otro punto de vista, y al mismo tiempo, la vergüenza es también

respondería a todo” (*Grg.* 447c). Véase también *Grg.* 448a, donde el mismo Gorgias declara “te confieso que hace muchos años que nadie me plantea ninguna cuestión inédita para mí”.

¹⁵ Así *Grg.* 447c donde se dice Gorgias estaba animando “a los que están ahí dentro” a que le hicieran preguntas. Así nos enteramos de que el orador ha estado ofreciendo sus disertaciones ante un grupo de gente, que, como veremos, no se retirará sino que se quedará y asistirá también a la conversación que sigue. En 458b Gorgias menciona a los aquí presentes y dice que hay que tener en consideración que llevan mucho tiempo escuchando; en 458c se menciona el ‘rumor’ de los que asisten a la conversación cuando parece que se la va a suspender; en 458e, Gorgias, dado que los asistentes quieren que la conversación continúe, consiente en proseguir.

¹⁶ Interesante es también el hecho de que este encuentro se realice en un lugar público, y no en el domicilio privado de alguno de los participantes. De hecho, Calicles los invita a ir a su casa, pero se quedan en el lugar donde están; lugar que ha de haber sido un gimnasio o algún otro edificio público.

¹⁷ Para un estudio fenomenológico de la vergüenza vale la pena remitir a Zahavi, 2012, pp. 304-323.

una emoción fuertemente social, pues esa percepción sobre el propio yo surge en el sujeto solo cuando este constata que, de algún modo, su valor ha sido sancionado negativamente por parte de otros¹⁸.

El carácter social de esta emoción y la índole mediada de la auto-reflexión que ella comporta son dos aspectos que la construcción del diálogo posibilita representar: la mirada de los otros está incorporada en el público que asiste a la discusión, y también en los interlocutores de Sócrates que uno tras otro van quedando fuera del centro y pasan a ocupar junto con el público la situación de observadores que evalúan. Que el objeto de evaluación es el propio honor se observa en numerosos momentos del diálogo y explica, por ejemplo, el hecho de que la discusión se torne por momentos desproporcionadamente agresiva: lo que en el curso del debate está en juego es el valor propio de cada quien. Defender este valor resulta, además, de suma urgencia en una sociedad como la que Platón presenta en esta obra, es decir, en una sociedad que, si bien en un plano discursivo, aún aprecia valores de la cultura guerrera: un hombre que se precie como tal no puede, en un contexto de este tipo, sino ser un hombre de honor¹⁹. En la conversación con Sócrates, Gorgias, Polo y Calicles se asumen a sí mismos como combatientes y consideran que su honor solo se verá disminuido si no logran hacer predominar sus argumentos en el debate. Todo este conjunto de elementos hace que la emoción de la vergüenza sea en efecto un fenómeno psicológico que continuamente se encuentre operando en el transcurso del *Grg*.

¹⁸ Naturalmente ese 'otro' o esos 'otros' puede ser una instancia internalizada por el sujeto, como es el caso de la así denominada conciencia. Al respecto, me ha resultado estimulante la lectura del trabajo de Mondolfo, 1954, pp. 7-30.

¹⁹ Respecto de la esta ética del honor y su conexión con la vergüenza, conviene consultar el tratamiento de Dover, 1974, pp. 226-236.

Las quejas de Calicles con respecto al desempeño de sus compañeros en ese combate discursivo reflejan, nuevamente en el escenario, el modo en que los seres humanos se desempeñarían, según el joven, en sus existencias a consecuencia de haber internalizado una serie de evaluaciones morales; internalización que se habría visto inducida mediante la sanción emocional que acompañaría tales valoraciones morales. Lo que una sociedad de débiles habría conseguido sancionando ciertas conductas como vergonzosas es la inhibición de los individuos fuertes ante su posibilidad de llevar a cabo acciones estigmatizadas como injustas. En la medida en que se castiga con la vergüenza, vale decir, con una emoción que, según dijimos, afecta directamente al ‘sí mismo’, las sanciones morales que involucran tal apreciación tienen por efecto la disminución directa del núcleo mismo del sujeto. Junto con esta debilitación del yo, una cultura atravesada por la vergüenza, crea individuos, según Calicles, particularmente vulnerables a la consideración externa y, por esta vía, excesivamente dependientes de la aprobación por parte de una mirada externa. Además, el acento en la vergüenza y en la inhibición promueve el surgimiento de individuos auto-contenidos que, dominados por la estigmatización, frustran su impulso básico ingresando así en una debilitadora represión.

Nosotros –reprocha Calicles– moldeamos a los que son los mejores y más fuertes desde la infancia cuando los tomamos entre los brazos como a cachorros de león, los mecemos con canciones y los hechizamos diciéndoles que todos hemos de tener lo mismo y que en ello reside lo bueno y lo justo. Y así los volvemos esclavos. (*Grg.* 483e-484a.)

Ante una crítica de este tipo, Platón hace que Sócrates desplace el planteamiento de Calicles y lo traslade desde el ámbito social-externo, en que lo había emplazado aquel, al ámbito individual y estrictamente interno del individuo, a saber, al alma. Lo que

procura mostrar es que la moral por él defendida no responde, como considera Calicles, a una arbitraria imposición externa, sino a una necesidad interna para el buen estado del alma, siendo ese buen estado un ordenamiento procedente de las funciones específicas que cada uno de los elementos que componen el alma está destinado a desempeñar. Me refiero a la presentación del alma, y de la necesidad de un gobierno interior, que Sócrates refiere bajo la ilustración conocida como de los toneles o las tinajas (*Grg.* 493a-494a). En ella Platón sugiere que la psiquis humana constituiría una realidad compleja, en la que cabría identificar algo así como una sede de los deseos apetitivos y un segundo elemento de tipo racional. Entre ambos elementos psíquicos parece darse una relación que, si no es la correcta –a saber, si el rol gubernamental no está a cargo del elemento racional– resulta en una situación negativa para el alma, a saber, en la imposibilidad de satisfacer completamente los deseos que la movilizan. La propuesta de Calicles concerniente a la liberación sin más del deseo pleonético parece atentar directamente contra la salud de la psiquis del individuo. Veamos una parte de esa sección.

A una persona muy sabia yo le oí decir que ahora estamos muertos y que el cuerpo es nuestra tumba y que aquello que en el alma alberga los deseos es de condición persuasible y cambia súbitamente de arriba a abajo. A aquello, un varón ingenioso, de Sicilia o de Italia, en tono mítico y con mucha gracia, lo bautizó variando levemente el término, por lo persuasible y persuasivo, ‘tinaja’, y a las personas desprovistas de inteligencia, ‘los que no tienen tapa’. Pues bien, cuando se trataba de esas personas, a aquello que en el alma alberga los deseos, lo destemplado y sin tapa, lo comparaba, por su carácter insaciable, con una tinaja perforada. Y, al contrario de lo que tú dices, él opinaba que, de todos los que viven en el Hades –lo invisible, lo llamaba–, estos, los que no tienen tapa, son los más dignos de lástima y van de un lado a otro llevando agua a una tinaja perforada con un tamiz que también está lleno de agujeros. Y decía, según el que me lo contó a mí, que ese tamiz es el alma. Al alma de estas personas carentes de inteligencia, que está perforada, la comparaba con un tamiz por ser incapaz de retener nada debido a su falta de fe y a su olvido. (*Grg.* 493a-c.)

Atendiendo a esta representación cuasi-mítica del alma, se advierten las razones por las que Sócrates parece defender la necesidad de una limitación de los impulsos, incluido aquel que, según Calicles, es la tendencia humana básica²⁰. La imagen se propone dar cuenta de una dinámica continua y circular de repleción-vaciamiento-repleción en la que, como puede leerse, queda cancelada cualquier posibilidad de arribo a un punto de satisfacción completa²¹. La postura defendida por Sócrates no es, como pretende Calicles, una postura convencionalista, sino que atiende a la necesidad interna de una realidad, la psiquis humana, que tiene su estructura propia y sus modos de organización propios también.

La irreductible mediación cultural en la formación del alma

Dicho esto, conviene indicar que Platón no parece, sin embargo, situar su tratamiento en un anti-convencionalismo al estilo de Calicles. El filósofo contempla la necesidad de incorporar ciertas mediaciones culturales para el despliegue adecuado de esa realidad interna del hombre, y entre esas mediaciones figuran las prescripciones y la ley.

Es interesante atender, en este sentido, a una sección en la que Sócrates, refiriéndose a productos culturales que proporcionan placer al alma, menciona la retórica empleada en el ámbito público junto con la música, la poesía ditirámica y la tragedia (501b-c). Si la producción de estos placeres va desvinculada del conocimiento del posible beneficio

²⁰ En esta ilustración Platón está empleando un modelo psicológico en el que contempla una cierta complejidad al interno del alma, complejidad que vendría dada por la presencia de dos elementos internos a ella, a saber, el elemento apetitivo y el principio por así decir racional. Por otra parte, que Platón identifica aquí un estado incorrecto del alma, por lo que no sería válido trasladar lo que refiere de ese estado al plano de lo que es estructural y constitutivo de la psiquis humana en sí. Una psiquis humana como tal, cabría presumir, incorporaría, por supuesto, una dimensión apetitiva, en este caso capacitada para cubrir sus deseos y de satisfacerlos con los correspondientes placeres.

²¹ El carácter insaciable de la dimensión psíquica relativa a los deseos de estas almas parece estar vinculada, en la ilustración de Sócrates, con el hecho de que ellas presentan también cierta falencia en su relación con otra dimensión, también psíquica, que es esta vez de índole racional.

o daño que de ellos se pueda seguir, el consumo de estos puede ocasionar desastres. Un verdadero político orienta su acción propia no a proporcionar placeres indiscriminadamente, sino solo aquellos que sepa que son beneficiosos para sus ciudadanos; es más, busca ese beneficio aun cuando haya de generarles malestar. Leamos el pasaje en que Sócrates describe cómo es la acción de ese político verdadero; allí compara el trabajo de este con la producción en otras áreas.

El <verdadero político>, que pronuncia sus discursos en vistas a lo mejor, no hablará de las cosas que hable sin ningún propósito, sino concentrándose en algo. Como todos los demás profesionales que miran a su propia obra: cada cual se aplica a ella no por una selección al azar, sino de modo que aquello que produzca reciba una cierta forma. Si te fijas, por ejemplo, en los pintores, los arquitectos, los fabricantes de navíos y todos los otros trabajadores que quieras, verás que cada uno coloca cada cosa que pone ordenadamente, y ensambla un elemento con otro y lo integra, hasta lograr que el todo quede compuesto como un producto que ha recibido una correcta disposición y orden. Y los profesionales que mencionábamos antes, los que se ocupan del cuerpo, los entrenadores físicos y los médicos, en cierto modo también ordenan y disponen correctamente el cuerpo. (*Grg.* 503d-504e.)

Sócrates traza este esquema para dar cuenta de qué hace el político *con* sus discursos –el tema no es cómo se componen los discursos, sino la acción que se realiza a través de ellos–. En la producción de objetos, cabe identificar un agente, una forma que cada fabricante se propone dar a su producto, un material que ha de ensamblar para obtener ese producto, la acción misma del ensamblar, y, finalmente, el producto resultante que, si está bien logrado, será útil para lo que se lo necesita. El armado o ensamblaje de las piezas sigue un orden, a saber, aquel que responde a la forma que ha de tener el objeto resultante. En este sentido, el ensamblaje es una tarea de disponer y ordenar las partes de un conjunto en un todo ordenado.

Sobre la base de esta analogía con la actividad productiva, la acción que médicos y entrenadores realizan sobre el cuerpo es considerada una acción semejante a la de poner

en correcta disposición y orden sus partes con el fin de mantener (o recuperar) un organismo sano. Resultado de esa acción de entrenamiento y cura es la salud en el cuerpo: “¿Qué nombre se le da a lo que en el cuerpo resulta de una correcta tarea de disposición y orden?”, pregunta Sócrates. Y Calicles responde que salud y vigor (*Grg.* 504b.).

La analogía del alma con el cuerpo, uno de los ejes centrales desde el inicio del diálogo, permite a Sócrates pasar de la observación de lo que se constata en el cuerpo a presumir una estructura similar en el caso del alma y plantear “¿Qué nombre se le da a lo que en el interior del alma resulta a partir de esa tarea de correcta disposición y orden?” (*Grg.* 504c.). Vale decir, así como salud y vigor son estados en el cuerpo que resultan de la acción de disponer y ordenar, ha de haber en lo relativo al alma también un estado resultante, que equivalga a la salud, y proceda de la correcta disposición y orden. Dado que Calicles deja en manos de Sócrates la identificación del nombre de ese estado, Sócrates explica:

A mí me parece que a las disposiciones relativas al cuerpo se les da el nombre de ‘saludable’, y es a partir de allí como se produce en él la salud y cualquier otra perfección física. [...] A las disposiciones y órdenes relativas al alma se les da el nombre de ‘prescripción’ y ‘ley’, y es a partir de allí como los hombres se vuelven respetuosos de lo prescripto y personas correctas. Y en esto consisten la justicia y el autodomínio. (*Grg.* 504c.)

La acción del político es ejercitada sobre el alma de sus ciudadanos, antes que sobre un conjunto social, y sus discursos son instrumentales en este sentido: ordenan y ponen en correcta disposición el alma, es de suponer que intervienen regulando –o, en su defecto, corrigiendo– la relación interna de sus elementos, saber, deseos y racionalidad. Los discursos del político se dirigen, ante todo, a la razón, de modo que la internalización de la ley tiene lugar por vía racional (no emocional, como a través de la

vergüenza o la admiración), proporcionando los motivos por los cuales algo resulta ‘lo mejor’ y promoviendo así un comportamiento moral autónomo, y no meramente reactivo a la mirada social.

La acusación de defender una postura de corte convencionalista es contestada por Sócrates mediante la distinción de dos aspectos cuidadosamente articulados en su postura. El primero de ellos consiste en trasladar la crítica de los cánones morales defendidos por él desde el plano socio-cultural en el que Calicles los había emplazado al plano psíquico interno del individuo. La justificación de una ética de la moderación que, ciertamente, involucra un momento de auto-restricción, responde a una necesidad interna del psiquismo humano, y no –o al menos no tan solo– a una necesidad de corte puramente social y a un tácito interés de dominio. En este sentido, los efectos de auto-limitación y auto-regulación que una emoción como la vergüenza parecen comportar ciertas virtualidades positivas, contribuyendo a la salud psíquica del individuo, y por esta vía a la convivencia social²².

Sin embargo, la psiquis humana presenta un tipo de constitución que, a diferencia de la vida de una piedra –como había calificado Calicles al modo de vida moderado (*Grg.* 494b.)–, está destinada a realizar una tarea de despliegue mediante el cual llevar a cabo el perfeccionamiento de sus propias capacidades. En ese despliegue la mediación cultural es, por un lado, imprescindible y, por otro, inevitable.

Lo que Platón parece decir en las secciones que hemos analizado es que para el florecimiento en el hombre de cualidades personales –cualidades que tienen su

²² Un individuo que auto-regula el deseo a tener más que los otros es, por ejemplo, un individuo que respeta el derecho de los otros a conservar su propiedad; en este sentido, una regulación de ese impulso, que eventualmente puede cristalizar en la inequidad, constituye una nota de suma importancia para la concreción de la justicia en la vida social.

necesaria repercusión social, tales como el autodomínio y la justicia— se requiere también la intervención de agentes externos al individuo que le proporcionen herramientas para el logro de ese despliegue. Aquí hemos visto que la acción discursiva del político, mediante la promulgación de la ley y la exhortación retórica a los ciudadanos, puede —y, según Platón, debe— atender a ese objetivo de mediación cultural.

El modelo naturalista basado en la opción por uno de los polos de la antítesis por él trazada entre lo dado por la naturaleza y lo convencional, producto de la intervención humana, parece, en cambio, una propuesta ilusoria, basada en la idea de que sería posible algo así como un automático desarrollo espontáneo y natural por parte del individuo. El modelo platónico parece ser un modelo en el que, por fuera de la antítesis *physis-nomos*, una adecuada mediación cultural está llamada a converger con el desarrollo del orden propio interno del alma. Desde este punto de vista, la necesidad de fomentar un adecuado *ethos* social parece continuar vigente y superar las denuncias de aquel joven griego, el primer crítico de la cultura.

Referencias

- Balot, R.K., *Greed and Injustice in Classical Athens*. Princeton University Press, 2001.
- Barney, R. (2017). “Callicles and Thrasymachus”. En: Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/callicles-thrasymachus/>>.
- Cairns, D.L., *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Clarendon Press, 2002 (1993).
- Chichi, G., “El papel de la emoción en el argumento: la refutación por la vergüenza en el *Gorgias* de Platón”, en: Beristáin, H. - Ramírez Vidal, G. (eds.) *Ensayos sobre la tradición retórica*. UNAM, 2009, 35-55.
- Dalfen, J., *Platon Werke. Gorgias*. Vandenhoeck und Ruprecht, 2004.
- Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional*, traducción de María Araujo. Alianza Editorial, 1997 (1951).
- Dodds, E.R., *Plato. Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary by E.R. Dodds*. Clarendon Press, 1959.

- Dover, K.J., *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*. Basil Blackwell, 1974.
- Gómez-Lobo, A., *La ética de Sócrates*, traducción de Andrea Palet. Editorial Andrés Bello, 1998 (1994).
- Maurer, R.K. (1977). “El derecho y la polémica en la Historia Universal entre las ideologías de la igualdad y desigualdad”. *Derecho, razón práctica e ideología. Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 17, 305-350.
- Mondolfo, R., “La conciencia moral en las éticas de Sócrates, Platón y Aristóteles”. *Humanidades*, 34 *Filosofía*, 1954, 7-30. Disponible en:
http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1830/pr.1830.pdf
- Tarnopolsky, C., *Prudes, Perverts and Tyrants. Plato's Gorgias and the Politics of Shame*. Princeton University Press, 2010.
- Zahavi, D., “Self, consciousness, and shame”, en: D. Zahavi (ed.): *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. Oxford University Press, 2012, 304-323.