

# *El problema del aîskhos en Gorgias*

JOSÉ ANTONIO SÁNCHEZ TARIFA  
*IES «Camilo José Cela»*

## RESUMEN

La introducción que Platón hace en *Gorgias* de cada nuevo interlocutor se interpreta, por quien sustituye al anterior, como una rendición por *aîskhos* (vergüenza) frente a Sócrates. Los estudios clásicos han entendido que la pretensión de Platón es mostrar paso a paso lo que se oculta tras la apariencia de la retórica, y por eso hace más radicales a sus representantes, para conseguir la asociación inconsciente en la mente del lector de que tras la máscara de Gorgias se esconde Calicles. Sin embargo, según nuestra interpretación, Platón no deseaba tanto mostrarnos la faz oculta de la retórica cuanto combatir tres frentes retóricos que partían de distintos presupuestos sobre la moral.

## PALABRAS CLAVE

PLATÓN-GORGIAS-RETÓRICA-SOFISTA

## ABSTRACT

In *Gorgias* the introduction Plato makes of each new interlocutor is interpreted by the successive speaker as a surrender on the part of the previous one due to *aîskhos* (shame) before Socrates' arguments. Classical studies have explained that Plato aims to show step by step what is hidden under the appearance of Rhetoric. That is why he makes its representatives more radical in order to produce, in the reader's mind, the unconscious association that Calicles is hidden behind Gorgias' mask. Nevertheless, according to our interpretation, Plato did not intend to show us the hidden face of rhetoric but to combat three rhetorical fronts which originated in different moral assumptions.

## KEYWORDS

PLATO-GORGIAS-RHETORIC-SOPHIST

LOS ESTUDIOS REALIZADOS SOBRE LA CONDICIÓN MORAL DE GORGIAS, según la versión que nos da Platón, suelen atribuir al maestro de retórica una posición bastante escéptica respecto a la ética que conduce, de manera consecuente, en las pretensiones vitales de un sujeto como Calicles. Sin embargo, la postura que explícitamente defiende tanto el Gorgias histórico como el personaje de Gorgias en el diálogo homónimo, no es tan amoral como a veces se ha insinuado; más bien al contrario, Gorgias reconoce la importancia de una base ética por parte de los alumnos que acuden a aprender retórica<sup>1</sup>. Pensamos que el problema que se plantea es debido al convencido relativismo que profesa Gorgias. El maestro de retórica reconoce que, entre sus enseñanzas, no se encuentran formalmente aspectos de instrucción ética que pudieran complementar la oratoria con la que instruye a sus alumnos<sup>2</sup>. Esto supone un riesgo incuestionable, puesto que se está dotando a gente, cuya actitud ética nos es desconocida, de un arma tan poderosa como la retórica.

Según nuestra opinión, Gorgias procura mantener una postura en cierta manera moral, que lo conduce a basarse, al menos aparentemente, en unos principios relativistas que debe armonizar con su profesión de maestro de retórica<sup>3</sup>. Para el presente artículo, nos gustaría partir de la base de que Gorgias es más moral de lo que han supuesto las interpretaciones clásicas, aunque no tanto, ni tan coherente, como Sócrates quisiera.

El personaje de Polo en la obra pretende ser una superación de los prejuicios morales de Gorgias. Polo comienza basándose en una amoralidad inicial<sup>4</sup> que Sócrates demuestra insostenible en varios aspectos. El propio Polo reconoce sus errores cuando se deja llevar en el diálogo, rindiéndose en el duelo dialéctico que mantiene y aceptando todo lo que Sócrates dice en la parte final de su intervención.

Uno de los elementos más curiosos e interesantes del diálogo, que no ha sido tratado con la suficiente minuciosidad en los estudios tradicionales sobre el tema, consiste en que tanto Gorgias como Polo sean acusados de retirarse de sus respectivas confrontaciones dialécticas mantenidas con Sócrates debido a su *aîskhos*<sup>5</sup>, es decir, a su «vergüenza»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Cf., por ejemplo, 457b.

<sup>2</sup> Aunque Gorgias puntualiza que en caso de que un alumno careciera realmente de formación ética, no tendría inconveniente en instruirlo sobre tal cuestión. Cf. 460a.

<sup>3</sup> Rodríguez Adrados, *La democracia ateniense*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 412. asegura que «[...] Gorgias define al orador –al político– como «artífice de la persuasión», es decir, estima que cultiva un campo distinto del de la moralidad, aunque no incompatible con él».

<sup>4</sup> 461b-c.

<sup>5</sup> Problemas técnicos impiden lo que sería ideal: la representación gráfica original griega. Nos atenemos a las transliteraciones clásicas que se realizan, procurando reflejar la pronunciación española del término. En cualquier caso se pueden consultar los textos griegos originales en

La primera parte de *Gorgias* nos presenta una exposición, no tanto del pensamiento de Sócrates frente a la retórica, cuanto de la consideración de Gorgias sobre su arte. Para deducir la valoración sobre la retórica que poseían los sofistas, según algunos especialistas, debemos tener en cuenta la estructura general del diálogo, más que las partes aisladas que lo componen. Según esta concepción, en la obra se va progresivamente desenmascarando lo que se oculta en las pretensiones últimas de la oratoria y del que la enseña. Por eso, desde las tesis más o menos razonables de Gorgias, en caso de que no queramos incurrir en contradicción, como le sucedió a él, debemos desembocar en la postura radical de Calicles. A partir de esto, y para procurar dar a la retórica una mínima coherencia interna, los estudios sobre el tema han concluido en que, tras la apariencia que la oratoria da de sí misma, se ocultan los postulados inmorales de Calicles.

Como hemos señalado, el problema es, en nuestra opinión, más complejo que la exposición clásica que se viene haciendo del mismo. Existe un punto clave, y no satisfactoriamente aclarado, en la introducción de cada nuevo tertulio. Primero Polo replica a Sócrates que Gorgias no ha querido llevar hasta sus últimas consecuencias sus postulados por *eskhynthe*<sup>7</sup>, es decir, por «haber sentido vergüenza»<sup>8</sup>. Posteriormente Calicles dirige la misma acusación a Polo y a Gorgias, diciendo textualmente a Sócrates: «y ahora usas este lenguaje demagógico ya que Polo ha sufrido el mismo inconveniente que Gorgias sufrió contigo»<sup>9</sup>.

A partir de este momento se suceden una serie de reproches, teniendo todos ellos como base derivados del término *aîskhos* o del verbo *aîskhyno*, es decir referentes a la vergüenza que tanto Gorgias como Polo han sentido frente a los razonamientos de Sócrates. En este pasaje y en el siguiente, nos encontramos con varias menciones:

– Pasaje 482d línea 2: *aîskhyntênai*<sup>10</sup>.

J. Burnet, *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press, 1979-1980 y E. D. Dodds, *Plato. Gorgias*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

<sup>6</sup> Como la mayor parte de los conceptos griegos clásicos, *aîskhos* tampoco tiene una traducción definitiva en español. Cf., por ejemplo, G. Droz, *Los mitos platónicos*. Barcelona: Labor, 1993, p. 23, n. 2: *aîskhos* es «un término difícil de traducir, que implica respeto, honor y pudor».

<sup>7</sup> 3ª persona del singular del aoristo pasivo del verbo *aîskhyno*, que significa como pasivo ser avergonzado, sentir vergüenza o pudor.

<sup>8</sup> 461b.

<sup>9</sup> Cf. 482c5.

<sup>10</sup> Infinitivo de aoristo pasivo del verbo *aîskhyno*, que podríamos traducir por «haber sentido vergüenza».

- Pasaje 482d línea 8: *aískhion*<sup>11</sup>.
- Pasaje 482e línea 2: *aískhyntheís*<sup>12</sup>.
- Pasaje 482e línea 6: *aískhynetai*<sup>13</sup>.
- Pasaje 483a línea 6: *aískhion*<sup>14</sup>.
- Pasaje 483a línea 7: *aískhion*<sup>15</sup>.
- Pasaje 483c línea 3: *aískhrón*<sup>16</sup>.
- Pasaje 483c línea 7: *aískhrón*<sup>17</sup>.

La réplica de Calicles contra la «vergüenza» no puede ser más contundente. Acusa a Gorgias y a Polo de no haber sido capaces de expresar su genuino pensamiento, debido a la traba fundamental que encontraban al estar obligados a reconocer, en público, dos posturas que socialmente aparecen como inaceptables; de ahí que hayan preferido incurrir en contradicción consigo mismos antes que reconocer sus verdaderos sentimientos. Calicles trata de matizar que la única causa para que Gorgias y Polo se retiren, y no deseen continuar la disputa dialéctica con Sócrates, ha sido la vergüenza, debido a tener que reconocer públicamente unos postulados que, si bien son aceptados dentro de la forma del pensamiento retórico, no son fáciles de justificar para un reconocimiento público.

Esta prudencia de Gorgias y de Polo, de la que Calicles prescinde, ha sido justificada como una estrategia comercial<sup>18</sup>. Si Gorgias y Polo dependían de su negocio y de sus alumnos, no podían ir dando una imagen de sujetos sin escrúpulos, a quienes lo único que les importara fuera el dinero y no otros asuntos muy importantes de interés social, como pudiera ser la calidad ética de sus enseñanzas. El silencio de ambos expertos en retórica, cuando reciben las críticas de Calicles en este sentido, induce a pensar que existe una confirmación tácita de los implicados frente a las acusaciones, puesto que optan por no defenderse.

Alternativamente a esta interpretación nos puede surgir la duda de por qué Gorgias no refutó antes a Polo, o por qué ambos no refutan ahora a Calicles,

<sup>11</sup> Comparativo neutro de *aískhrós, á, ón*; nominativo, vocativo o acusativo singular.

<sup>12</sup> Verbo *aískhyno*, participio de aoristo, nominativo singular masculino, que podríamos traducir por «habiendo sentido vergüenza».

<sup>13</sup> Verbo *aískhyno*, presente del subjuntivo de la voz medio-pasiva, que podríamos traducir por «que sea avergonzado».

<sup>14</sup> Cf. nota al pasaje 482d, línea ocho.

<sup>15</sup> Cf. nota al pasaje 482d, línea ocho.

<sup>16</sup> Nominativo, vocativo o acusativo singular neutro de *aískhrós, á, ón*, adjetivo que podríamos traducir por «vergonzoso».

<sup>17</sup> Cf. nota anterior.

teniendo en cuenta que si lo único que les interesaba era la imagen de la retórica que se diera al público, en atención a las ganancias, también quedan mal frente al auditorio a partir del desenmascaramiento de su falso pudor<sup>19</sup>.

La interpretación de esta parte del diálogo es fundamental, puesto que nos va a proporcionar dos elementos muy importantes: la consideración que merecía la retórica a sus propios defensores en esta época y la imagen que pretendía dar a los ciudadanos. A esto podemos añadir un tercer elemento: puesto que es Platón quien expone el tema, también se puede dilucidar cuáles son los pilares de la retórica contra los que éste está actuando explícita e implícitamente<sup>20</sup>.

Posteriormente veremos las implicaciones que puede tener el término «vergüenza» aplicado en este contexto, pero podemos adelantar que al menos se dan dos acepciones diferentes del concepto, lo que podríamos denominar como «vergüenza externa» y «vergüenza interna». La primera es un tipo de pudor a manifestar ciertas cosas en público; procede de no reconocer en momentos inoportunos ciertos argumentos ante un auditorio o una asamblea, aunque en privado o en soledad fueran perfectamente admisibles por el individuo en cuestión; la llamamos externa al estar determinada por ciertos factores circunstanciales, aparte de ser relativa, carecer de fundamento teórico desde el propio punto de vista y seguir acríticamente los tópicos aceptados por el hombre medio de una sociedad concreta. La «vergüenza interna» viene determinada por una actitud reprobatoria contra uno mismo, y ya no depende de testigos concretos ni de reprensión social, sino que el motivo del remordimiento es la discordancia con nuestros propios principios morales<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Suponemos que el debate está teniendo lugar frente a un público numeroso, pues ésta suele ser la interpretación más aceptada. Sin embargo, Dodds señala que los escolásticos y autores como Croiset, Lamb y Rufener, entre otros, han defendido que la conversación se celebra entre un reducido grupo de amigos, muy probablemente en casa de Calicles. El primero que realizó la lectura adecuada de la escena fue Schleiermacher. Para más aspectos de esta polémica se puede consultar el comentario que Dodds dedica al preludio del diálogo, *op. cit.*, pp. 188 ss.

<sup>19</sup> Como después veremos, Sócrates ironiza sobre la posibilidad de que Gorgias y Polo callen por vergüenza a reconocer en público sus verdaderas intenciones. *Cf. Gorgias*, 487b.

<sup>20</sup> Nos gustaría señalar que las críticas de Sócrates-Platón a la retórica son extensibles a la política de su tiempo, pues como indica Rodríguez Adrados, *op. cit.*, p. 412: «el tema de *Gorgias* es, como se sabe, el de la Retórica, o sea, en definitiva, el de la Política: en Atenas van emparejadas, son medio y fin».

<sup>21</sup> Esta distinción que elaboramos, para tratar de explicar mejor el sentido del diálogo, está próxima a la división que hace la antropología norteamericana, y que estudia de manera especial Dodds, entre «culturas de vergüenza» y «culturas de culpabilidad». En ciertos ámbitos culturales se busca más la estimación pública (el concepto griego de *timé*) que una verdadera tranquilidad de conciencia. Asimismo los actos cometidos, si son vergonzosos, deben ser castigados, independientemente de que se haya sido culpable voluntariamente o no. Recuérdese el célebre caso de Edipo o tantos otros ejemplos con los que nos puede ilustrar la mitología griega.

El problema, en el texto que nos ocupa, es dilucidar si la vergüenza de Gorgias y Polo pertenece al primer tipo o al segundo; la «vergüenza externa» no es sentida realmente, sino sólo fingida en función de ciertos intereses personales. La aclaración del tema de la vergüenza es fundamental para deducir cuál es la consideración que se hace en *Gorgias* de la retórica. Si la vergüenza de la que se habla en la obra es sólo una vergüenza externa y retórica, el verdadero retórico es Calicles, y por tanto es quien realmente define de manera genuina la oratoria. Si, por el contrario, Platón nos quiere presentar con Gorgias, Polo y Calicles tres modelos diferentes de posición ética frente a la retórica, entonces hemos de aceptar que ya en *Gorgias*, Platón concebía la posibilidad, al menos para ciertos casos, de que retórica y ética fueran unidas<sup>22</sup>.

Especialistas de gran prestigio no toman demasiado interés por la manera de introducir cada nuevo contertulio. La excusa que se da sobre la vergüenza es, según ellos, meramente un recurso estilístico en el cual no merece la pena detenerse.

Friedländer cree que la obra está desarrollando un esquema general, que es el que verdaderamente interesa a Platón: la conexión entre retórica (representada por Gorgias) e immoralismo (representado por Calicles)<sup>23</sup>.

---

Dodds, *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza editorial, 1985. alude varias veces a la distinción a lo largo de la obra, realizando una lacónica explicación de su significado en las páginas 29-31; una sencilla explicación de los términos mencionados, recomendada por el propio Dodds en la obra citada (capítulo I, n. 106). se encuentra en Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword*, pp. 222 ss.

<sup>22</sup> La opinión clásica de los especialistas considera que en *Gorgias* hay una furibunda crítica contra la retórica y que, en ningún caso, Platón pretende ofrecer una visión positiva de alguno de sus usos. Jaeger, *Paideia*. Madrid: Fondo de Cultura Económico, 1982, p. 941, pretende ver un acercamiento reconciliatorio en los últimos años de vida de Platón entre los dos maestros. El argumento en el que se basa es la refundición de los dos modelos de enseñanza enfrentados. Platón introduce la retórica como una parte de sus enseñanzas para completar la formación dialéctica; Aristóteles sería el profesor en este cometido, siguiendo las directrices de *Fedro*. Isócrates, por su parte, reconoce en *Antídosis* (266) que dialéctica, astronomía y geometría no dañan, sino benefician a la juventud, aunque no tanto como sus representantes se imaginan; tales conocimientos no son filosofía propiamente dicha, pero son buenos como complemento introductorio. Para Isócrates no son filosofía, puesto que ni enseñan a hablar ni a obrar bien políticamente y la única definición de filosofía que existía para él se basaba en la cultura político-retórica. En Isócrates podrían verse algunos elementos para justificar esta aproximación ideológica. Uno de los pasajes más claros está en *Antídosis* (258), donde Isócrates afirma que no son todos, sino «algunos erísticos los que me difaman». Vemos una evidente diferencia entre el grupo erístico, que algunos autores, incluido Jaeger, han interpretado como una distinción por parte de Isócrates entre Platón y Aristóteles; este último sería uno de los difamadores. Para algunas matizaciones más sobre el tema, Jaeger, *op. cit.*, pp. 939-940, especialmente la nota 109. Por otra parte, hay autores que han interpretado que la célebre alusión final de *Fedro* es sincera, por lo que Platón habría originado, o habría aceptado, la oferta de reconciliación con Isócrates.

<sup>23</sup> Friedländer, *Plato. The Dialogues: First Period*. New York: Bollingen Foundation, 1964, pp. 244-245.

Jaeger piensa que el tema de la vergüenza queda eclipsado por un proyecto mucho más importante de Platón que es, en su opinión, las relaciones entre Estado y educación; por eso el contenido fundamental de *Gorgias* es la *tékhnē* y la *areté*, y para exponer dicha idea, Platón toma como excusa la retórica<sup>24</sup>. Esta consideración es la causa principal de que Jaeger, en su estudio sobre *Gorgias*, no lo relacione con *Fedro*, hasta el punto de no citarlo ni una sola vez en el capítulo que dedica a analizar el diálogo, lo que no deja de ser muy sorprendente.

Guthrie considera que es por un «falso pudor» por lo que Gorgias y Polo aceptan la derrota dialéctica. El diálogo está presentando dos opciones de vida, la que Sócrates propone y la que plantea Calicles. Al igual que los autores anteriores, piensa que la obra es un proyecto único que busca desembocar en Calicles y presentar sus argumentos como fin último al que tiende el movimiento retórico.

Dodds dice explícitamente que el diálogo no presenta tres frentes de distintas fuerzas contra Sócrates, sino tres desarrollos progresivos de la misma fuerza. Polo es el heredero espiritual de Gorgias y Calicles el de Polo. Esto hace que profundicemos lo necesario en el nivel de la conversación<sup>25</sup>. Dodds admite que Polo representa una nueva generación, sin miedo a las consecuencias de su pensamiento; sin embargo también sucumbe ante *aïskhynthe*. Asimismo Dodds destaca que Gorgias y Polo no son capaces de afrontar el asunto de la retórica desde presupuestos más complejos, sino que ha sido tratado, hasta ahora, a un nivel superficial, lo que confirma la teoría de que lo expuesto antes de Calicles no es sino una larga introducción para lo que realmente le interesa a Platón: el inmoralismo en el que está necesariamente basada la retórica<sup>26</sup>.

Rodríguez Adrados apoya la postura clásica, afirmando que «para él [Sócrates] el fondo de la Retórica y la Política es la búsqueda del placer y del poder: de Gorgias y Polo se pasa a Calicles, que pregona el derecho del más fuerte. O sea, el inmoralismo está ya en germen en el amoralismo y en la moral del éxito, por muy templada que esté con otros elementos. Hay que escoger: o Calicles o Sócrates»<sup>27</sup>.

Irwin<sup>28</sup>, S. Benardete<sup>29</sup> y el resto de especialistas consultados, también esquivan la cuestión, no destacando las causas por las que Gorgias y Polo aban-

<sup>24</sup> Cf. Jaeger, *op. cit.*, especialmente pp. 514-515 y 520-521. (25) Cf. *Historia de la Filosofía Griega*. Madrid: Gredos, 1990, vol. IV, p. 282.

<sup>25</sup> Cf. Dodds, *Plato. Gorgias. ed. cit.*, p. 5: «the three interlocutors do not represent three distinct forces confronting Socrates, but three successive developments of the same force».

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>27</sup> Rodríguez Adrados, *op. cit.*, p. 412.

<sup>28</sup> *Plato. Gorgias*. New York: Oxford University Press, 1979, pp. 154 y 172, donde alude al término «vergüenza» en su comentario a los pasajes 474c y 483a, pero limitándose a reproducir una lectura superficial de lo dicho en el diálogo.

donan el diálogo, sino presuponiendo, de hecho, la unidad de los argumentos que van presentando los sucesivos interlocutores.

La interpretación clásica de la obra acepta, casi de forma unánime, que el trabajo es una unidad sin partes, con una estricta delimitación. La elección de tres personajes se considera un recurso estilístico de Platón para configurar, de la forma más oportuna, la estructura compleja que subyace en la obra. La objeción que hemos advertido es la posibilidad, no tenida en cuenta en esta visión reduccionista, de que no exista una única concepción de la retórica por parte de sus propios defensores, sino varias.

Nosotros nos decantamos más por considerar en el diálogo tres fuerzas, próximas entre sí en ciertos aspectos, pero independientes en cuanto a su valoración sobre la retórica. Gorgias representa, para nosotros, una postura moderada que considera francamente que la moral debe desempeñar algún papel en el arte que profesa, aunque no lo haga de hecho entre sus enseñanzas en el momento en que se lleva a cabo la discusión, debido fundamentalmente a las grandes dificultades que se derivan de que la moral sea relativa, extremo del que Gorgias está suficientemente convencido. Polo representa la inconsciencia retórica y la pasión juvenil que despierta el ser dueño de un arma tan poderosa como el arte de hablar bien. Calicles, cuyos intrincados elementos ideológicos y psicológicos podrían ser motivo de otro trabajo, es la aceptación expresa de la retórica como elemento de manipulación para el interés personal.

Defender que en el fondo de Gorgias está ya Calicles, es meterse plenamente en el juego que Platón nos quiere imponer. El discurso dogmático, basado en el miedo a lo novedoso o a las posibles consecuencias negativas que cualquier elemento novedoso pueda tener sobre el orden social, es un discurso reaccionario e intolerante<sup>30</sup>. Es posible que ciertas partes del diálogo sugieran,

<sup>29</sup> *The Rhetoric of Morality and Philosophy. Plato's Gorgias and Phaedrus*. Chicago: University Chicago Press, 1991, donde alude brevemente en dos ocasiones al concepto «vergüenza», concretamente en las páginas 25 y 69, pero sin mencionar nada digno de relevancia.

<sup>30</sup> No olvidemos, como parece ocurrirle a Platón, que Sócrates también fue víctima de las intransigentes críticas de sus contemporáneos por el peculiar tipo de vida que llevaba, según nos relata el propio Sócrates en *Apología*, 18b ss. El ataque más célebre fue el del conocido autor conservador ateniense Aristófanes, en su obra *Las nubes* del año 423 a.C., donde acusa a Sócrates de ser un sofista, embaucador y codicioso. Hay una gran polémica respecto a la realidad de la imagen de Sócrates que nos ofrece la obra, pero actualmente la mayoría de los estudiosos han concluido en que junto a muchos elementos sofísticos, existen también numerosos elementos socráticos. Es posible que esta parodia de Sócrates fuera la que determinara el decreto de Siracosiso del año 415 a.C., por el que se prohibía la utilización de nombres propios de personas reales en el teatro. Cf. A. Lesky, *Historia de la Literatura Griega*. Madrid: Gredos, 1985, p. 463, aunque para contextualizar el pensamiento político de Aristófanes es recomendable la lectura del Cap. V, apartado b) «La ilustración y sus adversarios»; y V. Ehrenberg, *The People of Aristophanes*, Oxford: Oxford University Press, 1951.

con lecturas algo forzadas, que hay una conexión entre Gorgias y Calicles, pero también sería igualmente aceptable la interpretación que damos, exponiendo que no es una conexión necesaria. En todo movimiento cultural, político o de cualquier otra índole, siempre que tenga la suficiente envergadura, existen por lo general elementos radicales y moderados, sin que quepa la posibilidad de identificarlos. Es un recurso fácil, y una crítica sin demasiado fundamento, ridiculizar a los adeptos a alguna causa llevando a sus últimas consecuencias, de forma manifiestamente maliciosa, algunas de las ideas que defienden. En este caso creemos que es lo que pretende hacer Platón. La elección de los contertulios y el orden que les da, quiere producir en la mente del lector una asociación inconsciente entre las aspiraciones retóricas y Calicles, que sería su culminador.

Nos gustaría señalar que uno de los elementos fundamentales de nuestra interpretación se encuentra en el propio diálogo. Justo después de la acusación de *aîskhrós* que hace Calicles a sus compañeros, Sócrates le replica con las siguientes palabras: «Gorgias y Polo, sabios son y amigos míos, pero un tanto faltos de sinceridad y más vergonzosos de lo debido. ¿Quién puede dudarlo? Ambos han llegado a tal grado de timidez, que precisamente por eso se han resignado uno y otro a contradecirse cada cual a sí mismo en presencia de muchos hombres, y eso que los asuntos tratados eran de la máxima importancia»<sup>31</sup>.

Podríamos entrar en una interminable polémica respecto a cuándo Sócrates habla irónicamente y cuándo no, pero creemos que existen suficientes connotaciones en el pasaje como para llegar a la conclusión de que Sócrates no está tomándose en serio las acusaciones de Calicles. Si retomamos las palabras de éste, vemos que asegura que los dos retóricos anteriores se han callado por darles vergüenza reconocer en público los extremos que Sócrates afirma; en el pasaje anterior la ironía de Sócrates se refiere a que mayor sería aún la vergüenza que deberían sentir Gorgias y Polo al llegar a contradecirse en público sobre temas tan importantes como los tratados<sup>32</sup>. Si esto fuera cierto, la vergüenza de Gorgias y de Polo tendría un origen personal y diferente al que nos quiere hacer creer Calicles y la mayoría de los especialistas. Por otra parte, afirmar que callan por vergüenza es atribuir el triunfo de Sócrates, no a sus cualidades como dialogante, sino más bien a la debilidad de los retóricos frente al auditorio, extremo que no creemos que Platón quisiera insinuar.

<sup>31</sup> *Gorgias*, 487b.

<sup>32</sup> De esta misma forma lo entiende S. Benardete, *op. cit.*, p. 69, quien interpreta que las palabras de Sócrates son una refutación a Calicles, ya que supone más vergüenza que Gorgias y Polo queden callados por Sócrates frente a un gran auditorio en cosas tan importantes, que reconocer los argumentos que Sócrates les presenta. Por eso entiende que la negativa está en los propios interlocutores dependiendo de su formación, más que en aspectos extrínsecos a ellos tales como la gente que los escucha.

En la obra encontramos otro pasaje, también demasiado ignorado por los expertos, que vuelve a confirmar nuestra interpretación sobre la utilización del término *aiskhrón* que le quiere dar Platón. Calicles renuncia a seguir conversando con Sócrates y entonces éste realiza un pequeño discurso<sup>33</sup> del que extraemos el siguiente fragmento: «Por consiguiente, lo que tú creías que Polo había aceptado por vergüenza era verdadero, a saber, que cometer una injusticia es tanto peor que sufrirla porque es más deshonesto; y también que quien tiene el propósito de ser realmente orador ha de ser justo y conocedor de lo justo; conclusión que, a su vez, decía Polo que Gorgias había aceptado por vergüenza»<sup>34</sup>.

El matiz fundamental que vemos en las palabras de Sócrates es el de asegurar, de forma literal, que «Calicles decía que Polo había aceptado por vergüenza» y «Polo decía que Gorgias había aceptado por vergüenza», y no referirse directamente a Gorgias y a Polo diciendo que ellos realmente sintieron vergüenza. Sócrates cree, o al menos deja la posibilidad de que así se crea, que tanto Gorgias como Polo comprendieron que los argumentos que ellos defendían eran insostenibles desde la sensatez y el buen juicio ético. Por eso, su vergüenza era personal, «vergüenza interna», según nuestra anterior aclaración, en el sentido de que dependía de su propia formación moral el no ser capaces de sostener por sí mismos esos argumentos, independientemente de quién o quiénes los estuvieran oyendo.

Sería tan complicado como extenso realizar un estudio etimológico sobre el concepto de *aiskhrón* en el pensamiento helénico clásico, que nos aclarara en qué sentido se usaba el término con mayores aportaciones a nuestro análisis. Sin embargo nos gustaría hacer algunas apreciaciones para dar mayor solidez a nuestra interpretación y dejar manifiesto que el sentimiento de vergüenza en la Grecia clásica respondía a una valoración moral personal de la situación concreta y era considerado una cualidad digna de admiración.

Isócrates habla de la antigua vergüenza de la juventud como una virtud y la considera una correlación del respeto que se debe profesar a ciertos elementos de la vida pública, afirmando cuando se refiere a los jóvenes de antes, que «tanto rehuían el ágora que, si se les obligaba a ir, mostraban que lo hacían con mucha vergüenza y sensatez»<sup>35</sup>. Hesiodo se queja amargamente de la desaparición de la vergüenza<sup>36</sup> y otros muchos autores griegos aluden a ella con nostalgia, como sucede con Platón y con Aristófanes.

<sup>33</sup> 506c-509c. Posteriormente Sócrates reconocerá que esta parte no es propiamente un diálogo (519a): «me has obligado a hablar como un verdadero orador popular, Calicles, por no querer responderme».

<sup>34</sup> 508b-c.

<sup>35</sup> *Areopagítico*, 48.

<sup>36</sup> *Los trabajos y los días*, 199-200.

En la mitología griega se hacen menciones significativas, como la recogida por Platón en *Protágoras*<sup>37</sup>, donde se narra el mito de Prometeo con aportaciones muy interesantes para la cuestión que nos ocupa<sup>38</sup>. Dejando al margen los ardidés de Prometeo como benefactor de la humanidad, lo que nos interesa es que Platón, en *Protágoras*, narra cómo los hombres consiguieron poseer la ética y la política. Zeus, apiadándose de los hombres ante la posibilidad de su extinción por el caos y por la violencia que reinaba entre ellos, ordena a Hermes que les lleve el pudor y la justicia, «para que en las ciudades hubiera armonía y lazos creadores de amistad»<sup>39</sup>. Cuando estas dos cualidades se van a distribuir entre los hombres, Zeus exige que se haga «entre todos, que cada uno tenga su parte en estas virtudes; ya que si solamente las tuvieran algunos, las ciudades no podrían subsistir, pues aquí no ocurre como las demás artes; además establecerás en mi nombre esta ley, a saber: que todo hombre incapaz de tener

<sup>37</sup> 320c-323e.

<sup>38</sup> Cf. José Rubio Carracedo. *Ética constructiva y autonomía personal*. Madrid: Tecnos, 1992, pp. 227-228 y *Paradigmas de Política*. Barcelona: Anthropos, 1990, pp. 18-20, aunque el desarrollo de esta idea se encuentra de forma general en todo el capítulo 1, apart. 2. «Ética y Política».

<sup>39</sup> *Protágoras*, 322c. En realidad el carácter divino de los *nómoi*, es decir, aquellos principios por los cuales deben regirse los hombres, es un tópico en la literatura griega. En el discurso atribuido a Demóstenes por algunos especialistas (sobre el que hay mucha polémica respecto a su autenticidad) *Contra Aristogitón*, I, 15 ss., se dice:

«En consecuencia, hay muchas razones por las que toda ley debe ser obedecida por todos y, especialmente, porque es una invención y un regalo o don de los dioses. [...] Abolidas, dad a cada cual licencia para que haga lo que quiera, y no sólo quedará abolida la constitución, sino que nuestra vida misma se verá reducida al nivel de las bestias».

Sófocles, *Edipo Rey*, 863 y ssgg., hace hablar al coro de la siguiente forma sobre los *nómoi*: «el Olimpo es su único padre y ninguna naturaleza mortal les dio a luz».

Eurípides, *Ión*, 442, nos presenta a un servidor de Apolo, que le reprocha a éste que haya engañado a una mujer mortal, y le dice: «¿Cómo va a ser bueno que vosotros, que nos habéis escrito los *nómoi* a los hombres, seáis culpables de anarquía e ilegalidad?».

En *Hipólito*, 98, al debatirse el tipo de personalidad conflictiva que tienen los mortales un personaje se cuestiona: «— ¿Crees que sucederá lo mismo entre los dioses?»

— Sí, ya que nosotros los mortales adoptamos y seguimos los *nómoi* de los dioses».

El propio Isócrates hace referencia a este origen divino en *Panatenaico*, 169: «ni que fuera abolida una antigua costumbre y ley ancestral que todos los hombres practican desde siempre, no porque lo disponga la naturaleza humana, sino porque está ordenado por un poder divino».

Guthrie mantiene una interesante polémica contra la opinión de Pohlenz sobre este asunto recogida en sus artículos «Anonymus «Peri nómon»», *Nachrichten der königlichen Gesellschaft der Wissenschaft* (1924), pp. 19-37, «Nómos», *Philologus* (1948), pp. 135-142 y «Nómos und Physis», *Hermes* (1953), pp. 418-438, con muchas más referencias de las aquí señaladas. Cf. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*. Madrid: Gredos, vol. III, (1990), pp. 83 ss.

parte en la justicia y el pudor debe ser condenado a muerte, como una plaga de la ciudad»<sup>40</sup>.

Otros testimonios mitológicos recogen la creación de un templo para santificar al «Pudor» por orden de Icario, padre de Penélope y suegro de Ulises<sup>41</sup>. Jaeger ve la vergüenza como un factor determinante de la sociedad ateniense, de ahí que se pronuncie en los siguientes términos: «Toda la vida de la juventud ateniense se hallaba dominada en otro tiempo por el pudor, por aquel sentimiento respetuoso de santo temor [...]. El concepto de pudor era una parte heredada de la antigua ética y la antigua educación de la nobleza griega, que fue perdiendo cada vez más importancia en el transcurso de los siglos posteriores. [...]. No es fácil definir en qué consiste este sentimiento o este temor; es un fenómeno inhibitorio espiritualmente complejo, formado por múltiples motivos sociales, morales y éticos, o bien el sentido de que ese fenómeno brota. El concepto de pudor fue pasando por momentos considerablemente a un segundo plano bajo la influencia de la evolución democrática que tendía a plasmar todas las normas en la forma racional de la ley»<sup>42</sup>.

A. MacIntyre analiza la posición ética de la palabra *aiskhrós*<sup>43</sup>, situándola como opuesta a *kalós* («honroso» según la traducción que aquí nos interesa)<sup>44</sup>. La otra confrontación ética fundamental la constituyen los términos *agathós-kakós* (bueno-malo)<sup>45</sup>. Si tomamos los conceptos éticamente positivos de estos dos pares y los unimos, tenemos por resultado el ideal aristocrático, es decir,

<sup>40</sup> *Protágoras*, 322d. Para un análisis de este mito desde la primacía del pudor y la vergüenza como *téknaí*, superiores a cualquier otra forma de arte u oficio, Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1993, pp. 100 ss.

<sup>41</sup> Para consultar las fuentes de esta historia, P. Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós, 1989, p. 277.

<sup>42</sup> Jaeger, *op. cit.*, pp. 911-912.

<sup>43</sup> Recordemos que estamos hablando de pudor y de vergüenza desde la estrecha relación que se establece entre sus significados. En griego *aidós*, que respetando las traducciones convencionales traducimos por «pudor», se refiere a la capacidad de un sujeto para avergonzarse, para sentir vergüenza; y *aiskhrós* se refiere al acto mismo que debe avergonzar, a lo vergonzoso. C. García Gual en su traducción de *Protágoras*. Madrid: Gredos, 1985, p. 526, n. 31, asegura que «la traducción de la palabra *aidós* plantea alguna dificultad». En la misma nota se incluye un fragmento de R. Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires, 1955, p. 538, donde se afirma: «Me parece que sólo la expresión «sentimiento o conciencia moral» puede traducir de manera adecuada el significado de la palabra *aidós* en *Protágoras*, que conserva, sin duda, el sentido originario de «pudor, respeto y vergüenza», pero de una vergüenza que se experimenta no sólo ante los demás, sino también ante sí mismo, de acuerdo con la máxima pitagórica de tan vasta repercusión en la ética antigua».

<sup>44</sup> *Historia de la Ética*, Barcelona: Paidós, 1982, pp. 37-38. T. Irwin, *op. cit.*, p. 154, también aclara algunos aspectos de esta oposición.

*kalós kai agathós*, o mejor dicho, la *kalokàgathía*. El problema es que las palabras *kalós-aiskhrós* pueden significar también «bello-feo», aparte de «honroso-vergonzoso», pero en griego los conceptos estéticos no están exentos de connotaciones éticas, como puede suceder en español; por eso la verdadera traducción se hace muy difícil si queremos reflejar estos matices<sup>46</sup>.

Lo que hemos visto hasta ahora nos conduce a reconocer que en el pensamiento antiguo la ética y la política, entendidas desde el pudor y la vergüenza de su mitología<sup>47</sup>, eran componentes esenciales del hombre entendido como lo hacían los griegos antiguos, es decir, del hombre social; ambos constituyen elementos primordiales de la condición humana, y son tan inherentes a la misma que no se pueden delegar en las manos de ningún artesano ni de ningún profesional, como ocurre según el mito. Gorgias, Polo y el propio Calicles no son una excepción. Todos los retóricos, en tanto que hombres, poseen como componentes congénitos a su naturaleza la ética y la política, pero pueden existir diversas circunstancias que les impidan mostrarse como son verdaderamente.

En función de esta perspectiva de la naturaleza humana, defendemos que Gorgias y Polo han fracasado en su visión teórica sobre el hombre y la sociedad. La vergüenza que los ha callado se origina en elementos muy personales, que remiten a su propia formación. El problema que nos encontramos, y que Platón trató de superar en sus obras posteriores, es el de la desigualdad que existe entre los hombres para sentir vergüenza, esto es, para que predomine en ellos el sentimiento de pudor y de respeto frente a determinadas actitudes. Como hemos observado, Polo es capaz de reconocer cosas que a Gorgias le dan vergüenza y Calicles hace lo propio con Polo. Si llevamos estas actitudes a sus últimas consecuencias, aparecerá como una teoría muy coherente la tripartición del alma, cuya función es explicar las diferentes actitudes éticas, y consecuentemente políticas, de los hombres.

José Antonio Sánchez Tarifa es profesor de Enseñanza Secundaria y doctor en Filosofía por la Universidad de Málaga. Autor de «La influencia del pensamiento filosófico de Séneca» (en *Séneca. Dos mil años después*, Universidad de Córdoba, 1996) y «Memoria histórica y ficción en la Ilustración y el Romanticismo» (*Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, 4, 1997).

*Dirección postal:* Instituto de Enseñanza Secundaria «Camilo José Cela», E-29320 Campillos (Málaga).

<sup>45</sup> Friedländer, *op. cit.*, pp. 267-268 y 270-272, señala algunos matices interesantes del concepto de *agathós* en este pasaje de *Gorgias*.

<sup>46</sup> Para más aspectos del significado de estos términos Guthrie, *op. cit.*, vol. IV, pp. 176 y 281-282.

<sup>47</sup> Cf. Rubio Carracedo, *Paradigmas de Política*, p. 19: «(pues el pudor ha de entenderse en sentido moral genérico)».