

Sobre C. H. TARNOPOLSKY, *Prudes, Perverts and Tirans. Plato's Gorgias and the Politics of Shame*

Princeton University Press, 2010. 240 p. ISBN 978-0691128566.

JORDI RAMÍREZ ASENSIO

Societat Catalana de Filosofia

jordi.searcher@gmail.com

El text de la professora Tarnopolsky proposa una lectura del *Gòrgias* platònic centrada en la noció de vergonya, per tal de veure què pot aportar l'obra platònica al debat actual sobre si la vergonya és un sentiment amb efectes positius en una cultura democràtica o, pel contrari, mereixria ser eradicat. Aquesta és una discussió de certa importància als Estats Units vinculada a la reivindicació dels drets d'algunes minories. Hi hauria, doncs, dues posicions enfrontades: la dels que pensen que la vergonya és un sentiment negatiu per una tradició històrica continuada que l'ha emprat per atacar la posició de grups "socialment anormals" com els homosexuals; i la dels que pensen que pot ser un element positiu, una eina per fixar una sèrie de qüestions morals que no poden ser negociables en una societat democràtica. L'autora no ens amaga que la seva lectura té una intenció política clara, ja que un reforçament de la noció de vergonya pot ser un baluard de les nostres constitucions democràtiques en un temps de crisi lligat a un fenomen progressiu de desregularització en tots els àmbits. De fet, el motiu de decantar-se pel *Gòrgias* és la comprensió que mostra Plató del caràcter necessari, tot i que perillós, d'aquest sentiment en la vida humana i en la política democràtica. Per fer això cal distingir –tal com es fa al diàleg, segons afirma Tarnopolsky– entre una vergonya causada per la llagoteria, una vergonya socràtica del respecte i una vergonya platònica del respecte. Això ens ajudaria a evitar la confusió que preval en els debats actuals sobre la vergonya; la confusió que existeix entre el sentiment fundat en el respecte i el sentiment fundat en l'estigmatització del diferent.

El primer capítol tracta les nocions de vergonya i retòrica en el diàleg. Comença amb un acurat estudi de l'arrelament d'allò discutit al diàleg a la realitat històrica atenenca. L'objectiu de l'anàlisi no és només ajudar-nos a entendre el diàleg, sinó establir paral·lelismes amb la situació política americana. Entendre el *Gòrgias* significa entendre que Plató està cercant una resposta a aquests problemes que –i aquestes foren les tesis de l'autora– no passen tant per un refús de la retòrica, sinó per la seva reconsideració amb la finalitat de construir-ne una de positiva que suposi també una superació de la socràtica. Així mateix, la idea de Tarnopolsky és que una consideració semblant pot fer-se respecte de la democràcia; el *Gòrgias* no és

un diàleg anti-democràtic, sin6 que cerca una depuraci6 de la democràcia, fonamentalment de les contaminacions produïdes per l'imperialisme. La seva interpretaci6 pren, com a punt de partida, la tesi evolucionista i precisament el *G6rgias* seria el lloc on es faria palès un cert trencament amb el socratismes per part de Plató. El contingut d'aquesta part segueix les oposicions establertes pel diàleg que, segons l'autora, s6n successivament: /1/ Entre la ret6rica de G6rgias i la dialèctica socràtica. /2/ Entre la ret6rica de l'adulaci6, la qual no és exactament la defensada per G6rgias, i la política socràtica entesa com a art de la justícia. /3/ Entre la ret6rica de l'adulaci6 i la ret6rica de la justícia. /4/ Entre la ret6rica de l'adulaci6 i la noble ret6rica plat6nica. /5/ Entre la ret6rica de l'adulaci6, l'art polític socràtic i la veritable ret6rica.

L'objectiu del diàleg és la definici6 d'aquesta ret6rica noble que supera la dels sofistes, però també la de S6crates, al capdavant estèril pel seu caràcter radical que avergonyeix massa els subjectes i no en permet treure res de consistent dels diàlegs. Aix6 queda molt clar en el diàleg entre Cal·icles: S6crates i el mite final ha de ser entès com un intent de redreçar aquesta situaci6. La clau d'aquesta evoluci6 és entendre que el contrast no és tant entre disciplines basades en la ra6 i basades en l'experiència, com voldria la tradici6 filos6fica, sin6 en el fet que l'adulaci6 es dirigeixi al plaer sense considerar el bé. L'evoluci6 final serveix per consolidar un punt de vista oposat al de Leo Strauss: all6 oposat no s6n la filosofia i la política, sin6 el socratismes i la política, i en Plató hi hauria una proposta positiva per superar aquesta situaci6.

El segon capítol és un estudi de les tres refutacions, sempre tenint en compte que *elenkhein*, el terme grec traduïble com *refutar*, podia significar també *avergonyir*. Comença amb una descripci6 dels tipus de vergonya: la nascuda d'una mentida i la produïda pel desvetllament de la veritat serien les dues bàsiques, però S6crates n'introdueix una tercera, fruit de la confusi6 de no tenir clares les pr6pies creences. Així mateix, és fonamental la distinció entre el moment de recognici6 i el moment de creaci6. Un cop establert aix6, passa a la reconstrucci6 dels tres diàlegs. El diàleg amb G6rgias és el més fructífer i per mostrar-ho l'autora assenyala el paper positiu i interessat que G6rgias assumeix a les discussions posteriors. Seria, per tant, un bon exemple de la bondat del mètode de refutaci6 socràtic. El segon diàleg, amb Pol, també té un efecte positiu, atès que la refutaci6 socràtica condueix a Pol al descobriment que la seva visi6 sobre la tirania era inadequada i potser no es corresponia amb els seus veritables desigs. Tarnopolsky fa un examen a fons dels problemes lògics plantejats per la refutaci6 socràtica: en primer lloc, la indistinci6 entre l'agent, el pacient i l'espectador (qüestió clau en el cas del dilema sobre la injustícia); la discutible, però imposada a l'argumentaci6 socràtica, unitat entre plaers físics i plaers intel·lectuals; i per últim, la determinaci6 conceptual de la bellesa en forma disjuntiva que trenca les regles de l'art de la defini-

ció practicada per Sòcrates als altres diàlegs. Tanmateix, per Tarnopolsky aquestes dificultats lògiques acaben sent fructíferes en el cas de Pol, el qual no planteja les objeccions que caldria si estigués fort en lògica, perquè allò que explica Sòcrates correspon a la seva experiència vital, a la seva internalització d'una autoritat externa. El seu caràcter d'esclau de l'opinió pública fa que, en el seu cas, la distinció entre l'agent i l'espectador es col·lapsi. Sòcrates li ha permès, a Pol, de fer un descobriment sobre ell mateix: que allò que realment vol és l'honor produït per la fama de l'orador i no els bens produïts per la vida criminal del tirà. Malgrat el refús inicial de la posició socràtica, Pol comprèn finalment que ell mateix no es troba tan lluny de Sòcrates de considerar el seu gènere de vida basat en el discurs oposat al basat en la força bruta. No és clar però, i aquesta és la feblesa de la lectura de Tarnopolsky, que el discurs i la violència siguin fenòmens oposats en ells mateixos. Tot i que aquest és un punt de partida indiscutit, no em sembla que l'experiència històrica i la del present el permetin establir.

La refutació de Cal·licles seria, pel contrari, un exemple de les limitacions del mètode socràtic i demostraria que no és apte per a tota mena de subjectes. Cal·licles és sotmès a la tercera mena de vergonya de què parlem abans, però no té cap ajut real per part de Sòcrates per sortir de la seva perplexitat. Com en el cas de Pol, Cal·licles apareix en el curs del diàleg com un personatge molt més convencional del que ell pensava ser i això es revela en el fet que allò que acaba provocant el seu esclat d'indignació és la insinuació que la seva posició pugui ser considerada indulgent vers els catamites, practicants de l'homosexualitat passiva, delictes que podia suposar la pèrdua dels drets de ciutadania.

El fracàs de la conversa amb Cal·licles assenyala el pas envers una nova concepció de la retòrica presentada per Sòcrates, però ja no socràtica. Seria la retòrica platònica, la qual és concebuda com un mixt que reté molt de la socràtica, però suavitzada la seva duresa incorporant elements de l'afalagadora retòrica de Gòrgias. El mite és l'exponent al diàleg de la síntesi entre les dues tradicions precedents. La perspectiva de Tarnopolsky és evolucionista i el *Gòrgias* és vist com un moment singular dins de l'evolució de Plató. El diàleg suposa la seva separació del socratisme i l'elaboració d'una apologia personal on explica les raons per abandonar la vida política atenenca i la creació d'una nova escola de filosofia. A la seva interpretació, Tarnopolsky vol allunyar-se de la interpretació canònica, que veu Plató com un enemic de la democràcia, i també de la straussiana, que veu un conflicte irresoluble entre la democràcia, o qualsevol ordre ciutadà, i la filosofia. Els elements de crítica a la democràcia de Plató no es dirigeixen tant a la seva idea abstracta, sinó a les formes que pren a la seva ciutat (no entrem, però, a la discussió de si tindria sentit per a Plató o per a qualsevol fer una crítica de la democràcia en abstracte). Pel contrari, Tarnopolsky creu que les democràcies modernes necessiten més capaci-

tat per produir aquesta mena de vergonya relacionada amb la conformitat o amb una preocupaci3 excessiva per l'honor i l'autoestima. El seu esquema, desenvolupat al llarg del capítol, és el següent: /1/ La vergonya és una força necessària però perillosa, subjacent a les deliberacions democràtiques i a les discussions filosòfiques. /2/ Aquesta vergonya necessària s'articula mitjançant l'ideal democràtic de la *parrhesia*. /3/ Una forma corrupta de vergonya condueix a un tipus corrupte de democràcia.

Plató no és, per tant, un crític del règim democràtic atenenc, sinó de la seva immanent corrupció. Això ho palesa el *G3rgias* pel fet que les crítiques adreçades als interlocutors de S3crates ho siguin per la seva incapacitat de viure d'acord amb els ideals de la democràcia atenenca. Cal·licles és lloat per la seva *parrhesia* i blasmat per la seva incapacitat de reprimir els seus impulsos tirànics. S3crates, pel contrari, és vist com la confluència entre els ideals tradicionals de coratge i autoafirmació amb els ideals cooperatius de justícia i moderació. És la seva defensa i la seva pràctica de la *parrhesia* (ser franc és la condició per poder acusar-te a tu mateix o als teus amics; és a dir, la suposada finalitat de la ret3rica des del punt de vista socràtic) allò que li dona –a S3crates– aquesta posici3 preeminent. De fet, la noci3 de *parrhesia* ocupa, al diàleg, un lloc tan central com la de vergonya; és l'instrument utilitzat per S3crates per desvetllar aquest sentiment. Tanmateix, el que el diàleg mostra és que la franquesa socràtica pot no ser en ella mateixa suficient. Per aix3, aquest és el tema del capítol quart: cal articular una altra forma de vergonya, que és l'exposada en el mite on es reflecteix la noci3 plat3nica de vergonya respectuosa, la qual combina els elements penosos i negatius de la refutaci3 socràtica amb els plaers de la vista i el so, propis de la tradici3 epidèctica de la ret3rica g3rgiana. La nuesa dels jutjats en el mite equival a la penosa experiència que ha sofert Cal·licles d'haver estat desemmascarat en la seva conversa amb S3crates. Per a Tarnopolsky, aquesta il·lustraci3 és més important que la promesa de la justícia post-mortem (la seva lectura no emfatitza all3 que el mite té de precedent envers l'escatologia cristiana). El mètode socràtic, però, serveix per diagnosticar però no pas per guarir; no és prou terapèutic perquè no té en compte la necessitat de crear una nova imatge per a la persona que li permeti transformar-se de manera més adient amb el que ella mateixa és, i perquè sempre es dona en una situaci3 de falta de temps. Per tot aix3, la ret3rica plat3nica enriquirà aquesta tècnica socràtica amb l'aportaci3 g3rgiana. La seva anàlisi emfatitza la familiaritat amb els procediments de G3rgias; de fet, entén que el mite és una aplicaci3 de la dita que «una imatge val més que mil paraules», però curiosament Tarnopolsky eludeix una anàlisi del significat del mite. Li interessa molt més la seva funci3 de superaci3 de la negativitat inherent al logos socràtic, convertint el S3crates humiliat pel procés en el triomfador del judici definitiu, amb la qual cosa pot finalment proposar un model, all3 que mancava a l'esquema socràtic. A la lectura de Tarnopolsky no hi ha lloc per a la

ironia, que és el recurs amb el que una bona part dels comentaristes han abordat aquest fragment del diàleg. La duplicitat de missatges té a veure, no tant amb l'establiment de diferents nivells de lectures, sinó amb una atenció a la dinàmica d'evolució de l'interior del subjecte.

La segona part del llibre vol aplicar els resultats extrets de la lectura del *Gòrgias* al debat polític del nostre temps i ho fa des de la convicció que la lectura del *Gòrgias* pot servir per superar el debat centrat entorn de la dualitat entre la vergonya i la seva manca. Els seus punts de partida són les anàlisis de Michael Warner (*The trouble with normal: sex, politics and the Ethics of queer life*, Cambridge 1999), un autor que considera la vergonya com un element negatiu d'estigmatització i J.B. Elsthai (*Democracy on trial*, New York 1995) que defensa la vergonya com la fundadora de les nocions de privacitat i civilitat. L'anàlisi de les seves posicions mostra que potser hi ha més coses que els uneixen que no pas que els separen, ja que ningú defensa l'estigmatització d'individus a partir de les seves característiques i del seu comú refús a les polítiques d'identitat. L'aparent discussió entre les dues postures extremes es pot diluir mitjançant una anàlisi acurada de les diferents significacions del terme *vergonya*, el qual, com hem vist a la primera part del llibre, és molt variable en els seus usos. Per a Tarnopolsky, la vergonya, com l'experimentada per Cal·lícles i Pol, és amarga en la mesura que ens fa reconèixer que som diferents de com pensem ser, però ens ajuda a no ser capturats per un «Altre fantàstic»; la vergonya és així un sentiment políticament alliberador per a tots els que corren el perill de ser englobats en un règim totalitari o normalitzador; però, sobretot, és alliberadora psicològicament: ens ajuda a créixer, és a dir, a lliurar-nos de la superstició del nostre dret a l'omnipotència o a l'omnisciència. La lliçó platònica és que l'individu desvergonyat no ha crescut, l'home immadur, no pot ser membre d'una comunitat política sana. La lliçó platònica retinguda per l'autora és que l'univers de la llagoteria és un univers amenaçat per la infantilització absoluta dels seus membres. La crítica platònica és pertinent i necessària en el nostre temps perquè allò que els grecs denominaven tirania coincideix amb allò que els científics socials d'avui dia consideren normal i, per tant, pot ser un ajut per alliberar-nos de les polítiques de vergonya estigmatitzadora que tenen com a conseqüència: /1/ Dirigir-se només als plaers del reconeixement mutu i defugir la perplexitat causada per la manca de reconeixement. /2/ Introduir un Altre rígid, unitari i estàtic a les nostres deliberacions. /3/ Produir la idea d'un normal Altre que és també fantàstica. /4/ Bloqueig de totes les conseqüències positives d'averkonyir-se. /5/ La producció de ciutadans que defensen la seva normalitat humiliant els que són diferents.

La conseqüència a extreure del *Gòrgias*, allò que es desprèn de la noció platònica de respecte vergonyós, és que el comportament democràtic implica sempre deixar oberta aquesta possibilitat de poder averkonyir-nos, la qual és considerada com un camí de millora; ajudar a transformar els

altres des de l'assumpció del seu respecte i dignitat. El problema, més enllà dels autors tractats, no és el de si la vergonya és bona o dolenta, sinó trobar eines, com l'escriptura platònica, per lluitar contra la tirania de la normalitat.

El darrer capítol se centra en les emocions i vol reivindicar, seguint la línia de pensament iniciada per Damasio al seu llibre sobre l'error de Descartes (*Descartes' Error: Emotion, reason and the human brain*, New York 1994), el paper de les emocions a la vida humana, descartant aix la lectura que fa passar a Plató per un mer precursor del racionalisme. Per a l'autora, hi hauria una convergència entre Damasio i Plató que permetria la superació del binarisme que caracteritza el punt de partida de la tradició liberal moderna i especialment del racionalisme neo-kanti. La idea extreta de Damasio i altres autors com Blackburn (*Ruling passions*, Oxford 1998) s que les emocions no són disruptives de la racionalitat, sinó una part constitutiva i integral de la racionalitat humana. Els seus descobriments són aix avaluats com un recolzament de la necessitat d'aquest platonisme respectuós propugnat per l'autora. Des d'aquí, critica les opinions de Nussbaum (*Hiding from Humanity: passion, shame and the law*, Princeton, 2004) en contra de la vergonya, recordant el seu paper en el procés de desfer-se de la mitologia del jo omnipotent que caracteritza la infantesa i recordant que, sense les emocions negatives, no hi ha cap possibilitat d'autocrtica ni, per tant, de progrés del jo.

El treball de Tarnopolsky s d'una molt bona qualitat acadmica i dóna compte de molts detalls que ajuden a fer entenedora la lectura del *Gòrgias*. El seu inters fonamental però, ha estat motivat per la voluntat de clarificar el debat polític actual; un inters que sempre acaba produint resultats ambivalents. All més positiu del llibre s que està construït des d'una intenció legítima: pensar que tenim alguna cosa a aprendre de Plat. Des de la catastrfica experiència hermenutica protagonitzada per Karl Popper, sabem, però, que és ben perillós barrejar Plató amb els nostres problemes, el llibre de Tarnopolsky no és una excepció a aquesta opinió. Tot i que no se citi a la bibliografia, Rorty em ving al cap mentre llegia el llibre i especialment la seva declaració de superioritat del liberalisme sobre la filosofia. Aquest esperit no és aliè al llibre de Tarnopolsky i segurament és el causant de forçar el text platònic en un sentit massa consolador. El liberalisme, com qualsevol "isme", ha de presentar-se com consolador, però aquest s un luxe que la filosofia de deb no pot permetre's. Segurament per aix la lectura de Tarnopolsky tendeix a obviar el context polèmic, s a dir, literalment bèl-lic, del text platònic. Per això, fa molt poques referències a un tema cabdal dins del diàleg com és la de la mort de Sòcrates, i mai no acaba d'aprofundir a la temtica de la disjuntiva entre democràcia i tirania, la qual no pot ser vista com una dicotomia entre bé i mal; ni tan sols com una lluita entre oposats. La lectura de Tarnopolsky redueix la indistinció que hi ha entre totes dues a un proble-

ma gairebé personal de Cal·icles i aquesta omisió és imprescindible per a la seva discutible reinterpretació de Plató com a defensor de la democràcia, però és a la vegada poc respectuosa amb el sentit del diàleg. Enfront d'una lectura recent com la de Stauffer (*The unity of Plato's Gorgias: rhetoric, justice, and the philosophic life*, Cambridge 2006 [vegeu-ne la recensió de J. Tramonte a l'*Anuari de la SCF*, XXI (2010) 187-193]), centrada en defensar essencialment la unitat del diàleg, per a Tarnopolsky el diàleg es caracteritzaria per un desplaçament del punt de vista del socratism al platonisme, una interpretació conseqüència del caràcter dogmàtic amb el que assumeix la interpretació evolucionista de Plató. Els elements de crítica, però, poden ser relativitzats enfront de l'elogi que feiem més amunt, el respecte amb què es vol escoltar Plató i l'encert indiscutible de veure la qüestió de la vergonya com a central en el *Gòrgias*.