

EL PUDOR COMO HERRAMIENTA PARA LA VIDA

PUDENCY AS A TOOL FOR LIFE

LUIS ALBERTO FALLAS*

Resumo: Recolhe-se o uso da palavra grega *aidôs* (pudor) e cognatos, em Homero, Hesíodo, Píndaro e no *Fedro* de Platão, procurando ampliar a visão do pudor a partir dos antigos, em face de, contemporaneamente, esse elemento passional reduzir-se a questões “pudicas”. Ao buscar os alcances éticos – e políticos – do conceito, procura-se responder à pergunta: pode ser o pudor um delimitador-chave para proteção de nossa identidade, seja ela individual, social ou mesmo virtual?

Palavras-chave: pudor, respeito, vergonha, identidade.

Abstract: The uses of the greek word *aidôs* (shame, reverence) and its cognates by Homer, Hesiod, Pindar and by Plato in the *Phaedrus* are reviewed, in order to expand our view of shame/reverence in the Ancient world in opposition to the contemporary reduction of this passion to “prurient” subjects. Looking for the ethical – and political – dimensions of the concept, we try to answer this question: can shame/reverence be regarded as a key-delimiting factor for the protection of our individual, social and even virtual identity?

Keywords: respect, shame, reverence, identity.

La imagen de sí probablemente sea de las cosas que más se protege en nuestra cotidianidad. Incluso el más desaliñado defiende su condición como lo suyo propio, aquello que no tiene por qué ser cuestionado por nadie más. Así, cuando alguien es mostrado en lo que no quiere expresar de su persona, lógicamente reacciona para protegerse, como si se tratara de su propia vida, en general destacando que aquello no le podría realmente definir. Particularmente sensible en muchos de nosotros, acaso no en todos, es la imagen visual que queremos dar a conocer; de ahí esa curiosa tentación de mirarnos al espejo cuando se nos presenta la ocasión.

* Luis A. Fallas é professor da Universidad de Costa Rica, Costa Rica. E-mail: lfallas@gmail.com

θέλω τι εἰπῆν, ἀλλὰ με κωλύει αἰδώς¹

(Alceo²)

*sed merita et famam corpusque animumque pudicum
cum male perdiderim, perdere verba leve est*³

(Ovidio, *Epístola de Dido a Eneas* VII 5-6)

En correspondencia con esto, hasta hace algún tiempo una manera muy especial de ver esto reforzado la podíamos encontrar en lo que esperábamos que se reflejara en las fotografías que nos tomaban. A muchas personas les incomodaba enormemente incluso que se les “capturara” de esta manera, sobre todo porque nunca salían bien, o a gusto de lo que cada uno deseaba que perdurase. Por supuesto, cuando estas podían ser retocadas para que la representación se mejorara un poco, sea eliminando alguna que otra arruguita, un volumen sobrante, un gesto inadecuado, la cuestión era un tanto distinta; y más aún lo terminó siendo cuando aparecieron los medios tecnológicos y, de pronto, casi cualquier persona podría hacernos el favor, si es que nosotros mismos no lo hacíamos. Por supuesto, al tenor de los tiempos, y en correspondencia con los avances informáticos y la posibilidad de borrar aquellos retratos que no nos hacían honor -o el favor-, nuestra posición y disposición al respecto cambió drásticamente. Aunque la mutación fue casi extrema: hoy vemos que las grandes mayorías sociales olvidaron sus prejuicios y sin pensarlo dos veces decidieron abrir una cuenta en Facebook, para mostrarse ante todo el que quiera ser su “amigo”, compartiendo sus facetas retratadas sin el más mínimo prejuicio ni temor.

Los que llegamos un tanto tarde a esta red social, empezamos quizás por la invitación de compañeros de estudios de muchos años atrás, otros por la necesidad de salir a la palestra en busca de reconocimiento, otros porque no se podían ya quedar atrás en el avance en el mundo de Internet. Sea por diversión, entretenimiento, cariño, nostalgia, o acaso narcisismo, odio, resentimiento, enojo o frustración; lo cierto es que con esta extraordinaria herramienta electrónica perdimos aquella vergüenza o autoprotección de lo que se ve de nosotros, y ahora sin prejuicio, ni temor a que algún osado se atreva a inmiscuirse en nuestro “perfil” y termine dándose gusto con lo que hemos decidido “ser”, nos abrimos al “mundo de la vida imaginaria virtual” que todo lo da, acepta y “gusta”.

¹ Quiero decir algo, pero me detiene el pudor.

² Citado por Aristóteles en *Retórica*, 1367a10.

³ Puesto que he perdido yo con el mal mis méritos, fama, lo pudoroso de mi cuerpo y alma, poco importa perder las palabras.

Facebook, sea como sea, acabó con aquella vergüenza por la que manteníamos reservadas nuestras imágenes, por la que escondíamos lo que a nadie debía importar. Ciertamente algunos trabajamos por años creando nuestros anonimatos, o aquello que no queríamos que se viera, protegiéndonos del público, logrando con ello evitar esa ridícula exposición que solo un político merece. Pero de nada nos sirvió. Ahora estamos en la nube de los cibernautas, a expensas de comentarios y etiquetados. Es cierto, como resulta bien sabido, que no toda la información es pública, pues nosotros decidimos o no incluir cosas; pero el paso que dimos a este nuevo universo fue tan fuerte que incluso ahora no podría sino pasar por normal y necesario, si se quiere “existir”.

No pretendo asumir una posición frente a este fenómeno, por demás simpático y terrible. Solo quisiera traer a colación la radicalidad del cambio, sobre todo cuando hablamos de nuestras herramientas de protección, no precisamente las electrónicas, que sabemos que son irrisoriamente vulnerables, pese a nuestra pueril confianza frente a ellas, sino aquellas que resguardan nuestra más profunda intimidad, aunque esta sea tan manifiesta como la que mostramos cada día frente a quienes nos ven. Hablamos de elementos de naturaleza moral, aunque más claramente podrían ser calificados por su naturaleza pasional o emocional, aquellos que nos contienen, frenan o resguardan frente a lo que se nos ha enseñado, o incluso hemos aprendido, a rechazar, sea porque nos pueden dañar, desacreditar o simplemente desmejorar.

Miedo, vergüenza, repugnancia, asco, quizás sean de los más comunes. Aunque, siguiendo la particular visión de Lacan de nuestra psiqué⁴, si nos vamos hasta lo más hondo de nuestro ser, deberíamos rescatar un concepto griego venido a menos en nuestros tiempos, aunque no menos poderoso que lo mencionado: αἰδώς, término que solemos traducir como pudor.

Por supuesto, es difícil obviar la larga tradición moral que ha reducido el ámbito de este elemento pasional al resguardo de nuestras partes pudendas, o sea las que relacionamos con la sexualidad⁵; pero es un cometido necesario

⁴ La visión lacaniana de los problemas centrales de este trabajo, que aparece un tanto dispersa por distintos lugares de su obra, está recogida con sensatez y claridad por Ravinovich (2007).

⁵ Para dar un ejemplo de esto, se puede ver un reciente texto de W. Shalit (2012) —el original es de 1999—, en el que el problema del pudor se relaciona estrictamente con el recato, sea en el vestir, como en el comportamiento en general. La autora propugna un retorno al pudor (así traducen *modesty*) pero en una perspectiva moral fuerte que supone la exaltación de los ideales cristianos de vida y sobre todo los que corresponden a la mujer, la cual en palabras de la autora ahora está retomando su dignidad, aquella que le aleja de

superarla. Aunque este tipo de pudor es muy clarificador de lo que puede, o debería, sentirse en tal estado: se teme mostrar, avergüenza, y desde la perspectiva de quien es espectador en general, se rechaza su exposición, llegando a veces a producir repulsión y asco; aunque ante un atrevimiento pueden también abrirse brechas que resultan tentadoras, quizás porque ronda lo prohibido y quizás lo gracioso.

Mas lo cierto es que esta resulta ser solo una faceta de lo pudoroso, no solo porque hay muchas más cosas que solemos cubrir, sino sobre todo porque pareciera que lo fundamental está en que sentimos pudor frente a lo que expone nuestro ser más íntimo, o lo que no queremos que llegue a manifestar.

Si esto se entiende de esta manera, el pudor exigiría una reconsideración y sobre todo una aprehensión de sus posibilidades como herramienta de defensa de lo más propio. Esto evidentemente nos lleva a recordar un buen número de acontecimientos de nuestra vida que cuidamos con otros artilugios morales, acaso menos eficientes y potentes; de manera que al menos el ejercicio de repensarlo puede ser significativo.

Mas, recuperar el pudor, que sería aquí nuestro objetivo más práctico, no significa volver a los modelos moralistas que proclaman que vivimos una “crisis de valores” y que es necesario volver atrás, adecentando nuestro tiempo. De hecho la cuestión que nos mueve es más formal que material, tiene que ver con la manera en que se cuestiona o incentiva, se vive o inhibe, lo que asumimos como deber. En otras palabras, interesa redimensionar el papel de lo pasional en una ética posible, aunque sin pretender llegar a reducir esta a un problema de sentimientos, a la manera de Hume. En nuestras actuales circunstancias, sobre todo con el apogeo de las éticas regionales, reinsertar el sentimiento de pudor en el núcleo de la ética nos parece que puede llevar a mejores resultados en nuestra práctica prudencial tanto a nivel individual como comunitario.

Volvamos al caso de lo pudiendo: está claro que romper las barreras del pudor conlleva un esfuerzo que la mayor parte de nosotros no estamos dispuestos a realizar; además, en el supuesto de que se logra individualmente, en general termina generando rechazo. Pensemos en un personaje extremo

una sociedad sin principios ni escrúpulos. Paralelo a este se puede ver un trabajo de E. Casas (1930) de naturaleza sociológica, donde hace un recuento del origen de los recatos en el vestir, además revisa de manera general pero significativa los pudores relativos a los sentidos, siempre referidos a lo sexual; así un subtítulo en pág. 94 es especialmente significativo: “El último reducto del pudor sigue siendo la menstruación”.

como Diógenes el Cínico masturbándose en público: sabemos que su excentricidad terminó siendo admirada y asumida por muchos, incluso que llegó a abrir un sentido de la filosofía que acogieron con admiración los pensadores helenísticos (cf. Rist, 1995, cap. 4); pero su caso era singular, casi irreplicable, pues tal osadía era realmente un grito de libertad y contradicción frente a una sociedad que en su conjunto prefería mantener sus cadenas morales. El rubor que conmueve y detiene una osadía tal puede ser una fortaleza casi impenetrable que termina auxiliando nuestra identidad. Es ello lo que queremos postular.

Mas, para discutir este asunto con mayor libertad que la de quienes piensan que la postura más digna ante estas cosas es enfrentar con radicalidad el sistema de valores o el *statu quo*, queremos plantearlo como ya de algún modo lo hiciera Heidegger en su *Parménides* [§5 b)⁶] y Lacan en sus Seminarios⁷, volviendo a la cultura griega, primero en los rasgos más sobresalientes de la épica, algunas formulaciones en la lírica de Píndaro, y los aportes de Platón en el *Fedro*. Este modo de abordaje quiere reforzar una suposición: la decisión, centro neurálgico de la prudencia aristotélica, que es quizás la herramienta ética antigua de mayor trascendencia en el pensamiento contemporáneo⁸, pende de elementos pasionales que no solo la refuerzan, sino que también justifican⁹.

⁶ Heidegger retoma una afirmación contundente de Sófocles en *Edipo en Colono* (1267) sobre el papel del pudor, que en el pasaje es citado como un personaje que acompaña constantemente a Zeus en todas sus acciones, a la que suma un pasaje de Píndaro (*Olímpicas* VII 43) para hablar del “disponer” que determina la esencia del ser humano.

⁷ Según Rabinovich (2007: 74) es en *La significación del falo* de 1958 donde Lacan hace una primera referencia al “aidos”, pero en sus Seminarios se puede encontrar un enriquecimiento del concepto, sobre todo en su calidad de constituyente fundamental de la subjetividad.

⁸ Solo valga traer a colación la obra de Aubenque (1999) como quizás el texto que expresó esto de manera más sistemática y profunda en la segunda parte del s. XX; aunque no podemos dejar de recordar las perspectivas que inauguró Heidegger –en sus escritos de juventud (sobre todo el *Informe Natorp*, pero incluso en *Ser y tiempo*– y por supuesto Gadamer –*Verdad y método*, *El giro hermenéutico*, por señalar dos lugares señeros–. Guía de lectura para ver estas cuestiones puede ser Berti (1997).

⁹ Pese a esto, habría que señalar que curiosamente Aristóteles no ofrece una lectura del pudor que apoye una visión más pasional de la ética, su posición más bien lleva a preponderar una vertiente más racionalista del pensar ético.

Los seres humanos nos hacemos de frente a los acontecimientos, especialmente aquellos que se convierten en situaciones límite en nuestras vidas. Así, por ejemplo, fenómenos tan complejos como la guerra o la conquista de nuevas tierras, marcan sustanciales cambios en nuestra manera de ver y valorar lo que somos y lo que podemos llegar a ser. Ciertamente en ello podemos ver más males que bienes, pero no se puede dejar de reconocer que llega a fortalecer algunos elementos de primera importancia para los grupos humanos, como puede ser la entrega por las causas que se consideran justas, el respeto irrestricto a la autoridad, la fidelidad a la comunidad y, sobre todo, la valentía. Así en efecto, modifica realmente los propios ideales comunitarios como un todo, a veces al punto de resultar fundante, como si aquella locura de enfrentar a enemigos que nos han atacado o que decididamente nos ganamos, fuera el acicate para constituirnos.

En este sentido, un caso a considerar es sin duda el de los griegos, que en el registro de su pasado guerrero encuentran las fórmulas para sustentar una identidad cultural, política y moral en general. Por supuesto, más nos pueden interesar no las guerras que los marcaron, como las que los movilizó contra los pueblos de Asia Menor o los numerosos enfrentamientos entre ciudades que inicialmente estaban aliadas, sino su reconstrucción poética, sea por la vía de la épica, la lírica, la tragedia e incluso la particular visión histórica trazada por Heródoto.

De estas representaciones culturales quizás los textos a los que más valga ponerle atención para ver el problema que nos atañe, tanto por su aporte cuanto por su valía en la conformación de la educación helénica, son los homéricos. Aunque en los más grandes poemas de la épica helénica hay un uso bastante laxo del sustantivo αἰδώς y sus cognados, con lo cual aquel que intente hacer una traducción tendría que recurrir a conceptos tan diferentes como reverencia, vergüenza y respeto; pese a que la exigencia interna que supone lo pudoroso de algún modo subyace. Lograr que esto se manifieste sería fundamental para ver el compromiso que se adquiere en actos de tal índole: no es lo mismo que yo sienta pena, vergüenza, a que mi pudor sea tocado, porque se ronda una intensidad que espera respeto, tanto de mi parte como de parte de quienes se relacionan conmigo¹⁰.

¹⁰ Tomamos alguna distancia de la lectura de Konstan (2003, pp. 1035-6), para quien en Homero no se encuentra una diferencia significativa entre αἰδώς y αἰσχύνη, pues se utilizan como sinónimos. Su interpretación tiene mucho que ver con la traducción tradicional

Del conjunto de apariciones en los textos homéricos de αἰδώς, las más frecuentes están relacionadas con emociones bélicas y mínimamente se muestra lo que se refiere a lo “pudendo”, aunque la carga de exigencia resulta posiblemente análoga, en la medida en que se trata de una “vergüenza” profunda que conmueve al punto de mover a la acción. Con todo, y casi como una curiosidad, la primera aparición del término está referida a las partes que normalmente se ocultan: τὰ τ' αἰδῶ ἀμφικάπτει, las que la capa y la túnica cubren (*Ilíada* II 262). Valga esta referencia para recordar la necesidad de considerar una determinada corporalidad del pudor, que nos permite adentrarnos en la complejidad de este fenómeno. Quizás el guerrero aqueo vivía lo que los helenísticos que describe el autor de *Problemata*, obra atribuida a Aristóteles pero que quizás está más emparentada con estudios peripatéticos tardíos: un enrojecimiento de la cara que parece venir de abajo (XI 902b33) y que se manifiesta de manera particular en las orejas (960b). En esta situación no parece posible disimular lo que padecemos, sobre todo si lo que ha pasado con nuestras prendas es inesperado y nos delata inmisericordemente.

Pero, ¿podrán tener otras vergüenzas la misma fuerza? Si hablamos de la moral, aquella que está relacionada con lo que estamos llamados a cumplir por razón de nuestros deberes, probablemente sí; aunque amerita un refuerzo comprensivo, porque habrían de ser de un talante análogo, mas quizás no suficiente. Es esto lo que Hera exige asumir a sus protegidos en la batalla, increpándoles con fiera: ¡Pudor (αἰδώς)!, Argivos que ante horribles deshonras (resultan) admirables (solo) en apariencia (*Ilíada* V 787). Tocar las “fibras” del pudor permite incitar con eficacia a los guerreros que parecían haber perdido interés, como se muestra en XIII 228, o simplemente no tener razones suficientes para levantarse de una situación calamitosa o que se ve como algo que llevará a la muerte (XIII 95-98); aunque más refuerza las acciones mismas (cf. XV 502).

de ambos términos al inglés (*shame*), lo cual pone una carga significativa en el segundo término —en la *Retórica* de Aristóteles se dirá claramente que la vergüenza reúne ambas pasiones (libro II cap. 6, 1383b11 y sigs. [ver en particular 1384a34])—. En este texto pretendemos defender una perspectiva inhibitoria o prospectiva para explicitar el pudor, frente a la típica reacción vergonzosa posterior a la acción, básicamente porque asumimos el problema desde una perspectiva más ética. De esta visión tenemos en pasaje de Nemesio (*Sobre la naturaleza humana*) una muy clara explicación: *el avergonzado (αἰσχυνόμενος) se apena (καταδύεται –oculta–) por las cosas que hizo; el pudoroso (αἰδοῦμενος) teme caer en alguna mala reputación (ἀδοξία). Llamen los antiguos muchas veces a la vergüenza pudor y al pudor vergüenza, abusando de las palabras* (20.12-15).

Mas, ¿qué es lo que se trae a colación? En principio pareciera que la propia condición del guerrero, o su dignidad: Amigos, sed hombres, disponed de pudor en el ánimo (θέσθ' ἐν θυμῷ) (XV 561, véase idéntico verso en 661). Esto se comprende como una suerte posesión y autogestión de lo más propio, si atendemos al uso de la voz media del verbo τίθημι. Por supuesto, en el fragor de la batalla en el que se le llama a un guerrero a ser “hombre”, esto no es un asunto de mera masculinidad, sino de respeto de sí, de asunción del ser propio –el que contiene el pudor bélico–, ese que por pasiones tan siniestras como el pánico se pierde con terrible facilidad.

Junto a esto, el αἰδώς resulta el compañero esencial de nuestras excelencias, tanto en el orden cognitivo (νόος δ' ἀπόλωλε καὶ αἰδώς¹¹ {XV 129}), el anímico (ἐν φρεσὶ θέσθε ἕκαστος αἰδῶ καὶ νέμεσιν¹² {XIII 121}) y el moral (Para todos los hombres de la tierra los aedos son partícipes de la honra –τιμῆς– y el pudor {*Odisea* VIII 479-480}); como en el social, sea por la disposición hacia los demás (cuidando yo tu pudor y amistad para el futuro {*Ilíada* XXIV 111} –en este caso se habla de las cualidades de Tetis, que Zeus dice resguardar-) o el respeto mismo que se debe a las jerarquías (cf. *Odisea* III 24 e *Ilíada* X 238). De ahí que se pueda llegar a hablar de una αἰδώς μελιχρή, como si esta “vergüenza” fuera gentil o modesta.

Tenga una u otra tonalidad o acompañe a lo que mejor convenga, de cualquier modo sin pudor las pérdidas habrían de ser catastróficas: se deja vencer por el miedo (*Ilíada* XVI 422), es llevado por turbas irracionales (*Odisea* XX 171), o simplemente se cae en los actos más vergonzosos que puede realizar un combatiente (cf. *Ilíada* XVII 336). Con todo, el pudor en algunas situaciones podría ser suspendido, básicamente en aquellas en las que se llega a estar en extrema necesidad (*Odisea* XVII 347); mas en estos casos la condición es tan crítica que la propia vida está en cuestión y por esencial que sea nuestra moralidad, primero está existir¹³. De modo que solo

¹¹ Has perdido el sentido y el pudor.

¹² Disponed cada uno en el corazón el pudor y la indignación (φρήν podría ser también inteligencia, aunque parece aquí más el lugar propio de las emociones, lo que solemos denominar corazón).

¹³ El pasaje al que nos referimos es retomado en el *Cármides* por Sócrates para negar la correspondencia entre la σωφροσύνη y el pudor (161a-b), lo cual llevaría a rechazar su carácter de virtud. Asimismo se pronuncia Aristóteles en sus escritos éticos (*Ética eudemia* 1234a24-27 y *Ética nicomaquea* 1128b10-11), pese a reconocer que se trata de un ideal intermedio, por cierto propio de jóvenes y no de personas virtuosas ni de ancianos (cf. *Ética nic.* 1128b15-22); aunque la razón fundamental de su postura es que no está relacionado con la decisión (προαίρεσις) (*Ética eud.* 1234a24-25)

en aquellas circunstancias en las que nos podríamos ver privados de lo que determina nuestra dignidad cabría olvidarnos de esta emoción.

Homero puede parecer poco preciso en el uso del lenguaje y quizás tengamos la tentación de enmendarle la plana, traduciéndolo con un conjunto de términos que no necesariamente son sinónimos; pero más bien queda la impresión de que habla de un fenómeno complejo que identifica una parte fundamental de las personas, acaso lo mejor, en los planos emotivos, morales, políticos e identitarios. Reducir el pudor a la vergüenza, o las manifestaciones no queridas de nuestra intimidad, sería perder el horizonte que nos abre su problema, acogiendo quizás lo menos importante del concepto mismo¹⁴.

UNA GENERACIÓN SIN PUDOR

En *Trabajos y días* Hesíodo intenta representar lo que puede ser, o lo que ha sido la humanidad que ha perdido el pudor, cuando en su reconstrucción de la historia de esta representa la quinta generación de hombres que crearon los dioses. Esta generación, que vivirá mezclas de bien y mal (179), deshonorará a sus padres, hablando de ellos con crueldad (185-6), sin importarle que los dioses les miren (187), y no reconocerá buenos ni justos (190-1), sino solo honrará a los malhechores y coléricos (191-2); tendrá la peor de las situaciones: la justicia (la asumirá) en sus manos, y no habrá pudor (192-3), al punto de que pululará la envidia y la mentira, incluso en los juramentos (193-6), porque la miseria será su realidad (195).

No podríamos suponer que sea el pudor el elemento que detendría el mal de esta desdichada generación, la peor posible, pero su desaparición sin duda es uno de sus rasgos más reconocidos: suspender la justicia¹⁵, la

¹⁴ Chozza (1990) centra su atención en el pudor como una defensa de la intimidad, la cual relaciona con tres alcances: la vivienda, el vestido y el lenguaje. Su propuesta de lectura del fenómeno es similar a la que aquí se ha planteado, en la medida en que entiende que suprimir el pudor abre el camino a la mostración de aquello propio que esperamos que se mantenga oculto de nuestra vida; no obstante, desde ello salta a la suposición de que se anula la persona misma y básicamente por una pérdida substancial de valores, a la luz de que la intimidad se ha mantenido en el “estado de máxima perfección posible, con vista a una entrega por la cual se trasciende la soledad y se autoperfecciona el sujeto” (p. 28). Así, a fin de cuentas, el pudor se transforma en una de las formas estrictas de contención moral, aquellas que los grupos “dionisiacos” se atreven a eliminar (cf. pp. 30 y sigs.). Esta concepción, por ello, se vuelve reductiva y sesgada.

¹⁵ En las *Leyes* 943 Platón trae a colación una tradición que señala una relación familiar entre la diosa Justicia y Aidos, siendo la segunda su madre: *παρθένος γὰρ Αἰδοῦς Δίκη* —pues Justicia

honradez, la virtud en general, se extrema cuando ya ello no nos afecta, como si la maldad fuera parte de lo esperable de nuestro ser. Por esto el que nos desnudemos en la envidia, lo miserable y lo repugnante, sin vernos constreñidos, apocados, avergonzados, no es más que la señal clara de que perdimos lo que nos podría rescatar o defender. De ahí que esta generación sea irremediable y merezca el castigo de su desaparición (180).

Mas la desventura que le toca vivir a estos humanos no está complementemente determinada por ellos, especialmente porque las poderes divinos que de por sí la permitieron procederán a abandonarla, siendo específicamente las dos deidades normadoras de la vida moral, Aidos y Némesis, las que provocarán el verdadero ocaso a la bondad en esta tierra, al enrumbarse hacia el Olimpo, dejando a los mortales con los más aciagos males y sin defensa alguna ante su mal (197-201).

En consideración de este conocido pasaje hesiódico, valga recordar quién es la compañera de Aidos, Nemesis: atrás esta palabra la hemos traducido en Homero como “indignación”, aunque quizás una fórmula más clarificadora para expresarla sería comprenderla como la justicia divina, una suerte de castigo que imponen los dioses, un horror que termina siendo reparador, pero que es fiero y contundente. Si este personaje se une a nuestro pudor, podríamos pensar en el peso de este como un freno que perturba y amarra, siendo que estaría al lado de un ajusticiamiento paliativo frente a lo malo. Si estas deidades convivían entre los seres humanos, se aseguraban estos de tener el rigor y la disciplina morales que permitían una sana convivencia, el cumplimiento de lo que todos estarían llamados a hacer para alcanzar un bienestar duradero. De esta manera, se entiende que la salida de ambas resulte la mayor pérdida para la humanidad, el momento culmen de corrupción en todos los niveles¹⁶.

es una doncella (virginal) de Aidos)-. Para el Ateniense de este diálogo el pudor es de una importancia capital en la formación de la comunidad (647a-b), sobre todo de los jóvenes (cf. 648d – en este pasaje se pone énfasis en cómo educar al organismo para contenerse, tomando como ejemplo la bebida, pero paralelamente podríamos hablar de la mayor parte de las cuestiones pasionales-; ver también República 463d y 465a y sobre todo 560a-d); por esto se constituye en una tarea política prioritaria, de manera especial para el respeto irrestricto de la ley (*Leyes* 650b y 698b-d).

¹⁶ Pese a estos pasajes en *Trabajos y días* 317-9 encontramos una distinción que interesaría destacar: existe un mal pudor, aquel que contiene de tal manera que termina por impedir la labor que nos enaltece. Afirma el texto: un mal pudor resguarda al hombre necesitado (lo mantiene tal), un pudor que en gran medida daña al tiempo que agrada a los hombres, un pudor que, en verdad, lleva a la miseria. A este propósito en el *Político* (310d10-e3) Platón

Los rasgos épicos del pudor todavía los podemos encontrar en la admirada lírica pindárica, esa que el propio Platón reconoce como eminente (cf. *Menón* 81b1-2¹⁷). El gran poeta recoge la visión más fuerte del pudor como don divino generador o marcador de bien, no solo individual sino también comunitario, que se debe mantener sobre todo ante los propios (cf. *Ítmica* 2, 37), básicamente porque representa lo mejor nuestro: ea pues, Padre Zeus, que la gente (λαόν) se mezcle con los ornamentados (ἀγλαΐαισιν) cuidados civiles (protectores de la vida social -ἄστυνόμοις-). Hay allí amantes de corceles y varones que tienen almas que prevalecen frente a las propiedades (riqueza). Dije lo increíble: el pudor que trae la gloria, así pues, por una ganancia es robado a hurtadillas (*Nemea* 9, 31-34). En medio de esta oda dedicada a un general siracusano que ha vencido en unos juegos en Sición, se nos presenta esa condición del ganador de las grandes batallas lúdicas: se obtiene la gloria, no bienes o dinero, elementos que más bien desacreditarían el valor y la entrega propia de quien es un verdadero héroe. Ese honor que aquí se ve analogado con el máspreciado premio de la vida civil, el ornamento que la protege y glorifica, el que logran las personas comunes y corrientes (λαόν –no se trata de sus líderes {cf. en paralelo negativo *Iliada* 13, 108}-), es asociado al pudor, acaso traducible aquí como “honor”, una defensa que siendo virtud bélica (cf. *Nemea* 9, 36-7) reporta el verdadero resorte de la convivencia humana.

A este propósito, valga traer a colación la oda *Pítica* IV, en la que Jasón en su encuentro con Pelias, su ingrato tío, recordando la relación familiar entre ambos, le dice: que las Moiras se vayan lejos, si algún odio surge entre congéneres para ocultar su pudor (145-6). Según esto, al igual que lo hemos visto hablando de la comunidad, entre los cercanos por su proge nie debe mantenerse un *respeto* básico, que no ha de estar basado en un mero reparto de bienes gananciales (cf. 148-151), sino en el reconocimiento de una justa atribución de poder (152-5), que Pelias no ha respetado al apropiarse de Yolco. El reclamo de Jasón, que sabemos que va a tener una aparente solución con la conocida travesía de los argonautas, muestra la transgresión

hace referencia a un alma que se excede en su pudor y que por ende termina incapaz de aprovechar sus mejores ocasiones, así como mutilada en su ser, por causa de una ausencia de audacia.

¹⁷ Mientras este texto habla de la divinidad de la poesía de Píndaro, en el *Gorgias* se le censura la inadecuada imagen de la naturaleza humana que sostiene el vate (cf. 481b y 488b).

de las normas básicas de reconocimiento genera males impensados. De ello nos habrá de librar el pudor, evidentemente considerado en las antípodas de la vergüenza.

El recurso de este bien, con todo, no se queda en la contención o la honra, que estos pasajes representan, sino que además es el verdadero centro de nuestra vida moral, como lo permite entrever un pasaje trascendental para nuestra interpretación: sobre los hombres el pudor del providente (Zeus) lanzó (infundió - ἔβαλεν-) excelencia (ἀρετάν) y alegrías (χάρματα) (*Olímpica* VII 43-4). Este pasaje nos permite recordar la importancia concedida al papel de Zeus como dador de bienestar a la humanidad, pero además explicita dos correlatos del propio pudor: la virtud y el regocijo, lo cual no lo habíamos visto con la misma claridad atrás. Se puede suponer que, en efecto, la bondad superior que expresa la divinidad está vertida de esta honra o respeto que difunde excelencia, pero a su vez produce una suerte de satisfacción que perfecciona o completa un sentir y un vivir como gozo. Como dice al final de la *Olímpica* XIII: Zeus, completa (todo), danos pudor y la dulce suerte de los placeres (τύχην τερπνῶν γλυκεῖαν) (115).

De ahí precisamente parte Martin Heidegger (cf. 1982: 110) para llevarnos a pensar en el pudor no como una negación o un mero freno, sino como un horizonte de sentido, entendido como una disposición plena, que tiene un correlato negativo, el olvido, al que Píndaro se referirá en el verso siguiente al que citábamos de la *Olímpica* VII (45), pero que solo viene a explicitarlo. La señalada disposición, sin duda asumida al interpretar la palabra προμαθέος de VII 44, podría ser vista como una suerte de expectación atemorizante, pero más bien es la que nos eleva en nuestro ser al enunciar la esencia de lo más divino en nosotros, en la medida en que somos como llevados por el providente, el dios, a vivir como él mismo¹⁸; de ahí la correspondencia

¹⁸ Heidegger traduce el pasaje de la *Olímpica* VII 43-4 así: “Zu aber Erblühn des Wesens wirft und Freude den Menschen ins Vordenken stimmende Scheu”. Para luego explicitar el sentido: “Wir übersetzen mit ‘Scheu’. Dies Wort soll aber nicht ein ‘subjektives’ Gefühl benennen und keine ‘Erlebnishaltung’ des menschlichen ‘Subjekts’. Αἰδώς (Scheu) kommt über den Menschen als das Bestimmende und d.h. Stimmende. Wie aus dem Gegensatz zur λάθη (Verbergung) deutlich wird, bestimmt die Scheu die ἀλήθεια, das Unverborgene nach seiner Unverborgenheit, in der das ganze Wesen des Menschen mit all seinen Vermögen steht. Αἰδώς, das Grundwort der pindarischen Dichtung und somit ein Grundwort des eigentlichen Griechentums, meint, auch wenn wir die Scheu als das Stimmende fassen, nie die bloße Schüchternheit, nicht die Verängstigung und Furchtsamkeit. Am ehesten treffen wir das Wesen der hier gemeinten Scheu aus dem Gegenwesen, das wir ‘Abscheu’ nennen. Die Scheu stimmt in das Vordenken auf das, was das Wesen des Menschen aus dem Seienden im Ganzen her stimmt. Αἰδώς – griechisch

con nuestros mayores bienes: el gozo, acaso con un probable correlato en el placer, y la excelencia, lo que marcaba el horizonte de bien para el griego.

El pudor se convierte en la donación por excelencia de Zeus, el bien pleno que organiza y llena nuestra vida. Mas, ¿perdería su condición de freno o contención que podríamos suponer para lo pudoroso? Un pasaje de la *Pítica* IX nos lleva a suponer que no: (Afrodita) en los dulces lechos les derramó el amable pudor, al armonizar y entrecruzar el común matrimonio entre el dios y la hija de Hypseo (12-13). Nótese que además este texto nos mueve a pensar en el pudor de lo sexual, el que quizás menos interés podría suscitar¹⁹, pero que sí explicita su fortaleza y capacidad, en la medida en que el pudor contiene lo que se desborda, amarra lo que deseamos soltar; para el caso, lo que el propio dios llegó a buscar.

Esta comunión entre un pudor divino y uno humano es lo fundamental en orden a comprender lo que ha de significar para nosotros tener tal ventaja, o disposición, aunque llegue a generar una contención que podría parecer excesiva; pero lo cierto es que la compartimos con los superiores: entre los dioses y los hombres esto de una misma manera genera pudor (*αἰδέονται*): que visiblemente por primera vez encontraran un placentero lecho (IX 40-1)²⁰.

PUDORES TRASCENDENTES

Platón hace relativamente pocas referencias a la cuestión del pudor, quizás las más puntuales están en las *Leyes* y la *República* presentándolo, en particular como uno de los elementos significativos de la formación moral de los guardianes; también aparece en diálogos de primera época, como los que consideran asuntos de orden moral –interesan el *Eutifrón* (12a-e) y *Cármides* (161a-b)–; por otra parte, podría considerarse el tema de la vergüenza que en el encuentro entre Calicles y Sócrates se ve especialmente problematizado

gedacht – ist nicht ein Gefühl, das der Mensch hat, sondern die Stimmung als das Stimmende, das sein Wesen, d. h. den Bezug des Seins des Menschen, bestimmt. Deshalb ist αἶδώς als das Höchste in der Wesensnähe des höchsten Gottes Zeus.” (p. 110)

¹⁹ Como señala Konstan (2003, p. 1045), es dudoso que “*nakedness and sexuality in general played so central a role in Greek shame as modern critics sometimes suppose; after all, Greek males in the classical period exercised naked in public*”.

²⁰ Bien vale recordar un pasaje de la *Pítica* IV (28-9) donde un dios se muestra entre los hombres con una apariencia –un rostro– de hombre pudoroso –reverente–, un signo de la necesaria analogación entre lo humano y lo divino.

(*Gorgias* 482d y sigs.).²¹ Pero por los alcances conceptuales y la cercanía que muestra respecto a la tradición que acabamos de tratar, vamos a considerar las alusiones que presenta el *Fedro*, específicamente en el conocido mito del carruaje alado, aunque sin duda mucho más deberíamos añadir²².

Esta sección del diálogo nos presenta el pudor más pleno y puro que nos cabe, pues se muestra como una de las condiciones virtuosas por excelencia del alma en su estadía en los sitios celestes, una que es propia del mejor de los corceles que tiene el ser anímico, el blanco. Según el relato, este caballo, que representa nuestros impulsos superiores, los que corresponderían al alma irascible, es un ser noble y bueno, que es el aliado fundamental del auriga en el seguimiento de los dioses. Su naturaleza es tal que esos seres superiores a su vez lo usan en su recorrido celeste, aunque en su caso tienen la enorme ventaja de que lo mejor está a su disposición: en efecto, los caballos y cocheros todos de los dioses son iguales, buenos y de los buenos (de buena raza), mientras que lo (propio) de los otros es mezclado (246a7-b1).

Recordemos las virtudes de los mejores corceles: además de tener condiciones corporales que le asignan un sitio en la expresión de la belleza (cerviz alta, nariz encorvada, color blanco, ojos negros, de recta figura –εἶδος ὀρθός–), se trata de un caballo amante del honor (τιμῆς ἐραστής) con moderación y pudor, compañero de la verdadera visión (253d6-7), por ello muestra una docilidad admirable: sin ser golpeado es guiado en el recorrido tan solo por la palabra (del auriga) (d7-e1). De esta manera, en la imagen se trataría de un ser²³ cuya belleza física se suma a una perfección moral en todos los niveles: el apetitivo, en la medida en que es capaz de contener sus deseos, es decir, es moderado; el irascible, donde tiene la capacidad de amar lo honroso, mostrando su valor, aquello que habría de caracterizar al que en la *República* sabe defender en calidad de guardián el ser anímico completo (442b-c3); finalmente, el racional, en cuanto está atento a la opinión que se

²¹ Para ver los alcances en este texto de esta cuestión, es especialmente significativo el trabajo de Tamopolsky (2010), cf. sobre todo su cap. II.

²² Un ejemplo muy significativo está al inicio de la justificación de la realización de la palinodia socrática, donde se refiere al discurso de Lisias y el que realizara el propio Sócrates como expresiones impudorosas (ἀναιδὺς εἰρησθόν) (243c1), básicamente porque han irrespetado a la divinidad del amor, además de que sabemos que no se ha dicho la verdad ni se ha hablado con sinceridad, sino con despecho. Esta relación entre lo divino y nuestro pudor no puede romperse sin que deba tratar de hacerse un acto de desagravio, a fin de evitar algún padecimiento (τι παθεῖν) (243b4) no querido aunque sí bien merecido.

²³ En 253c7-8 se habla de que representan γένη, o partes (así se entiende por el uso de τμήματα) del alma, pero parece tener una personalidad completa, por lo que resultaría un ser separable.

ajusta a la verdad²⁴. Junto a ello un punto fundamental está en la docilidad del equino, que se refuerza por entender las voces del auriga. Todo esto se une al pudor, señal inequívoca de que es básicamente una disposición y no una pasión o emoción, además de algo que parece haber sido entrenado, como ocurre con las típicas habilidades que admiramos en las “bestias de tiro”, que por muy inteligentes y capaces que las queramos ver, deben ser inducidas por la habituación. Con todo, no tenemos suficientes elementos en estos pasajes para determinar qué sería estrictamente este pudor. Lo único seguro es que es una condición paralela, acaso complementaria, mas sí distinta, de la *σοφροσύνη*.

Para mejor entender, es oportuno avanzar solo unas pocas líneas en el discurso: de los caballos el obediente al auriga, que siempre y en este momento preciso (*δεῖ τε καὶ τότε*) es dominado (*βιαζόμενος*) por el pudor, se somete a sí mismo para no saltar sobre lo amado (254a1-3); su fuerza e ímpetu se suman para apoyar al auriga y resistir la locura del corcel indómito: ambos al comienzo se contienen con una violenta irritación (*ἀγανακτοῦντε*), como compelidos por (hechos) terribles e ilegales (*δεινὰ καὶ παράνομα*) (a7-b1); pero tales esfuerzos resultan infructuosos y finalmente llegan a los pies de aquello que todos aman. Aunque de inmediato viene a la memoria del auriga la plenitud de la manifestación de la belleza misma, que se acompaña de la moderación en un sagrado (*ἁγνός*) pedestal, por lo cual él mismo *al verla* (a la belleza) *le teme* (*ἔδεισέ* –la venera con temor-) y *reverenciándola* (*σεφθεῖσα*) *se echa atrás y cae de espaldas* (*ἀνέπεσεν ὑπτία*) (b7-8).

Estos pasajes no deberían exigir mayor comentario, pero valga aprovechar su claridad: el pudor es un elemento que está entre lo virtuoso y lo pasional, siendo conveniente frente a lo que nos sobrepasa. En cuanto tal, su acción es determinante porque fuerza al punto de llevar a la autosujeción. Podría ser pensado, en este sentido, como una fuerza que sostiene para evitar actuar mal, indignamente, y sobre todo irreverentemente. Su poder es pasional porque reúne al menos dos expresiones que no están en manos de un agente: ira y temor. Se enoja el sujeto contra aquel compañero que le lleva a él mismo a irrespetar lo que debe ser reverenciado, con lo cual queda a expensas de lo que va contra lo normativo, cual si fuera el acto de un criminal de baja estirpe; pero también de lo que es terrible y produce horror (*δεινός*). Por eso, sería como una suerte de maximizador del respeto, precisamente lo que

²⁴ Hemos traducido más arriba *δόξα* como visión, pero está claro que es una visión cognitiva, que por el lugar donde se desarrolla la escena es de naturaleza contemplativa.

muestra el auriga ante la plenitud que enfrenta: un temor reverencial ante aquello que no puede sino estar en lo alto, que además se asume como puro y sacro. En el extremo del pudor se vive un temor radical, expresado con el verbo σέβομαι, que habla de reverenciar, honrar, respetar, pero al punto de perder la compostura normal, de manera particular la propia posición alcanzada, como si se desmayara –habría que reconocer que las fuerzas no le abandonan del todo, porque es capaz todavía de detener la marcha enloquecida, que de alguna manera él mismo quiso y no emprender. Lo cierto es que superó los límites que su naturaleza le imponía, al punto de necesitar una suerte de castigo autoimpuesto.

Hablamos, sin duda, de un pudor casi religioso, aunque curiosamente no lo es en sentido estricto, pues ello se da ante lo amado, y es por el recuerdo de la belleza en sí que se vive aquello tal como si se tratara del mismo tipo de encuentro. Mas, sea así o no, nos deja la terrible sensación de estar a punto de alcanzar lo que sabemos que nos está vedado, aquello que se desea pero no se puede querer, que parece sentirse pero ni siquiera podríamos imaginar, aquello que suponemos entender pero resulta inconcebible.

Pese a esto, en el desarrollo del relato nos encontramos con que sí es posible alcanzar algo más. De hecho la relación erótica nos es factible y lo que vivimos, por intenso que sea, resulta no solo soportable, sino frenéticamente gozoso. Por supuesto, lo que allí ocurre está claramente relacionado con elementos concupiscibles, aquellos que hemos tratado antes de contener con el propio pudor: el caballo indómito en no pocas ocasiones nos lleva a sobrepasar nuestros límites, al punto de terminar “viendo, tocando, queriendo y acostándonos con el que se ama” (cf. 255e3). Mas, aún ahí los aliados de la moderación, el caballo blanco y el auriga, siguen con sus naturales reparos: “frente a esas cosas resisten con pudor y razón” (λόγῳ) (256a5-6), a sabiendas de que es posible recuperar la cordura, aquella medida que nos habría de permitir alcanzar la filosofía y una vida ordenada, en el goce que se acompaña con la armonía (ὁμονητικόν) y que permite recuperar el auto-dominio (cf. 256a7-b2).

EL PUDOR COMO UNA HERRAMIENTA CONTEMPORÁNEA

Con los elementos retomados de unos y otros creemos posible estructurar un concepto relativamente coherente de pudor, pero más aún una visión problematizadora de lo que entendemos por este en nuestra cultura actual. Platón es especialmente significativo para reunir lo que se insinúa

en Píndaro, pero sobre todo se asume y supone en Homero y Hesíodo; con él entendemos que estamos frente a un adecuado modo de ser, que bien implementado nos permitiría sobrellevar no solo los avatares de nuestra impetuosidad, sino especialmente las dificultosas circunstancias que permiten construir nuestra identidad.

Bien sabemos que la sociedad contemporánea que construimos desde nuestros imaginarios –producto comúnmente de una globalización del comercio, de algunos saberes, sentimientos e incluso esperanzas– está lejos de restaurar los mismos artilugios morales que hasta hace unos pocos años nos definían. Iluso sería pensar que un “sacro” pudor que amarre nuestros deseos pueda servirnos de algo, cuando ya no sentimos extrañeza frente a casi nada y hasta el miedo y el asco han cambiado; menos aún cuando lo que venía a cubrir era solo una pequeña parte de nuestro ser, la que más necesitábamos liberar, por tenerla reprimida como si fuera lo peor posible.

Tal reducción de los planos a considerar, que se podría achacar a visiones fuertemente dualistas de filosofías griegas y latinas un poco más tardías, así como tendencias espiritualistas que las refuerzan, al poner peso en la trascendencia de lo racional en menosprecio del cuerpo, quizás supuso una pérdida significativa para sus herederos. Se podría sostener que la enorme dificultad en traducir el término *αἰδώς* estriba precisamente en que se refundió en otros fenómenos, sea en determinados tipos de temor, de respeto, de vergüenza o de moderación.

Nos hemos propuesto traer a colación una cierta diversidad de visiones griegas que aparentemente han perdido la batalla de la historia, pero bajo el supuesto de que posiblemente seguimos sintiendo y asumiendo lo mismo. Cada vez que intentamos apresar una emoción, sea porque la queremos racionalizar o estructurar para su adecuado aprovechamiento –la inteligencia emocional que puso de moda Goleman tiene una sensatez que por suerte está en crecimiento–, reunimos expresiones muy diversas que se singularizan en acontecimientos que pasan por ordinarios, pero con variables que al pensarlas son básicamente reducidas.

En una perspectiva ética lo emocional es esencial, con mucha mayor razón cuando lo que se retoma puede ser traído para un efectivo bienestar de las personas o las comunidades. Por supuesto, con el pudor tenemos que cuidar mucho las formas, para que no se convierta en una camisa de fuerza que recubra para cercenar. Lo importante suyo está en aquello que en la mayor parte de los escritores que hemos estudiado se ha visto: el resguardo de nuestra intimidad, la dignidad que construimos a través de nuestros días.

Se trataría de un garante de lo íntimo, lo que suponemos que no debe estar a disposición de nadie más, a menos, por supuesto, que convengamos en que así sea. Hablamos de lo que oculta elementos corporales, como el abdomen que escondemos frente a miradas enjuiciantes, los olores que denuncia una mala digestión, por citar nada más dos; pero sobre todo al complejo conjunto de nuestras intencionalidades, esas que marcan nuestros sueños más profundos, nuestras percepciones, suposiciones, evidencias; todo aquello que preferimos guardar prudentemente para no quedar en manos inescrupulosas que suspendan su valía.

Quizás un poeta no tenga reparos en desnudarse ante los demás, o lo haga el amante receloso con el fin de construir su castillo protector, e incluso el miembro de una corporación con sus socios más cercanos—¡ojalá lo hicieran también aquellos que manejan la cosa pública!-. Pero esta transparencia tiene límites que exigen respeto, porque las potenciales vergüenza”, si no son pertinentes, nadie tendría que conocerlas, ni menos provocarlas.

El pudor, en este sentido, define nuestro modo de ser, de manera particular llamando la atención sobre aquello que nos puede dejar a descampado. Pero no se trata de ocultar lo que nos avergüenza, pues ya está en proceso o es un hecho; sino de evitar aquello que objetaría nuestro ser, la dignidad en la que creemos y que probablemente merezcamos. Tampoco sería una detención que solo niego, si recordamos las razones que expresaba Píndaro, pues en ello se restituye nuestra honra y la correspondiente excelencia que habría de marcar una vida buena. Siendo ello posible, surgirían inesperados goces, los que reverdecen ese sentido de sí que aparentemente solo se protegía.

Por eso, hablamos de una suerte de freno, pero también de una forma de medir y significar, así como vivir con intensidad. No es una emoción como cualquier otra, sino un dispositivo que se articula con una comprensión ética, al punto de surgir desde una visión de sí, un modo de pensarse. Mas, su fuerza y aporte específicos están en la reverencia y temor que producen. Allí hay razones, pero más aún ocasiones, acontecimientos vividos sin que medie una voluntad estricta. Por eso manifiesta lo que somos empañado por la penumbra de muchas cosas que no están en nuestras manos.

Sabemos que desde mucho atrás hemos tendido a la extirpación de los pudores, en el supuesto de que somos cada día más autónomos y felices, como si ya no importara el “qué dirán”, o incluso lo que uno mismo pueda pensar o sentir; como si se tratara solamente de las exigencias que dejamos atrás. Aunque, valga reconocerlo, como muchos de los acontecimientos en la ética, esto no es ni tan cierto ni tan generalizado, no solo porque haya

grupos conservadores o cerrados, sino sobre todo porque todavía subsisten manifestaciones suyas, especialmente relacionadas con experiencias lacerantes que modifican ese encantamiento que solemos vivir.

El pudor que protege nuestro ser, ciertamente, puede ser sacrificado, en la medida en que renunciemos a la intimidad, en que suspendamos lo que nos ha definido, quizás porque ya no nos provoca nada, como tan hermosamente enuncia Ovidio en su carta de Dido a Eneas, que hemos citado al inicio de este trabajo. Pero por su naturaleza y vinculación a la dignidad humana, no puede ser violado en la persona de otros. Entrar en tal juego va contra nosotros mismos, porque terminamos adentrándonos en zonas escarpadas y destructivas. Qué sea lo que se tema, se guarde de hacer, decir, sentir, pensar, a nadie tiene que importar. Ello es tan vergonzante que *por pudor* no deberíamos permitirnoslo, habida la clase de desfachatez que muestra.

Hemos reducido a muy pocas expresiones en este trabajo el papel que jugaba el pudor en los planos públicos y políticos, a sabiendas de que corríamos el peligro de convertirlo en una herramienta de incumbencia solo personal, cuando habría de ocurrir todo lo contrario: a mayor relevancia en lo privado, mayor trascendencia en lo público y comunal. Por ello, aunque sea de reojo no podríamos dejar de citar algunas consecuencias de su pérdida en estos niveles: cuando el funcionario que es pagado por todos, ni siquiera se avergüenza por no servir a los demás como lo merecen, como sus verdaderos jefes, no llega a sentir nada particular antes de actuar y vivir así. Cuando reduzco mi vida profesional al mínimo, en espera de un mejor salario, una feliz jubilación, una vida ulterior, poco me queda que valga la pena. Cuando reparto mediocridad, porque “no me merecen”, así como cuando me creo que “así son las cosas” y solo un milagro o un cambio en las más altas esferas podría romper el vicioso ciclo de inoperancia que tenemos, sencillamente obvio quién soy.

Un pudor político habría de resguardarnos de tales desnudeces, o al menos reprender solo el intento de practicarlas. Si hemos dejado que se fuera a los cielos para que signe el respeto frente a las divinidades o el temor ante lo que moralmente me es conveniente, hay que pedirle a aquellas que nos auxilien para recuperarlo, pues de lo contrario mereceremos la suerte de la última de las generaciones humanas.

Recebido em maio 2013

Aceito em junho 2013

BIBLIOGRAFÍA SUMÁRIA

- AUBENQUE, Pierre. *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica, 1999.
- ARISTOTLE. *The Nichomachean Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- ARISTOTLE. *The Eudemian Ethics*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1969. (Loeb Classical Library)
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Tr. Q. Racionero. Madrid: Gregos, 2000. (Biblioteca Básica Gredos, 31)
- Aristotelis ars rhetorica*. Oxford: Clarendon Press, 1959.
- BERTI, Enrico. *Aristoteles no Seculo XX*. São Paulo: Loyola, 1997.
- CASAS G., Enrique. *El origen del pudor*. Madrid: Editorial Páez, 1930.
- CHOZA, Jacinto. *La supresión del pudor, signo de nuestro tiempo y otros ensayos*. Pamplona: EUNSA, 1990.
- DIELS, H. (ed.). *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch*. Herausgegeben von W. Kranz. Zürich: Weidmann, 1967-1969.
- FALLAS, L. Los avatares de la *sôphrosynê* y su superación en la escatología del *Fedro*. *Hypnos*, São Paulo, n. 28, 1º semestre, p. 59-89, 2012.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- _____. *El giro hermenéutico*. Cátedra: Madrid, 2007.
- GLOVER, Jonathan. *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*. New Haven: Yale University Press, 1999.
- HAVELOCK, Eric. *Prefacio a Platón*, Madrid: Visor, 1994.
- HEIDEGGER, Martin, *Parmenides*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982. (Gesamtausgabe, 54)
- _____. *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Información sobre la situación hermenéutica (Informe Natorp)*. Madrid: Trotta, 2003.
- HESIOD. *Opera*. Oxford: Clarendon Press, 1966.
- HOMER. *Ilias*. Oxford: Clarendon Press, 1931.
- _____. *Odyssea*. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962.
- KONSTAN, David. Shame in Ancient. *Social Research*, vol. 70, n. 4, p. 1031-1060, 1963.
- NEMESIO DE EMESA. *De natura hominis*. Versión del *Thesaurus Linguae Graecae*, the Packard Humanities Institute, The Perseus Project and others (la edición fue realizada por B. Einarson), 1999.
- PINDARO, *Carmina cum fragmentis*. Leipzig: Teubner, 1971.
- PLATO. *Opera*. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- P. OVIDIUS NASO. *Epistulae (vel Heroides)*. London: Heinemann, 1977. (Ovid in Six Volumes, 1)
- REVINOVICH, Diana. Violencia y pudor. *Psicoperspectivas* (Revista de la Escuela de Psicología de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso), vol. 6, p. 73-81, 2007.

RIST, J. M. *La filosofía estoica*. Barcelona: Crítica, 1995.

SHALIT, Wendy. *Retorno al pudor. La fuerza de la mujer*. Madrid: Rialp, 2012.

TARNOPOLSKY, Christina H. *Prudes, Perverts and Tyrans: Plato and the Politics of Shame*. Princeton: Princeton University Press, 2010.