

HONOR, VERGÜENZA Y SOPHROSYNE. EMOCIÓN Y SUBJETIVIDAD EN LA CONSTITUCIÓN DEL ANER POLITIKOS

HONOUR, SHAME, AND SOPHROSYNE. EMOTION AND SUBJECTIVITY IN THE CONSTITUTION OF THE ANER POLITIKOS.

María Cecilia Colombani⁷²

Artigo recebido em 18 de abril de 2023

Artigo aceito em 22 de maio de 2023

Resumen: este artículo problematizará la relación entre el honor, la vergüenza y la erótica en la política del mundo griego clásico, en el marco más amplio del análisis de las configuraciones políticas, las representaciones simbólicas y los valores afectivos.

Palabras clave: configuraciones políticas. Relaciones. Instituciones. Democracia.

Abstract: This article will problematize the relationship between honor, shame and eroticism in the politics of the classical Greek world, within the broader framework of the analysis of political configurations, symbolic representations and affective values.

Keywords: political configurations. Relationships. Institutions. Democracy

Introducción

El presente artículo problematizará la relación entre el honor y la vergüenza como emoción y la erótica política en el mundo clásico. Se trata de un intento de indagar la problematización social que implica el uso de los placeres en el escenario general del amor a los muchachos como núcleo de preocupación intensa y como plexo de emociones que

⁷² Universidad de Morón. Universidad Nacional de Mar del Plata. UBACyT. ceciliacolombani@hotmail.com. <https://orcid.org/0000-0002-6215-0499>.

el uso indebido de la gestión o administración de los placares, *chresis ton aphrodision*, acarrea como consecuencia emocional y socio política.

El campo general de investigación en que se inscribe este trabajo consiste en el análisis de las configuraciones políticas, las representaciones simbólicas y los complejos de valores afectivos que organizan el accionar de los diferentes sujetos en relación con el funcionamiento de la democracia ateniense, sus instituciones y sus prácticas (FERNÁNDEZ y GALLEGO, 2019). Así, el proyecto de la presente reflexión consiste en problematizar la relación entre el honor, la vergüenza como emoción, y la erótica política en el mundo clásico. Se trata de un intento de rastrear la problematización que implica el uso de los placeres en la economía general del amor a los muchachos como núcleo de preocupación intensa y plexo de emociones que el uso indebido de la gestión de los placeres acarrea como consecuencia emocional (FOUCAULT, 1991). En este marco, las emociones constituyen experiencias socialmente significativas, que dependen de costumbres, usos e instituciones comunes, tales como las instituciones que marcan el escenario simbólico de la *polis* ateniense.

Alejados de una primera consideración que ubicó las emociones en una visión orgánica y universalista, donde las mismas eran consideradas naturales, en el marco de principios neuro-biológicos independientes de las diferencias culturales, partimos de la idea de que las emociones se inscriben en construcciones histórico-sociales, incorporadas y reforzadas subjetivamente a través de los juegos de interacción social y en el marco de un cierto constructo epocal (NUSSBAUM, 2008; LUTZ, 1988, p. 5).

Desde este presupuesto, nos interesa aproximarnos al juego político en el marco de la erótica política como núcleo de inquietud y ver cómo

la conducta, tanto de los jóvenes como la de los adultos, impacta en la opinión pública a partir del juego abierto que las relaciones del cortejo implican, al tiempo que genera un plexo de emociones que nos interesa relevar como estructuras que contribuyen a consolidar una determinada tipo de sujeto y de sociedad, trabando así la relación entre emociones, representación social y modos de subjetividad.

Es desde ese enclave desde el cual hay que comprender que la noción de honor constituya una bisagra fundamental en la constitución del *aner politikos*, y en la opinión que de él se tiene como elemento identitario de esa constitución; por el contrario, la pérdida del honor, como sentimiento de nobleza y pertenencia identitaria, se inscribe en una emoción particular, la vergüenza, *ayschryne*, que constituye la bisagra desterritorializante del horizonte político.

En definitiva, la vergüenza se inscribe en el plano general donde las emociones comprometen experiencias sociales de peso, constituyendo el producto de costumbres, usos e instituciones, históricamente situadas (FATTAH y FIERKE, 2009, p. 70). Desde este *topos*, de marcado acento antropológico-cultural, las emociones deben ser vistas como constructos aprendidos y reforzados mediante interacciones sociales y en contextos culturales.

Nos interesa aproximarnos al juego político en el marco de la erótica como núcleo de inquietud y ver cómo la conducta, tanto de los jóvenes como la de los adultos, impacta en la opinión pública a partir del juego abierto que las relaciones del cortejo implican, al tiempo que genera un plexo de emociones que nos interesa relevar como estructuras que contribuyen a consolidar un determinado tipo de sujeto y de sociedad, trabando así la relación entre emociones, representación social y modos de subjetividad.

No obstante, antes de ir a rastrear la problematización erótica, incluso como acceso a la verdad, tanto en el marco general de las instituciones de la *polis*, como luego en el horizonte de la filosofía socrático platónica, conviene que rastreemos las condiciones históricas para ver en qué medida la lógica del honor constituye un nudo de intensa problematización en el mundo antiguo.

Es desde ese enclave desde el cual hay que comprender que la noción de honor constituya una bisagra fundamental en la constitución del sujeto ético-político y en la opinión que de él se tiene como elemento identitario de esa constitución. Es desde esa noción de honor desde la cual la dimensión erótica constituye una bisagra fundamental en la posibilidad de acceso a la verdad, por el contrario, la pérdida del honor como sentimiento de nobleza y pertenencia identitaria, se inscribe en una emoción particular, la vergüenza, que constituye la bisagra desterritorializante del horizonte político.

Nuestra tarea será establecer un arco de lectura entre una configuración epocal y otra a los efectos de ver cómo la noción de honor sobrevuela ambos momentos históricos, con sus peculiares matices, pero hilvanando un tapiz que no es otro que la configuración del sujeto moral en una ética del dominio de sí, que no puede prescindir de la mirada del otro. La *polis* es una cultura del espectáculo y la opinión de los pares es fundamental a la hora de constituirse como sujeto moral.

La lógica del honor en el mundo aristocrático.

La primera lectura se centrará en torno a ciertas configuraciones presentes en tales representaciones epocales, como la noción de honor, memoria, nombre, presencia, vergüenza, aprobación, examen, opinión, a efectos de abrir el universo de valores que las mismas implican.

En el marco de las consideraciones precedentes, y ya instalados en el marco de las instituciones guerreras, debemos abordar la dimensión

ética, como aquel enclave donde desear lo mejor es propio de los mejores, de aquellos que aspiran a la *areté* como signo de la vida más noble. "La *areté* es el atributo propio de la nobleza (...) Señorío y *areté* se hallaban inseparablemente unidos" (JAEGER, 1974, p. 21).

Es este enclave de peculiares resonancias, tanto en el marco moral, como en el socio-político, donde la figura del guerrero parece constituir un *tópos* privilegiado de resonancias múltiples, articuladas fuertemente en el ejercicio de la *arkhé*.

Es en este marco, donde la noción de *areté* y el imaginario social del honor, como aquello que permite el buen nombre y la memoria, se intersectan con un campo problemático, la ética, como dimensión de una cierta experiencia de dominio de sí, en el marco de lo que constituye una "genealogía del sujeto moral", que más tarde repercutirá directamente sobre el *polítes*.

El primer momento consiste, pues, en abordar la figura de los *hippéis*, como modo de acercarnos a la *areté* heroica.

En realidad, debemos situarnos como punto de partida en la configuración aristocrática que la figura de los *hippéis* implica. "La exaltación de los valores de lucha, de concurrencia, de rivalidad, se asocia al sentimiento de pertenencia a una sola y misma comunidad, a una exigencia de unidad y de unificación sociales. El espíritu de *agón*, que anima a los gene nobiliarios, se manifiesta en todos los terrenos (...) los *hippéis*, los *hippobotés*, definen una aristocracia militar y terrateniente a la vez, ya que la imagen del caballero asocia el valor en el combate, el lustre del nacimiento, la riqueza en bienes raíces y la participación de derecho en la vida política". (VERNANT, 1986, p. 35).

Dos potencias parecen ser temibles en este marco de pensamiento, la Alabanza y la Desaprobación, de lo que

contemporáneamente llamaríamos opinión pública. En realidad, se trata de dos bisagras dominantes de la lógica guerrera porque determinan procesos de territorialización y desterritorialización, de visibilidad e invisibilidad, de aparición y desaparición. Incluso, las dos nociones dominante se juegan, a nuestro entender, en una metáfora lumínica que determina zonas de luz y oscuridad, que inauguran, a su vez, espacios de luminosidad u oscuridad, que recaen directamente sobre la figura del guerrero, marcando su reconocimiento y aprobación social, o bien su desaprobación, articulada en muerte. Efectivamente, "el hombre homérico adquiere exclusivamente conciencia de su valor por el reconocimiento de la sociedad a que pertenece. Era un producto de su clase y mide su propia areté por la opinión que merece a sus semejantes" (JAEGER, 1974, p. 25). He allí la llave de la opinión pública como marca identitaria.

Se trata de una lógica del reconocimiento que tensiona dos polos antitéticos, que puede resumirse en la díada *alétheia-lethé*. En efecto, la aprobación se juega en el horizonte de la verdad, en tanto des-oculto, de-velado. El honor quita el velo del oprobio, devela y descubre el ser del guerrero. Por el contrario, el des-honor cubre y vela el buen nombre y la fama. El hombre queda así oscurecido, cubierto detrás del velo del anonimato. "Fortalecidos con la autoridad que les confería una sociedad organizada según el principio de clases por edad, los ancianos, que pasaban gran parte de la jornada en la "sala de conversaciones", consagraban lo mejor de su tiempo al elogio de las buenas acciones y a la crítica de las malas". (DETIENNE, 1986: 30). Los poemas recitados en Esparta habitualmente se referían a aquellos que habían dado su vida por Esparta, exaltando la dicha de esa muerte y descalificando a quienes se mostraban cobardes. La cobardía se mide en descalificación social porque la gloria, a su vez, se mide en Memoria Eterna.

Debemos referirnos a un doble concepto de gloria que la *areté* aristocrática define en su marco mental: *kléos* y *kudos*. "Kudos es la gloria que ilumina al vencedor; especie de gracia divina, instantánea. Los dioses la conceden a unos y la niegan a otros. Por el contrario, *kléos* es la gloria tal y como se desarrolla de boca en boca, de generación en generación. Si *kudos* desciende de los dioses, *kléos* asciende hasta ellos". (DETIENNE, 1986: 31). Es ese doble juego de la gloria lo que determina el buen nombre, la fama, la reputación, el honor, la opinión como *doxa*. Es en ese contexto donde se despliega la luminosidad que acompaña al guerrero, descubriéndolo, mostrándolo socialmente, para que no soporte el peor de los oprobios, morir *áphantos* y *nónymnos*. Tal como declama, "no concibo morir sin lucha o sin gloria, ni sin alguna hazaña cuyo relato no llegue a los hombres que aún han de venir" (HOMERO. *Ilíada* vv.XXIII, 304-305).

La huella semántica de los términos colabora en la interpretación de un fenómeno nodular en el seno de la lógica aristocrática. *Áphantos* significa precisamente invisible, escondido, desaparecido, mientras el verbo *aphánixo* significa hacer invisible, hacer desaparecer, suprimir, borrar, desfigurar, obscurecer, callar. Por su parte, el adjetivo *nónymnos* no sólo anónimo y sin nombre, sino también, sin gloria, solidarizando definitivamente nombre y gloria como elementos que se implican mutuamente.

Las metáforas retornan desde múltiples vertientes. No sólo la oscuridad opaca el brillo del guerrero y las tinieblas se yerguen sobre su figura, sino que, ontológicamente, aparece un registro de no ser, un registro de muerte, de ausencia, que contrasta con la presencia que dona la fama, la reputación, el buen nombre, devenido en gloria. Presencia y Ausencia, luz y tinieblas, vida y muerte, palabra y silencio, memoria y olvido, honor y deshonor, *alétheia* y *lethé*, parecen ser los

pares antitéticos de una lógica que tensiona la pertenencia o no al *tópos* de los *áristoi*.

Honor y eros. Las claves de la virtud

El campo del de la erótica está dominado por el amor a los muchachos. Es este un territorio ríspido y conflictivo, donde la cuestión del honor juega un papel dominante, ya que se centra sobre una pareja privilegiada de observación y examen sostenido: el *erasta* y el *erómeno*. El *erasta* es el miembro activo de la relación, un adulto formado políticamente, capaz de sostener su función deliberativa en el marco de la función política. El *erómeno* es el joven, sujeto pasivo políticamente, no formado aún, enmarcado en el escenario de lo que constituye la *paideia* como empresa moral y usina subjetivamente del joven griego. En este marco la opinión pública juega un papel fundamental a la hora de señalar los jóvenes más excelsos

La relación se torna problemática porque se trata de dos hombres libres al interior de un vínculo donde esta cuestión estatutaria resulta determinante en la problematización de la misma.

No reviste tal dificultad cuando la relación deseante abraza a dos personas de distinto registro estatutario, por ejemplo, una mujer o un esclavo. Pero en el marco que nos ocupa la relación se vuelve particularmente compleja porque se trata de dos hombres nacidos libres, con idéntica posibilidad de ejercicio de derechos. Ese joven, ocupando transitoriamente el lugar del *erómeno*, es con pleno derecho, el posible gobernante de la *polis*; de allí que su reputación sea cuidadosamente vigilada en un horizonte donde la circulación y el mismo juego amoroso es libre, abierta, propia de una cultura del espectáculo como reviste la *polis* griega. Es allí donde la opinión pública se convierte en un ingrediente clave de la cuestión política.

Se comprende entonces que la relación amorosa está sujeta a ciertas pautas, que ponen severamente en tela de juicio una noción clave en el marco del cortejo: la noción de tolerancia.⁷³

En efecto, no todo está legitimado, ni aceptado, sino, antes bien, hay que pensar en un juego sobrecargado de consideraciones, que ponen a la relación en el *topos* de la problematización moral. No se trata de un escenario que se juegue en el marco de la prohibición o de los parámetros interdictivos, que suelen acompañar a la relación entre iguales en configuraciones epocales posteriores; se trata más bien de una problemática que se tensiona en el campo moral, a propósito de la ética del dominio a la que venimos aludiendo. Es en el marco de la *paidika* donde se mide la fuerza moral, tanto del amado, como del amante. Es la constitución del sujeto ético-político lo que se está jugando en una configuración subjetiva, donde el dominio de sí se troca en el honor del reconocimiento social, inscrito en la opinión pública.

La vieja problemática del honor y la *areté* retorna entrelazada en cuestiones que ponen al deseo por el otro en el epicentro de un *agón* sostenido.

Las relaciones entre el honor y la *sophrosyne* se evidencian en la conducta que cada uno de los miembros de la relación amorosa debe guardar y velar. Se trata de un trabajo sobre sí, de una *áskesis*, como forma de guardar el estatuto en el interior de la relación que la *polis* en su conjunto, como dispositivo político y de control, tiene reservado para cada uno de ellos. Transgredir ese estatuto, que es un *topos* ético-político, constituye un acto de *hybris* que, en su des-orbitancia, implica un proceso

⁷³ En este punto rescatamos el análisis de Michel Foucault en su texto *Historia de la Sexualidad*, tomo II, cuando a propósito de la erótica, ponen en consideración dos nociones que merecen ser reflexionadas y matizadas en el marco del amor a los muchachos. Nos referimos a la idea de homosexualidad y de tolerancia.

de desterritorialización moral y social, avalado por la opinión de todos. La *hybris*, entendida como transgresión del propio límite, supone un dispositivo desterritorializante, que deja fuera del agonismo político, porque transgrede el límite que la *polis* impone para formar parte de ella. Para aspirar a la conducción de los otros, primero hay que dar sobradas cuentas del propio gobierno, dar cuenta del propio honor, como verdadero objeto del deseo.

En su oportunidad dijimos que la excelencia consistía en el deseo de lo mejor. Desear lo mejor es desear el reconocimiento social por una conducta digna, honorable, de la cual el sujeto no deba avergonzarse. La vergüenza es una noción capital en el marco de esta lógica que aún a ética, erótica y política. No cualquier placer puede ser bueno y honorable. La vida de los que no saben hacer uso de los placeres así lo demuestra. El mismo Platón alude a ello cuando afirma: "Sócrates: ¿No es la vida de los libertinos repulsiva, vergonzosa y miserable? ¿Te atreverías a decir que la gente de esta clase es feliz si tiene todo lo que desea en abundancia?" (PLATÓN, *Gorgias*, 494 e). Reaparece el tema del deseo. No sólo se refiere a una cuestión cuantitativa que ubica el nudo en la cuestión de la cantidad, vinculada a la noción de necesidad, sino a la calidad de lo que uno desea. El sujeto no puede ser feliz si no desea lo mejor, es en ese punto donde el deseo por lo mejor coincide con la libertad.

Desde el inicio mismo del *Banquete*, el discurso de Fedro parece apuntar a esta problemática en torno al honor. "Así, pues, por muy diversas partes se conviene en que el Amor es el dios más antiguo. Pero además de ser el más antiguo, es principio para nosotros de los mayores bienes. Pues yo al menos no puedo decir que exista para un joven recién llegado a la adolescencia mayor bien que tener un amante virtuoso, o para un amante, que tener un amado. Pues, en efecto, la norma que

debe guiar durante toda la vida a los hombres que tengan intención de vivir honestamente, ni los parientes, ni los honores, ni la riqueza, ni ninguna otra cosa son capaces de inculcarla en el ánimo tan bien como el amor. Y ¿Cuál es la norma de que hablo? La vergüenza ante la deshonra y la emulación en el honor, pues sin estos sentimientos es imposible que ninguna ciudad, ni que ningún ciudadano en particular lleven a efecto obras grandes y bellas" (PLATÓN, *Banquete*, 178b-e.).

El honor resplandece también en el campo de la elección correcta. En ese sentido, la noción se solidariza con la capacidad reflexiva, con la facultad deliberativa, que sabe discernir entre las distintas especies de amor. Hay una solidaridad entre honor y racionalidad, porque en última instancia, una ética del dominio está regulada por el principio racional que sabe distinguir entre calidades de ser. El honor, en su dimensión lumínica, se solidariza con el brillo y la luminosidad; la racionalidad se juega en la misma metáfora como efecto luminoso. La razón, como el sol, es aquello que permite distinguir, ver, discernir, entre lo bueno y noble y lo vil y más bajo. Es el discurso de Pausanias el que pone el acento sobre la dualidad de las especies de amor y aquella a las cual el deseo debe dirigir su mirada. La opinión pública está atenta a esa clase de amor que un joven escoge para su constitución política.

De la misma manera no todo amar ni todo Amor es bello ni digno de ser encomiado, sino sólo aquel que nos impulse a amar bellamente. Pues bien, el Amor de Afrodita Pandemo verdaderamente es vulgar y obra al azar. Este es el amor con que aman los hombres viles. En primer lugar, aman por igual los de tal condición a mujeres y mancebos; en segundo lugar, aman en ellos más sus cuerpos que sus almas y, por último, prefieren los individuos cuanto más necios mejor, pues tan sólo atienden a la satisfacción de su deseo, sin preocuparse de que el modo de hacerlo sea bello o no. (PLATÓN, *Banquete*, 181 a-d.).

El deshonor radica en la falta de racionalidad para escoger el objeto amoroso. El deshonor se vincula entonces con la vileza de un objeto que no merece ser amado y que enturbia la relación. El sujeto

intemperante, aquel que desconoce el límite, ama los cuerpos y con ello, lo más efímero y fugaz; aquello llamado a desaparecer y morir, como ha de morir una relación que se plantea en tales términos. La relación honrosa conoce la marca de la perdurabilidad porque conoce la racional reconversión de la relación en *philía*.

La relación amorosa se juega entonces en el marco general de una práctica del cortejo, sujeta a reglas definidas de estilo. En el marco de una estética de la existencia, amar es un arte y se aproxima a lo bello, como todas las acciones que se insertan en el escenario de la *kalokagathia*. Si estas pautas, que tensionan el concepto de tolerancia al que precedentemente aludiéramos, no son respetadas, la vergüenza recae sobre la relación y llena de oprobio a quienes intervienen. La fama, la opinión y la reputación vuelven a ser nociones capitales en una lógica del reconocimiento, donde la *polis* en su conjunto niega el nombre y la memoria a quien ha desconocido el límite. En un terreno plagado de isomorfismos, perder el propio límite es la antesala de perder el control de la *polis*; es el anuncio de la capacidad de destrucción de la propia vida y del oprobio en materia de opinión pública.

Es el amor inspirado por Afrodita Urania, hija de Urano, sin madre, seguramente la más antigua, según reza la *Teogonía* hesiódica, el que guarda estas reglas del cortejo y el estilo. El propio Pausanias se encarga de recordarlo en el simposio, cuando afirma:

En cambio, el de Urania deriva de una diosa que, en primer lugar, no participa de hembra, sino tan sólo de varón y que, además, es de mayor edad y está exenta de intemperancia. Por esta razón es a lo masculino adonde se dirigen los inspirados por este amor, sintiendo predilección por lo que es por naturaleza más fuerte y tiene mayor entendimiento. Pero se puede reconocer incluso en la misma pederastia a los que van impulsados meramente por este amor, puesto que tan sólo se enamoran de los muchachos cuando ya empiezan a tener entendimiento, lo que sucede aproximadamente al despuntar la barba. (PLATÓN: *Banquete*, 181 a-d.).

La deshonra obtura el tiempo del joven y de la propia *polis*. Ambos tiempos se vuelven isomorfos, ya que la vergüenza que cae como un manto de oscuridad sobre el joven que no sabe velar por su conducta, oscurece el futuro político, porque ensombrece las posibilidades de acción. Retorna la vieja díada entre *alétheia* y *lethé*, ya que la noche se yergue sobre la ciudad que no puede contar con sus jóvenes, que son su mayor apuesta y capital. El mismo término *aischos* emparenta vergüenza con deformidad y fealdad. Algo es vergonzoso porque representa en sí mismo una deformidad en tanto transgresión de una norma. La deformidad constituye ese núcleo donde claudica lo regular y normal.

El término *aischýne* enfatiza definitivamente la relación entre vergüenza y nombre. Un mismo término alude a deshonor, ultraje, sentimiento de honra y pudor, honor. Incluso el verbo *aischýno* alude a des-figurar. En efecto, la vergüenza y el deshonor borran la figura y quitan el nombre. El sujeto se vuelva infame, *aischpós*, sin fama, torpe, indecente, y con ello, desterritorializado socio-políticamente.

La buena reputación, *éndoxos* se inscribe en aquella misma metáfora lumínica; el término refiere a famoso, celebre, nombrado, considerado, ilustre; ilustre es aquello donde brilla el lustre de un nombre glorificado. Como aquellos hombres intrépidos, donde la gloria se materializaba en *logos*, en palabra ilustre y brillante, el hombre de la *polis* se materializa en el nombre que dona el honor y el reconocimiento.

Magnífico contrapunto el que el mismo Pausanias refiere sobre el final de su alegato, en torno a lo bello y a lo vil, a lo honroso y a lo deshonoroso: "Así pues, es cosa realizada de fea manera el complacer a un hombre vil vilmente; y de bella manera, en cambio, el ceder a un hombre de bien en buena forma. Y es hombre vil aquel enamorado vulgar que ama más el cuerpo que el alma y que, además, ni siquiera es

constante, ya que está enamorado de una cosa que no es constante, pues tan pronto como cesa la lozanía del cuerpo, del que precisamente está enamorado, se marcha en un vuelo, tras mancillar muchas palabras y promesas. En cambio, el que está enamorado de un carácter virtuoso lo sigue estando a lo largo de toda su vida, que está inseparablemente fundido con una cosa estable. A estos enamorados precisamente es a los que quiere nuestra costumbre probar bien y escrupulosamente, para que se ceda a unos y se rehúya a los otros". (PLATÓN, Banquete, 183d-184a.).

El subrayado es nuestro y nos permite apuntar algunas notas en torno a un matiz filosófico que se da en la participación de Pausanias, en la referencia a lo estable como aquello que debe ser deseado. Se da, pues, una relación entre honor y objeto de deseo. El objeto de deseo, su estatuto y su calidad ontológica representan en sí mismo un registro de honor. Desear lo constante, lo que permanece idéntico a sí mismo y no cambia en la multiplicidad de estados que lo efímero devuelve, es lo que otorga honor. Y es así porque ello mismo es el objeto de mayor dignidad, brillo y luminosidad.

El mismo Platón refiere a este registro ontológico-lumínico cuando en República, y en plana interpretación alegórica, como modo de acceso a la idea del Bien, alude al él en los siguientes términos:

—Y así dirás que a las cosas cognoscibles no sólo les viene del Bien el ser conocidas sino también les llega de Él el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y potencia". (PLATÓN: República, 509 b.)

O bien:

Dios sabe si esto es verdad en realidad; en todo caso, lo que a mí me parece es que en lo cognoscible lo que aparece al final, y con dificultad a la vista, es la idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluir que es la causa de todas las cosas rectas y bellas que, en el lugar visible ha engendrado la luz y es su señor, y que en el lugar pensable es señora y productora de la verdad y del pensamiento, y que es necesario verla para poder obrar con

sabiduría tanto privada como públicamente". (PLATÓN, *República*, 517 c).

Allí está el objeto de mayor dignidad, apetecible por su densidad ontológica y capaz de dignificar a quien a él se acerque.

El segundo comentario tiene que ver con la idea de prueba. En efecto, la conducta del joven se convierte así en un banco de pruebas ante la opinión pública. El joven es de por sí no sólo un objeto apetecible por su belleza, sino, antes bien, por lo que su honor representa para el futuro de la *polis*. Es su honor el verdadero objeto de deseo y ello vuelve a tensionar la díada permanencia-fugacidad. La belleza, como objeto fugaz y efímero, se contrapone al honor como aquello duradero y, por ende, inscrito en la memoria.

La ciudad vigila, testea, pues, aquello que le pertenece y le asegura un futuro digno, porque son esos jóvenes, hoy observados por la opinión de todos, los futuros gobernantes. El mayor recelo ha de recaer sobre el punto en que el amado cede ante el amante, ya que es ese el punto central de una ética del dominio. Sólo cuando el amado cede por deseo de lo mejor, por la sublime aspiración de la *areté*, como telos de la relación amorosa, ésta se vuelve honrosa. Vuelve a ser el deseo la bisagra interpretativa de un movimiento que tiende hacia lo mejor y en tal ascenso se materializa el honor como recompensa de la conducta.

Así lo refiere Pausanias en sus últimas palabras:

Así al entregarse por alcanzar la virtud es algo completamente bello. Es éste el amor de la diosa celeste, que también es celeste y de mucho valor para la ciudad y para los ciudadanos en particular, ya que obliga tanto al amante como al amado, a tener un gran cuidado de sí mismo con relación a la virtud. Los otros amores, en su totalidad son de la otra diosa. (PLATÓN: *Banquete*, 184e-185c.).

Indudablemente la dimensión de prueba, en tanto *agón* ético retorna en el cuidado sobre uno mismo, *epiméleia heautou*.

En efecto, la *epiméleia heautou* parece dominar y conducir el campo ético-político. La huella semántica del término *epiméleia* parece situarnos en el corazón mismo de la experiencia. Cuidado, atención, solicitud, dirección, administración, estudio, práctica. La diversidad semántica abre las distintas aristas del fenómeno mismo. Una vez más, saber y práctica parecen aunar sus espacios y garantizar conducción, autoridad, potestad, dominio, señorío sobre uno mismo, como condición de posibilidad de poder ejercer la *arkhé* sobre los demás. Poder sobre uno mismo que se mide en términos de resistencia. En efecto, el mayor registro de poder se materializa en la experiencia de resistencia en torno a la cesión frente a los placeres. La incontinencia, *akrasia*, representa el oprobio de no ser capaz de resistencia. La capacidad de resistencia retorna en poder sobre sí. Uno deviene señor de sus zonas amenazantes. Cuando Platón problematiza el uso de los placeres, se refiere precisamente a la imposibilidad de resistirse frente como causa de deshonor. "Todo el mundo censurará la molicie de quien cede a los placeres y no puede resistirse". (PLATÓN, *Leyes*, VIII, 836b-c.).

El término aludido es elocuente. *Akrasía* y *akráteia* no sólo aluden a la noción de incontinencia, con clara alusión al des-borde, a la falta de límite, como ausencia de contención, sino también, a la falta de dominio de sí mismo, con la inconfundible presencia de la privativa, negando la dimensión del *krátos*, poder, dominio, autoridad, victoria.

El honor es sólo para los victoriosos. Así como en la Antigua Esparta sólo los guerreros valerosos, capaz de resistir en el combate, recibían las dulzuras del honor y la gloria, en la Atenas Clásica, sólo los fuertes, capaces de resistir lo que los debilita y envilece, son merecedores del honor y el buen nombre.

El segundo desafío consiste en focalizar la cuestión amorosa en el dominio del cuidado de uno mismo, donde el desplazamiento del ardor

por el cuerpo bello, como objeto efímero, hacia la belleza del alma y el enamoramiento por la verdad, como valores no perecederos, determina un pasaje socialmente aceptable y esperable, así como la consolidación del vínculo de *philia* como *topos* amoroso. Esto diagrama una nueva posición de los amantes, rompiendo la primera disimetría relacional. Ambos pasan a ser enamorados de la verdad, verdadero objeto de amor y deseo.

Conclusiones

Es esta la lógica que opera como fondo de la ética cívica. “El comportamiento de un joven se muestra pues como un dominio particularmente sensible al corte entre lo que es vergonzoso y lo que es conveniente, entre lo que da honra y lo que deshonra” (FOUCAULT, 1993, p. 189). Preocupaciones de este tipo implican un esquema de cuidado ininterrumpido, tanto desde el interior del sujeto, como desde el afuera. Un doble juego de miradas recae sobre el joven, que no escapa a la tiranía de la mirada en una sociedad que privilegia el espectáculo y examina conductas para otorgar a los jóvenes un lugar en la sociedad política. La ciudad espera a los hombres más honorables y no es cuestión de mancillar el buen nombre con un comportamiento desajustado. Cuanto más brillantes sean los dones del joven, más dignamente se lo juzgará para los puestos más importantes.

Ahora bien, ¿cuál es la conducta que hay que cuidar?, ¿sobre qué tipo de comportamiento recae la prueba, entendiendo que la situación es un inmenso banco de prueba? La respuesta es compleja porque la literatura amatoria nada dice en forma clara y explícita del tema en cuestión. Lo que queda claro es que el mérito radica en el temple que el joven guarda frente a sus pretendientes, el valor eminente que lo caracteriza, el dominio que ejerce sobre quienes quieren dominarlo, llevándolo hacia la intimidad, *synetheia*, pero saliendo airoso de tales

pretensiones y encontrando sólo el placer en la amistad que le reporta, tanto a él como a sus enamorados. “No ceder, no someterse, seguir siendo el más fuerte, ganar en resistencia, en firmeza, en templanza a sus pretendientes y enamorados: he aquí como afirma su valor el joven en el dominio amoroso” (FOUCAULT, 1993, p. 194). Este es el concepto de *enkrateia* que hemos rastreado a lo largo de todo nuestro trabajo. Cuestión de actitud, de conducción de uno mismo, de estilística de una conducta que brilla en lo más alto de la ciudad. Si esta es la recomendación, queda claro, más allá de la elipsis discursiva, que se recomienda evitar toda conducta que demuestre una posición servil y pasiva, lo cual colocaría al joven en una posición humillante y de dominación, en un territorio peligroso de pérdida de soberanía sobre sí. Desde la propia imagen que devuelve una conducta de dominación y degradación hasta el grado de des-subjetivación que la misma conlleva.

Sin duda una exigencia de este tipo, un modelo que exhorta a ser más fuerte que uno mismo, suponiendo un preciso cuidado de sí, como forma atenta de examinarse para mantener el honor muy alto, exige un complemento indispensable de la tarea ética. Es la filosofía lo que permite ese entrenamiento, esa forma de *askesis* que permite al joven el perfecto control sobre sí. Hay pues una relación entrañable entre filosofía y poder. La filosofía entraña el poder del uso racional del pensamiento que conjura los riesgos de la subordinación y la humillación; pero es también el instrumento que convierte al joven en un hombre capaz de ejercitar un poder sobre sí y, por ende, sobre los demás.

Fuentes

PLATÓN. *Diálogos III*. Madrid: **Gredos**, 1988.

PLATÓN. *República*. Buenos Aires: **EUDEBA**, 1982.

PLATÓN, *Las Leyes*. Madrid: **Centro de Estudios Políticos y Constitucionales**, 1999.

Bibliografía

COLOMBANI, María Cecilia. *Foucault y lo político*. Buenos Aires: **Prometeo**, 2009.

FATTAH, Khaled y FIERKE, Karin. M. A Clash of Emotions: The Politics of Humiliation and Political Violence in the Middle East. **European Journal of International Relations**, vol. 15, n. 1, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. México: **Siglo XXI**, 1993.

GALLEGO, Julián. Aspectos de una subjetividad democrática: prácticas, reflexiones y emociones políticas. En GALLEGU, Julián & FERNÁNDEZ, Claudia (comps.), *Democracia, Pasión de Multitudes. Política, comedia y emociones en la Atenas clásica*. Buenos Aires: **Miño y Dávila Eds.**, 2019, pp. 9-30.

JAEGER, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: **Fondo de Cultura Económica**, 1974.

KONSTAN, David. *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto: **University of Toronto Press**, 2006.

LUTZ, Catherine A. *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*. Chicago/London: **University of Chicago Press**, 1988.

NUSSBAUM, Marta. Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones. Barcelona/Buenos Aires / México: **Paidós**, 2008.

VERNANT, Jean-Pierre. *La muerte en los ojos*. Barcelona: **Gedisa**, 1986.