

Amantes y otredades. Un análisis platónico de la vergüenza, la alteridad y la virtud*

Lovers and othernesses. A Platonic analysis of shame, otherness and virtue.

Por: Rodriguez, Néstor Emanuel Maximiliano**

Universidad Nacional del Nordeste.

Resistencia, Chaco. Argentina.

E-mail: rodriguezmaxi55@gmail.com

Por: Velazco, Ana Paula****

Universidad Nacional del Nordeste.

Resistencia, Chaco. Argentina.

E-mail: anapvela1@gmail.com

Fecha de recepción: 03/03/2022

Fecha de aprobación: 13/03/2021

DOI: <https://doi.org/10.30972/ach.086480>

* Este artículo es resultado de las investigaciones llevadas a cabo por ambos autores en el contexto de las Becas de Estimulo a las Vocaciones Científicas del Consejo Interuniversitario Nacional (EVC-CIN) y de la adscripción a la cátedra de Filosofía Antigua de la Facultad de Humanidades (UNNE).

** Estudiante del quinto nivel de la carrera Profesorado en Filosofía en la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste. Alumno adscripto en la cátedra "Filosofía Antigua". Proyecto de investigación: La importancia de la mirada del Otro y el sentimiento de vergüenza en/para la conquista del imperativo socrático "conócete a ti mismo" y sus implicaciones intelectuales y morales. Miembro del Proyecto de Investigación (PI 18 H003): "La representación del otro en el relato del viaje en textos de la Antigüedad tardía: Pseudo Calístenes y Nono de Panópolis". Becario EVC-CIN con el plan de trabajo titulado "La importancia del Otro para la conquista del imperativo socrático "conócete a ti mismo" (gnóthi seautón) a través del sentimiento de vergüenza (aidós/ aischýne) en Platón". Expuso además en diferentes congresos y jornadas de filosofía.

**** Alumna avanzada en la carrera de Licenciatura en Filosofía, becaria EVC-CIN, participa de Investigación científica Secretaría General de Ciencia y Técnica, Universidad Nacional del Nordeste, estudiante de grado que interviniente en el proyecto de investigación PI 18 H003 "La representación del otro en el relato del viaje en textos de la Antigüedad tardía: Pseudo Calístenes y Nono de Panópolis" (Res. n.º 1.100/18). Expuso además en diferentes congresos y jornadas de filosofía.

Resumen

La presente comunicación surge en base a un estudio en conjunto realizado a la obra platónica, particularmente los diálogos *Banquete* y *Fedro*, en los cuales se procura rescatar ciertas ideas que se pretenden novedosas a partir de la incorporación de nociones de análisis tales como las de “alteridad” (la figura del Otro) y “vergüenza”, pensando así a la *areté* platónica a partir de dichas conceptualizaciones y mostrando cómo es esta posible de alcanzarse o no en base a lo expuesto por Platón en ambos textos. De esta manera, se intenta contribuir con aportes que enriquezcan la labor de análisis en lo que podemos denominar *filosofía antigua* en tanto consideramos que dicha disciplina contiene una gran actualidad y presencia para la historia de la filosofía en general y para la filosofía académica actual en particular.

Palabras claves: Banquete; Fedro; amor; vergüenza; virtud.

Abstract

The present communication arises based on a joint study carried out on the Platonic work, particularly the *Simposio* and *Phaedrus* dialogues, in which an attempt is made to rescue certain ideas that are intended to be novel from the incorporation of notions of analysis such as those of "alterity" (the figure of the Other) and "shame", thus thinking of the Platonic *areté* based on said conceptualizations and showing how it is possible to be achieved or not based on what Plato exposed in both texts. In this way, we try to contribute with contributions that enrich the work of analysis in what we can call ancient philosophy since we consider that this discipline contains a great relevance and presence for the history of philosophy in general and for current academic philosophy in particular.

Keywords: Simposio; Phaedrus; love; shame; virtue

Cómo citar este artículo:

APA: Rodríguez, N. y Velazco, A. (2023). Amantes y otredades. Un análisis platónico de la vergüenza, la alteridad y la virtud. *Acheronta*, Nº 8, 50-69.
<https://doi.org/10.30972/ach.086480>

Introducción

En nuestro trabajo, que es de naturaleza y metodología fundamentalmente filosófica, aunque acude a un aporte histórico, pretendemos apuntar una posible interpretación sobre la relevancia del concepto de *areté* en la cultura griega, ya que es evidente porque, como datan las primeras escrituras de la época clásica, la misma surge como distinción y cualidad de la nobleza en la antigua Grecia.

La *areté* (virtud, excelencia) se vincula con la idea de valores dominantes. La raíz de la palabra *areté* remite ya al superlativo de distinguido y selecto, el cual en plural era constantemente usado para designar a la nobleza. Para Vernant (2001), el nacimiento del concepto de mérito virtud es inescindible del nacimiento de la noción de sujeto. Junto con el concepto de sujeto nace tanto el ideal de la excelencia (*areté*), según el cual cada persona deberá ser capaz de alcanzar el dominio de sí misma, en base a sus propias destrezas y capacidades, como las diferentes valoraciones de los actos.

Para quienes leen por vez primera los diálogos de Platón, uno de los tantos usos enigmáticos presentes es el de la palabra "virtud" (*areté*) y por otro lado "vergüenza" (*aischýné*) la cual aparece como una desventaja, una vulnerabilidad o una pérdida de poder o de control sobre sí o sobre Otro. Nos proponemos, de esta manera, analizar estas categorías, desde las nociones tales como Otro-amado, y Otro-cualquiera, siendo así la mirada del Otro-amado la que le permite al sujeto sentir vergüenza y, de esta manera, reconducir sus acciones para alcanzar la virtud, en la obra filosófica *Banquete* y por otro lado, desde *Fedro*, se propondrá la noción de virtud desde las perspectivas del amado (y no-amado) y el amante (y no-amante), pero reconstruyendo la idea de cómo ambos roles pueden dirigirse hacia una mirada virtuosa, con moderación y gloria, o abalanzarse hacia la desmesura desvergonzada.

Fedro y el no-amor

En la primera parte (230e-257c) de la obra platónica *Fedro* se da a conocer la importancia que tiene *éros* en la obra. Enmarcada a la misma, se encuentra el *Discurso de Lisias* (230e-234c), en el cual se proyecta la relación homoerótica entre un hombre mayor y un bello muchachito, el cual deberá conceder favores sexuales al primero, bajo la propuesta de que es mejor elegir y gratificar a un no-amante antes que a un amante. “No obstante, quizá conviene gratificar no a los muy necesitados, sino a los capaces de retribuir el favor con la misma intensidad” (*Fedr.* I, 233e-234a).

Por lo tanto, en toda la primera parte de la obra platónica se presenta una teoría del *éros*, la misma tiene como esencia que *éros* es lo que posibilita al amante el contacto con la Idea. Es así como se puede mencionar un *éros* metafísico. Es decir, lo que lleva al filósofo al contacto con la Verdad.

Pero, por otro lado, existe un *éros* que se aparta de lo metafísico y se centra en las relaciones eróticas que se las podría mencionar como la instancia previa al contacto con la Idea que es la relación amante-amado¹ en el vínculo pederasta. En dicha relación, lo que es necesario destacar es la belleza del cuerpo, ya que, es una manifestación de lo Bello en sí, lo que impacta al amante haciendo que se enamore y porque el cuerpo bello del muchachito está contextualizado en un conjunto de normas morales y jurídicas que convierten importante la figura del cuerpo.

Pero la cuestión para analizar en dicha investigación, es el lugar que ocupa la noción de *areté* en relación a la noción del Otro². Para ello es preciso tener en cuenta las ideas de amistad y amor desde la obra platónica *Fedro*. En primer lugar, se debe

¹ En el caso del Discurso de Lisias, se trata del no-amante/amante.

² Ya sea no-amante o amante. Entendiéndose a lo largo del artículo como aquel que posee un cuerpo físico por el que puede experimentar y formar parte del vínculo erótico, además de las características que poseen cada uno por separado, que hacen ser uno en sí mismo y no ser el Otro diferente.

destacar que los vínculos amorosos poseen distintas finalidades; como ser aquellas que tienen de por medio el accionar de *éros*, en las que predomina la pasión que guía la vida del hombre hacia una determinada dirección y que, a su vez, le da un particular modo de concebir el amor interpersonal. En segundo lugar, los que no aman desean el cuerpo físico antes de conocer la forma de ser de su objeto de amor. Incluso, esta segunda forma ya había conseguido una amistad con el mismo, pues muchas veces el amor presenta estas particularidades. La propuesta de la amistad, por el no-amante, incluye un vínculo más en el círculo de relaciones del joven, con intenciones de ir más allá de la amistad.

Este amor, define qué tipo de hombre es aquel que se encuentra bajo la guía de *éros*. Por lo tanto, *éros* es flujo de energía erótica, que trae consigo la idea de cómo deben considerarse dichas relaciones interpersonales entre amante y no-amante en la obra platónica *Fedro*.

En el caso del primer discurso se puede analizar una relación erótica institucionalizada, como lo es la pederastia, en la cual se despliegan las diferentes estrategias del hombre adulto para conseguir favores sexuales por parte del joven. La misma, implica pensar la asimetría de los vínculos homoeróticos entre un adulto, que desarrolla un *éros* por un joven, es decir que dicha unión puede ser trasladada al plano de los vínculos amorosos, entendiendo que la presencia de *éros* en dicha relación es fundamental para revisar la asimetría que se da en la misma. Por lo tanto, podemos notar diferentes formas de manifestación de amor de los jóvenes a sus maestros en relación al erotismo, al saber y a la virtud, dadas en el marco de una determinada identidad social en la organización de la πόλις³.

Dicho esto, cabe mencionar que el status político que cada sujeto tenía dependía del rol que ocupaba en la relación. Inclusive, están directamente vinculado con la atracción de la belleza física, ya que generalmente viene por parte del muchachito en un vínculo pederasta y forma parte del intercambio que se da en dicha

³ Refiere al concepto de *polis*.

unión, todo ello en relación a la sabiduría del hombre adulto. Asimismo, que el entramado de las relaciones institucionales, vinculado a lo político e intelectual en la unión de la pederastia griega sea complejo, implica no desterrar el complemento erótico que existe en ellas⁴.

Más bien, es necesaria la relación de las nociones de *areté* y Otro en los vínculos eróticos, ya que dan lugar a un nuevo concepto que surge de manera contraria al honor asemejando al sentimiento de vergüenza. Inclusive, se opone a lo bello y a lo que es conveniente. Según Foucault (2013) la importancia que se da en la honra del muchacho refiere a su estatuto, es decir, su futuro como ciudadano. Por lo tanto, el tiempo juega un papel primordial, ya que existe una edad de transición en que el joven bello y tan deseable, que tiene su honor tan frágil puede constituir un período en el que es puesto a prueba. La misma consiste en poner a prueba su honor y valor. Mientras que, en el discurso lisíaco, se refiere al apetito sexual en donde el amante era gratificado sexualmente por el bello muchachito, el cuál debía esperar del primero otro tipo de gratificación que corresponde al buen asesoramiento de la inserción exitosa como ciudadano ateniense. Estos miembros, en dicha relación homoerótica probablemente no poseían una ley escrita, pero sí se reglaban por medio de una fuerte moral pública. De la misma manera, a partir de la traducción de *Fedro* por M. Angelica Fierro (2022) podemos leer que:

En la relación pederástica, el principal beneficio del muchachito consistía en que la *areté* –excelencia- del ciudadano adulto experimentando redundara en que él mismo a su vez la adquiriera. La *areté* del no amante, consiste principalmente en un fluido manejo de las claves para el éxito público, entre ellas, la adquisición de habilidades retóricas, debería ser entonces la causa de la elección de este por parte del muchachito⁵.

⁴ Es evidente que entre los griegos existían ese tipo de relación homosexual con la participación de *éros*, que además incluía prestigio en determinados círculos sociales.

⁵ Nota al pie número 90 del mismo.

De tal manera, en esta relación asimétrica, según Carson (2015) sucede que al amante le falta algo, por ello mismo, esta se moviliza hacia el amado. Es así, que se pretende dar a conocer como en el discurso de Lisias, se demuestra que se debe optar por aquel no-amante antes que gratificar a un amante, ya que el segundo buscará diferentes estrategias para conseguir favores sexuales como lo haría cualquier pederasta. En dicho discurso, se proporciona implícitamente una concepción de *éros* vinculado a la búsqueda de la satisfacción por el deseo sexual. Pero, desde el inicio, los términos de la relación se basan en un intercambio de bienes, en donde el muchachito por la belleza que lo caracteriza y el adulto por sus conocimientos, debe acompañar al primero en el desarrollo de la virtud, dando a conocer la asimetría que caracteriza la unión.

Por lo tanto, es necesario señalar que en el vínculo homoerótico que presenta el filósofo, se pueden analizar dos roles, uno conformado por un muchachito que concede favores sexuales a Otro que pudiera brindarle un futuro exitoso como ciudadano. En el discurso de Lisias (230e-234c), como primera instancia, se puede observar como ambos participantes pretenden obtener sacar mayor provecho, requiriendo el mejoramiento moral del joven por medio de la *areté* del amante. Sobre esto, Poratti (2010) nos dice que:

En ninguno de los discursos el amante se presenta sencillamente a sí mismo y trata de seducir al muchacho haciéndole ver los méritos que posee y las ventajas que le ofrece. En los tres, el muchacho es el trofeo de una competencia en la cual el orador tiene, antes que nada, que descalificar a los rivales (así sea Sócrates contra sí mismo). Los enamorados compiten por la belleza del cuerpo y por la admiración del muchacho. Sócrates y Lisias -por cierto, en una atmósfera eróticamente cargada- compiten por la *psykhé* de Fedro y la dirección de su vida. (p.11)

Y, por otro lado, se encuentran aquellos que no aman, los cuales suponen contentar o complacer al amado, en donde podemos visualizar un análisis inverso al primero. Por ello, en primer lugar, se pretende delinear la imagen del amante a partir de que él mismo parte desde la representación de los deseos del alma, como también

los deseos sexuales que provienen de la parte apetitiva de la misma, los cuales están decididos a obedecer los deseos terrenales. En este sentido, pretendemos analizar las ideas acerca de elegir y gratificar a un “no-amante” antes que a un “amante”, a partir de la reconstrucción de los conceptos fundamentales que caracterizan a un amante y no-amante que se presentan a lo largo del discurso.

El Otro desde el rol del amante

En general, el rol del que ama se vincula a las particularidades de una persona “enferma”, caprichosa y entusiasta, confundido por su condición de “enamorado” que queda paralizado ante el uso pleno de sus facultades racionales y se desvanece en el delirio propio de quien se enamora. Platón se propone demostrar que es el amante enamorado, quien, en medio de su estado de delirio, admite su condición enfermiza. Un amante enamorado no permitiría que su joven sea igual que él o superior, pretenderá que el mismo sea inferior a él o ignorante.

Es necesario señalar el concepto fundamental de la figura del amante, dentro de sus características también se encuentran la vanidad, el miedo de ser postergado por su objeto de amor, el enamoramiento de la belleza del cuerpo que ocasiona luego arrepentimiento de muchos de sus actos que cometió bajo el estado obnubilado, fuera de su sano juicio, lo cual proporcionará daños a su objeto de amor. Algunos enamorados seducidos únicamente por la belleza corporal del amado quedan estancados en ello y solamente se interesan por la satisfacción de un *éros* izquierdo, que se reduce a la satisfacción fisiológica y al placer corporal⁶. A los amantes les llega el arrepentimiento cuando la pasión los abandona, al punto de lamentarse por sus pérdidas materiales y el disgusto de sus parientes.

Entonces, quien se encuentre siempre bajo el dominio de *éros*, actuará por influencia y condicionamiento, siendo el caso del amante, mientras que, el no-amante,

⁶ Idea que no se aleja de lo que buscan el amante y el no-amante lisíaco.

tiene la posibilidad de reflexionar sus decisiones en la búsqueda de lo mejor para él y el Otro.

A partir de ello, la relación institucionalizada que Platón trae desde el primer discurso, se construía con el fin de formar un carácter de virtuosismo en los jóvenes que eran amados. Por lo tanto, se podría destacar la parte pedagógica y educativa de las relaciones pederastas, de las cuales el amante se encargaba de garantizarlas. Asimismo, el propósito era que los amados aprendieran a llevar ese virtuosismo a partir del carácter y las virtudes que poseía el amante.

El Otro desde el rol del no-amante

Al igual que el amante, el no-amante no deja de lado la gratificación sexual, aunque no es lo que buscaría ante todo el no enamorado, aun así, podemos analizar que no renuncia al placer del encuentro sexual con el muchachito. Asimismo, se podría describir este segundo rol⁷ a partir de las diferencias con la imagen del amante. El segundo, al no estar hipnotizado por la pasión será capaz de dar cuenta de lo bueno y útil. Aporta Guthrie (1994) que el que no se encuentra enamorado, habiendo actuado con prudencia, no tiene nada que lamentar y puede ocuparse de agradar a los demás

En cambio, cuantos resultaron no estar enamorados sino que obtuvieron lo que necesitaban gracias a su excelencia, no estarían celosos de quienes están con los amados; por el contrario, odian a quienes no quieren estar con ellos, considerando que son despreciados por esa gente y ayudados por quienes están con ellos, de modo que les cabe mucho más la esperanza de que del asunto surja afecto para ellos más que enemistad. (232d - 232e)

Dentro de las intenciones del no-amante, bien podríamos derivar a partir de su caracterización, que busca discretamente que lo complazca a él y no a Otros. Aunque el

⁷Es decir, el rol del no-amante.

mismo, propone el vínculo de amistad con el muchachito con intenciones de llevar más allá esa relación puramente amistosa.

Tal vez me podrías preguntarme si te recomiendo gratificar a todos los que no aman. Por mi parte, yo, supongo, que ni siquiera el que ama te aconsejaría adoptar esta forma de pensar con todos los amantes. Pues ese modo de actuar ni es digno de igual gratitud para el que lo recibe, ni es posible del mismo modo para ti, aunque quieras ocultarlo del resto de la gente. Pero de ello no tiene que surgir daño alguno sino provecho para ambos. Pero si tú lo deseas, por considerar que han quedado cosas sin tratar, pregunta (234c)

Igualmente, es necesario remarcar nuevamente que en este diálogo se afirma que es necesario optar por quien no ama en lugar de aquel que sí lo hace: “Efectivamente, Lisias ha compuesto un escrito sobre uno de nuestros bellos, requerido no precisamente por quien lo ama, y en esto residía la gracia del asunto. Porque dice que hay que complacer a quien no ama, más que a quien ama (227c).

Optar y gratificar a un no-amante (es mejor que a un amante)

Platón nos dice, entonces:

Pues incluso ellos mismos admiten estar más bien enfermos que en su sano juicio, y saber de su desatino, pero no ser capaces de dominarse. ¿Así que, ya con tino, cómo considerarían que están bien esas cosas sobre las que deciden estando en ese estado? Y, de hecho, si eligieras el mejor entre tus amantes, tu elección sería entre unos pocos. En cambio, si eligieras entre los restantes el más adecuado para ti, tu elección sería entre muchos. De manera que hay mucha mayor esperanza de que el digno de tu afecto resulte estar entre muchos. (231e).

Por lo tanto, el posible problema que podemos visualizar es el que tiene que ver con la condición del no-amante. A partir de lo dicho por Poratti (2010) entendiendo que el amor, además de vincularse a la inclinación sexual y emocional, supone por otra parte, el deseo además de la intención de transmitir esos valores reconocidos, que se

reflejan en la admiración del muchacho por quien los encama. Por el contrario, el no-amor desatiende la responsabilidad social que el *erastés* (amante), como parte de ese amor que siente hacia su Otro-amado. Por ende, al no estar enamorado evidencia que no cree en esos valores, los cuales se convierten en mercancías de un intercambio. Puede ser que no sólo se prometen regalos sino beneficios más elevados y que se cumplan. Lo que se pretende destacar es que, esto suceda no por intermedio del amor y la admiración sino desde una actitud egoísta reconocida por ambas partes.

¿Hacia dónde debería inclinarse el hombre que pretende ser digno y virtuoso? ¿Darle méritos a quien ama o a quien no lo hace?

Entonces, entendiendo que la excelencia del no-amante se precisa dentro de las claves para el éxito público como por ejemplo las habilidades de la retórica, es el camino de elección por parte de este muchachito y entendiéndose a la virtud como un tipo particular de *epistēmē* (aunque se diferencia del resto del conocimiento); podemos decir que existe entonces una relación entre conocimiento y virtud. A partir de la ética platónica, se debe considerar que la felicidad es el producto de una vida en virtud; necesariamente ser virtuoso redundará en la posibilidad de alcanzar la felicidad en tanto que ser feliz constituye el fin último del ser justo.

Desde otra arista, podemos sumarnos al análisis de Poratti (2010) y echar luz a una noción puramente política, a partir de aquella sociedad que era regulada mediante *éros*, podemos visualizarla a partir de los argumentos de Lisias desde la estructura social y la concepción tradicional de la *areté*, contando con la razonabilidad de lo aceptado.

En este primer discurso se destaca la posición de aquellos que no aman y no se comprometen en el acto de amar, en donde el discurso nos pone frente a un modo egoísta de resolver una pasión que es individual y privada. Desde Iwrin (1995) se menciona que las diferentes observaciones que hace el filósofo sobre las virtudes no se vinculan a la falta de conocimiento moral, sino que pretende demostrar la importancia de los conceptos de virtud y conocimiento. A partir de la excelencia mencionada

anteriormente y las virtudes, se intenta dar a conocer el concepto de *areté* vinculado a la características que definen los diferentes roles que protagonizan las uniones pederastas y la idea de éxito y excelencia a aquel que posee autocontrol de sí mismo en tanto alcanza la templanza y la moderación y es capaz de conocer y controlar sus inclinaciones

Por ello, quien no ama es, en apariencia, un hombre virtuoso. Siendo que, desconoce el objeto de su pasión y se aleja de aquella reacción enfermiza que trae consigo el enamoramiento. El hombre virtuoso entonces, provocará para sí y para quienes convivan con él en la *polis* una serie de beneficios, siendo que quien ama puede arrepentirse de dar su favor luego de que el deseo disminuya, mientras que quien no ama verá los favores sencillamente como un intercambio. Por ello, llegamos a la conclusión, acordando con la propuesta de Poratti (2010) y Fierro (2022) desde la mirada utilitarista, que un no-amante es preferible a un amante reducido a la pasión sexual fijada en un solo objeto.

Éros, vergüenza y virtud

Ahora bien, otra forma de abordar la virtud es a través del sentimiento de vergüenza que se presenta en *Banquete*. Podemos decir que este diálogo es por excelencia el libro sobre el amor, o al menos en la antigüedad. En él, Platón expresa lo sucedido en lo que se puede considerar un simposio, en el cual a través de la imagen de diferentes personajes que posteriormente a la cena y particularmente al vino, expresan las diferentes concepciones sobre *Éros* que posee cada uno. Entre los participantes de este simposio están Agatón, Fedro, Erixímaco, Pausanias, Aristófanes y Sócrates (más la posterior irrupción de Alcibíades), los cuales turnándose desarrollan sus teorías sobre el amor. Ahora bien, lo que se pretende aquí no es abordar la totalidad del diálogo ni las concepciones que cada personaje tiene sobre *Éros*, sino centrarnos particularmente en el discurso de Fedro; en el cual intentaremos ver la importancia que este le da a dos cosas particulares: la mirada del Otro y la vergüenza que dicha mirada genera.

Fedro comienza su discurso planteando la grandeza de Éros debido a su nacimiento, ya que es “con mucho el dios más antiguo” (178a) y, citando a Hesíodo, dice que “en primer lugar existió el Caos” (178b) para luego nacer así Tierra y Eros, fundamentándose también en Acusilao y Parménides, ya que “así, pues, por muchas fuentes se reconoce que Eros es, con mucho, el más antiguo” (178b). Luego, continúa Fedro diciendo que este, además de ser el más antiguo, es también el que procura los mayores bienes para los seres humanos, “pues yo -dice Fedro-, al menos, no sabría decir qué bien para uno recién llegado a la juventud hay mayor que un buen amante y para un amante que un buen amado” (178c) y el que, además, debe guiar la vida de los hombres para vivir de la mejor manera posible ya que “ni el parentesco, ni los honores, ni la riqueza, ni ninguna otra cosa” (178c) son capaces de lograrlo.

Como vemos, Fedro menciona una cierta cantidad de características referentes a Eros; ahora bien, una vez dicho esto, introduce un tema particular y es el cual nos interesa abordar aquí, dicho tema es la vergüenza, refiriéndose a una vergüenza por parte del amante “ante las feas acciones” (178d) y ligada también al “deseo de honor por lo que es noble” (178d) por lo que vemos una asociación del éros a lo moral.

Ahora bien, es preciso analizar primero qué lugar tiene la vergüenza en la psicología platónica. Este, en *República* plantea que en el ser humano existe una “triptición” del alma, dividida esta en racional (*tò logistikón*), apetitiva (*tò epithymetikón*) e irascible o fogosa (*tò thymoeidés*). De esta manera la parte racional del alma es la que se encarga de las decisiones y de las reflexiones en torno a lo que es correcto o incorrecto (veremos luego que con ayuda de *tò thymoeidés*) mientras que la parte apetitiva es la que tiende hacia la satisfacción de los placeres (o apetitos); Platón entonces nos dice:

Aquella por la cual el alma razona la denominaremos ‘raciocinio’, mientras que aquella por la que el alma ama, tiene hambre y sed y es excitada por todos los demás apetitos es irracional y apetitiva, amiga de algunas satisfacciones sensuales y de los placeres en general (*Rep. IV, 439d*).

La parte fogosa del alma, en particular, tiene la característica de ser auxiliar de la razón, y es aquí donde podemos ubicar a la vergüenza, ya que la parte irascible del alma se corresponde con la mirada que el Otro ejerce sobre los sujetos, ya sea para obtener reconocimientos o, como mencionamos, sentir vergüenza; esta vergüenza debemos entenderla desde el término griego *aischýne*, el cual podemos asociarlo con una vergüenza en pos de la reputación, es decir, de la mirada que el Otro tiene del sujeto. Para fundamentar esto, Platón -mencionando previamente a Homero- escribe que este “ha presentado claramente una especie del alma censurando a otra: lo que reflexiona acerca de lo mejor y de lo peor censurando a lo que se enardece irracionalmente” (*Rep.* IV, 441b-c), dejando ver, si se quiere, las nociones de bueno (lo mejor) y malo (lo peor). Es preciso volver a recalcar, para entender todo esto, la fuerte ligazón que tiene esta parte del alma con la mirada que el Otro tenga sobre el sujeto, dando vital importancia a la noción de “reputación”, ya que sobre esto Platón nos dice que “en cuanto a la parte impetuosa, ¿no decimos que está siempre íntegramente lanzada hacia el predominio, la victoria y el renombre?” (*Rep.* IX, 581a). Por lo que podemos ubicar al sentimiento de vergüenza como producto de la parte fogosa del alma, sirviendo esta a *tò logistikón* para no dejarse ¿vencer? por *tò epithymetikón*, mostrando (o intentando mostrar) – como mencionamos más atrás- lo mejor y lo peor desde un sentido ¿social? o de relación-con-Otros donde lo que está en juego es la imagen que de un sujeto tienen o tendrán. Esto podemos evidenciarlo en el ejemplo que Platón da respecto a Leoncio, este escribe:

Leoncio, hijo de Aglayón, subía de El Pireo bajo la parte externa del muro boreal, cuando percibió unos cadáveres que yacían junto al verdugo público. Experimentó el deseo de mirarlos, pero a la vez sintió una repugnancia que lo apartaba de allí, y durante unos momentos se debatió interiormente y se cubrió el rostro. Finalmente, vencido por su deseo, con los ojos desmesuradamente abiertos corrió hacia los cadáveres y gritó: «Mirad, malditos, satisfacedos con tan bello espectáculo» (*Rep.* IV, 439e-440a).

Por lo que:

Leoncio no pone en juego si mirar los cadáveres es algo moralmente bueno o malo desde el punto de vista de lo que tiene por justo o bueno -parámetro racional-, sino el hecho de que mirarlos le reportará un deshonor social y personal —parámetro tímótico (Bieda, 2012, p. 145).

Planteado todo esto y retomando lo desarrollado hasta aquí, podemos decir que en este discurso se plantean dos tipos de vergüenza, una vergüenza que podemos llamar vergüenza de un Otro-cualquiera y, en contraposición, vergüenza del Otro-amado. Sobre esto, Platón nos dice que el sentimiento de vergüenza aparece con mayor fuerza si el Otro que nos observa o ve es el amado, caso contrario sucede si el que nos observa es una persona cualquiera o desconocida, por lo que podemos plantear que la vergüenza posee una carga o peso aún mayor para el amante si es el amado quien lo ve en una situación no adecuada, o más precisamente: “le ve en una acción fea” (178e). Para ejemplificar esto, Fedro menciona el caso de las personas enamoradas combatiendo en el ejército, donde “un hombre enamorado, en efecto soportaría sin duda menos ser visto por su amado abandonando la formación o arrojando lejos las armas, que si lo fuera por todos los demás, y antes de eso preferiría mil veces morir” (179a).

El rol de Otro-amado y el Otro-cualquiera.

Una vez desarrollado esto, podemos ver la importancia que obtiene la mirada del Otro para la propia conciencia de sí que tiene los sujetos, ya que el hecho de que el Otro (el amado) vea al sujeto (el amante) en una situación incorrecta repercute en la concepción que de sí mismo tiene ese sujeto, generando una vergüenza que si bien surge del Otro vuelve sobre sí mismo [el sujeto] y su reputación; vemos, además, que no es lo mismo la mirada de lo que denominamos Otro-cualquiera que la mirada del Otro-amado. Es la mirada del amado la que hace dar cuenta de cuando se está en falta y la que, podemos plantear, permite guiar hacia el bien.

Ya en el método socrático encontramos la importancia que el Otro posee para el conocimiento de sí de los sujetos, ya que en primer lugar el hecho de conocerse a sí mismo es imposible sin un Otro, y esto en el método mayéutico se ve reflejado entre Sócrates (el que interroga) y su interlocutor (el interrogado) los cuales mediante un diálogo logran llegar al interior del interlocutor para este darse cuenta de que lo que creía saber, no era tan así, logrando así una *vergüenza* por parte del interrogado por darse cuenta de que lo que creía saber en realidad no lo sabe, pero a su vez encontrando a partir de ella el punto de partida para lograr ese imperativo de conocimiento de sí.

Entonces, vemos que la existencia de un Otro es sumamente necesaria para la consecución del imperativo socrático, auxiliada este por el sentimiento de vergüenza que se produce en los interlocutores de Sócrates. Ahora bien, es preciso mencionar aquí que este método no tiene solo un carácter epistemológico, sino también moral; y aquí entra en juego la cuestión de la *areté*. Para Sócrates el hecho de conocerse a sí mismo repercute en el actuar moral de los sujetos ya que es el que logra reconocer sus faltas el que puede actuar correctamente y ser, de esta forma, virtuoso. Sobre esto, Platón escribe en *Eutidemo*:

En consecuencia, el saber siempre proporciona éxito a los hombres. No podría suceder, en efecto, que alguien yerre por saber, sino que necesariamente debe obrar bien y lograr su propósito, de otro modo, no sería saber.

Llegamos, por fin, no sé cómo, a estar de acuerdo en que, en resumen, la cosa es así: quien dispone del saber no necesita por añadidura del éxito (280a-b).

Toda esta cuestión aquí planteada podemos verla representada en *Alcibíades I* donde es este personaje el que, mediante la ayuda de Sócrates (un Otro) y su *mirada* logra llegar al conocimiento de sí mismo, ya que:

Sócrates afirma que tal vez el único ejemplo de algo que se conoce a sí sea el de la mirada, cuando una pupila se espeja en otra pupila y se ve a sí misma. Un ojo sólo se ve a sí mismo en otro ojo, allí donde surge su *areté* (excelencia), en la propia visión. Del

mismo modo, un alma debe conocerse a sí misma donde radica su excelencia: la sabiduría, el conocer, el pensar, de otra alma que espeje lo que hay en ella de mejor (Kohan, 2009, pp. 52-53).

Sobre esto, particularmente, Platón escribe en *Alcibíades I*:

SÓCRATES. – ¿Has pensado, entonces, en que la cara del que mira en un ojo se refleja en la vista del otro como en un espejo, lo que llamamos pupila, donde hay una imagen del que mira?

ALCIBIADES. – Tienes razón.

SÓCRATES. – Por tanto, cuando un ojo contempla el ojo y al mirar hacia eso, que es más perfecto y con lo cual mira, así se vería a sí mismo (133a).

Entonces, una vez hecho este recorrido, podemos decir que la figura del Otro y su mirada está presente en la filosofía platónico-socrática, por lo que –y volviendo al tema central aquí planteado- podemos prestarle cierta atención particular a cómo aparece la cuestión de la mirada del Otro y la vergüenza en el discurso de Fedro en *Banquete*. Como vimos, puede darse una dicotomía entre un Otro-cualquiera y un Otro-amado, pero las características que presentan las miradas de uno y otro son muy distintas. Por un lado, podemos decir que la mirada del Otro-cualquiera no influye sobremanera en el sujeto (amante) pero, en cambio, la mirada del Otro-amado posee una carga particular ya que –podemos atrevernos a plantear- funciona como guía moral y podríamos añadirla al conjunto de los elementos mencionados para lograr la *areté*. Por lo que, además de la refutación propia del método socrático y el reconocimiento en el alma del Otro, podemos agregar que –siempre siguiendo el discurso de Fedro- también la mirada particular del Otro-amado es una fuente de suma importancia para lograr la *areté*, ya que esta genera una cierta vergüenza que proporcionaría el puntapié inicial para lograr un actuar correcto y llegar con ello a la *virtud*.

¿Qué pasa cuando esto no ocurre?

Siguiendo con *Banquete* y retomando lo que nos plantea el discurso de Fedro, podemos agregar también el relato que, ya al final del diálogo, nos ofrece Alcibíades, quien se propone desarrollar un *elogio* de Sócrates más que un discurso sobre Éros. Si en un principio planteamos que la vergüenza que provoca ser visto (¿ser mirado?) por el Otro-amado sirve como base para lograr ser virtuoso, en Alcibíades vemos el caso contrario; o más particularmente, vemos que la mirada del Otro-amado genera vergüenza pero que esta no necesariamente conduce hacia la *areté*, siendo a su vez Alcibíades el amante enfermo y Sócrates el no-amante virtuoso. De esta manera, Alcibíades relata:

Incluso todavía ahora soy plenamente consciente de que si quisiera prestarle oído [a Sócrates] no resistiría, sino que me pasaría lo mismo, pues me obliga a reconocer que, a pesar de estar falto de muchas cosas, aún me descuido de mí mismo y me ocupo de los asuntos de los atenienses. A la fuerza, pues, me tapo los oídos y salgo huyendo de él como de las sirenas, para no envejecer sentado aquí a su lado. Sólo ante él de entre todos los hombres he sentido lo que no se creería hay en mí: el avergonzarme ante alguien. Yo me avergüenzo únicamente ante él, pues sé perfectamente que, si bien no puedo negarle que no se debe hacer lo que ordena, sin embargo, cuando me aparto de su lado, me dejo vencer por el honor que me dispensa la multitud. Por consiguiente, me escapo de él y huyo, y cada vez que lo veo me avergüenzo de lo que he reconocido (216a-c).

Viendo así que los elementos que se muestran tanto en el discurso de Fedro como en el *Fedro* mismo vuelven a aparecer, ya que Alcibíades en la posición de amante siente esa vergüenza generada por el Otro-amado y gracias a esta reconoce las faltas presentes en él, pero sin embargo no logra utilizar esto como base para la virtud sino que, una vez alejado de Sócrates, vuelve a caer en la satisfacción que le da la mirada de los Otros (hombres). Sobre esto, Modenutti (2019) nos dice que: “El protagonismo de un sentimiento como la vergüenza refuerza la tesis de que lo más saliente en el personaje de Alcibíades es la preocupación por la mirada de los demás, de la necesidad de aprobación, reconocimiento y respeto” (p. 130) planteando así en Alcibíades la noción

de *philotimia* tal como un “amor a los honores” en vez de una *philosophia* en tanto “amor a la sabiduría” (Modenutti, 2019). A su vez que, volviendo otra vez a las ideas de Fedro, podemos ver que Alcibíades siente una vergüenza mucho mayor frente al Otro-amado (Sócrates) que frente a un Otro-cualquiera, ya que este expresa:

Para mí, en efecto, nada es más importante que el que yo llegue a ser lo mejor posible y creo que en esto ninguna puede serme colaborador más eficaz que tú. En consecuencia, yo me avergonzaría mucho más ante los sensatos por no complacer a un hombre tal, que ante la multitud de insensatos por haberlo hecho (218d).

Consideraciones finales

Según las diferentes lecturas e interpretaciones de las obras platónicas Fedro y Banquete, podemos concluir en que los conceptos de *alteridad*, *vergüenza* y *virtud* son fundamentales para los roles de amante/amado y por ende, para todos los ciudadanos. Por su parte, en Fedro se le otorga un lugar privilegiado a los amantes, en los cuales por medio de su unión pueden reflejar los conceptos mencionados, que junto a la idea platónica de Belleza, el muchachito, logra o no, gratificar al enamorado, además de cuestionarse si es que a él mismo le convendría o no hacerlo, ya que podría tomar al vínculo amoroso como medio para alcanzar un carácter de ciudadano virtuoso.

Consideramos de gran importancia la relación que se encuentra entre los diferentes conceptos, ya que aportan a la comprensión de los vínculos amorosos, sus fines específicos y, a su vez, de cada uno de los participantes de dicha unión. Por otro lado, vemos en Banquete como, a partir de *éros*, el sujeto puede llegar a un conocimiento de sí mismo a partir de la vergüenza frente a ese otro que se ama y como a partir de allí poder emprender el camino hacia la virtud (o no, en el caso de Alcibíades).

Por lo tanto, lo desarrollado a lo largo de estas páginas nos permite afirmar que, tal como lo hemos planteado desde el inicio de esta investigación, y sin perder de vista otros conceptos fundamentales como el de *éros* y *Belleza*, las nociones de

virtud y alteridad (y la aparición del sentimiento de vergüenza) dan un reflejo del orden social y cultural griego, de los cuales se fundan los vínculos subjetivos y las constituciones de los mismos.

Referencias:

Bieda, E. (2012). ¿Es Leoncio un incontinente? Ira y apetito en la República de Platón. *Diánoia*, LVII, N° 69, pp.: 127-150.

Foucault, M. (2013). *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres* Buenos Aires: siglo veintiuno editores.

Guthrie, W.K.C. (1994). *Historia de la filosofía griega*. Vol. 3. Madrid: La ilustración.

Kohan, W. O. (2009). *Sócrates: el enigma de enseñar*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Modenutti, C. (2019). El eros de Alcibiades. Entre Sócrates y la philotimia. *Nuevo Itinerario*, 14 (1), 111-137.

Platón (2010). Banquete (M. Martínez, Trad.). En: *Platón I. Colección Grandes Pensadores*. España: Gredos.

Platón (2010). Eutidemo (M. Martínez, Trad.). En: *Platón I. Colección Grandes Pensadores*. España: Gredos.

Platón (2010). *Fedro* (A. Poratti, Trad.). Madrid: AKAL.

Platón (2014). República (C. Eggers Lan, Trad.). En: *Platón II. Colección Grandes Pensadores*. España: Gredos.

Platón (2017). *Alcibíades* (C. Mársico, Trad.). Buenos Aires: miluno.

Platón (2022). *Fedro* (M. Fierro, Trad.). Buenos Aires: Colihue.

Vernant, J. P. (2001). *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*. España: Paidós.