

HISTORIA DE LA SEXUALIDAD. 1.

La VOLUNTAD DE SABER.
Por
Michel Foucault.

México
ESPAÑA
ARGENTINA
COLOMBIA.

ÍNDICE.

I. NOSOTROS, LOS VICTORIANOS	7.
II. La Hipótesis REPRESIVA	23.
1. La incitación a los Discursos	25.
2. La implantación perversa	48.
III. SCIENTIA SEXUALIS	65.
IV. El DISPOSITIVO DE SEXUALIDAD	93.
1. La apuesta	99.
2. Método	112.
3. Dominio	126.
4. Periodización	140.
V. DERECHO DE MUERTE Y PODER SOBRE	
La VIDA	161.

[5].

I. NOSOTROS, LOS VICTORIANOS.

Mucho tiempo habríamos soportado, y padeceríamos aún hoy, un régimen victoriano. " gazmoñería imperial figuraría en el blasón de nuestra sexualidad retenida, muda, hipócrita.

Todavía a comienzos del siglo XVII era moneda corriente, se dice, cierta franqueza. Las prácticas no buscaban el secreto; las palabras se decían sin excesiva reticencia, y las cosas sin demasiado disfraz; se tenía una tolerante familiaridad con lo ilícito. Los códigos de lo grosero, de lo obsceno y de lo indecente, si se los compara con los del siglo XIX, eran muy laxos. Gestos directos, discursos sin vergüenza, transgresiones visibles, anatomías exhibidas y fácilmente entremezcladas, niños desvergonzados vagabundeando sin molestia ni escándalo entre las risas de los adultos: los cuerpos se pavoneaban.

A ese día luminoso habría seguido un rápido crepúsculo hasta llegar a las noches monótonas de la burguesía victoriana. Entonces la sexualidad es cuidadosamente encerrada. Se muda. " familia conyugal la confisca. Y la absorbe por entero en la seriedad de la función reproductora. En torno al sexo, silencio. Dicta la ley la pareja legítima y procreadora. Se impone como modelo, hace valer la norma, detenta la verdad, retiene el derecho de hablar -reservándose el principio del secreto. Tanto en el espacio social como en el corazón de cada hogar existe un único lugar de sexualidad reconocida, utilitaria y fecunda: la alcoba de los padres. El resto no tiene más que esfumarse; la

10 NOSOTROS, LOS VICTORIANOS

conveniencia de las actitudes esquivo los cuerpos, la decencia de las palabras blanquea los discursos. Y el estéril, si insiste y se muestra demasiado, vira a lo anormal: recibirá la condición de tal y deberá pagar las correspondientes sanciones.

Lo que no apunta a la generación o está transfigurado por ella ya no tiene sitio ni ley. Tampoco verbo. Se encuentra a la vez expulsado, negado y reducido al silencio. No sólo no existe sino que no debe existir y se hará desaparecer a la menor manifestación -actos o palabras. Por ejemplo, es sabido que los niños carecen de sexo: razón para prohibírsele, razón para impedirles que hablen de él, razón para cerrar los ojos y taparse los oídos en todos los casos en que lo manifiestan, razón para imponer un celoso silencio general. Tal sería lo propio de la represión y lo que la distingue de las prohibiciones que mantiene la simple ley penal: funciona como una condena de desaparición, pero también como orden de silencio, afirmación de inexistencia, y, por consiguiente, comprobación de que de todo eso nada hay que decir, ni ver, ni saber. Así marcharía, con su lógica baldada, la hipocresía de nuestras sociedades burguesas. Forzada, no obstante, a algunas concesiones. Si verdaderamente hay que hacer lugar a las sexualidades ilegítimas, que se vayan con su escándalo a otra parte: allí donde se puede reinscribirlas, si no en los circuitos de la producción, al menos en los de la ganancia. El burdel y el manicomio serán esos lugares de tolerancia: la prostituta, el cliente y el rufián, el psiquiatra y su histérico -esos „otros victorianos", diría Stephen Marcua parecen haber hecho pasar subrepticamente el placer que no se menciona al orden de las cosas que se

NOSOTROS, LOS VICTORIANOS

contabilizan; las palabras y los gestos, autorizados entonces en sordina, se intercambian al precio fuerte. únicamente allí el sexo salvaje tendría derecho a formas de lo real, pero fuertemente insularizadas, y a tipos de discursos clandestinos, circunscritos, cifrados. En todos los demás lugares el puritanismo moderno habría impuesto su triple decreto de prohibición, inexistencia y mutismo.

¿Estaríamos ya liberados de esos dos largos siglos donde la historia de la sexualidad debería leerse en primer término como la crónica de una represión creciente? Tan poco, se nos dice aún. Quizá por Freud. Pero con qué circunspección, qué prudencia médica, qué garantía científica de inocuidad, y cuántas precauciones para mantenerlo todo, sin temor de "desbordamiento", en el espacio más seguro y discreto, entre diván y discurso: aún otro cuchicheo en un lecho que produce ganancias. ¿Y podría ser de otro modo? Se nos explica que si a partir de la edad clásica la represión ha sido, por cierto, el modo fundamental de relación entre poder, saber y sexualidad, no es posible liberarse sino a un precio considerable: haría falta nada menos que una transgresión de las leyes, una anulación de las prohibiciones, una irrupción de la palabra, una restitución del placer a lo real y toda una nueva economía en los mecanismos del poder; pues el menor fragmento de verdad está sujeto a condición política. Efectos tales no pueden pues ser esperados de una simple práctica médica ni de un discurso teórico, aunque fuese riguroso. Así, se denuncia el conformismo de Freud, las funciones de normalización del psicoanálisis, tanta timidez bajo los arrebatos de Reich, y todos los efectos de integración asegurados por la "ciencia"

del sexo o las prácticas, apenas sospechosas, de la sexología.

Bien se sostiene este discurso sobre la moderna represión del sexo. Sin duda porque es fácil de sostener. Lo protege una seria caución histórica y política; al hacer que nazca la edad de la represión en el siglo XVII, después de centenas de años de aire libre y libre expresión, se lo lleva a coincidir con el desarrollo del capitalismo: formaría parte del orden burgués. La pequeña crónica del sexo y de sus vejaciones se traspone de inmediato en la historia ceremoniosa de los modos de producción; su futilidad se desvanece. Del hecho mismo parte un principio de explicación: si el sexo es reprimido con tanto rigor, se debe a que es incompatible con una dedicación al trabajo general e intensiva; en la época en que se explotaba sistemáticamente la fuerza de trabajo, ¿se podía tolerar que fuera a dispersarse en los placeres, salvo aquellos, reducidos a un mínimo, que le permitiesen reproducirse? El sexo y sus efectos quizá no sean fáciles de descifrar; -su represión, en cambio, así restituida, es fácilmente analizable. Y la causa del sexo @e su libertad, pero también del conocimiento que de él se adquiere y del derecho que se tiene a hablar de él- con toda legitimidad se encuentra enlazada con el honor de una causa política: también el sexo se inscribe en el porvenir. Quizá un espíritu suspicaz se preguntaría si tantas precauciones para dar a la historia del sexo un padrinazgo tan considerable no llevan todavía la huella de los viejos pudores: como si fueran necesarias nada menos que esas correlaciones valorizantes para que ese discurso pueda ser pronunciado o recibido.

Pero tal vez hay otra razón que torna tan gratificante para nosotros el formular en términos de represión las relaciones del sexo y el poder: lo que podría llamarse el beneficio del locutor. Si el sexo está reprimido, es decir, destinado a la prohibición, a la inexistencia y al mutismo, el solo hecho de hablar de él, y de hablar de su represión, posee como un aire de transgresión deliberada. Quien usa ese lenguaje hasta cierto punto se coloca fuera del poder; hace tambalearse la ley; anticipa, aunque sea poco, la libertad futura. De ahí esa solemnidad con la que hoy se habla del sexo. Cuando tenían que evocarlo, los primeros demógrafos y los psiquiatras del siglo XIX estimaban que debían hacerse perdonar el retener la atención de sus lectores en temas tan bajos y fútiles. Después de decenas de años, nosotros no hablamos del sexo sin posar un poco: consciencia de desafiar el orden establecido, tono de voz que muestra que uno se sabe subversivo, ardor en conjurar el presente y en llamar a un futuro cuya hora uno piensa que contribuye a apresurar. Algo de la revuelta, de la libertad prometida y de la próxima época de otra ley se filtran fácilmente en ese discurso sobre la opresión del sexo. En el mismo se encuentran reactivadas viejas funciones tradicionales de la profecía. Para mañana el buen sexo. Es porque se afirma esa represión por lo que aún se puede hacer coexistir, discretamente, lo que el miedo al ridículo o la amargura de la historia impiden relacionar a la mayoría de nosotros: la revolución y la felicidad; o la revolución y un cuerpo otro, más nuevo, más bello; o incluso la revolución y el placer. Hablar contra los poderes, decir la verdad y prometer el goce; ligar entre sí

la iluminación, la liberación y multiplicadas voluptuosidades; erigir un discurso donde se unen el ardor del saber, la voluntad de cambiar la ley y el esperado jardín de las delicias: he ahí indudablemente lo que sostiene en nosotros ese encarnizamiento en hablar del sexo en términos de represión; he ahí lo que quizá también explica el valor mercantil atribuido no sólo a todo lo que del sexo se dice, sino al simple hecho de prestar el oído a aquellos que quieren eliminar sus efectos. Después de todo, somos la única civilización en la que ciertos encargados reciben retribución para escuchar a cada cual hacer confidencias sobre su sexo: como si el deseo de hablar de él y el interés que se espera hubiesen desbordado ampliamente las posibilidades de la escucha, algunos han puesto sus oídos en alquiler. Pero más que esa incidencia económica, me parece esencial la existencia en nuestra época de un discurso donde el sexo, la revelación de la verdad, el derrumbamiento de la ley del mundo, el anuncio de un nuevo día y la promesa de cierta felicidad están imbricados entre sí. Hoy es el sexo lo que sirve de soporte a esa antigua forma, tan familiar e importante en occidente, de la predicación. Una gran prédica sexual -que ha tenido sus teólogos sutiles y sus voces populares- ha recorrido nuestras sociedades desde hace algunas decenas de años; ha fustigado el antiguo orden, denunciado las hipocresías, cantado el derecho de lo inmediato y de lo real; ha hecho soñar con otra ciudad. Pensemos en los franciscanos. Y preguntémonos cómo ha podido suceder que el lirismo y la religiosidad que acompañaron mucho tiempo al proyecto revolucionario, en las sociedades indus-

triales y occidentales se hayan vuelto, en buena parte al menos, hacia el sexo.

La idea del sexo reprimido no es pues sólo una cuestión de teoría. La afirmación de una sexualidad que nunca habría sido sometida con tanto rigor como en la edad de la hipócrita burguesía, atareada y contable, va aparejada al énfasis de un discurso destinado a decir la verdad sobre el sexo, a modificar su economía en lo real, a subvertir la ley que lo rige, a cambiar su porvenir. El enunciado de la opresión y la forma de la predicación se remiten el uno a la otra; recíprocamente se refuerzan. Decir que el sexo no está reprimido o decir más bien que la relación del sexo con el poder no es de represión corre el riesgo de no ser sino una paradoja estéril. No consistiría únicamente en chocar con una tesis aceptada. Consistiría en ir contra toda la economía, todos los "intereses" discursivos que la subtienden. En este punto desearía situar la serie de análisis históricos de los cuales este libro es, a la vez, la introducción y un primer acercamiento: localiza. 1 de algunos puntos históricamente significación vos y esbozos de ciertos problemas teóricos. Se trata, en suma, de interrogar el caso de una sociedad que desde hace más de un siglo se fustiga ruidosamente por su hipocresía, habla con prolijidad de su propio silencio, se encarniza en detallar lo que no dice, denuncia los poderes que ejerce y promete lucrarse de las leyes que la han hecho funcionar. Desearía presentar el panorama no sólo de esos discursos, sino de la voluntad que los mueve y de la intención estratégica que los sostiene. La pregunta que querría formular no es: ¿por qué somos reprimidos?, sino: ¿por qué

decimos con tanta pasión, tanto rencor contra nuestro pasado más próximo, contra nuestro presente y contra nosotros mismos que somos reprimidos? ¿Por qué espiral hemos llegado a afirmar que el sexo es negado, a mostrar ostensiblemente que lo ocultamos, a decir que lo silenciemos -y todo esto formulándolo con palabras explícitas, intentando que se lo vea en su más desnuda realidad, afirmándolo en la positividad de su poder y de sus efectos? Con toda seguridad es legítimo preguntarse por qué, durante tanto tiempo, se ha asociado sexo y pecado (pero habría que ver cómo se realizó esa asociación y cuidarse de decir global y apresuradamente que el sexo estaba „condenado“), mas habría que preguntarse también la razón de que hoy nos culpabilicemos tanto por haberlo convertido antaño en un pecado. ¿Por cuáles caminos hemos llegado a estar "en falta" respecto de nuestro propio sexo? ¿Y a ser una civilización lo bastante singular como para decirse que ella misma, durante mucho tiempo y aún hoy, ha "pecado" contra el sexo por abuso de poder? ¿Cómo ha ocurrido ese desplazamiento que, pretendiendo liberarnos de la naturaleza pecadora del sexo, nos abruma con una gran culpa histórica que habría consistido precisamente en imaginar esa naturaleza culpable y en extraer de tal creencia efectos desastrosos? Se me dirá que si hay tantas personas actualmente que señalan esa represión, ocurre así porque, es históricamente evidente. Y que si hablan de ella con tanta abundancia y desde hace tanto tiempo, se debe a que la represión está profundamente anclada, que posee raíces y razones sólidas, que pesa sobre el sexo de manera tan rigurosa que

una única denuncia no podría liberarnos; el trabajo sólo puede ser largo. Tanto más largo sin duda cuanto que lo propio del poder -y especialmente de un poder como el que funciona en nuestra sociedad- es ser represivo y reprimir con particular atención las energías inútiles, la intensidad de los placeres y las conductas irregulares. Era pues de esperar que los efectos de liberación respecto de ese poder represivo se manifestasen con lentitud; la empresa de hablar libremente del sexo y de aceptarlo en su realidad es tan ajena al hilo de una historia ya milenaria, es además tan hostil a los mecanismos intrínsecos del poder, que no puede sino atascarse mucho tiempo antes de tener éxito en su tarea.

Ahora bien, frente a lo que yo llamaría esta "hipótesis represiva", pueden enarbolarse tres dudas considerables. Primera duda: ¿la represión del sexo es en verdad una evidencia histórica? Lo que a primera vista se manifiesta -y que por consiguiente autoriza a formular una hipótesis inicial : es la acentuación o quizá la instauración, a partir del siglo XVII, de un régimen de represión sobre el sexo? Pregunta propiamente histórica. Segunda duda: la mecánica del poder, y en particular la que está en juego en una sociedad como la nuestra, ¿pertenece en lo esencial al orden de la represión? ¿La prohibición, la censura, la denegación son las formas según las cuales el poder se ejerce de un modo general, tal vez, en toda sociedad, y seguramente en la nuestra? Pregunta históricoteórica. Por último, tercera duda: el discurso crítico que se dirige a la represión, ¿viene a cerrarle el paso a un mecanismo del poder que hasta entonces había funcionado sin discusión o bien for-

18

NOSOTROS, LOS VICTORIANOS

ma parte de la misma red histórica de lo que denuncia (y sin duda disfraza) llamándolo "represión"? ¿Hay una ruptura histórica entre la edad de la represión y el análisis crítico de la Represión? Pregunta histórico-política. Al introducir estas tres dudas, no se trata sólo de erigir contrahipótesis, simétricas e inversas respecto de las primeras; no se trata de decir: la sexualidad, lejos de haber sido reprimida en las sociedades capitalistas y burguesas, ha gozado al contrario de un régimen de constante libertad; no se trata de decir: en sociedades como las nuestras, el poder es más tolerante que represivo y la crítica dirigida contra la represión bien puede darse aires de ruptura, con todo forma parte de un proceso mucho más antiguo que ella misma, y según el sentido en que se lea el proceso aparecerá como un nuevo episodio en la atenuación de las prohibiciones o como una forma más astuta o más discreta del poder.

"s dudas que quisiera oponer a la hipótesis represiva se proponen menos mostrar que ésta es falsa que colocarla en una economía general de los discursos sobre el sexo en el interior de las sociedades modernas a partir del siglo XVII. ¿Por qué se ha hablado de la sexualidad, qué se ha dicho? ¿Cuáles eran los efectos de poder inducidos por lo que de ella se decía? ¿Qué lazos existían entre esos discursos, esos efectos de poder y los placeres que se encontraban invadidos por ellos? ¿Qué saber se formaba a partir de allí? En suma, se trata de determinar, en su funcionamiento y 1

razones de ser, el régimen de poder-saber-placer que sostiene en nosotros al discurso sobre la sexualidad humana. De ahí el hecho de que el punto esencial (al menos en primera instancia) no sea

saber si al sexo se le dice sí o no, si se formulan prohibiciones o autorizaciones, si se afirma su importancia o si se niegan sus efectos, si se castigan o no las palabras que lo designan; el punto esencial es tomar en consideración el hecho de que se habla de él, quiénes lo hacen, los lugares y puntos de vista desde donde se habla, las instituciones que a tal cosa incitan y que almacenan y difunden lo que se dice, en una palabra, el "hecho discursivo" global, la "puesta en discurso" del sexo. De ahí también el hecho de que el punto importante será saber en qué formas, a través de qué canales, deslizándose a lo largo de qué discursos llega el poder hasta las conductas más tenues y más individuales, qué caminos le permiten alcanzar las formas infrecuentes o apenas perceptibles del deseo, cómo infiltra y controla el placer cotidiano -todo ello con efectos que pueden ser de rechazo, de bloqueo, de descalificación, pero también de incitación, de intensificación, en suma: las "técnicas polimorfas del poder". De ahí, por último, que el punto importante no será determinar si esas producciones discursivas y esos efectos de poder conducen a formular la verdad del sexo o, por el contrario, mentiras destinadas a ocultarla, sino aislar y aprehender la "voluntad de saber" que al mismo tiempo les sirve de soporte y de instrumento.

Entendámonos: no pretendo que el sexo no haya sido prohibido o tachado o enmascarado o ignorado desde la edad clásica; tampoco afirmo que lo haya sido desde ese momento menos que antes. No digo que la prohibición del sexo sea una engañifa, sino que lo es trocársela en el elemento fundamental y constituyente a partir del cual se

podría escribir la historia de lo que ha sido dicho a propósito del sexo en la época moderna. Todos esos elementos negativos -prohibiciones,,rechazos, censuras, denegaciones- que la hipótesis °

En suma, desearía desprender el análisis los ecoprivilegios que de ordinario se otorgan a nomía de escasez y a los principios de rarefacción, para buscar en cambio las instancias de producción discursiva (que ciertamente también manejan silencios), de producción de poder (cuya función es a veces prohibir), de las producciones de saber (que a menudo hacen circular errores o ignorancias sistemáticos) ; desearía hacer la historia de esas instancias y sus transformaciones. Pero una primera aproximación, realizada desde este punto de vista, parece indicar que desde el fin del siglo XVI la puesta en discurso" del sexo, lejos de sufrir un proceso de restricción, ha estado por el contrario sometida a un mecanismo de incitación creciente; que las técnicas de poder ejercidas sobre el sexo no han obedecido a un principio de selección rigurosa sino, en cambio, de diseminación e implantación de sexualidades polimorfas, y que la voluntad de saber no se ha detenido ante un tabú intocable sino que se ha encarnizado -a través, sin duda, de numerosos errores- en constituir una ciencia de la sexualidad. Son estos movimientos los que querría (pasando de alguna manera por

detrás de la hipótesis represiva y de los hechos de prohibición o exclusión que invoca) hacer aparecer ahora de modo esquemático a partir de algunos hechos históricos que tienen valor de hitos.

II. La Hipótesis Represiva.

1. La Incitación a los Discursos.

Siglo XVII: sería el comienzo de una edad de represión, propia de las sociedades llamadas burguesas, y de la que quizá todavía no estaríamos completamente liberados. A partir de ese momento, nombrar el sexo se habría tornado más difícil y costoso. Como si para dominarlo en lo real hubiese sido necesario primero reducirlo en el campo del lenguaje, controlar su libre circulación en el discurso, expulsarlo de lo que se dice y apagar las palabras que lo hacen presente con demasiado vigor. Y aparentemente esas mismas prohibiciones tendrían miedo de nombrarlo. Sin tener siquiera que decirlo, el pudor moderno obtendría que no se lo mencione merced al solo juego de prohibiciones que se remiten las unas a las otras: mutismos que imponen el silencio a fuerza de callarse. Censura.

Pero considerando esos últimos tres siglos en sus continuas transformaciones, las cosas aparecen muy diferentes: una verdadera explosión discursiva en torno y a propósito del sexo. Entendámonos. Es bien posible que haya habido una depuración -y rigurosísima- del vocabulario autorizado. Es posible que se haya codificado toda una retórica de la alusión y de la metáfora. Fuera de duda, nuevas reglas de decencia filtraron las palabras: policía de los enunciados. Control, también, de las enunciaciones: se ha definido de manera mucho más estricta dónde y cuándo no era posible hablar

[25]

del sexo; en qué situación, entre qué locutores, y en el interior de cuáles relaciones sociales; así se han establecido regiones, si no de absoluto silencio' al menos de tacto y discreción: entre padres y niños, por ejemplo, o educadores y alumnos, patronos y sirvientes. Allí hubo, es casi seguro, toda una economía restrictiva, que se integra en esa política de la lengua y el habla -por una parte espontánea, por otra concertada- que acompañó las redistribuciones sociales de la edad clásica.

En desquite, al nivel de los discursos y sus dominios, el fenómeno es casi inverso. Los discursos sobre el sexo - discursos específicos, diferentes a la vez por su forma y su objeto- no han cesado de proliferar: una fermentación discursiva que se aceleró desde el siglo XVIII. No pienso tanto en la multiplicación probable de discursos "ilícitos", discursos de infracción que, con crudeza, nombran el sexo a manera de insulto o irrisión a los nuevos pudores; lo estricto de las reglas de buenas maneras verosíblemente condujo, como contraefecto, a una valoración e intensificación del habla indecente. Pero lo esencial es la multiplicación de discursos sobre el sexo en el campo de ejercicio del poder mismo: incitación institucional a hablar del sexo, y cada vez más; obstinación de las instancias del poder en oír hablar del sexo y en hacerlo hablar acerca del modo de la articulación explícita y el detalle infinitamente acumulado.

Sea la evolución de la pastoral católica y del sacramento de penitencia después del concilio de Trento. Poco a poco se vela la desnudez de las preguntas que formulaban los manuales de confesión de la Edad Media y buen número de las que aún tenían curso en el siglo XVII. Se evita entrar

en esos pormenores que algunos, como Sánchez o Tamburini, creyeron mucho tiempo indispensables para que la confesión fuera completa: posición respectiva de los amantes, actitudes, gestos, caricias, momento exacto del placer: todo un puntilloso recorrido del acto sexual en su operación misma. La discreción es recomendada con más y más insistencia. En lo relativo a los pecados contra la pureza es necesaria la mayor reserva: "Esta materia se asemeja a la pez, que de cualquier modo que se la manipule y aunque sólo sea para arrojarla lejos, sin embargo mancha y ensucia siempre." ¹ Y más tarde Alfonso de Liguori prescribirá que conviene comenzar -sin perjuicio de reducirse a ello, sobre todo con los niños con preguntas "indirectas y algo vagas".²

Pero la lengua puede pulirse. La extensión de la confesión, y de la confesión de la carne, no deja de crecer. Porque la Contrarreforma se dedica en todos los países católicos a acelerar el ritmo de la confesión anual. Porque intenta imponer reglas meticulosas de examen de sí mismo. Pero sobre todo porque otorga cada vez más importancia en la penitencia -a expensas, quizá, de algunos otros pecados- a todas las insinuaciones de la carne: pensamientos, deseos, imaginaciones voluptuosas, delectaciones, movimientos conjuntos del alma y del cuerpo, todo ello debe entrar en adelante, y en detalle, en el juego de la confesión y de la dirección. Según la nueva pastoral, el sexo ya no debe ser nombrado sin prudencia; pero sus aspec-

1 P. Segneri, *L'instruction du Pénitent*, traducción -de 1695, p. 301.

2 A. de Liguori, *Pratique des confesseurs* (trad. francesa, 1854), p. 140.

tos, correlaciones y efectos tienen que ser seguidos hasta en sus más finas ramificaciones: una sombra en una ensoñación, una imagen expulsada demasiado lentamente, una mal conjurada complicidad entre la mecánica del cuerpo y la complacencia del espíritu: todo debe ser dicho. Una evolución doble tiende a convertir la carne en raíz de todos los pecados y trasladar el momento más importante desde el acto mismo hacia la turbación, tan difícil de percibir y formular, del deseo; pues es un mal que afecta al hombre entero, y en las formas más secretas: "Examinad pues, diligentemente, todas las facultades de vuestra alma, la memoria, el entendimiento, la voluntad. Examinad también con exactitud todos vuestros sentidos... Examinad aún todos vuestros pensamientos, todas vuestras palabras y todas vuestras acciones. Incluso examinad hasta vuestros sueños, para saber si despiertos no les habéis dado vuestro consentimiento... Por último, no estiméis que en esta materia tan cosquillosa y peligrosa pueda haber algo insignificante o ligero." ³ Un discurso obligado y atento debe, pues, seguir en todos sus desvíos la línea de unión del cuerpo y el alma: bajo la superficie de los pecados, saca a la luz la nervadura ininterrumpida de la carne. Bajo el manto de un lenguaje depurado de manera que el sexo ya no pueda ser nombrado directamente, ese mismo sexo es tomado a su cargo (y acosado) por un discurso que pretende no dejarle ni oscuridad ni respiro. Es quizá entonces cuando se impone por primera vez, en la forma de una coacción general, esa conminación tan propia del occidente moderno.

³ P. Segneri, loc. cit, pp. 301-302.

No hablo de la obligación de confesar las infracciones a las leyes del sexo, como lo exigía la penitencia tradicional; sino de la tarea, casi infinita, de decir, de decirse a sí mismo y de decir a algún otro, lo más frecuentemente posible, todo lo que puede concernir al juego de los placeres, sensaciones y pensamientos innumerables que, a través del alma y el cuerpo, tienen alguna afinidad con el sexo. Este proyecto de una "puesta en discurso" del sexo se había formado hace mucho tiempo, en una tradición ascética y monástica. El siglo XVII lo convirtió en una regla para todos. Se dirá que, en realidad, no podía aplicarse sino a una reducidísima élite; la masa de los fieles que no se confesaban sino raras veces en el año escapaban a prescripciones tan complejas. Pero lo importante, sin duda, es que esa obligación haya sido fijada al menos como punto ideal para todo buen cristiano. Se plantea un imperativo: no sólo confesar los actos contrarios a la ley, sino intentar convertir el deseo, todo el deseo, en discurso. Si es posible, nada debe escapar a esa formulación, aunque las palabras que emplee deban ser cuidadosamente neutralizadas. La pastoral cristiana ha inscrito como deber fundamental llevar todo lo tocante al sexo al molino sin fin de la palabra.⁴ La prohibición de determinados vocablos, la decencia de las expresiones, todas las censuras al vocabulario podrían no ser sino dispositivos secundarios respecto de esa gran sujeción: maneras de tornarla moralmente aceptable y técnicamente útil.

⁴ La pastoral reformada, aunque de manera más discreta, también ha formulado reglas acerca del discurso sobre el sexo. Esto será desarrollado en el siguiente volumen, *La carne y el cuerpo*.

Podría trazarse una línea recta que iría desde la pastoral del siglo XVII hasta lo que fue su proyección en la literatura, y en la literatura "escandalosa". Decirlo todo, repiten los directores: "no sólo los actos consumados sino las caricias sensuales, todas las miradas impuras, todas las palabras obscenas. . . , todos los pensamientos consentidos". 5 Sade vuelve a lanzar la conminación en términos que parecen transcritos de los tratados de guía espiritual:

"Vuestros relatos necesitan los detalles más grandes y extensos; no podemos juzgar en qué la pasión que nos contáis atañe a las costumbres y caracteres del hombre sino en la medida en que no disfracéis circunstancia alguna; por lo demás, las menores circunstancias son infinitamente útiles para lo que esperamos de vuestros relatos." 11 Y en las postrimerías del siglo XIX el anónimo autor de *My Secret Life* se sometió también a la misma prescripción; sin duda fue, al menos en apariencia, una especie de libertino tradicional; pero a esa vida que había consagrado casi por entero a la actividad sexual, tuvo la idea de acompañarla con el más meticuloso relato de cada uno de sus episodios. Se excusa a veces haciendo valer su preocupación de educar a los jóvenes, él que hizo imprimir sólo algunos ejemplares de sus once volúmenes dedicados a las menores aventuras, placeres y sensaciones de su sexo; vale más creerle cuando deja infiltrarse en su texto la voz del puro imperativo: "Narro los hechos como se produjeron, en la medida en que puedo recordarlos; es

5 A. de Liguori, *Preceptes sur le sixième commandement* (trad. 1835), p. 5.

6 D.-A. de Sade, *Les 120 journées de Sodome*, ed. Pauvert, I, pp. 139-140.

todo lo que puedo hacer"; "una vida secreta no debe presentar ninguna omisión; no hay nada de lo cual avergonzarse (...) jamás se conocerá demasiado la naturaleza humana' ".⁷ El solitario de la Vida secreta a menudo dice, para justificar las descripciones que ofrece, que sus más extrañas prácticas eran ciertamente comunes a millares de hombres sobre la superficie de la tierra. Pero el principio de la más extraña de esas prácticas, la que consiste en contarlas todas, en detalle y día tras día, había sido depositado en el corazón del hombre moderno dos buenos siglos antes. En lugar de ver en este hombre singular al evadido valiente de un "victorianismo" que lo constreñía al silencio, me inclinaría a pensar que, en una época donde dominaban consignas muy prolijas de discreción y pudor, fue el representante más directo y en cierto modo más ingenuo de una plurisecular conminación a hablar del sexo. El accidente histórico estaría constituido más bien por los pudores del "puritanismo victoriano"; serían en todo caso una peripecia, un refinamiento, un giro táctico en el gran proceso de puesta en discurso del sexo.

Más que su soberana, ese inglés sin identidad puede servir de figura central a la historia de una sexualidad moderna que en buena parte se forma ya con la pastoral cristiana. De modo opuesto a esta última, para él sin duda se trataba de aumentar las sensaciones que experimentaba gracias al pormenor de lo que decía de ellas; como Sade, él escribía, en el sentido fuerte de la expresión, 11 para su placer"; mezclaba cuidadosamente la redacción y la relectura de su texto con escenas eróticas.

7 An., *My Secret Life*, reeditado por Grove Press, 1964.

Las prácticas cuya repetición, prolongación y estímulo eran esa redacción y Represiva. Pero, después de todo, también la pastoral cristiana buscaba producir efectos específicos sobre el deseo, por el solo hecho de ponerlo, íntegra y aplicadamente, en discurso: efectos de dominio y desapego, sin duda, pero también efecto de reconversión espiritual, de retorno hacia Dios, efecto físico de bienaventurado dolor al sentir en el cuerpo las dentelladas de la tentación y el amor que se le resiste. Allí está lo esencial. Que el hombre occidental se haya visto desde hace tres siglos apegado a la tarea de decirlo todo sobre su sexo; que desde la edad clásica haya habido un aumento constante y una valoración siempre mayor del discurso sobre el sexo; y que se haya esperado de tal discurso -cuidadosamente analítico- efectos múltiples de desplazamiento, de intensificación, de Reorientación y de modificación sobre el deseo mismo. No sólo se ha ampliado el dominio de lo que se podía decir sobre el sexo y constreñido a los hombres a ampliarlo siempre, sino que se ha conectado el discurso con el sexo mediante un dispositivo complejo y de variados efectos, que no puede agotarse en el vínculo único con una ley de prohibición. ¿Censura respecto al sexo? Más bien se ha construido un artefacto para producir discursos sobre el sexo, siempre más discursos, susceptibles de funcionar y de surtir efecto en su economía misma.

Tal técnica quizá habría quedado ligada al destino de la espiritualidad cristiana o a la economía de los placeres individuales si no hubiese sido apoyada y Reimpulsada por otros mecanismos. Esencialmente, un "interés público". No una curiosidad o una sensibilidad nuevas; tampoco una

nueva mentalidad. Sí, en cambio, mecanismos de poder para cuyo funcionamiento el discurso sobre el sexo -por razones sobre las que habrá que volver- ha llegado a ser esencial. Nace hacia el siglo XVIII una incitación política, económica y técnica a hablar del sexo. Y no tanto en forma de una teoría general de la sexualidad, sino en forma de análisis, contabilidad, clasificación y especificación, en forma de investigaciones cuantitativas o causales. Tomar "por su cuenta" el sexo, pronunciar sobre él un discurso no únicamente de moral sino de racionalidad, fue una necesidad lo bastante nueva como para que al principio se asombrara de sí misma y se buscara excusas. ¿Cómo un discurso de razón podría hablar de eso? "Rara vez los filósofos han dirigido una mirada tranquila sobre esos objetos colocados entre la repugnancia y el ridículo, donde se necesitaba evitar, a la vez, la hipocresía y el escándalo." ¹¹ Y cerca de un siglo después, la medicina, de la cual se habría podido esperar que estuviese menos sorprendida ante lo que debía formular, también trastabilla en el momento de expresarse: "" sombra que envuelve esos hechos, la vergüenza y la repugnancia que inspiran, alejaron siempre la mirada de los observadores... Mucho tiempo he dudado en hacer entrar en este estudio el cuadro nauseabundo. . . " o Lo esencial no está en todos esos escrúpulos, en el Amoralismo" que traicionan, en la hipocresía que en ellos se puede sospechar, sino en la reconocida necesidad de que hay que superarlos. Se debe hablar del sexo, se debe hablar públicamente y de a Condorcet, citado por J. L. Flandrin, *Familles*, 1976. 9 A. Tardieu, *Étude médico-légale sur les attentats aux mœurs*, 1857, p. 114.

un modo que no se atenga a la división de lo lícito y lo ilícito, incluso si el locutor mantiene para sí la distinción (para mostrarlo sirven esas solemnes declaraciones liminares) ; se debe hablar como de algo que no se tiene, simplemente, que condenar o tolerar, sino que dirigir-, que insertar en sistemas de utilidad, regular para el mayor bien de todos, hacer funcionar según un óptimo. El sexo no es cosa que sólo se juzgue, es cosa que se administra. Participa del poder público; solicita procedimientos de gestión; debe ser tomado a cargo por discursos analíticos. En el siglo XVIII el sexo llega a ser asunto de "policía". Pero en el sentido pleno y fuerte que se daba entonces a la palabra -no represión del desorden sino mejoría ordenada de las fuerzas colectivas e individuales: "Afianzar y aumentar con la sabiduría de sus reglamentos el poder interior del Estado, y como ese poder no consiste sólo en la República en general y en cada uno de los miembros que la componen, sino también en las facultades y talentos de todos los que le pertenecen, se sigue que la policía debe ocuparse enteramente de esos medios y de ponerlos al servicio de la felicidad pública. Ahora bien, no puede alcanzar esa meta sino gracias al conocimiento que tiene de esas diferentes ventajas." 110 Policía del sexo: es decir, no el rigor de una prohibición sino la necesidad de reglamentar el sexo mediante discursos útiles y públicos.

Nada más algunos ejemplos. En el siglo XVIII, una de las grandes novedades en las técnicas del poder fue el surgimiento, como problema económico J. von Justi, *Éléments généraux de Police*, trad. 1769, p. 20.

mico y político, de la "población": la población-riqueza, la población-mano de obra o capacidad de trabajo, la población en equilibrio entre su propio crecimiento y los recursos de que dispone. Los gobiernos advierten que no tienen que vérselas con individuos simplemente, ni siquiera con un "pueblo", sino con una "población" y sus fenómenos específicos, sus variables propias: natalidad, morbilidad, duración de la vida, fecundidad, estado de salud, frecuencia de enfermedades, formas de alimentación y de vivienda. Todas esas variables se hallan en la encrucijada de los movimientos propios de la vida y de los efectos particulares de las instituciones: "Los Estados no se pueblan según la progresión natural de la propagación, sino en razón de su industria, de sus producciones y de las distintas instituciones... Los hombres se multiplican como las producciones del suelo y en proporción con las ventajas y recursos que encuentran en sus trabajos." 11 En el corazón de este problema económico y político de la población, el sexo: hay que analizar la tasa de natalidad, la edad del matrimonio, los nacimientos legítimos e ilegítimos, la precocidad y la frecuencia de las relaciones sexuales, la manera de tornarlas fecundas o estériles, el efecto del celibato o de las prohibiciones, la incidencia de las prácticas anticonceptivas -esos famosos "secretos funestos" que según saben los demógrafos, en vísperas de la Revolución, son ya corrientes en el campo. Por cierto, hacía mucho tiempo que se afirmaba que un país debía estar poblado si quería ser rico y poderoso. Pero es la primera vez que,

11 C. J. Herbert, *Fssai sur la police générale des grains* (1753), >p. 320-321.

al menos de una manera constante, una sociedad afirma que su futuro y su fortuna están ligados no sólo al número y virtud de sus ciudadanos, no sólo a las reglas de sus matrimonios y a la organización de las familias, sino también a la manera en que cada cual hace uso de su sexo. Se pasa de la desolación ritual acerca del desenfreno sin fruto de los ricos, los célibes y los libertinos a un discurso en el cual la conducta sexual de la población es tomada como objeto de análisis y, a la vez, blanco de intervención; se va de las tesis masivamente poblacionistas de la época mercantil a tentativas de regulación más finas y mejor calculadas, que oscilarán, según los objetivos y las urgencias, hacia una dirección natalista o antinatalista. A través de la economía política de la población se forma toda una red de observaciones sobre el sexo. Nace el análisis de las conductas sexuales, de sus determinaciones y efectos, en el límite entre lo biológico y lo económico. También aparecen esas campañas sistemáticas que, más allá de los medios tradicionales -exhortaciones morales y religiosas, medidas fiscales- tratan de convertir el comportamiento sexual de las parejas en una conducta económica y política concertada. Los racismos de los siglos XIX y XX encontrarán allí algunos de sus puntos de anclaje. Que el Estado sepa lo que sucede con el sexo de los ciudadanos y el uso que le dan, pero que cada cual, también, sea capaz de controlar esa función. Entre el Estado y el individuo, el sexo ha llegado a ser el pozo de una apuesta, y un pozo público, invadido por una trama de discursos, saberes, análisis y conminaciones.

Igual ocurre en cuanto al sexo de los niños. Se dice con frecuencia que la edad clásica lo sometió

a un ocultamiento del que no se desprendió antes de los Tres ensayos o las benéficas angustias del pequeño Hans. Es verdad que desapareció una antigua "libertad" de lenguaje entre niños y adultos, O alumnos y maestros. Ningún pedagogo del siglo XVII habría aconsejado públicamente a su discípulo sobre la elección de una buena prostituta, como lo hace Erasmo en sus Diálogos. Y las risas sonoras que habían acompañado tanto tiempo -y, al parecer, en todas las clases sociales- a la sexualidad precoz de los niños, se apagaron poco a poco. Mas no por ello se trata de una pura y simple llamada al silencio. Se trata más bien de un nuevo régimen de los discursos. No se dice menos: al contrario. Se dice de otro modo; son otras personas quienes lo dicen, a partir de otros puntos de vista y para obtener otros efectos. El propio mutismo, las cosas que se rehusa decir o se prohíbe nombrar, la discreción que se requiere entre determinados locutores, son menos el límite absoluto del discurso (el otro lado, del que estaría separado por una frontera rigurosa) que elementos que funcionan junto a las cosas dichas, con ellas y a ellas vinculadas en estrategias de conjunto. No cabe hacer una división binaria entre lo que se dice y lo que se calla; habría que intentar determinar las diferentes maneras de callar, cómo se distribuyen los que pueden y los que no pueden hablar, qué tipo de discurso está autorizado o cuál forma de discreción es requerida para los unos y los otros. No hay un silencio sino silencios varios y son parte integrante de estrategias que subtienden y atraviesan los discursos.

Sean los colegios del siglo XVIII. Globalmente, se puede tener la impresión de que casi no se habla

del sexo. Pero basta echar una mirada a los dispositivos arquitectónicos, a los reglamentos de disciplina y toda la organización interior: el sexo está siempre presente. Los constructores pensaron en él, y de manera explícita. Los organizadores lo tienen en cuenta de manera permanente. Todos los poseedores de una parte de autoridad están en un estado de alerta perpetua, reavivado sin descanso por las disposiciones, las precauciones y el juego de los castigos y las responsabilidades. El espacio de la clase, la forma de las mesas, el arreglo de los patios de recreo, la distribución de los dormitorios (con o sin tabiques, con o sin cortinas), los reglamentos previstos para el momento de ir al lecho y durante el sueño, todo ello remite, del modo más prolijo a la sexualidad de los niños.!'- Lo que se podría llamar el discurso interno de la institución -el que se dice a sí misma y circula entre quienes la hacen funcionar- está en gran parte articulado sobre la comprobación de que esa sexualidad existe, precoz, activa y permanente. Pero hay más: el sexo del colegial llegó a ser durante el siglo XVIII -de un modo más particular que el de los adolescentes en general-

12 Régiment de police por les lycées (ISW), art. 67: "Habrá siempre, durante las horas de clase y de estudio, un maestro de estudio vigilando el exterior, para impedir a los alumnos que hayan salido por sus necesidades, quedarse afuera y reunirse.

68. Después de la oración de la noche, los alumnos serán llevados al dormitorio, donde los maestros los harán acostarse

de inmediato.

69. Los maestros no se acostarán sino después de haberse cerciorado de que cada alumno está en su lecho.

70. Los lechos estarán separados por tabiques de dos metros de altura. Los dormitorios permanecerán iluminados durante

la noche."

un problema público. Los médicos se dirigen a los directores de establecimientos y a los profesores, pero también dan sus opiniones a las familias; los pedagogos forjan proyectos y los someten a las autoridades; los maestros se vuelven hacia los alumnos, les hacen recomendaciones y redactan para ellos libros de exhortación, de ejemplos morales o médicos. En torno al colegial y su sexo prolifera toda una literatura de preceptos, opiniones, observaciones, consejos médicos, casos clínicos, esquemas de reforma, planes para instituciones ideales. Con Basedow y el movimiento "filantrópico" alemán esa puesta en discurso del sexo adolescente adquirió una amplitud considerable. Incluso Saltzmann había organizado una escuela experimental cuyo carácter particular consistía en un control y una educación del sexo tan bien pensados que el universal pecado de juventud no debía practicarse jamás allí. Y en medio de todas esas medidas, el niño no debía ser sólo el objeto mudo e inconsciente de cuidados concertados por 'los adultos únicamente; se le imponía cierto discurso razonable, limitado, canónico y verdadero sobre el sexo -una especie de ortopedia discursiva. Puede servirnos de viñeta la gran fiesta organizada en el Philanthropinum en mayo de 1776. Fue -en la forma mezclada del examen, los juegos florales, la distribución de premios y el consejo de revisión- la primera comunión solemne del sexo adolescente y del discurso razonable. Para mostrar el éxito de la educación sexual que se daba a sus alumnos, Basedow invitó a los notables de Alemania (Goethe fue uno de los pocos que declinó la invitación). Ante el público reunido, uno de los profesores, Wolke, planteó a los alumnos pregun-

40

La Hipótesis Represiva

tas escogidas acerca de los misterios del sexo, del nacimiento, de la procreación: les hizo comentar grabados que representaban a una mujer encinta, una pareja, una cuna. Las respuestas fueron inteligentes, sin vergüenza, sin desazón. No las perturbó ninguna risa chocante, salvo, precisamente, de parte de un público adulto más pueril que los niños y al que Wolke reprendió severamente. Por último se aplaudió a aquellos jovencitos mofletudos que, frente a los mayores, tejieron con hábil saber las guiraldas del discurso y del sexo .¹³

Sería inexacto decir que la institución pedagógica impuso masivamente el silencio al sexo de los niños y los adolescentes. Desde el siglo XVIII, por el contrario, multiplicó las formas del discurso sobre el tema; le estableció puntos de implantación diferentes; cifró los contenidos y calificó a los locutores. Hablar del sexo de los niños, hacer hablar a educadores, médicos, administradores y padres (o hablarles), hacer hablar a los propios niños y ceñirlos en una trama de discursos que tan pronto se dirigen a ellos como hablan de ellos tan pronto les imponen conocimientos canónicos como forman a partir de ellos un saber que no pueden asir: todo esto permite vincular una intensificación de los poderes con una multiplicación de los discursos. A partir del siglo XVIII el sexo de niños y adolescentes se tornó un objetivo importante y a su alrededor se erigieron innumerables dispositivos institucionales y estrategias discursivas. Es bien posible que se haya despojado a los adultos y a los propios niños de cierta manera

19 J. Schummel, *Fritzens Reise nach Dessau* (1776), citado por A. Pinloche, *La réforme de l'éducation en Allemagne au XVIII^e siècle* (1889), pp. 125-129.

de hablar del sexo infantil, y que se la haya descalificado por directa, cruda, grosera. Pero eso no era sino el correlato y quizá la condición para el funcionamiento de otros discursos, múltiples, entrecruzados, sutilmente jerarquizados y todos articulados con fuerza en torno de un haz de relaciones de poder.

Se podrían citar otros muchos focos que entraron en actividad, a partir del siglo XVIII o del XIX, para suscitar los discursos sobre el sexo. En primer lugar la medicina, por mediación de las "enfermedades de los nervios"; luego la psiquiatría, cuando se puso a buscar en el "exceso", luego en el onanismo ' luego en la insatisfacción, luego en los "fraudes a la procreación" la etiología de las enfermedades mentales, pero sobre todo cuando se anexó como dominio propio el conjunto de las perversiones sexuales; también la justicia penal, que durante mucho tiempo había tenido que enca-

rar la sexualidad, sobre todo en forma de crímenes 11 enormes" y contra natura, y que a mediados del siglo XIX se abrió a la jurisdicción menuda de los pequeños atentados, ultrajes secundarios, perversiones sin importancia; por último, todos esos controles sociales que se desarrollaron a fines del siglo pasado y que filtraban la sexualidad de las parejas, de los padres y de los niños, de los adolescentes peligrosos y en peligro -emprendiendo la tarea de proteger, separar y prevenir, señalado peligros por todas partes, llamando la atención, exigiendo diagnósticos, amontonando informes, organizando terapéuticas-; irradiaron discursos alrededor del sexo, intensificando la consciencia de un peligro incesante que a su vez reactivaba la incitación a hablar de él.

Un obrero agrícola del pueblo de Lapcourt, un tanto simple de espíritu, empleado según las estaciones por unos o por otros, alimenta aquí o allá por un poco de caridad y para los peores trabajos, alojado en las granjas o los establos, fue denunciado un día de 1867: al borde de un campo había obtenido algunas caricias de una niña, como ya antes lo había hecho, como lo había visto hacer, como lo hacían a su alrededor los pilluelos del pueblo; en el lindero del bosque, o en la cuneta de la ruta que lleva a Saint-Nicolas, se jugaba corrientemente al juego llamado de "la leche cuajada". Fue, pues, señalado por los padres al alcalde del pueblo, denunciado por el alcalde a los gendarmes, conducido por los gendarmes al juez, inculcado por éste y sometido a un médico primero, luego a otros dos expertos, quienes redactaron un informe y posteriormente lo publicaron.¹⁴ ¿" importancia de esta historia? Su carácter minúsculo; el hecho de que esa cotidianeidad de la sexualidad aldeana, las ínfimas delectaciones montaraces, a partir de cierto momento hayan podido llegar a ser no sólo objeto de intolerancia colectiva sino de una acción judicial, de una intervención médica, de un examen clínico atento y de toda una elaboración teórica. Lo importante es que ese personaje, parte integrante hasta entonces de la vida campesina, haya sido sometido a mediciones de su caja craneana, a estudios de la osamenta d(su cara, a inspecciones anatómicas a fin de descubrir los posibles signos de degeneración; que se lo haya hecho hablar; que se lo haya interrogado sobre sus pensamientos, inclinaciones, hábitos

:L4 H. Bonnet y J. Bulard, Rapport médico-légal sur l'çtt mental de Ch.-J. Jouy, 4 de enero de 1868.

sensaciones, juicios. Y que se haya decidido finalmente, considerándolo inocente de todo delito, convertirlo en un puro objeto de medicina y de saber, objeto por hundir hasta el fin de su vida en el hospital de Maréville, pero también digno de ser dado a conocer al mundo científico mediante un análisis pormenorizado. Se puede apostar que en la misma época el maestro de Lapcourt enseñaba a los pequeños aldeanos a pulir su lenguaje y a no hablar de todas esas cosas en voz alta. Pero sin duda ésa era una de las condiciones para que las instituciones de saber y de poder pudieran recubrir ese pequeño teatro cotidiano con sus discursos solemnes. He aquí que nuestra sociedad -la primera en la historia, sin duda ha invertido todo un aparato de discurrir, de analizar y de conocer en esos gestos sin edad, en esos placeres apenas furtivos que intercambiaban los simples de espíritu con los niños despabilados. Entre el inglés libertino que se encarnizaba en escribir para sí mismo las singularidades de su vida secreta y su contemporáneo, ese tonto de aldea que daba algunas monedas a las niñas a cambio de complacencias que las mayores le rehusaban, hay sin duda alguna un lazo profundo: de un extremo al otro, el sexo se ha convertido, de todos modos, en algo que debe ser dicho, y dicho exhaustivamente según dispositivos discursivos diversos pero todos, cada uno a su manera, coactivos. Confidencia sutil o interrogatorio autoritario, refinado o rústico, el sexo debe ser dicho. Una gran conminación polimorfa somete tanto al anónimo inglés como al pobre campesino de Lorena, del que quiso la historia que se llamara jouy.*

Alusión al verbo jouir: gozar. Las tres personas del sin-

Desde el siglo XVIII, el sexo no ha dejado de provocar una especie de eretismo discursivo generalizado. Y tales discursos sobre el sexo no se han multiplicado fuera del poder o contra él, sino en el lugar mismo donde se ejercía y como medio de su ejercicio; en todas partes fueron preparadas incitaciones a hablar, en todas partes dispositivos para escuchar y registrar, en todas partes procedimientos para observar, interrogar y formular. Se lo desaloja y constriñe a una existencia discursiva. Desde el imperativo singular que a cada cual impone transformar su sexualidad en un permanente discurso hasta los mecanismos múltiples que, en el orden de la economía, de la pedagogía, de la medicina y de la justicia, incitan, extraen, arreglan e institucionalizan el discurso del sexo, nuestra sociedad ha requerido y organizado una inmensa prolijidad. Quizá ningún otro tipo de sociedad acumuló jamás, y en una historia relativamente tan corta, semejante cantidad de discursos sobre el sexo. Bien podría ser que hablásemos de él más que de cualquier otra cosa; nos encarnizarnos en la tarea; nos convencemos, por un extraño escrúpulo, de que nunca decimos bastante, de que somos demasiado tímidos y miedosos, de que nos ocultamos la engeñadora evidencia por inercia y sumisión, y de que lo esencial se nos escapa siempre y hay que volver a partir en su busca. Respecto al sexo, la sociedad más inagotable e impaciente bien podría ser la nuestra.

Pero ya este primer vistazo a vuelo de pájaro lo muestra: se trata menos de un discurso sobre el sexo que de una multiplicidad de discursos pro-
guir del presente del indicativo, así como el participio pasado,
se pronuncian exactamente igual que el apellido jouy. [T.]

masiva, después de las decencias verbales impuestas por la edad clásica? Se trata más bien de una incitación a los discursos, regulada y polimorfa.

Sin duda, puede objetarse que si para hablar del sexo fueron necesarios tantos estímulos y tantos mecanismos coactivos, ocurrió así porque reinaba, de una manera global, determinada prohibición fundamental; únicamente necesidades precisas -urgencias económicas, utilidades políticas-~ pudieron levantar esa prohibición y abrir al discurso sobre el sexo algunos accesos, pero siempre limitados y cuidadosamente cifrados; tanto hablar del sexo, tanto arreglar dispositivos insistentes para hacer hablar de él, pero bajo estrictas condiciones, ¿no prueba acaso que se trata de un secreto y que se busca sobre todo conservarlo así? Pero, precisamente, habría que interrogar este tema frecuentísimo de que el sexo está fuera del discurso y que sólo la eliminación de un obstáculo, la ruptura de un secreto puede abrir la ruta que lleva hasta él. ¿No forma este tema parte de la conminación mediante la cual se suscita el discurso? ¿No es para incitar a hablar del sexo, y para recomenzar siempre a hablar de él, -Por lo que se lo hace brillar y convierte en señuelo en el límite exterior de todo discurso actual, como el secreto que es indispensable descubrir, como algo abusivamente reducido al mutismo y que es, a un tiempo, difícil y necesario, peligroso y valioso mentarlo? No hay que olvidar que la pastoral cristiana, al hacer del sexo, por excelencia, lo que debe ser confesado, lo presentó siempre como el enigma inquietante: no lo que se muestra con obstinación, sino lo que se esconde siempre, una presencia insidiosa a la cual puede uno permane-

cer sordo pues habla en voz baja y a menudo disfrazada. El secreto del sexo no es sin duda la realidad fundamental respecto de la cual se sitúan todas las incitaciones a hablar del sexo -ya sea que intenten romper el secreto, ya que mantengan su vigencia de manera oscura en virtud del modo mismo como hablan. Se trata más bien de un tema que forma parte de la mecánica misma de las incitaciones: una manera de dar forma a la exigencia de hablar, una fábula indispensable para la economía indefinidamente proliferante del discurso sobre el sexo. Lo propio de las sociedades pioneras no es que hayan obligado al sexo a permanecer en la sombra, sino que ellas se hayan ,destinado a hablar del sexo siempre, haciéndolo valer, poniéndolo de relieve como el secreto.

2. La Implantación Perversa

Objeción posible: sería un error ver en esa proliferación de los discursos un simple fenómeno cuantitativo, algo como un puro crecimiento, como si fuera indiferente lo que se dice en tales discursos, como si el hecho de hablar fuera en sí más importante que las formas de imperativos que se imponen al sexo al hablar de él. Pues, ¿acaso la puesta en discurso del sexo no está dirigida a la tarea de expulsar de la realidad las formas de sexualidad no sometidas a la economía estricta de la reproducción: decir no a las actividades infecundas, proscribir los placeres vecinos, reducir o excluir las prácticas que no tienen la generación como fin? A través de tantos discursos se multiplicaron las condenas judiciales por pequeñas perversiones; se anexó la irregularidad sexual a la enfermedad mental; se definió una norma de desarrollo de la sexualidad desde la infancia hasta la vejez y se caracterizó con cuidado todos los posibles desvíos; se organizaron controles pedagógicos y curas médicas; los moralistas pero también (y sobre todo) los médicos reunieron alrededor de las menores fantasías todo el enfático vocabulario de la abominación: ¿no constituyen otros tantos medios puestos en acción para reabsorber, en provecho de una sexualidad genitualmente centrada, tantos placeres sin fruto? Toda esa atención charlatana con la que hacemos ruido en tomo de la sexualidad desde hace dos o tres siglos, ¿no está

[48]

dirigida a una preocupación elemental: asegurar , -la población, reproducir la fuerza de trabajo, mantener la forma de las relaciones sociales, en síntesis: montar una sexualidad económicamente útil y políticamente conservadora?

Yo todavía no sé si tal es, finalmente, el objetivo. Pero, en todo caso, no fue por reducción como se intentó alcanzarlo. El siglo XIX y el nuestro fueron más bien la edad de la multiplicación: una dispersión de las sexualidades, un refuerzo de sus formas disparatadas, una implantación múltiple de las "perversiones". Nuestra época ha sido iniciadora de heterogeneidades sexuales.

Hasta fines del siglo XVIII, tres grandes códigos explícitos -fuera de las regularidades consuetudinarias y de las coacciones sobre la opinión- regían las prácticas sexuales: derecho canónico, pastoral cristiana y ley civil. Fijaban, cada uno a su manera, la línea divisoria de lo lícito y lo ilícito. Pero todos estaban centrados en las relaciones matrimoniales: el deber conyugal, la capacidad para cumplirlo, la manera de observarlo, las exigencias y las violencias que lo acompañaban, las caricias inútiles o indebidas a las que servía de pretexto, su fecundidad o la manera de tornarlo ,estéril, los momentos en que se lo exigía (períodos peligrosos del embarazo y la lactancia, tiempo prohibido de la cuaresma o de las abstinencias), &ti frecuencia y su rareza -era esto, especialmente, que estaba saturado de prescripciones. El sexo de los cónyuges estaba obsesionado por reglas y recomendaciones. La relación matrimonial era el más intenso foco de coacciones; sobre todo era e ella de quien se hablaba; más que cualesquiera tras, debía confesarse con todo detalle. Estabi

bajo estricta vigilancia: si caía en falta, tenía que mostrarse y demostrarse ante testigo. El "resto" permanecía mucho más confuso: piénsese en la incertidumbre de la condición de la "sodomía" o en la indiferencia ante la sexualidad de los niños.

Además, esos diferentes códigos no establecían división neta entre las infracciones a las reglas de las alianzas y las desviaciones referidas a la genitalidad. Romper las leyes del matrimonio o buscar placeres extraños significaba, de todos modos, condenación. En la lista de los pecados graves, separados sólo por su importancia, figuraban el estupro (relaciones extramatrimoniales), el adulterio, el rapto, el incesto espiritual o carnal, pero también la sodomía y la "caricia" recíproca. En cuanto a los tribunales, podían condenar tanto la homosexualidad como la infidelidad, el matrimonio sin consentimiento de los padres como la bestialidad. Lo que se tomaba en cuenta, tanto en el orden civil como en el religioso, era una ilegalidad de conjunto. Sin duda el "contra natura" estaba marcado por una abominación particular. Pero no era percibida sino como una forma extrema de lo que iba "contra la ley"; infringía, también ella, decretos tan sagrados como los del matrimonio y que habían sido establecidos para regir el orden de las cosas y el plano de los seres. Las prohibiciones referidas al sexo eran fundamentalmente de naturaleza jurídica. La "naturaleza" sobre la cual se solía apoyarlas era todavía una especie de derecho. Durante mucho tiempo los hermafroditas fueron criminales, o retoños del crimen, puesto que su disposición anatómica, su ser mismo embrollaba trastornaba la ley que distinguía los sexos y prescribía su conjunción.

La Implantación Perversa

La explosión discursiva de los siglos XVII, y XIX provocó dos modificaciones en ese sistema centrado en la alianza legítima. En primer lugar, un movimiento centrífugo respecto a la monogamia heterosexual. Por supuesto, continúa siendo la regla interna del campo de las prácticas y de los placeres. Pero se habla de ella cada vez menos, en todo caso con creciente sobriedad. Se renuncia a perseguirla en sus secretos; sólo se le pide que se formule día tras día. La pareja legítima, con su sexualidad regular, tiene derecho a mayor discreción. Tiende a funcionar como una norma, quizá más rigurosa, pero también más silenciosa. En cambio, se interroga a la sexualidad de los niños, a la de los locos y a la de los criminales; al placer de quienes no aman al otro sexo; a las ensoñaciones las obsesiones, las pequeñas manías o las grandes furias. A todas estas figuras, antaño apenas advertidas, les toca ahora avanzar y tomar la palabra y realizar la difícil confesión de lo que son. Sin duda, no se las condena menos. Pero se las escucha; y si ocurre que se interroge nuevamente a la sexualidad regular, es así por un movimiento de reflujo, a partir de esas sexualidades periféricas.

De allí, en el campo de la sexualidad, la extracción de una dimensión específica del "contra natura". En relación con las otras formas condenadas (y que lo son cada vez menos), como el adulterio o el rapto, adquieren autonomía: casarse con un pariente próximo, practicar la sodomía, reducir a una religiosa, ejercer el sadismo, engañar la esposa y violar cadáveres se convierten en cosas esencialmente diferentes. El dominio cubierto por el sexto mandamiento comienza a disociarse.

También se deshace, en el orden civil, la confusa categoría de "desenfreno", que durante más de un siglo había constituido una de las razones más frecuentes de encierro administrativo. De sus restos surgen, por una parte, las infracciones a la legislación (o a la moral) del matrimonio y la familia, y, por otra, los atentados contra la regularidad de un funcionamiento natural (atentados que la ley, por lo demás, puede sancionar). Quizá se alcance aquí una razón, entre otras, del prestigio de Don Juan, que tres siglos no han apagado. Bajo el gran infractor de las reglas de la alianza -ladrón de mujeres, seductor de vírgenes, vergüenza de las familias e insulto a maridos y padres- se deja ver otro personaje: el que se halla atravesado, a despecho de sí mismo, por la sombría locura del sexo. Debajo del libertino, el perverso. Infringe la ley deliberadamente, pero al mismo tiempo algo como una naturaleza extraviada lo conduce lejos de toda naturaleza; su muerte es el momento en que el retorno sobrenatural de la ofensa y la vindicta interrumpe la huida hacia el contra natura. Los dos grandes sistemas de reglas que Occidente ha concebido para regir el sexo la ley de la alianza y el orden de los deseos son destruidos por la existencia de Don Juan, surgida en su frontera común. Dejemos a los psicoanalistas interrogarse para saber si era homosexual, narcisista o impotente.

No sin lentitud y equívoco, leyes naturales de la matrimonialidad y reglas inmanentes de la sexualidad comienzan a inscribirse en dos registros diferentes. Se dibuja un mundo de la perversión, que no es simplemente una variedad del mundo de la infracción legal o moral, aunque tenga una

posición de secante en relación con éste. De los antiguos libertinos nace todo un pequeño pueblo, diferente a pesar de ciertos primazgos. Desde las postrimerías del siglo XVIII hasta el nuestro, corren en los intersticios de la sociedad, perseguidos pero no siempre por las leyes, encerrados pero no siempre en las prisiones, enfermos quizá, pero escandalosas, peligrosas víctimas presas de un mal extraño que también lleva el nombre de vicio y a veces el de delito. Niños demasiado avisados, niñas precoces, colegiales ambiguos, sirvientes y educadores dudosos, maridos crueles o maniáticos, coleccionistas solitarios, paseantes con impulsos extraños: pueblan los consejos de disciplina, los reformatorios, las colonias penitenciarias, los tribunales y los asilos; llevan a los médicos su infamia y su enfermedad a los jueces. Trátase de la innumerable familia de los perversos, vecinos de los delincuentes y parientes de los locos. A lo largo del siglo llevaron sucesivamente la marca de la "locura moral", de la "neurosis genital", de la "aberración del sentido genésico", de la "degeneración" y del "desequilibrio psíquico".

¿Qué significa la aparición de todas esas sexualidades periféricas? ¿El hecho de que puedan aparecer a plena luz es el signo de que la regla se afloja? ¿O el hecho de que se les preste tanta atención es prueba de un régimen más severo y de la preocupación de tener sobre ellas un control exacto? En términos de represión, las cosas son ambiguas. Indulgencia, si se piensa que la severidad de los códigos a propósito de los delitos sexuales se atenuó considerablemente durante el siglo XIX, y que a menudo la justicia se declaró competente en provecho de la medicina. Pero

54

La Hipótesis Represiva

astucia suplementaria de la severidad si se piensa en todas las instancias de control y en todos los mecanismos de vigilancia montados por la pedagogía o la terapéutica. Es muy posible que la intervención de la Iglesia en la sexualidad conyugal y su rechazo de los "fraudes" a la procreación hayan perdido mucho de su insistencia desde hace 200 años. Pero la medicina ha entrado con fuerza en los placeres de la pareja: ha inventado toda una patología orgánica, funcional o mental, que nacería de las prácticas sexuales "incompletas"; ha clasificado con cuidado todas las formas anexas de placer; las ha integrado al "desarrollo" y a las "perturbaciones" del instinto; y ha emprendido su gestión.

Lo importante quizá no resida en el nivel de indulgencia o la cantidad de represión, sino en la forma de poder que se ejerce. Cuando se nombra, como para que se levante, a toda esa vegetación de sexualidades dispares, ¿se trata de excluirlas de lo real? Al parecer, la función del poder que aquí se ejerce no es la de prohibir; al parecer, se ha tratado de cuatro operaciones muy diferentes de la simple prohibición.

1] Sean las viejas prohibiciones de alianzas consanguíneas (por numerosas y complejas que fueran) o la condenación del adulterio, con su inevitable frecuencia; sean, por otra parte, los controles recientes con los cuales, desde el siglo XIX, se ha invadido la sexualidad infantil y perseguido sus "hábitos solitarios". Es evidente que no se trata del mismo mecanismo de poder. No sólo porque se trata aquí de medicina y allá de la ley; aquí de educación, allá de penalidad; sino también porque no es la misma la táctica puesta en acción. En

apariciencia, se trata en ambos casos de una tarea de eliminación siempre destinada al fracaso y obligada a recomenzar siempre. Pero la prohibición de los "incestos" apunta a su objetivo mediante una disminución asintótica de lo que condena; el control de la sexualidad infantil lo hace mediante una difusión simultánea de su propio poder y del objeto sobre el que se ejerce. Procede según un crecimiento doble prolongado al infinito. Los pedagogos y los médicos han combatido el onanismo de los niños como a una epidemia que se quiere extinguir. En realidad, a lo largo de esa campaña secular que movilizó el mundo adulto en torno al sexo de los niños, se trató de encontrar un punto de apoyo en esos placeres tenues, constituirlos en secretos (es decir, obligarlos a esconderse para permitirse descubrirlos), remontar su curso, seguirlos desde los orígenes hasta los efectos, perseguir todo lo que pudiera inducirlos sólo permitirlos; en todas partes donde existía el riesgo de que se manifestaran se instalaron dispositivos de vigilancia, se establecieron trampas para constreñir a la confesión, se impusieron discursos inagotables y correctivos; se alertó a padres educadores, se sembró en ellos la sospecha de que todos los niños eran culpables y el temor de serlo también ellos si no se tornaban bastante suspicaces; se los mantuvo despiertos ante ese peligro recurrente; se les prescribió una conducta y olvidó a cifrarse su pedagogía; en el espacio familiar se anclaron las tomas de contacto de todo un régimen médico-sexual. El "vicio" del niño no es tanto un enemigo como un soporte; es posible designarlo como el mal que se debe suprimir; el necesario fracaso, el extremado encarnizamiento

en una tarea bastante vana permiten sospechar que se le exige persistir, proliferar hasta los límites de lo visible y lo invisible, antes que desaparecer para siempre. A lo largo de ese apoyo el poder avanza, multiplica sus estaciones de enlace y sus efectos, mientras que el blanco en el cual deseaba acertar se subdivide y ramifica, hundiéndose en lo real al mismo paso que el poder. Se trata, en apariencia, de un dispositivo de contención; en realidad, se han montado alrededor del niño líneas de penetración indefinida.

2] Esta nueva caza de las sexualidades periféricas produce una incorporación de las perversiones y una nueva especificación de los individuos. La sodomía -la de los antiguos derechos civil y canónico- era un tipo de actos prohibidos; el autor no era más que su sujeto jurídico. El homosexual del siglo XIX ha llegado a ser un personaje: un pasado, una historia y una infancia, un carácter, una forma de vida; asimismo una morfología, con una anatomía indiscreta y quizás misteriosa fisiología. Nada de lo que él es in toto escapa a su sexualidad. Está presente en todo su ser: subyacente en todas sus conductas puesto que constituye su principio insidioso e indefinidamente activo; inscrita sin pudor en su rostro y su cuerpo porque consiste en un secreto que siempre se traiciona. Le es consustancial, menos como un pecado en materia de costumbres que como una naturaleza singular. No hay que olvidar que la categoría psicológica, psiquiátrica, médica, de la homosexualidad se constituyó el día en que se la caracterizó -el famoso artículo de Westphal sobre las "sensaciones sexuales contrarias" (1870) puede valer

como fecha de -, no tanto por un tipo de relaciones sexuales como por cierta cualidad de la sensibilidad sexual, determinada manera de invertir en sí mismo lo masculino y lo femenino. homosexualidad apareció como una de las figuras de la sexualidad cuando fue rebajada de la práctica de la sodomía a una suerte de androginia interior, de hermafroditismo del alma. El sodomita era un relapso, el homosexual es ahora una especie.

Del mismo modo que constituyen especies todos esos pequeños perversos que los psiquiatras del siglo XIX entomologizan dándoles extraños nombres de bautismo: existen los exhibicionistas de Laségue, los fetichistas de Binet, los zoófilos y zooerastas de Krafft-Ebing, los automonosexualistas de Rohleder; existirán los mixoescopófilos, los ginecomastas, los presbiófilos, los invertidos sexoestéticos y las mujeres dispareunistas. Esos bellos nombres de herejías remiten a una naturaleza que se olvidaría de sí lo bastante como para escapar a la ley, pero se recordaría lo bastante como para continuar produciendo especies incluso allí donde ya no hay más orden. La mecánica del poder que persigue a toda esa disparidad no pretende suprimirla sino dándole una realidad analítica, visible y permanente: la hunde en los cuerpos, la desliza bajo las conductas, la convierte en principio de clasificación y de inteligibilidad, la constituye en razón de ser y orden natural del desorden. ¿Exclusión de esas mil sexualidades aberrantes? No. En cambio, especificación, solidificación regional de cada una de ellas. Al disemi-
1 Westphal, Archiv für Neurologie, 1870.

narlas, se trata de sembrarlas en lo real y de incorporarlas al individuo.

31 Para ejercerse, esta forma de poder exige, más que las viejas prohibiciones, presencias constantes, atentas, también curiosas; supone proximidades; procede por exámenes y observaciones insistentes; -requiere un intercambio de discursos, a través de preguntas que arrancan confesiones y de confidencias que desbordan los interrogatorios. Implica una aproximación física y un juego de sensaciones intensas. La medicalización de lo insólito es, a un tiempo, el efecto y el instrumento de todo ello. Internadas en el cuerpo, convertidas en carácter profundo de los individuos, las rarezas del sexo dependen de una tecnología de la salud y de lo patológico. E inversamente, desde el momento en que se vuelve cosa médica o medicalizable, es en tanto que lesión, disfunción o síntoma como hay que ir a sorprenderla en el fondo del organismo o en la superficie de la piel o entre todos los signos del comportamiento. El poder que, así, toma a su cargo a la sexualidad, se impone el deber de rozar los cuerpos; los acaricia con la mirada; intensifica sus regiones; electriza superficies; dramatiza momentos turbados. Abraza con fuerza al cuerpo sexual. Acrecentamiento de las eficacias -sin duda y extensión del dominio controlado. Pero también sensualización del poder y beneficio del placer. Lo que produce un doble efecto: un impulso es dado al poder por su ejercicio mismo; una emoción recompensa el control vigilante y lo lleva más lejos; la intensidad de la confesión reactiva la curiosidad del interrogador; el placer descubierto fluye hacia el poder que lo ciñe. Pero tantas preguntas acuciosas singularizan, en quien debe res-

ponderlas, los placeres que experimenta; la mirada los fija, la atención los aísla y anima. El poder funciona como un mecanismo de llamada, como un señuelo: atrae, extrae esas rarezas sobre las que vela. El placer irradia sobre el poder que lo persigue; el poder ancla el placer que acaba de desembozar. El examen médico, la investigación psiquiátrica, el informe pedagógico y los controles familiares pueden tener por objetivo global y aparente negar todas las sexualidades erráticas o improductivas; de hecho, funcionan como mecanismos de doble impulso: placer y poder. Placer de ejercer un poder que pregunta, vigila, acecha, espía, excava, palpa, saca a la luz; y del otro lado, placer que se enciende al tener que escapar de ese poder, al tener que huirlo, engañarlo o desnaturalizarlo. Poder que se deja invadir por el placer al que da caza; y frente a él, placer que se afirma en el poder de mostrarse, de escandalizar o de resistir. Captación y seducción; enfrentamiento y reforzamiento recíproco: los padres y los niños, el adulto y el adolescente, el educador y los alumnos, los médicos y los enfermos, el psiquiatra con su histérica y sus perversos no han dejado de jugar este juego desde el siglo XIX. "s llamadas, las evasiones, las incitaciones circulares han dispuesto alrededor de los sexos y los cuerpos no ya fronteras infranqueables sino las espirales perpetuas del poder y del placer.

4] De allí esos dispositivos de saturación sexual tan característicos del espacio y los ritos sociales del siglo XIX. Se dice con frecuencia que la sociedad moderna ha intentado reducir la sexualidad a la de la pareja, pareja heterosexual y, en lo posible, legítima. También se podría decir que si

bien no los inventó, al menos aprovechó cuidadosamente e hizo proliferar los grupos con elementos múltiples y sexualidad circulante: una distribución de puntos de poder, jerarquizados o enfrentados; de los placeres "perseguidos", es decir, a la vez deseados y hostigados; de las sexualidades parcelarias toleradas o alentadas; de las proximidades que se dan como procedimientos de vigilancia y que funcionan como mecanismos de intensificación; de los contactos inductores. Así ocurre con la familia, o más exactamente con toda la gente de la casa, padres, hijos y sirvientes en algunos casos. ¿La familia del siglo XIX era realmente una célula monogamia y conyugal? Tal vez en cierta medida. Pero también era una red placeres-poderes articulados en puntos múltiples y con relaciones transformables. La separación de los adultos y de los niños, la polaridad establecida entre el dormitorio de los padres y el de los hijos (que llegó a ser canónica en el curso del siglo, cuando se emprendió la construcción de alojamientos populares), la segregación relativa de varones y muchachas, las consignas estrictas de los cuidados debidos a los lactantes (lactancia maternal, higiene), la atención despierta sobre la sexualidad infantil, los supuestos peligros de la masturbación, la importancia acordada a la pubertad, los métodos de vigilancia sugeridos a los padres, las exhortaciones, los secretos y los miedos, la presencia a la vez valorada y temida de los sirvientes -todo ello hacía de la familia, incluso reducida a sus dimensiones más pequeñas, una red compleja, saturada de sexualidades múltiples, fragmentarias y móviles. Reducirlas a la relación conyugal, sin perjuicio de proyectar ésta, en forma de deseo prohi-

bido, sobre los hijos, no alcanza a dar razón de ese dispositivo que era, respecto a esas sexualidades, menos principio de inhibición que mecanismo incitador y multiplicador. Las instituciones escolares o psiquiátricas, con su población numerosa, su jerarquía, sus disposiciones espaciales, sus sistemas de vigilancia, constituían, junto a la familia, otra manera de distribuir el juego de los poderes y los placeres; pero dibujaban, también ellas, regiones de alta saturación sexual, con sus espacios o ritos privilegiados como las aulas, el dormitorio, la visita o la consulta. Las formas de una sexualidad no conyugal, no heterosexual, no monógama, son allí llamadas e instaladas.

La sociedad "burguesa" del siglo XIX, sin duda también la nuestra, es una sociedad de la perversión notoria y patente. Y no de manera hipócrita, pues nada ha sido más manifiesto y prolijo, más abiertamente tomado a su cargo por los discursos y las instituciones. No porque tal sociedad, al querer levantar contra la sexualidad una barrera demasiado rigurosa o demasiado general, hubiera a pesar suyo dado lugar a un brote perverso y a una larga patología del instinto sexual. Se trata más bien del tipo de poder que ha hecho funcionar sobre el cuerpo y el sexo. Tal poder, precisamente, no tiene ni la forma de la ley ni los efectos de la prohibición. Al contrario, procede por desmultiplicación de las sexualidades singulares. No fija fronteras a la sexualidad; prolonga sus diversas formas, persiguiéndolas según líneas de penetración indefinida. No la excluye, la incluye en el cuerpo como modo de especificación de los individuos; no intenta esquivarla; atrae sus variedades mediante espirales donde placer y poder se refuer-

zan; no establece barreras; dispone lugares de máxima saturación. Produce y fija a la disparidad sexual. La sociedad moderna es perversa, no a despecho de su puritanismo o como contrapartida de su hipocresía; es perversa directa y realmente.

Realmente. Las sexualidades múltiples -las que aparecen con la edad (sexualidades del bebé o del niño) , las que se fijan en gustos o prácticas (sexualidad del invertido, del gerontófilo, del fetichista ...), las que invaden de modo difuso ciertas relaciones (sexualidad de la relación médico-enferino, pedagogo-alumno, psiquiatra-loco), las que habitan los espacios (sexualidad del hogar, de la escuela, de la cárcel) - todas forman el correlato de procedimientos precisos de poder. No hay que imaginar que todas esas cosas hasta entonces toleradas llamaron la atención y recibieron una calificación peyorativa cuando se quiso dar un papel regulador al único tipo de sexualidad susceptible de reproducir la fuerza de trabajo y la forma de la familia. Esos comportamientos polimorfos fueron realmente extraídos del cuerpo de los hornbres y de sus placeres; o más bien fueron solidificados en ellos; mediante múltiples dispositivos de poder, fueron sacados a la luz, aislados, intensificados, incorporados. El crecimiento de las perversiones no es un tema moralizador que habría obsesionado a los espíritus escrupulosos de los victorianos. Es el producto real de la interferencia de un tipo de poder sobre el cuerpo y sus placeres. Es posible que Occidente no haya sido capaz de inventar placeres nuevos, y sin duda no descubrió vicios inéditos. Pero definió nuevas reglas para el juego de los poderes y los placeres: allí se dibujó el rostro fijo de las perversiones.

Directamente. La Implantación de perversiones múltiples no es una burla de la sexualidad que así se venga de un poder que le impone una ley represiva en exceso. Tampoco se trata de formas paradójicas de placer que se vuelven hacia el po-

S
e
a
i
der para invadirle en la forma de un placer a soportar". La implantación de las perversiones es un efecto-instrumento: merced al aislamiento, la intensificación y la consolidación de las sexualidades periféricas, las relaciones del poder con el sexo y el placer se ramifican, se multiplican, miden el cuerpo y penetran en las conductas. Y con esa avanzada de los poderes se fijan sexualidades diseminadas, prendidas a una edad, a un lugar, a un gusto, a un tipo de prácticas. Proliferación de las sexualidades por la extensión del poder; aumento del poder al que cada una de las sexualidades regionales ofrece una superficie de intervención: este encadenamiento, sobre todo a partir del siglo XIX, está asegurado y relevado por las innumerables ganancias económicas que gracias a la mediación de la medicina, de la psiquiatría, de la prostitución y de la pornografía se han conectado a la vez sobre la desmultiplicación analítica del placer y el aumento del poder que lo controla. Poder y placer no se anulan; no se vuelven el uno contra el otro; se persiguen, se encabalgan y reactivan. Se encadenan según mecanismos complejos y positivos de excitación y de incitación.

Sin duda, pues, es preciso abandonar la hipótesis de que las sociedades industriales modernas inauguraron acerca del sexo una época de represión acrecentada. No sólo se asiste a una explosión visible de sexualidades heréticas. También -y

éste es el punto importante- un dispositivo muy diferente de la ley, incluso si se apoya localmente en procedimientos de prohibición, asegura por medio de una red de mecanismos encadenados la proliferación de placeres específicos y la multiplicación de sexualidades dispares. Nunca una sociedad fue más pudibunda, se dice, jamás las instancias de poder pusieron tanto cuidado en fingir que ignoraban lo que prohibían, como si no quisieran tener con ello ningún punto en común. Pero, al menos en un sobrevuelo general, lo que aparece es lo contrario: nunca tantos centros de poder; jamás tanta atención manifiesta y prolija; nunca tantos contactos y lazos circulares; jamás tantos focos donde se encienden, para diseminarse más lejos, la intensidad de los goces y la obstinación de los poderes.

III. SIENTA SEXUALES

Supongo que se me conceden los dos primeros puntos; imagino que se acepta decir que el discurso sobre el sexo, desde hace ya tres siglos hoy, ha sido multiplicado más bien que rarificado; y que si ha llevado consigo interdicciones y prohibiciones, de una manera más fundamental ha asegurado la solidificación y la implantación de toda una disparidad sexual. Queda en pie que todo ello parece haber desempeñado esencialmente un papel de defensa. Al hablar tanto del sexo, al descubrirlo desmultiplicado, compartimentado y especificado justamente allí donde se ha insertado, no se buscaría en el fondo sino enmascararlo: discurso encubridor, dispersión que equivale a evitación. Al menos hasta Freud, el discurso sobre el sexo @l discurso de científicos y teóricos- no habría cesado de ocultar aquello de lo que hablaba. Se podría tomar a todas esas cosas dichas, precauciones meticulosas y análisis detallados, por otros tantos procedimientos destinados a esquivar la insoportable, la demasiado peligrosa verdad del sexo. Y el solo hecho de que se haya pretendido hablar desde el punto de vista purificado y neutro de una ciencia es en sí mismo significativo. Era, en efecto, una ciencia hecha de fintas, puesto que en la incapacidad o el rechazo a hablar del sexo mismo, se refirió sobre todo a sus aberraciones, perversiones, rarezas excepcionales, anulaciones patológicas, exasperaciones mórbidas. Era igualmente una ciencia subordinada en lo esencial a los imperativos de una moral cuyas divisiones reiteró [67]

bajo los modos de la norma médica. So pretexto de decir la verdad, por todas partes encendía miedos; a las menores oscilaciones de la sexualidad prestaba una dinastía imaginaria de males destinados a repercutir en generaciones enteras; afirmó como peligrosos para la sociedad entera los hábitos furtivos de los tímidos y las pequeñas manías más solitarias; como fin de los placeres insólitos puso nada menos que la muerte: la de los individuos, la de las generaciones, la de la especie.

También se ligó así a una práctica médica insistente e indiscreta, locuaz para proclamar sus repugnancias, lista para correr en socorro de la ley y la opinión, más servil con las potencias del orden que dócil con las exigencias de lo verdadero. Involuntariamente ingenua en el mejor de los casos, y, en los más frecuentes, voluntariamente mentirosa, cómplice de lo que denunciaba, altanera y acariciadora, instauró toda una indecencia de lo mórbido, característica del último tramo del siglo XIX; médicos como Garnier, Pouillet y Ladoucette fueron en Francia sus escribas sin gloria, y Rollinat su chantre. Pero más allá de esos placeres turbios reivindicaba ella otros poderes; se definía como instancia soberana de los imperativos de higiene, uniendo los viejos temores al mal venéreo con los temas nuevos de la asepsia, los grandes mitos evolucionistas con las recientes instituciones de salud pública; pretendía asegurar el vigor físico y la limpieza moral del cuerpo social; prometía eliminar a los titulares de taras, a los degenerados y a las poblaciones bastardeadas. En nombre de una urgencia biológica e histórica justificaba los racismos de Estado, entonces inminentes. Los fundaba en la "verdad".

Sorprende la diferencia cuando se compara lo que en la misma época era la fisiología de la reproducción animal y vegetal con esos discursos sobre la sexualidad humana. Su débil tenor, no digo ya en científicidad, sino en mera racionalidad elemental, pone a tales discursos en un lugar aparte en la historia de los conocimientos. Forman una zona extrañamente embrollada. Todo a lo largo del siglo XIX, el sexo parece inscribirse en dos registros de saber muy distintos: una biología de la reproducción que se desarrolló de modo continuo según una normatividad científica general, y una medicina del sexo que obedeció a muy otras reglas de formación. Entre ambas, ningún intercambio real, ninguna estructuración recíproca; la primera, en relación con la otra, no desempeñó sino el papel de una garantía lejana, y muy ficticia: una caución global que servía de pretexto para que los obstáculos morales, las opciones económicas o políticas, los miedos tradicionales, pudieran reescribirse en un vocabulario de consonancia científica. Todo ocurriría como si una fundamental resistencia se hubiera opuesto a que se pronunciara un discurso de forma racional sobre el 'sexo humano, sus correlaciones y sus efectos. Semejante desnivelación sería el signo de que en ese género de discursos no se trataba de decir la verdad, sino sólo de impedir que se produjese. En la diferencia entre la fisiología de la reproducción y la medicina de la sexualidad habría que ver otra cosa (y más) que un progreso científico desigual o una desnivelación en las formas de la racionalidad; la primera dependería de esa inmensa voluntad de saber que en Occidente sostuvo la institución del

discurso científico; la segunda, de una obstinada voluntad de no saber.

Es innegable: el discurso científico formulado sobre el sexo en el siglo XIX estuvo atravesado por credulidades sin tiempo, pero también por cegueras sistemáticas: negación a ver y oír; pero -sin duda es el punto esencial- negación referida a lo mismo que se hacía aparecer o cuya formulación se solicitaba imperiosamente. Pues no puede haber desconocimiento sino sobre el fondo de una relación fundamental con la verdad. Esquivarla, cerrarle el acceso, enmascararla: tácticas locales, que como una sobreimpresión (y por un desvío de última instancia) daban una forma paradójica a una petición esencial de saber. No querer reconocer algo es también una peripecia de la voluntad de saber. Que sirva aquí de ejemplo la Salpêtrière de Charcot: era un inmenso aparato de observación, con sus exámenes, sus interrogatorios, sus experiencias, pero también era una maquinaria de incitación, con sus presentaciones públicas, su teatro de las crisis rituales cuidadosamente preparadas con éter o nitrito de amilo, su juego de diálogos, de palpaciones, de imposición de manos, de posturas que los médicos, mediante un gesto o una palabra, suscitan o borran, con la jerarquía del personal que espía, organiza, provoca, anota, informa, y que acumula una inmensa pirámide de observaciones y expedientes. Ahora bien, sobre el fondo de esa incitación permanente al discurso y a la verdad, jugaban los mecanismos propios del desconocimiento: tal el gesto de Charcot interrumpiendo una consulta pública en la que demasiado manifiestamente comenzaba a tratarse de "eso"; así también, con mayor frecuencia,

el desvanecimiento progresivo en los expedientes de lo que, en materia de sexo, había sido dicho y mostrado por los enfermos, pero también visto, solicitado por los médicos mismos, y que las observaciones publicadas eliden casi por entero.¹ Lo importante, en esta historia, no es que los sabios se taparan Ojos y oídos ni que se equivocaran; sino, en primer lugar, que se construyera en torno al sexo y a propósito del cinismo un inmenso aparato destinado a producir, sin perjuicio de enmascararla en el último momento, la verdad. Lo importante es que el sexo no haya sido únicamente una cuestión de sensación y de placer, de ley o de interdicción, sino también de verdad y de falsedad, que la verdad del sexo haya llegado a ser algo esencial, útil o peligroso, precioso o temible; en suma, que el sexo haya sido constituido como una apuesta en el juego de la verdad. Lo que hay que localizar, pues, no es el umbral de una racionalidad nueva cuyo descubrimiento correspondería a Freud -o a otro-, sino la fonación progresiva (y también las transformaciones) de ese "juego de la verdad y del sexo" que nos legó el siglo XIX y del cual nada prueba que nos hayamos liberado,

¹ Cf., por ejemplo, Bourneville, *Icotiographie de la Salpêtrière*, pp. 116ss. Los documentos inéditos sobre las lecciones de Charcot, que aún se encuentran en la Salpêtrière, son sobre este punto más explícitos que los textos publicados. Los juegos de la incitación y de la elisión se leen allí con gran claridad. Una nota manuscrita narra la sesión del 25 de noviembre de 877. El sujeto presenta una contracción histérica; Charcot sus>ende una crisis colocando, primero, las manos, luego un bastón, sobre los ovarios. Retira el bastón, la crisis recomienza, la cierra con inhalaciones de nitrito de amilo. La enferma reclama entonces el bastón-sexo con palabras que no implican ninguna metáfora. El manuscrito añade: "Se hace desaparecer a cuyo delirio continúa."

incluso si hemos logrado modificarlo. Desconocimientos, evasiones y evitaciones no han sido posibles, ni producido sus efectos, sino sobre el fondo de esa extraña empresa: decir la verdad del sexo. Empresa que no data del siglo XIX, aun si entonces le prestó forma singular el proyecto de una "ciencia". Es el pedestal de todos los discursos aberrantes, ingenuos o astutos en los que el saber sobre el sexo se extravió al parecer tanto tiempo.

Ha habido históricamente dos grandes procedimientos para producir la verdad del sexo.

Por un lado, las sociedades -fueron numerosas: China, Japón, India, Roma, las sociedades árabes musulmanas que se dotaron de una ars erotica. En el arte erótico, la verdad es extraída del placer mismo, tomado como práctica y recogido como experiencia; el placer no es tomado en cuenta en relación con una ley absoluta de lo permitido y lo prohibido ni con un criterio de utilidad, sino que, primero y ante todo en relación consigo mismo, debe ser conocido como placer, por lo tanto según su intensidad, su calidad específica, su duración, sus reverberaciones en el cuerpo y el alma. Más aún: ese saber debe ser revertido sobre la práctica sexual, para trabajarla desde el interior y amplificar sus efectos. Así se constituye un saber que debe permanecer secreto, no por una sospecha de infamia que mancharía a su objeto, sino por la necesidad de mantenerlo secreto, ya que según la tradición perdería su eficacia y su virtud si fuera divulgado. Es, pues, fundamental la relación con el maestro poseedor de los secretos; él, únicamente, puede transmitirlo de manera esoté-

rica y al término de una iniciación durante la cual guía, con un saber y una severidad sin fallas, el avance de su discípulo. Los efectos de ese arte magistral, mucho más generosos de lo que dejaría suponer la sequedad de sus recetas, deben transfigurar al que recibe sus privilegios: dominio absoluto del cuerpo, goce único, olvido del tiempo y de los límites, elixir de larga vida, exilio de la muerte y de sus amenazas.

Nuestra civilización, a primera vista al menos, no posee ninguna ars erotica. Como desquite, es sin duda la única en practicar una scientia sexualis. O mejor: en haber desarrollado durante siglos, para decir la verdad del sexo, procedimientos que en lo esencial corresponden a una forma de saber rigurosamente opuesta al arte de las iniciaciones y al secreto magistral: se trata de la confesión.

Al menos desde la Edad Media, las sociedades occidentales colocaron la confesión entre los rituales mayores de los cuales se espera la producción de la verdad: reglamentación del sacramento de penitencia por el concilio de Letrán, en 1215, desarrollo consiguiente de las técnicas de confesión, retroceso en la justicia criminal de los procedimientos acusatorios, desaparición de ciertas pruebas de culpabilidad (Juramentos, duelos, juicios de Dios) y desarrollo de los métodos de interrogatorio e investigación, parte cada vez mayor de la administración real en la persecución de las infracciones y ello a expensas de los procedimientos de transacción privada, constitución de los tribunales de inquisición: todo ello contribuyó a dar a la confesión un papel central en el orden de los poderes civiles y religiosos. La evolución de la pa-

labra *aveu* * y de la función jurídica que ha designado es en sí característica: del *aveu*, garantía de condición y estatuto, de identidad y de valor acordado a alguien por otro, se ha pasado al *aveu*, reconocimiento por alguien de sus propias acciones o pensamientos. Durante mucho tiempo el individuo se autenticó gracias a la referencia de los demás y a la manifestación de su vínculo con otro (familia, juramento de fidelidad, protección) ; después se lo autenticó mediante el discurso verdadero que era capaz de formular sobre sí mismo o que se le obligaba a formular. La confesión de la verdad se inscribió en el corazón de los procedimientos de individualización por parte del poder.

En todo caso, al lado de los rituales consistentes en pasar por pruebas, al lado de las garantías dadas por la autoridad de la tradición, al lado de los testimonios, pero también de los procedimientos científicos de observación y demostración, la confesión se convirtió, en Occidente, en una de las técnicas más altamente valoradas para producir lo verdadero. Desde entonces hemos llegado a ser una sociedad singularmente confesante. La confesión difundió hasta muy lejos sus efectos: en la justicia, en la medicina, en la pedagogía, en las relaciones familiares, en las relaciones amorosas, en el orden de lo más cotidiano, en los ritos más solemnes; se confiesan los crímenes, los pecados,

4 *Aveu*: 11 en la Edad Media, su primera acepción era: "Declaración escrita comprobando el compromiso del vasallo hacia su señor, en razón del feudo que ha recibido" (Robert); 21 en el siglo XVII su primera acepción ha llegado a ser: "Acción de *avouer* (confesar), de reconocer ciertos hechos más o menos penosos de revelar" (Robert). A esta evolución se refiere el autor en el pasaje que sigue. [T.]

los pensamientos y deseos, el pasado y los sueños, la infancia; se confiesan las enfermedades y las miserias; la gente se esfuerza en decir con la mayor exactitud lo más difícil de decir, y se confiesa en público y en privado, a padres, educadores, médicos, seres amados; y, en el placer o la pena, uno se hace a sí mismo confesiones imposibles de hacer a otro, y con ellas escribe libros. La gente conflesa es forzada a confesar. Cuando la confesión no es espontánea ni impuesta por algún imperativo interior, se la arranca; se la descubre en el alma o se la arranca al cuerpo. Desde la Edad Media, la tortura la acompaña como una sombra y la sostiene cuando se esquivo: negras mellizas.² La más desarmada ternura, así como el más sangriento de los poderes, necesitan la confesión. El hombre, en Occidente, ha llegado a ser un animal de confesión.

De allí, sin duda, una metamorfosis literaria: del placer de contar y oír, centrado en el relato heroico o maravilloso de las "pruebas" de valentía o santidad, se pasó a una literatura dirigida a la infinita tarea de sacar del fondo de uno mismo, entre las palabras, una verdad que la forma misma de la confesión hace espejear como lo inaccesible. De allí, también, esta otra manera de filosofar: buscar la relación fundamental con lo verdadero no simplemente en uno mismo -en algún saber olvidado o en cierta huella originaria- sino en el examen de uno mismo, que libera, a través de tantas impresiones fugitivas, las certidumbres.

² Ya el derecho griego había unido tortura y confesión, al menos para los esclavos. Práctica que amplió el derecho romano imperial. Estos temas serán retomados en *Le Pouvoir de la vérité*.

fundamentales de la consciencia. La obligación de confesar nos llega ahora desde tantos puntos diferentes, está ya tan profundamente incorporada a nosotros que no la percibimos más como efecto de un poder que nos constriñe; al contrario, nos parece que la verdad, en lo más secreto de nosotros mismos, sólo "pide" salir a la luz; que si no lo hace es porque una coerción la retiene, porque la violencia de un poder pesa sobre ella, y no podrá articularse al fin sino al precio de una especie de liberación. La confesión manumite, el poder reduce al silencio; la verdad no pertenece al orden del poder y en cambio posee un parentesco originario con la libertad: otros tantos temas tradicionales en la filosofía, a los que una "historia política de la verdad" debería dar vuelta mostrando que la verdad no es libre por naturaleza, ni siervo el error, sino que su producción está toda entera atravesada por relaciones de poder. La confesión es un ejemplo.

Es preciso que uno mismo haya caído en la celada de esta astucia interna de la confesión para que preste un papel fundamental a la censura, a la prohibición de decir y de pensar; también es necesario haberse construido una representación hartamente invertida del poder para llegar a creer que nos hablan de libertad todas esas voces que en nuestra civilización, desde hace tanto tiempo, repiten la formidable conminación de decir lo que uno es, lo que ha hecho, lo que recuerda y lo que ha olvidado, lo que esconde y lo que se esconde, lo que uno no piensa y lo que piensa no pensar. Inmensa obra a la cual Occidente sometió a generaciones a fin de producir -mientras que otras formas de trabajo aseguraban la acumu-

gularidad sexual, por extremada que sea. En Grecia la verdad y el sexo se ligaban en la forma de la pedagogía, por la transmisión, cuerpo a cuerpo, de un saber precioso; el sexo servía de soporte a las iniciaciones del conocimiento. Para nosotros, la verdad y el sexo se ligan en la confesión, por la expresión obligatoria y exhaustiva de un secreto individual. Pero esta vez es la verdad la que sirve de soporte al sexo y sus manifestaciones.

Ahora bien, la confesión es un ritual de discurso en el cual el sujeto que habla coincide con el sujeto del enunciado; también es un ritual que se despliega en una relación de poder, pues no se confiesa sin la presencia al menos virtual de otro, que no es simplemente el interlocutor sino la instancia que requiere la confesión, la impone, la aprecia e interviene para juzgar, castigar, perdonar, consolar, reconciliar; un ritual donde la verdad se autentifica gracias al obstáculo y las resistencias que ha tenido que vencer para formularse; un ritual, finalmente, donde la sola enunciación, independientemente de sus consecuencias externas, produce en el que la articula modificaciones intrínsecas: lo torna inocente, lo redime, lo purifica, lo descarga de sus faltas, lo libera, le promete la salvación. "verdad del sexo, al menos en cuanto a lo esencial, ha sido presa durante siglos de esa forma discursiva, y no de la de la enseñanza (la educación sexual se limitará a los principios generales y a las reglas de prudencia) , ni de la de la iniciación (práctica esencialmente muda, que el acto de despabilar o de desflorar sólo torna risible o violenta). Es una forma, como se ve, lo más lejana posible de la que rige al "arte erótico". Por la estructura de poder que le es inmanen-

te, el discurso de la confesión no sabría provenir de lo alto, como en el ars erotica, por la voluntad soberana del maestro, sino de abajo, como una palabra obligada, requerida, que por una coerción imperiosa hace saltar los sellos de la discreción y del olvido. Lo que de secreto supone tal discurso no está ligado al elevado precio de lo que tiene que decir y al pequeño número de los que merecen recibir sus beneficios, sino a su oscura familiaridad y a su general bajeza. Su verdad no está garantizada por la autoridad altanera del magisterio ni por la tradición que trasmite, sino por el vínculo, la pertenencia esencial en el discurso entre quien habla y aquello de lo que habla. En desquite, la instancia de dominación no está del lado del que habla (pues es él el coercionado) sino del que escucha y se calla; no del lado del que sabe y formula una respuesta, sino del que interroga y no pasa por saber. Por último, este discurso verídico tiene efectos en aquel a quien le es arrancado y no en quien lo recibe. Con tales verdades confesadas estamos lo más lejos posible de las sabias iniciaciones en el placer, con su técnica y su mística. Pertenecemos, en cambio, a una sociedad que ha ordenado alrededor del lento ascenso de la confidencia, y no en la transmisión del secreto, el difícil saber del sexo.

La confesión fue y sigue siendo hoy la matriz general que rige la producción del discurso verídico sobre el sexo. Ha sido, no obstante, considerablemente trasformada. Durante mucho tiempo permaneció sólidamente encastrado en la práctica de la penitencia. Pero poco a poco, después del pro-

testantismo, la Contrarreforma, la pedagogía del siglo XVIII y la medicina del XIX, perdió su ubicación ritual y exclusiva; se difundió; se la utilizó en toda una serie de relaciones: niños y padres, alumnos y pedagogos, enfermos y psiquiatras, delincuentes y expertos. "s motivaciones y los efectos esperados se diversificaron, así como las formas que adquirió: interrogatorios, consultas, relatos autobiográficos, cartas; fueron consignados, transcritos, reunidos en expedientes, publicados y comentados. Pero, sobre todo, la confesión se abrió,' si no a otros dominios, al menos a nuevas maneras de recorrerles. Ya no se trata sólo de decir lo que se hizo -el acto sexual- y cómo, sino de restituir en él y en torno a él los pensamientos, las obsesiones que lo acompañan, las imágenes, los deseos, las modulaciones y la calidad del placer que lo habitan. Por primera vez sin duda una sociedad se inclinó para solicitar y oír la confidencia misma de los placeres individuales.

Diseminación, pues, de los procedimientos de la confesión, localización múltiple de su coacción, extensión de su dominio: poco a poco se constituyó un gran archivo de los placeres del sexo. Durante mucho tiempo este archivo se disimuló a medida que se constituía. No dejó huellas (así lo quería la confesión cristiana), hasta que la medicina, la psiquiatría y también la pedagogía comenzaron a solidificarlo: Campe, Salzmänn, luego sobre todo Kaan, Krafft-Ebing, Tardieu, Molle, Havelock Ellis, reunieron con cuidado toda esa lírica pobre de la heterogeneidad sexual. Así las sociedades occidentales comenzaron a llevar el indefinido registro de sus placeres. Establecieron su herbario, instauraron su clasificación; descri-

hubieron las deficiencias cotidianas tanto como las rarezas o las exasperaciones. Momento importante: es fácil reírse de los psiquiatras del siglo XIX que enfáticamente se excusaban, por los horrores a los que daban la palabra, evocando "atentados a las costumbres" o "aberraciones de los sentidos genésicos". Yo me inclinaría más bien a saludar su seriedad: tenían el sentido del acontecimiento. Era el momento en que los placeres más singulares eran llamados a formular sobre sí mismos un discurso verídico que ya no debía articularse con el que habla del pecado y la salvación, de la muerte y la eternidad, sino con el que habla del cuerpo y de la vida -con el discurso de la ciencia. Había motivos para hacer temblar las palabras; se constituía entonces esta cosa improbable: una ciencia confesión, una ciencia que se apoyaba en los rituales de la confesión y en sus contenidos, una ciencia que suponía esa extorsión múltiple e insistente y se daba como objeto lo inconfesable-confesado. Escándalo, por supuesto, repulsión en todo caso, del discurso científico, tan grandemente institucionalizado en el siglo XIX, cuando debió tomar a su cargo todo ese discurso de abajo. Paradoja teórica y metodológica: las largas discusiones sobre la posibilidad de constituir una ciencia del sujeto, la validez de la introspección, la evidencia de lo vivido o la presencia a sí de la conciencia, respondían sin duda al problema inherente al funcionamiento de los discursos sobre la verdad en nuestra sociedad: ¿es posible articular la producción de la verdad según el viejo modelo jurídico-religioso de la confesión, y la extorsión de la confidencia según la regla del discurso científico? Dejemos hablar a los que creen que la verdad del

sexo fue elidida más rigurosamente que nunca en el siglo XIX, por un temible mecanismo de bloqueo y un déficit central del discurso. No déficit, sino sobrecarga, reduplicación, más bien demasiados (antes que no bastantes) discursos, en todo caso interferencia entre dos modalidades de producción de lo verdadero: los procedimientos de la confesión y la discursividad científica.

Y en lugar de contar los errores, ingenuidades y moralismos que poblaron en el siglo XIX los discursos sobre la verdad del sexo, más valdría descubrir los procedimientos por los cuales esa voluntad de saber relativa al sexo, que caracteriza al Occidente moderno, hizo funcionar los rituales de la confesión en los esquemas de la regularidad científica: ¿cómo se logró constituir esa inmensa y tradicional extorsión de confesión sexual en formas científicas?

1] Por una codificación clínica del "hacer hablar": combinar la confesión con el examen, el relato de sí mismo con el despliegue de un conjunto de signos y síntomas descifrables; el interrogatorio, el cuestionario apretado, la hipnosis con la rememoración de recuerdos, las asociaciones libres: otros tantos medios para reinscribir el procedimiento de la confesión en un campo de observaciones científicamente aceptables.

2] Por el postulado de una causalidad general y difusa: el deber decirlo todo y el poder interrogar acerca de todo encontrarán su justificación en el principio de que el sexo está dotado de un poder causal inagotable y polimorfo. Al más discreto acontecimiento en la conducta sexual -accidente o desviación, déficit o exceso- se lo supone capaz de acarrear las consecuencias más

variadas a lo largo de toda la existencia; no hay enfermedad o trastorno físico al cual el siglo XIX no le haya imaginado por lo menos una parte de etiología sexual. De los malos hábitos de los niños a las tisis de los adultos, a las apoplejías de los viejos, a las enfermedades nerviosas y a las degeneraciones de la raza, la medicina de entonces tejió toda una red de causalidad sexual. Puede parecernos fantástica. El principio del sexo como "causa de todo y de cualquier cosa" es el reverso teórico de una exigencia técnica: hacer funcionar en una práctica de tipo científico los procedimientos de una confesión que debía ser total, metódica y constante. Los peligros -limitados que el sexo conlleva justifican el carácter exhaustivo de la inquisición a la cual es sometido.

3] Por el principio de una latencia intrínseca de la sexualidad: si hay que arrancar la verdad del sexo con la técnica de la confesión, no sucede así simplemente porque sea difícil de decir o está bloqueada por las prohibiciones de la decencia, sino porque el funcionamiento del sexo es oscuro; porque está en su naturaleza escapar siempre, porque su energía y sus mecanismos se escabullen; porque su poder causal es en parte clandestino. Al integrarla a un proyecto de discurso científico, el siglo XIX desplazó a la confesión; ésta tiende a no versar ya sobre lo que el sujeto desearía esconder, sino sobre lo que está escondido para él mismo y que no puede salir a la luz sino poco a poco y merced al trabajo de una confesión en la cual, cada uno por su lado, participan el interrogador y el interrogado. El principio de una latencia esencial de la sexualidad permite articular en una práctica científica la obligación de una confesión di-

fácil. Es preciso arrancarla, y por la fuerza, puesto que se esconde.

4] Por el método de la interpretación: si hay que confesar, no es sólo porque el confesor tenga el poder de perdonar, consolar y dirigir, sino porque el trabajo de producir la verdad, si se quiere validarlo científicamente, debe pasar por esa relación. La verdad no reside en el sujeto solo que, confesando, la sacaría por entero a la luz. Se constituye por partida doble:

éste le toca decir la verdad de esa verdad oscura: hay que acompañar la revelación de la confesión con el desciframiento de lo que dice. El que escucha no ser sólo el dueño del perdón, el juez que condena o absuelve; ser el dueño de la verdad. Su función es hermenéutica. Respecto a la confesión, su poder no consiste sólo en exigirla, antes de que haya sido hecha, o en decidir, después de que ha sido proferida; consiste en constituir, a través de la confesión y descifrándola, un discurso verdadero. Al convertir la confesión no ya en una prueba sino en un signo, y la sexualidad en algo que debe interpretarse, el siglo XIX se dio la posibilidad de hacer funcionar los procedimientos de la confesión en la formación regular de un discurso científico.

5] Por la medicalización de los efectos de la confesión: la obtención de la confesión y sus efectos son otra vez cifrados en la forma de operaciones terapéuticas. Lo que significa en primer lugar que el dominio del sexo ya no ser colocado sólo en el registro de la falta y el pecado, del exceso o de la transgresión, sino -lo que no es más que

una transposición- bajo el régimen de lo normal y de lo patológico; por primera vez se define una morbilidad propia de lo sexual; aparece como un campo de alta fragilidad patológica: superficie de repercusión de las otras enfermedades, pero también foco de una nosografía propia, la del instinto, las inclinaciones, las imágenes, el placer, la conducta. Ello quiere decir que la confesión adquirir su sentido y su necesidad entre las intervenciones médicas: exigida por el médico, necesaria para el diagnóstico y por sí misma eficaz para la curación. Lo verdadero sana, es curativo si lo dice a tiempo y a quien conviene aquel que, a un tiempo, es el poseedor y el responsable. Tomemos puntos de referencia amplios: nuestra sociedad, rompiendo con las tradiciones de la ars erotica, se dio una scientia sexualis. Más precisamente, continuó la tarea de proseguir discursos verdaderos sobre el sexo, ajustando, no sin trabajo, el antiguo procedimiento de la confesión a las reglas del discurso científico. La scientia sexualis, desarrollada a partir del siglo XIX, conserva paradójicamente como núcleo el rito singular de la confesión obligatoria y exhaustiva, que en el Occidente cristiano fue la primera técnica para producir la verdad del sexo. Este rito, a partir del siglo XVI, se desprendió poco a poco del sacramento de la penitencia, y por mediación de la conducción de las almas y la dirección de las conciencias ars artium- emigró hacia la pedagogía, hacia las relaciones entre adultos y niños, hacia las relaciones familiares, hacia la medicina y la psiquiatría. En todo caso, desde hace casi ciento cincuenta años, está montado un dispositivo complejo para producir sobre el sexo discursos verda-

deros: un dispositivo que atraviesa ampliamente la historia puesto que conecta la vieja orden de confesar con los modos de la escucha clínica. Y fue a través de ese dispositivo como, a modo de verdad del sexo y sus placeres, pudo aparecer algo como la "sexualidad".

La "sexualidad": correlato de esa práctica discursiva lentamente desarrollada que es la scientia sexualis. Los caracteres fundamentales de esa sexualidad no traducen una representación más o menos embrollada, borroneada por la ideología, o un desconocimiento inducido por las prohibiciones; corresponden a exigencias funcionales del discurso que debe producir su verdad. En la intersección de una técnica de confesión y una discursividad científica, allí donde fue necesario hallar entre ellas algunos grandes mecanismos de ajuste (técnica de la escucha, postulado de causalidad, principio de latencia, regla de interpretación, imperativo de medicalización), la sexualidad se definió "por naturaleza" como: un dominio penetrable por procesos patológicos, y que por lo tanto exigía intervenciones terapéuticas o de normatización; un campo de ° mos específicos; un foco de relaciones causales indefinidas, una palabra oscura que hay que desemboscar y, a la vez, escuchar. Es la "economía" de los discursos, quiero decir su tecnología intrínseca, las necesidades de su funcionamiento, las tácticas que ponen en acción, los efectos de poder que los subtienden y que conllevan -es esto y no un sistema de representaciones lo que determina los caracteres fundamentales de lo que dicen. " historia de la sexualidad -es decir, de lo que fun-

cionó en el siglo XIX como dominio de una verdad específica- debe hacerse en primer término desde el punto de vista de una historia de los discursos. Adelantemos la hipótesis general del trabajo. La sociedad que se desarrolla en el siglo XVIII -llá - mesela como se quiera, burguesa, capitalista o industrial-, no opuso al sexo un rechazo fundamental a reconocerlo. Al contrario, puso en acción todo un aparato para producir sobre ,l discursos verdaderos. No sólo habló mucho de él y constriñó a todos a hacerlo, sino que se lanzó a la empresa de formular su verdad regulada. Como si lo sospechase de poseer un secreto capital. Como si tuviese necesidad de esa producción de la verdad. Como si fuese esencial para ella que el sexo esté inscrito no sólo en una economía del placer, sino en un ordenado régimen de saber. Así, se convirtió poco a poco en el objeto de un gran recelo; el sentido general e inquietante que a pesar nuestro atraviesa nuestras conductas y nuestras existencias; el punto frágil por donde nos llegan las amenazas del mal; el fragmento de noche que cada uno lleva en sí. Significación general, secreto universal, causa omnipresente, miedo que no cesa. Tanto y tan bien que en esta "cuestión" del sexo (en los dos sentidos: * interrogatorio y problematización; exigencia de confesión e integración a un campo de racionalidad) se desarrollan dos procesos, y siempre cada uno de ellos remite al otro: le pedimos que diga la verdad (pero como es el secreto y

Question": actualmente, entre otros, posee los significados

"cuestión" y de "pregunta"; pero antiguamente, y a este sentido alude el autor, denomina base la question, por eufemismo, a la tortura infligida a un acusado para arrancarle confesiones. [T.]

escapa a SÍ mismo, nos reservamos el derecho de decir nosotros la verdad finalmente iluminada, finalmente descifrada, de su verdad); y le pedimos que diga nuestra verdad o, mejor, le pedimos que diga la verdad profundamente enterrada de esa verdad de nosotros mismos que creemos poseer en la inmediatez de la consciencia. Le decimos su verdad, descifrando lo que ,l nos dice de ella; ,l nos dice la nuestra liberando lo que se esquivo. Desde hace varios siglos, con ese juego se constituyó, lentamente, un saber sobre el sujeto; no tanto un saber de su forma, sino de lo que lo escinde; de lo que quizá lo determina, pero, sobre todo, hace que se desconozca. Esto pudo parecer imprevisto, pero no debe asombrar cuando se piensa en la larga historia de la confesión cristiana y judicial, en los desplazamientos y transformaciones de esa forma de saber-poder, tan capital en Occidente, que es la confesión: según círculos cada vez más estrechos, el proyecto de una ciencia del sujeto se puso a gravitar alrededor de la cuestión del sexo. " causalidad en el sujeto, el inconsciente del sujeto, la verdad del sujeto en el otro que sabe, el saber en el otro de lo que el sujeto no sabe, todo eso haló campo propicio para desplegarse en el discurso del sexo. No, sin embargo, en razón de alguna propiedad natural inherente al sexo mismo, sino en función de las técnicas de poder inmanentes en tal discurso.

Scientia sexualis contra ars erotica, sin duda. Pero hay que notar que la ars erotica, con todo, no ha desaparecido de la civilización occidental; tampoco estuvo ausente del movimiento con que se

buscó producir la ciencia de lo sexual. Hubo en la confesión cristiana, pero sobre todo en la dirección y el examen de conciencia, en la búsqueda de la unión espiritual y del amor de Dios, toda una serie de procedimientos que se vinculan a un arte erótica: gula por el maestro a lo largo de un camino de iniciación, intensificación de las experiencias hasta en sus componentes físicos, aumento de los efectos gracias al discurso que los acompaña; los fenómenos de posesión y de éxtasis, que tuvieron tanta frecuencia en el catolicismo de la Contrarreforma, fueron sin duda los efectos incontrolados que desbordaron la técnica erótica immanente en esa sutil ciencia de la carne. Y hay que preguntarse si desde el siglo XIX, la scientia sexualis, bajo el afeite de su positivismo decente no funciona al menos en algunas de sus dimensiones como una ars erotica. Quizá la producción de verdad, por intimidada que est, por el modelo científico, haya multiplicado, intensificado e incluso creado sus placeres intrínsecos. A menudo se dice que no hemos sido capaces de imaginar placeres nuevos. Al menos inventamos un placer diferente: placer en la verdad del placer, placer en saberla, en exponerla, en descubrirla, en fascinarse al verla, al decirla, al cautivar y capturar a los otros con ella, al confiarla secretamente, al desmascararla con astucia; placer específico en el discurso verdadero sobre el placer. No es en el ideal de una sexualidad sana, prometido por la medicina, ni en la ensoñación humanista de una sexualidad completa y desenvuelta, ni, menos, en el lirismo del orgasmo y los buenos sentimientos de la bioenergía, donde habría que buscar los elementos más importantes de un arte erótica ligada

a nuestro saber sobre la sexualidad (todo eso se refiere sólo a su utilización normalizadora) , sino en esa multiplicación e intensificación de los placeres ligados a la producción de la verdad sobre el sexo. Los libros científicos, escritos y leídos, las consultas y los exámenes, la angustia de responder a las preguntas y las delicias de sentirse interpretado, tantos relatos contados a uno mismo y a los demás s, tanta curiosidad, tantas numerosas confidencias cuyo escándalo sostiene, no sin temblar un poco, el deber de ser veraz, la pluralicen de fantasías secretas que tan caro cuesta cuchichear a quien sabe oírlos, en una palabra: el formidable "placer del análisis" (en el sentido más amplio de la última palabra), que desde hace varios siglos el Occidente ha fomentado sabiamente, todo ello forma los fragmentos errantes de un arte erótica que, en sordina, transmiten la confesión y la ciencia del sexo. "Hay que creer que nuestra scientia sexualis no es más que una forma singularmente sutil de ars erotica? "y qué, es la versión occidental y quintaesenciado de esa tradición aparentemente perdida? "O hay que suponer que todos esos placeres no son sino los subproductos de una ciencia sexual, un beneficio que sostiene los innumerables esfuerzos de la misma?

En todo caso, la hipótesis de un poder de represión ejercido por nuestra sociedad sobre el sexo por motivos de economía parece muy exigua si hay que dar razón de toda esa serie de refuerzos e intensificaciones que un primer recorrido hace aparecer: proliferación de discursos, y de discursos cuidadosamente inscritos en exigencias de poder; solidificación de la discordancia sexual y constitución de los dispositivos capaces no sólo de aislar-

LIS SCIENNA SEXUALIS

se la, sino de suscitarla, de constituirla en focos de .10 atención, de discurso y de placeres; producción obligatoria de confesiones e instauración a partir de allí de un sistema de saber legítimo y de una economía de placeres múltiples. Mucho más que un mecanismo negativo de exclusión o rechazo, se trata del encendido de una red sutil de discursos, de saberes, de placeres, de poderes; no se trata de un movimiento que se obstinaría en rechazar el sexo salvaje hacia alguna región oscura e inaccesible, sino, por el contrario, de procesos que lo diseminan en la superficie de las cosas y los cuerpos, que lo excitan, lo manifiestan y lo hacen hablar, lo implantan en lo real y lo conminan a decir la verdad: toda una titulación visible de lo sexual que emana de la multiplicidad de los discursos, de la obstinación de los poderes y de

los juegos del saber con el placer.

“Ilusión, todo esto? “Impresión apresurada detrás de la cual una mirada más cuidadosa redescubriría la grande y conocida mecánica de la represión?

Más allá de estas pocas fosforescencias, “no hay que redescubrir la oscura ley que dice siempre no? Responder, o debería responder, la investigación histórica. Indagación de la manera en que se formó desde hace tres buenos siglos el saber sobre el sexo; de la manera en que se multiplicaron los discursos que lo tomaron como objeto, y de las razones por las cuales hemos llegado a otorgar un precio casi fabuloso a la verdad que pensaban producir. Quizá s esos análisis históricos terminan por disipar lo que parece sugerir este primer recorrido. Pero el postulado de partida que yo querría mantener el mayor tiempo posible, consiste en que esos dispositivos de poder y saber,

de verdad y placeres, no son forzosamente secundarios y derivados; y que, de todos modos, la represión no es fundamental ni triunfante. Se trata pues de considerar con seriedad esos dispositivos y de invertir la dirección del análisis; más que de una represión generalizada y de una ignorancia medida con el patrón de lo que suponemos saber, hay que partir de esos mecanismos positivos, productores de saber, multiplicadores de discursos, inductores de placer y generadores de poder; hay que partir de ellos y seguirlos en sus condiciones de aparición y funcionamiento, y buscar cómo se distribuyen, en relación con ellos, los hechos de prohibición y de ocultamiento que es est n ligados. En suma, se trata de definir las estrategias de poder inmanentes en tal voluntad de saber. Y, en el caso preciso de la sexualidad, constituir la "economía política" de una voluntad de saber.

1
IV. EL DISPOSITIVO DE SEXUALIDAD

i

1
1

1
i

la

“De qué se trata en esta serie de estudios? De trascribirla como historia la fábula de las Joyas indiscretas.

Entre sus emblemas, nuestra sociedad lleva el del sexo que habla. Del sexo sorprendido e interrogado que, a la vez constreñido y locuaz, responde inagotablemente. Cierta mecánica, lo bastante maravilloso como para tornarse, el mismo invisible, lo capturó un día. Y en un juego donde el placer se mezcla con lo involuntario y el consentimiento con la inquisición, le hace decir la verdad de sí y de los demás. Desde hace muchos años, vivimos en el reino del príncipe Mangogul: presas de una inmensa curiosidad por el sexo, obsesionados en interrogarlo, insaciables para escucharlo y oír hablar de él, listos para inventar todos los anillos mágicos que pudieran forzar su discreción. Como si fuese esencial que de ese pequeño fragmento de nosotros mismos pudiéramos extraer no sólo placer sino saber y todo un sutil juego que salta del uno al otro: saber sobre el placer, placer en saber sobre el placer, placer-saber; y como si ese peregrino animal, que alojamos tuviese por su parte orejas lo bastante curiosas, ojos lo bastante atentos y una lengua y un espíritu lo bastante bien contruidos como para saber machismo sobre ello y ser completamente capaz de decirlo, con sólo que uno se lo solicite con un poco de maña. Entre cada uno de nosotros y nuestro sexo, el Occidente tendió una incesante exigencia de verdad: a nosotros nos toca arrancarle la suya, puesto que la ignora; a [95]

,l, decirnos la nuestra, puesto que la posee en la sombra. "Oculto, el sexo? "Escondido por nuevos pudores, metido en la chimenea por las tristes exigencias de la sociedad burguesa? Al contrario: incandescente. Hace ya varios cientos de años, fue colocado en el centro de una formidable petición de saber. Petición doble, pues estamos constreñidos a saber qué pasa con ,l, mientras se sospecha que él sabe qué es lo que pasa con nosotros.

Determinada pendiente nos ha conducido, en unos siglos, a formular al sexo la pregunta acerca de lo que somos. Y no tanto al sexo-naturaleza (elemento del sistema de lo viviente, objeto para una biología), sino al sexo-historia, o sexo-significación: al sexo-discurso. Nos colocamos nosotros mismos bajo el signo del sexo, pero más bien de una Lógica del sexo que de una Física. No hay que engañarse: bajo la gran serie de las oposiciones binarias (cuerpo-alma, carne-espíritu, instinto-razón, pulsiones-consciencia) que parecían reducir y remitir el sexo a una pura mecánica sin razón, Occidente ha logrado no sólo -no tanto- anexar el sexo a un campo de racionalidad (lo que no sería nada notable, habituados como estamos, desde los griegos, a tales "conquistas"), sino hacernos pasar casi por entero -nosotros, nuestro cuerpo, nuestra alma, nuestra individualidad, nuestra historia- bajo el signo de una lógica de la concupiscencia y el deseo. Tal lógica nos sirve de clave universal cuando se trata de saber quiénes somos. Desde hace varias décadas, los especialistas en genética no conciben más la vida como una organización dotada, además, de la extraña capacidad de reproducirse; en el mecanismo de reproducción ven

precisamente lo que introduce en la dimensión de lo biológico: no sólo matriz de los seres vivos, sino de la vida. Ahora bien, ya van varios siglos que, de una manera indudablemente muy poco "científica", los innumerables teóricos y prácticos de la carne hicieron del hombre el hijo de un sexo imperioso e inteligible. El sexo, razón de todo.

No cabe plantear la pregunta: "¿por qué, pues, el sexo es tan secreto? ¿qué fuerza es esa que tanto tiempo lo redujo al silencio y que apenas acaba de aflojarse, permitiéndonos quizá interrogarlo, pero siempre a partir y a través de su represión? En realidad, esa pregunta tan a menudo repetida en nuestra época no es sino la forma reciente de una afirmación considerable y de una prescripción secular: allí lejos está la verdad; ¡id a sorprenderla. Acheronta movebo: antigua decisión.

Vosotros que sois sabios, llenos de alta y prolífica ciencia,
vosotros que concebís y sabéis
cómo, dónde y cuándo todo se une
... Vosotros, grandes sabios, decidme lo que pasa,
descubridme qué sucedió conmigo,
descubridme dónde, cómo y cuándo,
por qué tal cosa me ha ocurrido.,

Conviene, pues, preguntar antes que nada: "¿cuál es esa conminación? ¿Por qué esa gran caza de la verdad del sexo, de la verdad en el sexo?
En el relato de Diderot,* el buen genio Cucufa
descubre en el fondo de su bolsillo, entre algunas miserias los benditos, pequeñas pagodas de

1 G.-A. Burger, citado por Schopenhauer, *Metafísica del amor*.
Les biioux indiscrets: "Las joyas indiscretas." [T.]

plomo y pesadillas enmohecidas-, el minúsculo anillo de plata cuyo engaste, invertido, hace hablar a los sexos que uno encuentra. Se lo da al sultán curioso. A nosotros nos toca saber qué anillo maravilloso confiere entre nosotros un poder semejante, en el dedo de cuál amo ha sido puesto; qué juego de poder permite o supone, y cómo cada uno de nosotros pudo llegar a ser respecto de su propio sexo y el de los otros una especie de sultán atento e imprudente. A ese anillo mágico, a esa joya tan indiscreta cuando se trata de hacer hablar a los demás pero tan poco elocuente acerca de su propio mecanismo, conviene volverlo lo-cuaz a su vez. Hay que hacer la historia de esa voluntad de verdad, de esa petición de saber que desde hace ya tantos siglos hace espejear el sexo: la historia de una terquedad y un encarnizamiento. Más allá de sus placeres posibles, "qué le pedimos al sexo, para obstinarnos así? "Qué es esa paciencia o avidez de constituirlo en el secreto, la ,causa omnipotente, el sentido oculto, el miedo sin respiro? "Y por qué la tarea de descubrir la difícil verdad se mudó finalmente en una invitación a levantar las prohibiciones y desatar las ligaduras? "Era pues tan arduo el trabajo, que había que hechizarle con esa promesa? O ese saber había llegado a tener tal precio -político, económico, ,tico- que fue necesario, para sujetar a todos a ,l, asegurarle no sin paradoja que allí se encontraría la liberación?

Para situar las investigaciones futuras, he aquí algunas proposiciones generales concernientes a lo que se apuesta, al m,todo, al dominio por explorar y a las periodizaciones que es posible admitir provisionalmente.

1. LA APUESTA

“Por qué estas investigaciones? Me doy cuenta muy bien de que una incertidumbre atravesó los sebozos trazados más arriba; corro el riesgo de que la misma condene las investigaciones más pormenorizadas que he proyectado. Cien veces he repetido que la historia de las sociedades occidentales en los últimos siglos no mostraba demasiado el juego de un poder esencialmente represivo. Dirigí mi discurso a poner fuera de juego esa noción, fingiendo ignorar que una crítica era formulada desde otra parte y sin duda de modo más radical: una crítica que se ha efectuado al nivel de la teoría del deseo. Que el sexo, en efecto, no está reprimido’, no es una noción muy nueva. Hace un buen tiempo que ciertos psicoanalistas lo dijeron. Recusaron la pequeña maquinaria simple que gustosamente uno imagina cuando se habla de represión; la idea de una energía -rebelde a la que habría que dominar les pareció inadecuada para descifrar de qué manera se articulan poder y deseo; los suponen ligados de una manera más compleja y originaria que el juego entre una energía salvaje, natural y viviente, que sin cesar asciende desde lo bajo, y un orden de lo alto que busca obstaculizarla; no habría que imaginar que el deseo está reprimido, por la buena razón de que la ley es constitutiva del deseo y de la carencia que lo instaura. La relación de poder ya estaría allí donde está el deseo: ilusorio, pues, denunciarla en [991

una represión que se ejercería a posterior-; pero, también, vanidoso partir a la busca de un deseo al margen del poder.

Ahora bien, de una manera obstinadamente confusa, he hablado, como si fueran nociones equivalentes, ora de la represión, ora de la ley, la prohibición o la censura. He ignorado -tozudez o negligencia- todo lo que puede distinguir sus -aplicaciones teóricas o prácticas. Y ciertamente concibo que se pueda decirme: refiriéndose sin cesar a técnicas positivas de poder, usted intenta ganar en los dos tableros; usted confunde a los adversarios en la figura del más débil, y, discutiendo la sola represión, abusivamente quiere hacer creer que se ha desembarazado del problema de la ley; y no obstante usted conserva del principio del poder-ley la consecuencia práctica esencial, a saber, que no es posible escapar del poder, que siempre está ahí y que constituye precisamente aquello que se intenta oponerle. De la idea del poder-represión, retiene usted el elemento teórico más frágil, para criticarlo; de la idea del poder-ley, retiene, para usarla a su modo, la consecuencia política más esterilizante.

La apuesta de las investigaciones que seguir consiste en avanzar menos hacia una "teoría" que hacia una "analítica" del poder: quiero decir, hacia la definición del dominio específico que forman las relaciones de poder y la determinación de los instrumentos que permiten analizarlo. Pero creo que tal analítica no puede constituirse sin, a condición de hacer tabla rasa y de liberarse de cierta representación del poder, la que yo llamaré en seguida se verá por qué- "jurídico-discursiva". Esta concepción gobierna tanto la temática

I)AD LA APUESTA

101

de la represión como la teoría de la ley constitutiva del deseo. En otros términos, lo que distingue el análisis que se hace en términos de los instintos del que se lleva a cabo en términos de ley del deseo, es con toda seguridad la manera de concebir la naturaleza y la dinámica de las pulsiones; no la manera de concebir el poder. Una y otra recurren a una representación común del poder

que, según el uso que se le da, y la posición que se le reconozca respecto del deseo, conduce a dos consecuencias opuestas: o bien a la promesa de una "liberación" si el poder sólo ejerce sobre el deseo un apresamiento exterior, o bien, si es constitutivo del deseo mismo, a la afirmación: usted está, siempre, apresado ya. Por lo demás, no imaginemos que esa representación sea propia de los

que se plantean el problema de las relaciones entre poder y sexo. En realidad es mucho más general; frecuentemente la volvemos a encontrar en los análisis políticos del poder, y sin duda está arraigada allá lejos en la historia de Occidente. He aquí algunos de sus rasgos principales:

La relación negativa. Entre poder y sexo, no establece relación ninguna sino de modo negativo: rechazo, exclusión, desestimación, barrera, y aun ocultación o máscara. El poder nada "puede" sobre el sexo y los placeres, salvo decirles no; si algo produce, son ausencias o lagunas; elide elementos, introduce discontinuidades, separa lo que do, traza fronteras. Sus efectos adquieren la forma general del límite y de la carencia.

[] La instancia de la regla. El poder, esencialmente, sería lo que dicta al sexo su ley. Lo que quiere decir, en primer término, que el sexo es colocado por aquí, bajo un régimen binario:

cito e ilícito, permitido y prohibido. Lo que quiere decir, en segundo lugar, que el poder prescribe al sexo un "orden" que a la vez funciona como forma de inteligibilidad: el sexo se descifra a partir de su relación con la ley. Lo que quiere decir, por último, que el poder actúa pronunciando la regla: el poder apresa el sexo mediante el lenguaje o más bien por un acto de discurso que crea, por el hecho mismo de articularse, un estado de derecho. Habla, y eso es la regla. La forma pura del poder se encontrara en la función del legislador; y su modo de acción respecto del sexo seria de tipo jurídico-discursivo.

[] El ciclo de lo prohibido: no te acercar s, no tocar s, no consumir s, no experimentar s placer, no hablar s, no aparecer s; en definitiva, no existirás, salvo en la sombra y el secreto. El poder no aplicaría al sexo más que una ley de prohibición. Su objetivo: que el sexo renuncie a sí mismo. Su instrumento: la amenaza de un castigo que consistiría en suprimirlo. Renuncia a ti mismo so pena de ser suprimido; no aparezcas si no quieres desaparecer. Tu existencia no ser mantenida sino al precio de tu anulación. El poder constriñe al sexo con una prohibición que implanta la alternativa entre dos inexistencias.

[1] La lógica de la censura. Se supone que este tipo de prohibición adopta tres formas: afirmar que eso no est permitido, impedir que eso sea dicho, negar que eso exista. Formas aparentemente difíciles de conciliar. Pero es entonces cuando se imagina una especie de lógica en cadena que sería característica de los mecanismos de censura: liga lo inexistente, lo -lícito y lo in formulable de manera que cada uno sea a la vez principio y efecto

del otro: de lo que está prohibido no se debe hablar hasta que está, anulado en la realidad; lo inexistente no tiene derecho a ninguna manifestación, ni siquiera en el orden de la palabra que enuncia su inexistencia; y lo que se debe callar se encuentra proscrito de lo real como lo que está prohibido por excelencia. La lógica del poder sobre el sexo sería la lógica paradójica de una ley que se podría enunciar como conminación a la inexistencia, la no manifestación y el mutismo. La unidad de dispositivo. El poder sobre el sexo se ejercería de la misma manera en todos los niveles. De arriba abajo, en sus decisiones globales como en sus intervenciones capilares, cualesquiera que sean los aparatos o las instituciones en las que se apoye, actuaría de manera uniforme y masiva; funcionaría según los engranajes simples e indefinidamente reproducidos de la ley, la prohibición y la censura: del Estado a la familia, del príncipe al padre, del tribunal a la trivialidad de los castigos cotidianos, de las instancias de la dominación social a las estructuras constitutivas del sujeto mismo se hallaría, en diferente escala, una forma

general de poder. Esta forma es el derecho, con el juego de lo lícito y lo -lícito, de la transgresión y el castigo. Ya se le preste la forma del príncipe que formula el derecho, del padre que prohíbe,

@a del censor que hace callar o del maestro que enseña la ley, de todos modos se esquematiza el poder. en una forma jurídica y se definen sus efectos se como obediencia. Frente a un poder que es ley, el sujeto constituido como sujeto que está "sujeto" - es el que obedece. A la homogeneidad for-

mal del poder a lo largo de esas instancias, corres-

pondería a aquel a quien constriñe -ya se trate

del súbdito frente al monarca, del ciudadano frente al Estado, del niño frente a los padres, del discípulo frente al maestro- la forma general de sumisión. Por un lado, poder legislador y, por el otro, sujeto obediente.

Tanto en el tema general de que el poder reprime el sexo como en la idea de la ley constitutiva del deseo, encontramos la misma supuesta mecánica del poder. Se la define de un modo extrañamente limitativo. Primero porque se trataría de un poder pobre en recursos, muy ahorrativo en sus procedimientos, monótono en sus tácticas incapaz de invención y condenado a repetirse siempre. Luego, porque sería un poder que sólo tendría la fuerza del "no"; incapaz de producir nada, apto únicamente para trazar límites, sería en esencia una antienergía; en ello consistiría la paradoja de su eficacia; no poder nada, salvo lograr que su sometido nada pueda tampoco, excepto lo que le deja hacer. Finalmente, porque se trataría de un poder cuyo modelo sería esencialmente jurídico, centrado en el solo enunciado de la ley y el solo funcionamiento de lo prohibido. Todos los modos de dominación, de sumisión, de sujeción se reducirían en suma al efecto de obediencia.

¿Por qué se acepta tan fácilmente esta concepción jurídica del poder, y por consiguiente la elisión de todo lo que podría constituir su eficacia productiva, su riqueza estratégica, su positividad? En una sociedad como la nuestra, donde los aparatos del poder son tan numerosos, sus rituales tan visibles y sus instrumentos finalmente tan seguros, en esta sociedad que fue, sin duda, más inventiva que cualquiera en materia de mecanismos de po-

der. sutiles y finos, "por qué esa tendencia a no reconocerlo sino en la forma negativa y descarada de lo prohibido? "Por qué, reducir los dispositivos de la dominación nada más al procedimiento de la ley de prohibición?

Razón general y táctica que parece evidente el poder es tolerable sólo con la condición de enmascarar una parte importante de sí mismo. Su éxito está en proporción directa con lo que logra esconder de sus mecanismos. "Sería aceptado el poder, si fuera enteramente cínico? Para el poder, el secreto no pertenece al orden del abuso; es indispensable para su funcionamiento. Y no sólo porque lo impone a quienes somete, sino porque también a éstos les resulta igualmente indispensable: "lo aceptarían acaso, si no viesan en ello un simple límite impuesto al deseo, dejando intacta una parte -incluso reducida- de libertad? El poder, como puro límite trazado a la libertad, es, en nuestra sociedad al menos, la forma general de su aceptabilidad.

Quizá hay para esto una razón histórica. Las grandes instituciones de poder que se desarrollaron en la Edad Media -la monarquía, el Estado con sus aparatos- tomaron impulso sobre el fondo de una multiplicidad de poderes que eran anteriores y, hasta cierto punto, contra ellos: poderes densos, enmarañados, conflictivos, poderes ligados al dominio directo o indirecto de la tierra, a la posesión de las armas, a la servidumbre, a los vínculos de soberanía o de vasallaje. Si tales instituciones pudieron implantarse, si supieron -beneficiándose con toda una serie de alianzas tácticas- hacerse aceptar, fue porque se presentaron como instancias de regulación, de arbitraje, de de-

limitación, como una manera de introducir entre esos poderes un orden, de fijar un principio para mitigarlos y distribuirlos con arreglo a fronteras y a una jerarquía establecida. Esas grandes formas de poder, frente a fuerzas múltiples que chocaban entre sí, funcionaron por encima de todos los derechos heterogéneos en tanto que principio del derecho, con el triple carácter de constituirse como conjunto unitario, de identificar su voluntad con la ley y de ejercerse a través de mecanismos de prohibición y de sanción. Su fórmula, *pax et -us-titia*, señalaba, en esa función a la que pretendía, a la paz como prohibición de las guerras feudales o privadas y a la justicia como manera de suspender el arreglo privado de los litigios. En ese desarrollo de las grandes instituciones monárquicas, se trataba, sin duda, de muy otra cosa que de un puro y simple edificio jurídico. Pero tal fue el lenguaje del poder, tal la representación de sí mismo que ofreció, y de la cual toda la teoría del derecho público construida en la Edad Media o reconstruida a partir del derecho romano ha dado testimonio. El derecho no fue simplemente un arma manejada hábilmente por los monarcas; fue el modo de manifestación y la forma de aceptabilidad del sistema monárquico. A partir de la Edad Media, en las sociedades occidentales el ejercicio del poder se formula siempre en el derecho. Una tradición que se remonta al siglo XVIII o al XIX nos habituó a situar el poder monárquico absoluto del lado del no-derecho: lo arbitrario, los abusos, el capricho, la buena voluntad, los privilegios y las excepciones, la continuación tradicional de estados de hecho. Pero eso significa olvidar el rasgo histórico fundamental: las monarquías

occidentales se edificaron como sistemas de derecho, se reflejaron a través de teorías del derecho e hicieron funcionar sus mecanismos de poder según la forma del derecho. El viejo reproche de Boulainvilliers a la monarquía francesa -haberse valido del derecho y los juristas para abolir los derechos y rebajar a la aristocracia-, tiene, grosso modo, fundamento. A través del desarrollo de la monarquía y de sus instituciones se instauró esa dimensión de lo jurídico-político; por cierto que no se adecua a la manera en que el poder se ejerció y se ejerce; pero es el código con que se presenta, y prescribe que se lo piense según ese código. La historia de la monarquía y el recubrimiento de hechos y procedimientos de poder por el discurso jurídico-político fueron cosas que marcharon al unísono.

Ahora bien, a pesar de los esfuerzos realizados para separar lo jurídico de la institución monárquica y para liberar lo político de lo jurídico, la representación del poder continuó atrapada por ese sistema. Consideremos dos ejemplos. En Francia, la crítica de la institución monárquica en el siglo XVIII no se hizo contra el sistema jurídico-monárquico, sino en nombre de un sistema jurídico puro, riguroso, en el que podrían introducirse sin excesos ni irregularidades todos los mecanismos del poder, contra una monarquía que a pesar de sus afirmaciones desbordaba sin cesar el derecho y se colocaba a sí misma por encima de las leyes. La crítica política se valió entonces de toda la reflexión jurídica que había acompañado al desarrollo de la monarquía, para condenarla; pero no puso en entredicho el principio según el cual el derecho debe ser la forma misma

del poder y que el poder debe ejercerse siempre con arreglo a la forma del derecho. En el siglo XIX apareció otro tipo de crítica de las instituciones políticas; crítica mucho más radical puesto que se trataba de mostrar no sólo que el poder real escapaba a las reglas del derecho, sino que el sistema mismo del derecho era una manera de ejercer la violencia, de anexarla en provecho de algunos, y de hacer funcionar, bajo la apariencia de la ley general, las asimetrías e injusticias de una dominación. Pero esta crítica del derecho se formula aún según el postulado de que el poder debe por esencia, e idealmente, ejercerse con arreglo a un derecho fundamental.

En el fondo, a pesar de las diferencias de ,pocas y de objetivos, la representación del poder ha permanecido acechada por la monarquía. En el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al rey. De allí la importancia que todavía se otorga en la teoría del poder al problema del derecho y de la violencia, de la ley y la ilegalidad, de la voluntad y de la libertad, y sobre todo del Estado y la soberanía (incluso si ésta es interrogada en un ser colectivo y no más en la persona del soberano). Pensar el poder a partir de estos problemas equivale a pensarlos a partir de una forma histórica muy particular de nuestras sociedades: la monarquía jurídica.

Muy particular, y a pesar de todo transitoria. Pues si muchas de sus formas subsistieron y aún subsisten, novísimos mecanismos de poder la penetraron poco a poco y son probablemente irreducibles a la representación del derecho. Más lejos se ve : esos mecanismos de poder son, en parte al menos, los que a partir del siglo XVIII tomaron a su cargo

la vida de los hombres, a los hombres cómo cuerpos vivientes. Y si es verdad que lo jurídico sirvió para representarse (de manera sin duda no exhaustiva) un poder centrado esencialmente en la extracción (en sentido jurídico) y la muerte, ahora resulta absolutamente heterogéneo respecto de los nuevos procedimientos de poder que funcionan no ya por el derecho sino por la técnica, no por la ley sino por la normalización, no por el castigo sino por el control, y que se ejercen en niveles y formas que rebasan el Estado y sus aparatos. Hace ya siglos que entramos en un tipo de sociedad donde lo jurídico puede cada vez menos servirle al poder de cifra o de sistema de representación. Nuestro declive nos aleja cada vez más de un reino del derecho que comenzaba ya a retroceder hacia el pasado en la época en que la Revolución francesa (y con ella la edad de las constituciones y los códigos) parecía convertirlo en una promesa para un futuro cercano.

Es la representación jurídica la que todavía está en acción en los análisis contemporáneos de las relaciones entre el poder y el sexo. Ahora bien, el problema no consiste en saber si el deseo es extraño al poder, si es anterior a la ley, como se imagina con frecuencia, o si, por el contrario, la ley lo constituye. Ése no es el punto. Sea el deseo esto o aquello, de todos modos se continúa concibiendo en relación con un poder siempre jurídico y discursivo, un poder cuyo punto central es la enunciación de la ley. Se permanece aferrado a cierta imagen del poder-ley, del poder-soberanía, que los teóricos del derecho y la institución monárquica dibujaron. Y hay que liberarse de esa imagen, es decir, del privilegio teórico de la ley

y de la soberanía, si se quiere realizar un análisis del poder según el juego concreto e histórico de sus procedimientos. Hay que construir una analítica del poder que ya no tome al derecho como modelo y como código.

Reconozco gustosamente que el proyecto de esta historia de la sexualidad, o más bien de esta serie de estudios concernientes a las relaciones históricas entre el poder y el discurso sobre el sexo, es circular, en el sentido de que se trata de dos tentativas, cada una de las cuales remite a la otra. Intentemos deshacernos de una representación jurídica y negativa del poder, renunciemos a pensarlo en términos de ley, prohibición, libertad y soberanía: "cómo analizar entonces lo que ocurrió, en la historia reciente, a propósito del sexo, aparentemente uno de los aspectos más prohibidos de nuestra vida y nuestro cuerpo? "Cómo -fuera de la prohibición y el obstáculo- tiene acceso al mismo el poder? "Mediante qué mecanismos, tácticas o dispositivos? Pero admitamos en cambio que un examen algo cuidadoso muestra que en las sociedades modernas el poder en realidad no ha regido la sexualidad según la ley y la soberanía; supongamos que el análisis histórico haya revelado la presencia de una verdadera "tecnología" del sexo, mucho más compleja y sobre todo mucho más positiva que el efecto de una mera "prohibición"; desde ese momento, este ejemplo que no se puede dejar de considerar privilegiado, puesto que ahí, más que en cualquiera otra parte, el poder parecía funcionar como prohibición- "acaso no nos constriñe a forjar, a propósito del poder, principios de análisis que no participen del sistema del derecho y la forma de la ley?

LA APUESTA

Por lo tanto, al forjar otra teoría del poder, se trata, al mismo tiempo, de formar otro enrejado de desciframiento histórico y, mirando más de cerca todo un material histórico, de avanzar poco a poco hacia otra concepción del poder. Se trata de pensar el sexo sin la ley y, a la vez, el poder sin el rey.

2. MÉTODO

Luego: analizar la formación de cierto tipo de saber sobre el sexo en términos de poder, no de represión o ley. Pero la palabra "poder" amenaza introducir varios malentendidos. Malentendidos acerca de su identidad, su forma, su unidad. Por poder no quiero decir "el Poder", como conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos en un Estado determinado. Tampoco indico un modo de sujeción que, por oposición a la violencia, tendría la forma de la regla. Finalmente, no entiendo por poder un sistema general de dominación ejercida por un elemento o un grupo sobre otro, y cuyos efectos, merced a sucesivas derivaciones, atravesarían el cuerpo social entero. El análisis en términos de poder no debe postular, como datos iniciales, la soberanía del Estado, la forma de la ley o la unidad global de una dominación; éstas son más bien formas terminales. Me parece que por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos a las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último,

[1121

que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales. La condición de posibilidad del poder, en todo caso el punto de vista que permite volver inteligible su ejercicio (hasta en sus efectos más "esféricos" y que también permite utilizar sus mecanismos como cifra de inteligibilidad del campo social), no debe ser buscado en la existencia -mera de un punto central, en un foco único de soberanía del cual irradiarían formas derivadas y descendientes; son los pedestales

móviles de las relaciones de fuerzas los que sin cesar inducen, por su desigualdad, estados de Poder -pero siempre locales e inestables. Omnipresencia del poder: no porque tenga el privilegio de reagruparlo todo bajo su invencible unidad, sino se está produciendo a cada instante, en porque

- 4 todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto con otro. El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes. Y "el" poder, en lo que tiene de permanente, de repetitivo, de inerte, de autorreproductor, no es más que el efecto de conjunto que se dibuja a partir de todas esas movilidades, el encadenamiento que se apoya en cada una de ellas y trata de fijarlas. Hay que ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada.

“Cabe, entonces, invertir la fórmula y decir que la política es la continuación de la guerra por otros medios? Quizá, si aún se quiere mantener

114 EL DISPOSITIVO DE SEXUALIDAD

una distancia entre guerra y política, se debería adelantar más bien que esa multiplicidad de las relaciones de fuerza puede ser cifrada -en parte y nunca totalmente- ya sea en forma de "guerra", ya en forma de "política"; constituirían dos estrategias diferentes (pero prontas a caer la una en la otra) para integrar las relaciones de fuerza desequilibradas, heterogéneas, inestables, tensas. Siguiendo esa línea, se podrían adelantar cierto número de proposiciones:

que el poder no es algo que se adquiera, arranque o comparta, algo que se conserve o se deje escapar; el poder se ejerce a partir de innumerables puntos, y en el juego de relaciones móviles y no igualitarias; que las relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto de otros tipos de

relaciones (procesos económicos, -relaciones de conocimiento, relaciones sexuales), sino que son inmanentes; constituyen los efectos inmediatos de las particiones, desigualdades y desequilibrados que se producen, y, recíprocamente, son las condiciones internas de tales diferenciaciones; las -relaciones de poder no se hallan en posición de superestructura, con un simple papel de prohibición o reconducción; desempeñan, allí en donde actúan, un papel directamente productor;

E] que el poder viene de abajo; es decir, que no hay, en el principio de las relaciones de poder, y como matriz general, una oposición binaria y global entre dominadores y dominados, reflejándose esa dualidad de arriba abajo y en grupos cada vez más restringidos, hasta las profundidades del cuerpo social. Más bien hay que suponer que las relaciones de fuerza múltiples que se forman y

actúan en los aparatos de producción, las familias, los grupos restringidos y las instituciones, sirven de soporte a amplios efectos de escisión que recorren el conjunto del cuerpo social. Estos forman entonces una línea de fuerza general que atraviesa los enfrentamientos locales y los vincula; de rechazo, por supuesto, estos últimos proceden sobre aquéllos a redistribuciones, alineamientos, homogeneizaciones, arreglos de serie, establecimientos de convergencia. "s grandes dominaciones son los efectos hegemónicos sostenidos continuamente por la intensidad de todos esos enfrentamientos; el que las relaciones de poder son a la vez intencionales y no subjetivas. Si, de hecho, son inteligibles, no se debe a que sean el efecto, en términos de causalidad, de una instancia distinta que las 11 explicaría", sino a que est n atravesadas de parte a parte por un cálculo: no hay poder que se ejerza sin una serie de miras y objetivos. Pero ello no significa que resulte de la opción o decisión de un sujeto individual; no busquemos el estado mayor que gobierna su racionalidad; ni la casta que gobierna, ni los grupos que controlan los aparatos del Estado, ni los que toman las decisiones económicas más importantes administran el conjunto de la red de poder que funciona en una sociedad (y que la hace funcionar) ; la racionalidad del poder es la de las tácticas a menudo muy explícitas en el nivel en que se inscriben -cinismo local del poder-, que encadenándose unas con otras solicitándose mutuamente y propasándose, encontrando en otras partes sus apoyos y su condición, dibujan finalmente dispositivos de conjunto: ahí, la lógica es aún perfectamente clara, las miras descifrables, y, sin embargo, sucede que no hay nadie

para concebirlas y muy pocos para formularlas: carácter implícito de las grandes estrategias anónimas, casi mudas, que coordinan tácticas locuaces cuyos "inventores" o responsables frecuentemente carecen de hipocresía;

que donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder "Hay que decir que se está necesariamente "en" el poder, que no es posible "escapar" de él, que no hay, en relación con él, exterior absoluto, puesto que se estaría infaliblemente sometido a la ley? "O que, siendo la historia la astucia de la razón, el poder sería la astucia de la historia -el que siempre gana? Eso sería desconocer el carácter estrictamente relacional de las relaciones de poder. No pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia: éstos de empeñan, en las relaciones de poder, el (adversario, de blanco, de apoyo, de pa una aprehensión. Los puntos de resistencia presentes en todas partes dentro de la red de der. Respecto del poder no existe, pues, un gar del grupo-ii Rechazo -alma de la revuelta, f, de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario. Pero hay varias resistencias que constituyen excepciones, casos especiales: posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, ciertas, rastreras, violentas irreconciliables, dadas para la transacción, interesadas o sacrificadas por definición, no pueden existir sino en el c.,

p

estratégico de las relaciones de poder. Pero esto no significa que sólo sean su contrapartida (marca en hueco de un vaciado del poder, fondo respecto de la esencial dominación un

finalmente siempre pasivo, destinado a la indefinida derrota. Las resistencias no dependen de algunos principios heterogéneos; mas no por eso son engaño o promesa necesariamente frustrada. Constituyen el otro término en las relaciones de poder; en ellas se inscriben como el irreducible elemento enfrentador.' Las resistencias también, pues, están distribuidas de manera irregular: los puntos, los nudos, los focos de resistencia se hallan diseminados con más o menos densidad en el tiempo y en el espacio, llevando a lo alto a veces grupos o individuos de manera definitiva, encendiendo algunos puntos del cuerpo, ciertos momentos de la vida, determinados tipos de comportamiento. "Grandes rupturas radicales, particiones binarias y masivas? A veces. Pero más frecuentemente nos enfrentamos a puntos de resistencia móviles y transitorios, que introducen en una sociedad líneas divisorias que se desplazan rompiendo unidades y suscitando reagrupamientos, abriendo surcos en el interior de los propios individuos, cortándolos en trozos y remodelándolos, trazando en ellos, en su cuerpo y su alma, regiones irreducibles. Así como la red de las relaciones de poder concluye por construir -in espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellos, así también la formación del enjambre de los puntos de resistencia surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales. Y es sin duda la codificación estratégica de esos puntos de resistencia lo que torna posible una revolución, un poco como el Estado reposa en la integración institucional de las relaciones de poder.

lis

EL DISPOSITIVO DE SEXUALIDAD

Dentro de ese campo de las relaciones de fuerza

hay que analizar los mecanismos del poder. Así se

escapar del sistema Soberano-Ley que tanto tiem- d4

po fascinó al pensamiento político. Y, si es verdad "(

que Maquiavelo fue uno de los pocos -y sin

duda residía en eso el escndalo de su "cinismo"-

en pensar el poder del príncipe en t,rminos de

relaciones de fuerza, quizá haya que dar un paso

más, dejar de lado el personaje del Príncipe y des-

cifrar los mecanismos del poder a partir de una

relaciones de fuerza.

estrategia inmanente en las

Para volver al sexo y a los discursos verdaderos

que lo tomaron a su cargo, el problema a resolver

no debe pues consistir en lo siguiente: habida

cuenta de determinada estructura estatal, "cómo y

por qu, "el" poder necesita instituir un saber so-

bre el sexo? No ser tampoco: "a qu, dominación

de conjunto sirvió el cuidado puesto (desde el

siglo XVIII) en producir sobre el sexo discursos

verdaderos? Ni tampoco: "qu, ley presidió, al mis-

mo tiempo, a la regularidad del comportamiento

sexual y a la conformidad de lo que se decía sobre

el mismo? Sino, en cambio: en tal tipo de discurso

sobre el sexo, en tal forma de extorsión de la ver-

dad que aparece históricamente y en lugares de-

terminados (en torno al cuerpo del niño, a pro-

pósito del sexo femenino, en la oportunidad de

pr cticas de restricciones de nacimientos, etc.)

"cu les son las relaciones de poder, las más inme-

diatas, las más locales, que est n actuando? "Cómo

tornan posibles esas especies de discursos, e, inver-

samente, cómo esos discursos les sirven de soporte?

"Cómo se ve modificado el juego de esas relaciones

de poder en virtud de su ejercicio mismo -re-

fuerzo de ciertos t,rminos, debilitamiento de otros,

M TODO

119

efectos de resistencia, contracargas (contre-investissements), de tal suerte que no ha habido, dado de una vez por todas, un tipo estable de sujeción? "Cómo se entrelazan unas con otras las relaciones de poder, según la lógica de una estrategia global que retrospectivamente adquiere el aspecto de una política unitaria y voluntarista del sexo? Grosso modo: en lugar de referir a la forma única del gran Poder todas las violencias infinitesimales que se ejercen sobre el sexo, todas las miradas turbias que se le dirigen y todos los sellos con que se oblitera su conocimiento posible, se trata de inmergir la abundosa producción de discursos sobre el sexo en el campo de las relaciones de poder múltiples y móviles.

Lo que conduce a plantear previamente cuatro reglas. Pero no constituyen imperativos metodológicos; cuanto más, prescripciones de prudencia.

1] Regla de inmanencia

No considerar que existe determinado dominio de la sexualidad que depende por derecho de un conocimiento científico desinteresado y libre, pero sobre el cual las exigencias del poder económico o ideológico hicieron pesar mecanismos de prohibición. Si la sexualidad se constituyó como dominio por conocer, tal cosa sucedió a partir de relaciones de poder que la instituyeron como objeto posible; y si el poder pudo considerarla un blanco, eso ocurrió porque técnicas de saber y procedimientos discursivos fueron capaces de situarla e inmovilizarla. Entre técnicas de saber y estrategias de poder no existe exterioridad algu-

na, incluso si poseen su propio papel específico y se articulan una con otra, a partir de su diferencia. Se partir pues de lo que podría denominarse "focos locales" de poder-saber: por ejemplo, las relaciones que se anudan entre penitente y confesor o fiel y director de conciencia: en ellas, y bajo el signo de la "carne" que se debe dominar, diferentes formas de discursos -examen de sí mismo, interrogatorios, confesiones, interpretaciones, conversaciones portan en una especie de vaiv, n incesante formas de sujeción y esquemas de conocimiento. Asimismo, el cuerpo del niño vigilado, rodeado en su cuna, lecho o cuarto por toda una ronda de padres, nodrizas, dom, sticos, pedagogos, m, dicos, todos atentos a las menores manifestaciones de su sexo, constituyó, sobre todo a partir del siglo XVIII, otro "foco local" de poder-saber.

ontinuas

.2] Reglas de las variaciones c

No buscar qui, n posee el poder en el orden de la :sexualidad (los hombres, los adultos, los padres, los m, dicos) y a qui, n le falta (las mujeres, los adolescentes, los niños, los enfermos ...) ; ni qui, n tiene el derecho de saber y qui, n est mantenido por la fuerza en la ignorancia. Sino buscar, más bien, el esquema de las modificaciones que las relaciones de fuerza, por su propio juego, implican. Las "distribuciones de poder" o las "apropiaciones de saber" nunca representan otra cosa que cortes instant neos de ciertos procesos, ya de refuerzo acumulado del elemento más fuerte, ya de inversión de la relación, ya de crecimiento simul-

trono de ambos términos. Las relaciones de poder-saber no son formas establecidas de repartición sino "matrices de transformaciones". El conjunto constituido en el siglo XIX alrededor del niño y su sexo por el padre, la madre, el educador y el médico, atravesó modificaciones incesantes, desplazamientos continuos, uno de cuyos resultados más espectaculares fue una extraña inversión: mientras que, al principio, la sexualidad del niño fue problematizada en una relación directamente establecida entre el médico y los padres (en forma de consejos, de opinión sobre vigilancia, de amenazas para el futuro), finalmente fue en la relación del psiquiatra con el niño como la sexualidad de los adultos se vio puesta en entredicho.

3] Regla del doble condicionamiento

Ningún "foco local", ningún "esquema de transformación" podría funcionar sin inscribirse al fin y al cabo, por una serie de encadenamientos sucesivos, en una estrategia de conjunto. Inversamente, ninguna estrategia podría asegurar efectos globales si no se apoyara en relaciones precisas y tenues que le sirven, si no de aplicación y consecuencia, sí de soporte y punto de anclaje. De unas a otras, ninguna discontinuidad como en dos niveles diferentes (uno microscópico y el otro macroscópico), pero tampoco homogeneidad (como si uno fuese la proyección aumentada o la miniaturización del otro) ; más bien hay que pensar en el doble condicionamiento de una estrategia por la especificidad de las tácticas posibles y de las tácticas por la envoltura estratégica que las hace

funcionar. Así, en la familia el padre no es el "representante" del soberano o del Estado; y ,stos no son proyecciones del padre en otra escala. " familia no reproduce a la sociedad; y ,sta, a su vez, no la imita. Pero el dispositivo familiar, precisamente en lo que tenía de insular y de heteromorfo respecto de los demás mecanismos de poder, sirvió de soporte a las grandes "maniobras" para el control malthusiano de la natalidad, para las incitaciones poblacionistas, para la medicalización del sexo y la psiquiatrización de sus formas no genitales.

41 Regla de la polivalencia táctica de los discursos
Lo que se dice sobre el sexo no debe ser analizado como simple superficie de proyección de los mecanismos de poder. Poder y saber se articulan por cierto en el discurso. Y por esa misma razón, es preciso concebir el discurso como una serie de segmentos discontinuos cuya función táctica no es uniforme ni estable. M s precisamente, no hay que imaginar un universo del discurso dividido entre el discurso aceptado y el discurso excluido o entre el discurso dominante y el dominado, sino como una multiplicidad de elementos discursivos que pueden actuar en estrategias diferentes. Tal distribución es lo que hay que restituir, con lo .que acarrea de cosas dichas y cosas ocultas, de enunciaciones requeridas y prohibidas; con lo que supone de variantes y efectos diferentes según qui,n hable, su posición de poder, el contexto institucional en que se halle colocado; con lo que trae, tambi,n, de desplazamientos y reutilizaciones

de fórmulas id,nticas para objetivos opuestos. Los discursos, al igual que los silencios, no est n de una vez por todas sometidos al poder o levantados contra ,l. Hay que admitir un juego complejo e inestable donde el discurso puede, a la vez, ser instrumento y efecto de poder, pero tambi,n obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta. El discurso trasporta y produce poder; lo refuerza pero tambi,n lo mina, lo expone, lo torna fr gil y permite detenerlo. Del mismo modo, el silencio Y el secreto abrigan el poder, anclan sus prohibiciones; pero tambi,n aflojan sus apresamientos y negocian tolerancias más o menos oscuras. Pi,nsese por ejemplo en la historia de lo que fue, por excelencia, "el" gran pecado contra natura. La extrema discreción de los textos sobre la sodomía -esa categoría tan confusa-, la reticencia casi general al hablar de ella permitió durante mucho tiempo un doble funcionamiento: por una parte, una extrema severidad (condena a la hoguera aplicada aún en el siglo XVIII sin que ninguna protesta importante fuera expresada antes de la mitad del siglo), y, por otra, una tolerancia seguramente muy amplia (que se deduce indirectamente de la rareza de las condenas judiciales, y que se advierte más directamente a trav,s de ciertos testimonios sobre las sociedades masculinas que podían existir en los ej,rcitos o las cortes) . Ahora bien, en el siglo XIX, la aparición en la psiquiatría, la jurisprudencia y tambi,n la literatura de toda una serie de discursos sobre las especies y subespecies de homosexualidad, inversión, pederastia y "liermafroditismo psíquico", con seguridad permitió un empuje muy pronunciado de los controles so-

ciales en esta región de la "perversidad", pero permitió también la constitución de un discurso "de rechazo": la homosexualidad se puso a hablar de sí misma, a reivindicar su legitimidad o su "naturalidad" incorporando frecuentemente al vocabulario las categorías con que era médicamente descalificada. No existe el discurso del poder por un lado y, enfrente, otro que se le oponga. Los discursos son elementos o bloques tácticos en el campo de las relaciones de fuerza; puede haberlos diferentes e incluso contradictorios en el interior de la misma estrategia; pueden por el contrario circular sin cambiar de forma entre estrategias opuestas. A los discursos sobre el sexo no hay que preguntarles ante todo de cuál teoría implícita derivan o qué divisiones morales acompañan o qué ideología dominante o dominada representan, sino que hay que interrogarlos en dos niveles: su productividad táctica (qué efectos recíprocos de poder y saber aseguran) y su integración estratégica (cuál coyuntura y cuál relación de fuerzas vuelve necesaria su utilización en tal o cual episodio de los diversos enfrentamientos que se producen). Se trata, en suma, de orientarse hacia una concepción del poder que reemplaza el privilegio de la ley por el punto de vista del objetivo, el privilegio de lo prohibido por el punto de vista de la eficacia táctica, el privilegio de la soberanía por el análisis de un campo múltiple y móvil de relaciones de fuerza donde se producen efectos globales, pero nunca totalmente estables, de dominación. El modelo estratégico y no el modelo del derecho. Y ello no por opción especulativa o preferencia teórica, sino porque uno de los rasgos fundamentales de las sociedades occidentales con-

siste, en efecto, en que las relaciones de fuerza @ue durante mucho tiempo habían encontrado en la guerra, en todas las formas de guerra, su expresión principal- se habilitaron poco a poco en el orden del poder político.

3. DOMINIO

No hay que describir la sexualidad como un impulso reactivo, extraño por naturaleza e indócil por necesidad a un poder que, por su lado, se encarna en someterla y a menudo fracasa en su intento de dominarla por completo. Aparece ella más bien como un punto de pasaje para las relaciones de poder, particularmente denso: entre hombres y mujeres, jóvenes y viejos, padres y pro- genitura, educadores y alumnos, padres y laicos, gobierno y población. En las relaciones de poder la sexualidad no es el elemento más sordo, sino, más bien, uno de los que están dotados de la mayor instrumentalidad: utilizable para el mayor número de maniobras y capaz de servir de apoyo, de bisagra, a las más variadas estrategias.

No hay una estrategia única, global, válida para toda la sociedad y enfocada de manera uniforme sobre todas las manifestaciones del sexo: por ejemplo, la idea de que a menudo se ha buscado por diferentes medios reducir todo el sexo a su función reproductora, a su forma heterosexual y adulta y a su legitimidad matrimonial, no da razón, sin duda, de los múltiples objetivos buscados, de los múltiples medios empleados en las políticas sexuales que concernieran a ambos sexos, a las diferentes edades y las diversas clases sociales.

En una primera aproximación, parece posible distinguir, a partir del siglo XVIII, cuatro grandes conjuntos estratégicos que despliegan a propósito [1261

del sexo dispositivos específicos de saber y de poder. No nacieron de golpe en ese momento, pero adquirieron entonces una coherencia, alcanzaron en el orden del poder una eficacia y en el del saber una productividad que permite describirlos en su relativa autonomía.

Histerización del cuerpo de la mujer: triple proceso según el cual el cuerpo de la mujer fue analizado -calificado y descalificado- como cuerpo integralmente saturado de sexualidad; según el cual ese cuerpo fue integrado, bajo el efecto de una patología que le sería intrínseca, al campo de las prácticas médicas; según el cual, por último, fue puesto en comunicación orgánica con el cuerpo social (cuya fecundidad regulada debe asegurar), el espacio familiar (del que debe ser un elemento sustancial y funcional) y la vida de los niños (que produce y debe garantizar, por una responsabilidad biológico-moral que dura todo el tiempo de la educación) : la madre, con su imagen negativa que es la "mujer nerviosa", constituye la forma más visible de esta histerización.

Pedagogización del sexo del niño: doble afirmación de que casi todos los niños se entregan o son susceptibles de entregarse a una actividad sexual, y de que siendo esa actividad indebida, a la vez "natural" y "contra natura", trae consigo peligros físicos y morales, colectivos e individuales; los niños son definidos como seres sexuales "líminares", más allá del sexo y ya en él, a caballo en una peligrosa línea divisoria; los padres, las familias, los educadores, los médicos, y más tarde los psicólogos, deben tomar a su cargo, de manera continua, ese germen sexual precioso y peligroso, peligroso y en peligro; tal pedagogización se mani-

fiesta sobre todo en una guerra contra el onanismo que en Occidente duró cerca de dos siglos.

Socialización de las conductas procreadoras: socialización económica por el sesgo de todas las incitaciones o frenos aportados, por medidas "sociales" o fiscales, a la fecundidad de las parejas; socialización política por la responsabilización de las parejas respecto del cuerpo social entero (que hay que limitar o, por el contrario, reforzar), socialización médica, en virtud del valor patógeno, para el individuo y la especie, prestado a las prácticas de control de los nacimientos.

Finalmente, psiquiatrización del placer perverso: el instinto sexual fue aislado como instinto biológico y psíquico autónomo; se hizo el análisis clínico de todas las formas de anomalías que pueden afectarlo; se le prestó un papel de normalización y patologización de la conducta entera; por último, se buscó una tecnología correctiva de dichas anomalías.

En la preocupación por el sexo @ue asciende todo a lo largo del siglo XIX- se dibujan cuatro figuras, objetos privilegiados de saber, blancos y fijaciones para las empresas del saber: la mujer hist,rica, el niño masturbador, la pareja malthusiana, el adulto perverso; cada uno es el correlativo de una de esas estrategias que, cada una a su manera, atravesaron y utilizaron el sexo de los niños, de las mujeres y de los hombres.

“De qu, se trata en tales estrategias? “De una lucha contra la sexualidad? “O de un esfuerzo por controlarla? “De una tentativa para regirla mejor y enmascarar lo que pueda tener de indiscreto, de

chillón, de indócil? "De una manera de formular esa parte de saber que sería aceptable o útil? En realidad, se trata más bien de la producción misma de la sexualidad, a la que no hay que concebir como una especie dada de naturaleza que el poder intentaría reducir, o como un dominio oscuro que el saber intentaría, poco a poco, descubrir. Es el nombre que se puede dar a un dispositivo histórico: no una realidad por debajo en la que se ejercerían difíciles apresamientos, sino una gran red superficial donde la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de los controles y las resistencias se encadenan unos con otros según grandes estrategias de saber y de poder.

Sin duda puede admitirse que las relaciones de sexo dieron lugar, en toda sociedad, a un dispositivo de alianza: sistema de matrimonio, de fijación y de desarrollo del parentesco, de transmisión de nombres y bienes. El dispositivo de alianza, con los mecanismos coercitivos que lo aseguran, con el saber que exige, a menudo complejo, perdió importancia a medida que los procesos económicos y las estructuras políticas dejaron de hallar en él un instrumento adecuado o un soporte suficiente. Las sociedades occidentales modernas inventaron y erigieron, sobre todo a partir del siglo XVIII, un nuevo dispositivo que se le superpone y que contribuyó, aunque sin excluirlo, a reducir su importancia. Este es el dispositivo de sexualidad: como el de alianza, está empalmado a los compañeros sexuales, pero de muy otra manera. Se podría oponerlos término a término. El dispositivo de alianza se edifica en torno de un sistema de

reglas que definen lo permitido y lo prohibido, lo prescrito y lo -lícito; el de sexualidad funciona según técnicas móviles, polimorfos y coyunturales de poder. El dispositivo de alianza tiene entre sus principales objetivos el de reproducir el juego de las relaciones y mantener la ley que las rige; el de sexualidad engendra en cambio una extensión permanente de los dominios y las formas de control. Para el primero, lo pertinente es el lazo entre dos personas de estatuto definido; para el segundo, lo pertinente son las sensaciones del cuerpo, la calidad de los placeres, la naturaleza de las impresiones, por tenues o imperceptibles que sean. Finalmente, si el dispositivo de alianza está fuertemente articulado con la economía a causa del papel que puede desempeñar en la transmisión o circulación de riquezas, el dispositivo de sexualidad está vinculado a la economía a través de mediaciones numerosas y sutiles, pero la principal es el cuerpo -cuerpo que produce y que consume. En una palabra, el dispositivo de alianza sin duda está orientado a una homeostasis del cuerpo social, que es su función mantener; de ahí su vínculo privilegiado con el derecho; de ahí también que, para él, el tiempo fuerte sea el de la „reproducción“. El dispositivo de sexualidad no tiene como razón de ser el hecho de reproducir, sino el de proliferar, innovar, anexar, inventar, penetrar los cuerpos de manera cada vez más detallada y controlar las poblaciones de manera cada vez más global. Es necesario, pues, admitir tres o cuatro tesis contrarias a la que supone el tema de una sexualidad reprimida por las formas modernas de la sociedad: la sexualidad está ligada a dispositivos de poder recientes; ha estado en expan-

sión creciente desde el siglo XVII; la disposición o arreglo que desde entonces la sostuvo no se dirige a la reproducción; se ligó desde el origen a una intensificación del cuerpo; a su valoración como objeto de saber y como elemento en las relaciones de poder.

No sería exacto decir que el dispositivo de sexualidad sustituyó al dispositivo de alianza. Es posible imaginar que quizá s un día lo remplace. Pero hoy, de hecho, si bien tiende a recubrirlo, no lo ha borrado ni tornado inútil. Históricamente, por lo demás, fue alrededor y a partir del dispositivo de alianza donde se erigió el de sexualidad. La práctica de la penitencia, luego la del examen de conciencia y la de la dirección espiritual fue el núcleo formador: ahora bien, como vimos,¹ lo que en primer término estuvo en juego en el tribunal de la penitencia fue el sexo en tanto que soporte de relaciones; la cuestión planteada era la del comercio permitido o prohibido (adulterio, relaciones extramatrimoniales, o con una persona interdicto por la sangre o por su condición, carácter legítimo o no del acto de cópula) ; luego, poco a poco, con la nueva pastoral -y su aplicación en seminarios, colegios y conventos- se pasó de una problemática de la relación a una problemática de la "carne", es decir: del cuerpo, de la sensación, de la naturaleza del placer, de los movimientos más secretos de la concupiscencia, de las formas sutiles de la delectación y del consentimiento. La "sexualidad" estaba naciendo, naciendo de una técnica de poder que en el origen estuvo centrada en la alianza. Desde entonces no

1 Cf., supra, p. 49

dejó de funcionar en relación con un sistema de alianza y apoyándose en ,l. " c, lula familiar, tal como fue valorada en el curso del siglo XVIII, permitió que en sus dos dimensiones principales (el eje marido-mujer y el eje padres-hijos) se desarrollaran los elementos principales del dispositivo de sexualidad (el cuerpo femenino, la precocidad infantil, la regulación de-los nacimientos y, sin duda en menor medida, la especificación de los 1 perversos). No hay que entender la familia en su forma contemporánea como una estructura social, económica y política de alianza que excluye la sexualidad o al menos la refrena, la atenúa tanto como es posible y sólo se queda con sus funciones útiles. El papel de la familia es anclarla y constituir su soporte permanente. Asegura la producción de una sexualidad que no es homog,nea', respecto de los privilegios de alianza, permitiendo al mismo tiempo que los sistemas de alianza sean atravesados por toda una nueva táctica de poder que hasta entonces ignoraban. La familia es ef cambiador de la sexualidad y de la alianza: transporta la ley y la dimensión de lo jurídico hasta el dispositivo de seXXialidad; y transporta la economía del placer y la intensidad de las sensaciones hasta el r,gimen de la alianza.

Esa acción de prender con alfileres el disposi. tivo de alianza y el de sexualidad en la forma d(la familia permite comprender un cierto número de hechos: que a partir del siglo XVIII la famili: haya llegado a ser un lugar obligatorio de afecto de sentimientos, de amor; que la sexualidad tenl como punto privilegiado la eclosión de la famili que, por la misma razón, la familia nazca ya "i cestuosa". Es posible que en las sociedades don

predominan los dispositivos de alianza la prohibición del incesto sea una regla funcionalmente indispensable. Pero en una sociedad como la nuestra, donde la familia es el más activo foco de sexualidad, y donde sin duda son las exigencias de ,sta las que mantienen y prolongan la existencia de aqu,lla, el incesto -por muy otras razones y de otra manera- ocupa un lugar central; sin cesar es solicitado y rechazado, objeto de obsesión y requerimiento, secreto temido y unión indispensable. Aparece como lo prohibidísimo en la familia mientras ,sta actúe como dispositivo de alianza; pero tambi,n como lo continuamente requerido para que la familia sea un foco de incitación permanente de la sexualidad. Si durante más de un siglo el Occidente se interesó tanto en la prohibición del incesto, si con acuerdo más o menos común se vio en ,l un universal social y uno de los puntos de pasaje a la cultura obligatorios, quizá fue porque se encontraba allí un medio de defenderse, no contra un deseo incestuoso, sino contra la extensión y las -aplicaciones de ese dispositivo de sexualidad que se había erigido y cuyo inconveniente, entre muchos beneficios, consistía en ignorar las leyes y las formas jurídicas de la alianza. La afirmación de que toda sociedad, sea la que fuere, y por consiguiente la nuestra, est sometida a esa regla de reglas, garantizaba que el dispositivo de sexualidad, cuyos efectos extraños comenzaban a manipularse -entre ellos la intensificación afectiva del espacio familiar-, no podría escapar al viejo gran sistema de la alianza. Así el derecho estaría a salvo, inclusive en la nueva mec nica de poder. Pues tal es la paradoja de esta sociedad que inventó desde el siglo XVIII tantas

tecnologías de poder extrañas al derecho: teme sus efectos y proliferaciones y trata de recodificarlos en las formas del derecho. Si se admite que la prohibición del incesto es el umbral de toda cultura, entonces la sexualidad se encuentra desde el fondo de los tiempos colocada bajo el signo de la ley y el derecho. La etnología, al Teelaborar sin cesar durante tanto tiempo la teoría transcultural de la prohibición del incesto, se ha hecho digna de todo el dispositivo moderno de sexualidad y de los discursos teóricos que produce.

Lo que ha ocurrido desde el siglo XVII puede descifrarse así: el dispositivo de sexualidad, que se había desarrollado primero en los m rgenes de las instituciones familiares (en la dirección de conciencias, en la pedagogía), poco a poco volver a centrarse en la familia: lo que podía incluir de extraño, de irreducible, quizá de peligroso para el dispositivo de alianza -la consciencia de tal peligro se manifiesta en las críticas frecuentemente dirigidas contra la indiscreción de los directores, y en todo el debate, algo más tardío, sobre la educación de los niños: privada o pública, institucional o familiar- @2 fue vuelto a tomar en cuenta por la familia, una familia reorganizada, más cerrada sin duda, intensificada seguramente en relación con las antiovas funciones que ejercía en el dispositivo de alianza. Los padres y los cónyuges llegaron a ser en la familia los principales agentes de un dispositivo de sexualidad que, en el

2 Tartufo, de molitre, y El preceptor, de Lenz, representan, con un siglo de distancia entre ellas, la interferencia del dispositivo de sexualidad en el dispositivo de familia: Tartufo en el caso de la dirección espiritual y El preceptor en el de la educación.

exterior, se apoya en los médicos, los pedagogos, más tarde los psiquiatras, y que en el interior llega a acompañar y pronto a "psicologizar" o "psiquiatrizar" los vínculos de alianza. Entonces aparecen estos nuevos personajes: la mujer nerviosa, la esposa frígida, la madre indiferente o asaltada por obsesiones criminales, el marido impotente, sádico, perverso, la hija histérica o neurasténica, el niño precoz y ya agotado, el joven homosexual que rechaza el matrimonio o descuida a su mujer. Constituyen las figuras mixtas de la alianza descarriada y de la sexualidad anormal; llevan el trastorno o perturbación de, está al orden de la primera; y para el sistema de alianza son la ocasión de hacer valer sus derechos en el orden de la sexualidad. Una demanda incesante nace entonces de la familia: pide que se la ayude a resolver esos juegos desdichados de la sexualidad y de la alianza, y, atrapada por el dispositivo de sexualidad que la invadió desde el exterior, que contribuyó a solidificarla en su forma moderna, profiere hacia los médicos, los pedagogos, los psiquiatras, los curas y también los pastores, hacia todos los "expertos" posibles, la larga queja de su sufrimiento sexual. Todo sucede como si de pronto descubriese el temible secreto de lo que se le inculcó y que no se dejaba de sugerirle: ella, arca fundamental de la alianza, era el germen de todos los infortunios del sexo. Y he ahí, desde mediados del siglo XIX cuando menos, persiguiendo en sí misma las menores huellas de sexualidad, arrancándose a sí misma las más difíciles confesiones, solicitando ser oída por todos los que pueden saber mucho sobre el tema, abriéndose de parte a parte a la infinitud del examen. En el dispositivo

de sexualidad la familia es el cristal: parece difundir una sexualidad que en realidad refleja y difracta. Por su penetrabilidad y por ese juego de remisiones al exterior, es para el dispositivo de marras uno de los elementos tácticos más valiosos. Pero nada de ello sucedió sin tensión ni problemas. También en esto Charcot constituye, sin duda, una figura central. Durante años fue el más notable entre aquellos a quienes las familias, incomodadas por la sexualidad que las saturaba, solicitaban arbitraje y atención. Y, lo que del mundo entero recibía padres que conducían a sus hijos, esposos con sus mujeres, mujeres con sus maridos, se preocupaba en primer lugar -y a menudo dio este consejo a sus alumnos- por separar al "enfermo" de su familia y, para observarlo mejor, la escuchaba lo menos posible.³ Buscaba separar el dominio de la sexualidad del sistema de la alianza, a fin de tratarlo directamente con una práctica médica cuya tecnicidad y autonomía estaban garantizadas por el modelo neurológico. La medicina retomaba así por su propia cuenta, y según las reglas de un saber específico, una sexualidad acerca de la cual la medicina misma había incitado a las familias a preocuparse como de una tarea esencial y un peligro mayor. Y Charcot, va-

³ Charcot, LeCons du mardi, 7 de enero de 1888: "Para tratar bien a una joven histérica, no hay que dejarla con su padre y su madre, hay que llevarla a una casa de salud... "Sabéis ustedes cuánto tiempo lloran a sus madres, cuando las abandonan, las jóvenes bien educadas? Consideremos el término medio, si ustedes quieren: una media hora. No es mucho." 21 de febrero de 1888: "En los casos de histeria de jóvenes varones, lo que hay que hacer es separarlos de sus madres. Mientras están con ellas, no hay nada que hacer... A veces el padre es tan insoportable como la madre; lo mejor, pues, es suprimir a ambos."

rias veces, notó con qu, dificultad las familias "cedían" al m,dico el paciente que sin embargo venían a traerle, cómo ponían sitio a las casas de salud en que el sujeto era mantenido aparte y con qu, interferencias perturbaban sin cesar el trabajo del m,dico. No tenían, sin embargo, por qu, inquietarse: era para devolverles individuos sexualmente integrables al sistema de la familia por lo que el terapeuta intervenía; y esta intervención, aunque manipulara el cuerpo sexual, no lo autorizaba a formular un discurso explícito. No hay que hablar de esas "causas genitales": tal fue, pronunciada a media voz, la frase que el oído más famoso de nuestra ,poca sorprendió, un día de 1886, en boca de Charcot.

En ese espacio se alojó el psicoanálisis, pero modificando considerablemente el r,gimen de las inquietudes y las seguridades. Al principio tenía que suscitar desconfianza y hostilidad puesto que se proponía, llevando al límite la lección de Charcot, recorrer fuera del control familiar la sexualidad de los individuos; sacaba a luz esa sexualidad misma sin recubrirla con el modelo neurológico; más aún, ponía en entredicho las relaciones familiares con el análisis que de ellas hacía. Pero he aquí que el psicoanálisis, que en sus modalidades t,cnicas parecía colocar la confesión de la sexualidad fuera de la soberanía familiar, en el co-razón mismo de esa sexualidad encontraba como principio de su formación y cifra de su inteligibilidad la ley de la alianza, los juegos mezclados de los esponsales y el parentesco, el incesto. La garantía de que en el fondo de la sexualidad de cada cual iba a reaparecer la relación padres-hijos, permitía mantener la sujeción con alfileres del

dispositivo de sexualidad sobre el sistema de la alianza en el momento en que todo parecía indicar el proceso inverso. No había ningún riesgo de que la sexualidad apareciese, por naturaleza, extraña a la ley: no se constituía sino gracias a ,sta. Padres, no tem is llevar a vuestros hijos al an lisis: en ,l aprender n que, de todos modos, es a vosotros a quienes aman. Hijos, no os quej, is demasiado por no ser hu,rfanos y siempre redescubrir en el fondo de vosotros mismos a la Madre-Objeto o al signo soberano del Padre: es gracias a ellos como acced, is al deseo. De ahí, despu, s de tantas reticencias, el inmenso consumo de análisis en las sociedades donde el dispositivo de alianza y el sistema de la familia tenían necesidad de ser reforzados. Pues en ello reside uno de los puntos fundamentales en toda esta historia del dispositivo de sexualidad: con la tecnología de la "carne" en el cristianismo cl sico, nació apoy ndose en los sistemas de alianza y las leyes que los rigen; pero hoy desempeña un papel inverso: tiende a sostener el viejo dispositivo de alianza. Desde la dirección de conciencias hasta el psicoanálisis, los dispositivos de alianza y de sexualidad, girando uno con relación al otro según un lento proceso que ahora tiene más de tres siglos, invirtieron sus respectivas posiciones; en la pastoral cristiana, la ley de la alianza codificaba esa carne que se estaba descubriendo y le imponía desde un principio unz armazón aún jurídica; con el psicoanálisis, la sexualidad da cuerpo y vida a las reglas de la alianzp satur ndolas de deseo.

El dominio que se tratar de analizar en los diferentes estudios que seguir n al presente volumei consiste, pues, en ese dispositivo de sexualidad: si

formación a partir de la carne cristiana; su desarrollo a través de las cuatro grandes estrategias desplegadas en el siglo XIX: sexualización del niño, histerización de la mujer, especificación de los perversos, regulación de las poblaciones -estrategias todas que pasan por una familia que fue (hay que verlo bien) no una potencia de prohibición sino factor capital de sexualización.

El primer momento correspondería a la necesidad de constituir una "fuerza de trabajo" (por lo tanto nada de "gasto" inútil, nada de energía dilapidada: todas las fuerzas volcadas al solo trabajo) y de asegurar su reproducción (conyugalidad, fabricación regulada de hijos). El segundo momento correspondería a la época del Spdtkapitalismus donde la explotación del trabajo asalariado no exige las mismas coacciones violentas y físicas que en el siglo XIX y donde la política del cuerpo no requiere ya la elisión del sexo o su limitación al solo papel reproductor; pasa más bien por su canalización múltiple en los circuitos controlados de la economía: una desublimación sobrerrepresiva, como se dice.

Ahora bien, si la política del sexo no hace actuar en lo esencial la ley de la prohibición sino todo un aparato técnico, si se trata más bien de la producción de la "sexualidad" que de la represión del sexo, es preciso abandonar semejante división y distanciar el análisis respecto del problema de la "fuerza de trabajo" y, sin duda, abandonar el energetismo difuso que sustenta el tema de una sexualidad reprimida por razones económicas.

4. PERIODIZACIÓN

La historia de la sexualidad -si se quiere centrarla en los mecanismos de represión- supone dos rupturas. Una, durante el siglo XVIII nacimiento de las grandes prohibiciones, valoración de la sexualidad adulta y matrimonial únicamente, imperativos de decencia, evitación obligatoria del cuerpo, silencios y pudores imperativos del lenguaje; la otra, en el siglo XX: no tanto ruptura, por lo demás, como inflexión de la curva: en tal momento los mecanismos de la represión habrían comenzado a aflojarse; se habría pasado de las prohibiciones sexuales apremiantes a una tolerancia relativa respecto de las relaciones prenupciales o extramatrimoniales; la descalificación de los "perversos" se habría atenuado, y borrado en parte su condena por la ley; se habrían levantado en buena medida los tabúes que pesaban sobre la sexualidad infantil.

Hay que intentar seguir la cronología de esos procedimientos: las invenciones, las mutaciones instrumentales, las remanencias. Pero existe también el calendario de su utilización, la cronología de su difusión y de los defectos que inducen (de sujeción o resistencia). Esos fechados múltiples indudablemente no coinciden con el gran ciclo represivo que de ordinario se sitúa entre los siglos XVII y XX.

11 La cronología de las técnicas mismas se remonta muy atrás. Hay que buscar su punto de [140]

formación en las prácticas penitenciales del cristianismo medieval o, mejor, en la doble serie constituida por la confesión obligatoria, exhaustiva y periódica impuesta a todos los fieles en el concilio de Letrán, y por los mandatos del ascetismo, del ejercicio espiritual y del misticismo desarrollados con particular intensidad desde el siglo XIV. Primero la Reforma, luego el catolicismo tridentino marcaron una mutación importante y una escisión en lo que se podría llamar la "tecnología tradicional de la carne". Escisión cuya profundidad no debe ser ignorada; ello no excluye sin embargo cierto paralelismo entre los mandatos católicos y protestantes del examen de conciencia y de la dirección pastoral: aquí y allí se fijan, con diversas sutilezas, procedimientos de análisis y de formulación discursiva de la "concupiscencia". Técnica rica, refinada, que se desarrolló a partir del siglo XVI a través de largas elaboraciones teóricas y se fijó a fines del XVIII en fórmulas que pueden simbolizar, por un lado, el rigorismo mitigado de Alfonso de Liguori, y, por otro, la pedagogía de Wesley.

Ahora bien, en esas postrimerías del siglo XVIII, y por razones que habrá que determinar, nació una tecnología del sexo enteramente nueva; nueva, pues sin ser de veras independiente de la temática del pecado, escapaba en lo esencial a la institución eclesial. Por mediación de la medicina, la pedagogía y la economía, hizo del sexo no sólo un asunto laico, sino un asunto de Estado; aún más: un asunto en el cual todo el cuerpo social, y casi cada uno de sus individuos, era instado a vigilarse. Y nueva, también, pues se desarrollaba según tres ejes: el de la pedagogía, cuyo

objetivo era la sexualidad específica del niño; el de la medicina, cuyo objetivo era la fisiología sexual de las mujeres; y el de la demografía finalmente, cuyo objetivo era la regulación espontánea o controlada de los nacimientos. El "pecado de juventud", las "enfermedades de los nervios" y los "fraudes a la procreación" (como más tarde se llamó a esos "funestos secretos") señalaron así los tres dominios privilegiados de aquella nueva tecnología. Sin duda, en cada uno de esos puntos retomó, no sin simplificarlos, muchos ya formados por el cristianismo: la sexualidad infantil ya estaba problematizada en la pedagogía espiritual del cristianismo (no es indiferente que el primer tratado consagrado al pecado De mollities haya sido escrito en el siglo XV por Gerson, educador y místico; y que la colección Onania, redactada por Dekker en el siglo XVIII vuelva palabra por palabra a ejemplos establecidos por la pastoral anglicana); la medicina de los nervios y los vapores, en el siglo XVIII, retomó a su vez el dominio de análisis descubierto ya en el momento en que los fenómenos de posesión abrieron una crisis grave en las prácticas tan "indiscretas" de la dirección de conciencia y del examen espiritual (la enfermedad nerviosa no es, por cierto, la verdad de la posesión; pero la medicina de la histeria no carece de relación con la antigua dirección de los „obsesos"); y las campañas a propósito de la natalidad desplazan bajo otra forma y en otro nivel el control de las relaciones conyugales, cuyo examen la penitencia cristiana había perseguido con tanta obstinación. Continuidad visible, pero que no impide una transformación capital: la tecnología del sexo, a partir de ese momento, empezó

a responder a la institución médica, a la exigencia de normalidad, y más que al problema de la muerte y el castigo eterno, al problema de la vida y la enfermedad. La "carne" es proyectada sobre el organismo.

Tal mutación se sitúa en el tránsito del siglo XVIII al XIX; abrió el camino a muchas otras transformaciones derivadas de ella. Una, en primer lugar, separó la medicina del sexo de la medicina general del cuerpo; aisló un "instinto" sexual susceptible -incluso sin alteración orgánica- de presentar anomalías constitutivas, desviaciones adquiridas, dolencias o procesos patológicos. La *Psychopathia sexualis* de Heinrich Kaan, en 1846, puede servir como indicador: de entonces data la relativa autonomización del sexo respecto del cuerpo, la aparición correlativa de una medicina, de una "ortopedia" específica, la apertura, en una palabra, de ese gran dominio médico-psicológico de las "perversiones", que relevó a las viejas categorías morales del libertinaje o el exceso. En la misma época, el análisis de la herencia otorgaba al sexo (relaciones sexuales, enfermedades venéreas, alianzas matrimoniales, perversiones) una posición de "responsabilidad biológica" en lo tocante a la especie: el sexo no sólo podía verse afectado por sus propias enfermedades, sino también, en el caso de no controlarse, transmitir enfermedades o bien crearse a las generaciones futuras: así aparecía en el principio de todo un capital patológico de la especie. De ahí el proyecto médico y también político de organizar una administración estatal de los matrimonios, nacimientos y sobrevivencias; el sexo y su fecundidad requieren una gerencia. La medicina de las pervers-

siones y los programas de eugenesia fueron en la tecnología del sexo las dos grandes innovaciones de la segunda mitad del siglo XIX.

Innovaciones que se articularon fácilmente, pues la teoría de la "degeneración" les permitía referirse perpetuamente la una a la otra; explicaba cómo una herencia cargada de diversas enfermedades -orgánicas, funcionales o psíquicas, poco importa- producía en definitiva un perverso sexual (buscad en la genealogía de un exhibicionista o de un homosexual: encontrar, es un antepasado hemipléjico, un padre tísico o un tío con demencia senil) ; pero también explicaba cómo una perversión sexual inducía un agotamiento de la descendencia -raquitismo infantil, esterilidad de las generaciones futuras. El conjunto perversión-herencia-degeneración constituyó el sólido núcleo de nuevas tecnologías del sexo. Y no hay que imaginar que se trataba sólo de una teoría médica científicamente insuficiente y abusivamente moralizadora. Su superficie de dispersión fue amplia, y profunda su implantación. Psiquiatría, jurisprudencia también, y medicina legal, instancias de control social, vigilancia de niños peligrosos o en peligro, funcionaron mucho tiempo con arreglo a la teoría de la degeneración, al sistema herencia-perversión. Toda una práctica social, cuya forma exasperada y a la vez coherente fue el racismo de Estado, dio a la tecnología del sexo un poder temible y efectos remotos.

Y se comprendería mal la posición del psicoanálisis, a fines del siglo XIX, si no se viera la ruptura que operó respecto al gran sistema de la degeneración: volvió al proyecto de una tecnología médica propia del instinto sexual, pero buscó

emanciparía de sus correlaciones con la herencia y, por consiguiente, con todos los racismos y todos los eugenismos. Podemos ahora volver sobre lo que podía haber de voluntad normalizadora en Freud; también se puede denunciar el papel desempeñado desde hace años por la institución psicoanalítica; en la gran familia de las tecnologías del sexo, que se remonta tan lejos en la historia del Occidente cristiano, y entre las que en el siglo XIX emprendieron la medicalización del sexo, el psicoanálisis fue hasta la década de 1940 la que se opuso, rigurosamente, a los efectos políticos e institucionales del sistema perversión-herencia-degeneración.

Ya se ve: la genealogía de todas esas técnicas, con sus mutaciones, desplazamientos, continuidades y rupturas, no coincide con la hipótesis de una gran fase represiva inaugurada durante la edad clásica y en vías de concluir lentamente en el siglo XIX. Más bien hubo una inventiva perpetua, una constante abundancia de métodos y procedimientos, con dos momentos particularmente fecundos en esta proliferante historia: hacia mediados del siglo XVI, el desarrollo de los procedimientos de dirección y examen de conciencia; a comienzos del siglo XIX, la aparición de las tecnologías médicas del sexo.

2] Pero todo eso no consistiría todavía sino en un fechado de las técnicas mismas. Fue otra la historia de su difusión y su punto de aplicación. Si se escribe la historia de la sexualidad en términos de represión y si se refiere esa represión a la utilización de la fuerza de trabajo, es preciso suponer que los controles sexuales fueron más intensos y cuidadosos cuando se refirieron a las clases

pobres; se debía iniciar, para que siguieran las líneas de la mayor dominación y la explotación más sistemática: el hombre adulto, joven, que no poseía sino su fuerza para vivir, debería ser el primer blanco de una sujeción destinada a desplazar las energías disponibles desde el placer inútil hacia el trabajo obligatorio. Pero no parece que las cosas hayan sucedido así. Al contrario, las técnicas, más rigurosas se formaron y, sobre todo, se aplicaron en primer lugar y con más intensidad en las clases económicamente privilegiadas y políticamente dirigentes. La dirección de las conciencias, el examen de sí, toda la larga elaboración de pecados de la carne, la localización escrupulosa de la concupiscencia, fueron otros tantos procedimientos sutiles que no podían ser accesibles a grupos restringidos. El método penitencial de Alfonso de Liguori, las reglas propuestas a los jesuitas por Wesley, les aseguraron, es cierto, una difusión más amplia; pero al precio de una considerable simplificación. Lo mismo podría decirse de la familia como instancia de control y punición sexual: fue en primer término la familia "burguesa" o "aristocrática" donde se problematizó la sexualidad de los niños y los adolescentes; donde se medicalizó la sexualidad femenina; y donde se alertó sobre la posible perversión del sexo, la urgente necesidad de vigilar (e inventar una tecnología racional de control). Fue allí el primer lugar de la psiquiatrización del sexo. Fue la primera que entró en cretismo provocando miedos, inventando recetas, recurriendo al socorro de técnicas científicas, sus innumerables discursos para repetírselos a la burguesía comenzó por considerar

pio sexo como cosa importante, fr gil tesoro, secreto que era indispensable conocer. El personaje invadido en primer lugar por el dispositivo de sexualidad, uno de los primeros en verse "sexualizado", fue, no hay que olvidarlo, la mujer "ociosa", en los límites de lo 44 mundano", donde debía figurar siempre como un valor, y de la familia, donde se le asignaba un nuevo lote de obligaciones conyugales y maternales: así apareció la mujer 11 nerviosa", la mujer que sufría de "vapores"; allí encontró su anclaje la histerización de la mujer. En cuanto al adolescente que dilapidaba en ' la-

p
ceres secretos su futura sustancia, el niño onanista que preocupó tanto a m,dicos y educadores desde fines del siglo XVIII hasta fines del XIX, no era el niño del pueblo, el futuro obrero, a quien habría sido necesario inculcarle las disciplinas del cuerpo; era el colegial, el jovencito rodeado de sirvientes, preceptores y gobernantes, y que corría el riesgo de comprometer menos una fuerza física que capacidades intelectuales, un deber moral y la obligación de conservar para su familia y su clase una descendencia sana.

Frente a ello, las capas populares escaparon durante mucho tiempo al dispositivo de "sexualidad". Ciertamente, estaban sometidas según modalidades particulares al dispositivo de las "alianzas": valoración del matrimonio legítimo y la fecundidad, exclusión de las uniones consanguíneas, prescripciones de endogamia social y local. Es poco probable, en cambio, que la tecnología cristiana de la carne haya tenido nunca gran importancia para ellas. Los mecanismos de sexualización penetraron lentamente en esas capas, y sin duda en tres etapas sucesivas. Primero a propósito de

ALIDAD

El, Disp<:>Srlvo DF SFXJ

148 e natalidad cuando a fines del si-
,, pTobjernas d l arte de engañar a la
glo'XVIII se descubrió que @ egio de ciudadanos Y li-
Ta u', PTiv" .cado por
naturaleza lo e -. 0 y ptact,
que era cOrlOcid deberían sent"r
bertinos, slno nos a la naturalezas
cerca eni s. Lue-
quienes, -a que los @. .1
r tal arte In s repugna,,c de la fanl"la canóni-
n
eció un instuniento de
ión económica indispen-
l p oletatiado urbano:

la I,UIOTalización de la .s

an carpañ en cuando a fines del.sl-
1. Fir troj @udicial v in,dico
saTTO de una p@otecció"
siones, en no puede decirse que
sociedad y l' -dad' elaborad(
en ispositivo de ni s intensas PO
en su fornas rn s conil se difundió en l l
y para las clases privile adquirió en tod2
cuerpo social entero- P S ni utilizó los inisnl(
partes las rnismas fOTIr de la in
(los pax)eles Tespectivos
instrumentos . judicial no fuerc
tancia rn,dica Y la instan a ariera
y all ; ni @o
c' 'u
aquí tarnp -dad)
los raisinos lló'la medicina de la seyual
que funcio
ológicos -@a se trate
F,STOS TecordatoTi0s cron . 1 calendario de
la invención de las t,cnicas 0 del. -Fornan rl
,poseen su inipottancia ivo, con un
clifusión- ea de u,, ciclo Tepres
dudosa la i .aido 1,1 nienos una c,
,iierizo 'Y un fin, dibul exión: probablemente
con sus puntos de infl sexual; y tarn]
hubo un@ edad de la TCSfTiCC'órl del PTOCCS(
hacen dudat de la h en todas las
todos los niveles de 1

ses; no existió una política sexual unitaria. Pero sobre todo vuelven problemático el sentido del proceso y sus razones de ser: al parecer, el dispositivo de sexualidad no fue erigido como principio de limitación del placer de los demás por parte de lo que era tradicional denominar las "clases dirigentes". Parece más bien que lo ensayaron primero en sí mismas. "Nuevo avatar de ese ascetismo burgués tantas veces descrito a propósito de la Reforma, de la nueva ética del trabajo y de la expansión del capitalismo? Precisamente, pareciera no tratarse de un ascetismo o, en todo caso, de una renuncia al placer, de una descalificación de la carne, sino, por el contrario, de una intensificación del cuerpo, una problematización de la salud y sus condiciones de funcionamiento; de nuevas técnicas para "maximizar" la vida. Más que de una represión del sexo de las clases explotables, se trató del cuerpo, del vigor, de la longevidad, de la progenitura y de la descendencia de las clases "dominantes". Allí fue establecido, en primera instancia, el dispositivo de sexualidad en tanto que distribución nueva de los placeres, los discursos, las verdades y los poderes. Hay que sospechar en ello la autoafirmación de una clase más que el avasallamiento de otra: una defensa, una protección, un refuerzo y una exaltación que luego fueron -al precio de diferentes transformaciones- extendidos a las demás como medio de control económico y sujeción política. En esta invasión de su propio sexo por una tecnología de poder que ella misma inventaba, la burguesía hizo valer el alto precio político de su cuerpo, sus sensaciones, sus placeres, su salud y su supervivencia. No aislemos en todos esos pro-

cedimientos lo que tengan en materia de restricciones, pudores, esquivamientos o silencio, a fin de referirlos a alguna prohibición constitutiva o represión * o instinto de muerte. Fue un arreglo político de la vida, y se constituyó en una afirmación de sí, no en el sometimiento de otro. Y lejos de que la clase que se volvía hegemónica en el siglo XVIII haya creído deber amputar a su cuerpo un sexo inútil, gastador y peligroso no bien no estaba limitado a la reproducción, se puede decir por el contrario que se otorgó un cuerpo al que había que cuidar, proteger, cultivar y preservar de todos los peligros y todos los contactos, y aislar de los demás para que conservase su valor diferencial; y dotándose para ello, entre otros medios, de una tecnología del sexo.

El sexo no fue una parte del cuerpo que la burguesía tuvo que descalificar o anular para inducir al trabajo a los que dominaba. Fue el elemento de sí misma que la inquietó más que cualquier otro, que la preocupó, exigió y obtuvo sus cuidados, y que ella cultivó con una mezcla de espanto, curiosidad, delectación y fiebre. Con él identificó su cuerpo, o al menos se lo sometió, adjudicándole un poder misterioso e indefinido; bajo su férula puso su vida y su muerte, volviéndolo responsable de su salud futura; en él invirtió su futuro, suponiendo que tenía efectos incluctables sobre la descendencia; le subordinó su alma, pretendiendo que él constituía su elemento más secreto y determinante. No imaginemos a la burguesía castrándose simbólicamente para rehusar mejor a los demás el derecho de tener un sexo y usarlo libremente. Más bien, a partir de mediados de siglo, la represión en su acepción psicoanalítica. [T.]

PMODIZACIÓN

151

del siglo XVIII, hay que verla empezada en proveer de una sexualidad y constituirse a partir de ella un cuerpo específico, un cuerpo "de clase", dotado de una salud, una higiene, una descendencia, una raza: autosexualización de su cuerpo, encarnación del sexo en su propio cuerpo, endogamia del sexo y el cuerpo. Diversas razones, sin duda, había para ello.

En primer lugar, una trasposición, en otras formas, de los procedimientos utilizados por la nobleza para señalar y mantener su distinción de casta; pues la aristocracia nobiliaria también había afirmado la especificidad de su cuerpo, pero por medio de la sangre, es decir, por la antigüedad de las ascendencias y el valor de las alianzas; la burguesía, para darse un cuerpo, miró en cambio hacia la descendencia y la salud de su organismo. El sexo fue la "sangre" de la burguesía. No es un juego de palabras: muchos de los temas propios

de las maneras de casta de la nobleza reaparecen en la burguesía del siglo XIX, pero en forma de preceptos biológicos, médicos, eugenéticos; la preocupación genealógica se volvió preocupación por la herencia; en los matrimonios se tomaron en cuenta no sólo imperativos económicos y reglas de homogeneidad social, no sólo las promesas de la herencia económica sino las amenazas de la herencia biológica; las familias llevaban y escondían una especie de blasón invertido y sombrío cuyos cuartos infamantes eran las enfermedades o taras de la parentela -la parálisis general del abuelo, la neurastenia de la madre, la tisis de la hermana menor, las tías histéricas o erotómanas, los primos de malas costumbres. Pero en ese estado del cuerpo sexual había algo más que la tras-

posición burguesa de los temas de la nobleza con propósitos de afirmación de sí. También se trataba de otro proyecto: el de una expansión indefinida de la fuerza, del vigor, de la salud, de la vida. La valoración del cuerpo debe ser enlazada con el proceso de crecimiento y establecimiento de la hegemonía burguesa: no a causa, sin embargo, del valor mercantil adquirido por la fuerza de trabajo, sino en virtud de lo que la "cultura" de su propio cuerpo podía representar políticamente, económicamente e históricamente tanto para el presente como para el porvenir de la burguesía. En parte, su dominación dependía de aquella; no se trataba sólo de un asunto económico o ideológico, sino también "físico". Lo atestiguan las obras tan numerosas publicadas a fines del siglo XVIII sobre la higiene del cuerpo, el arte de la longevidad, los métodos para tener hijos saludables y conservarlos vivos el mayor tiempo posible, los procedimientos para mejorar la descendencia humana; así atestiguan la correlación de ese cuidado del cuerpo y el sexo con un "racismo", pero muy diferente del manifestado por la nobleza, orientado a fines esencialmente conservadores. Se trataba de un racismo dinámico, de un racismo de la expansión, incluso si aún se encontraba en estado embrionario y si tuvo que esperar hasta la segunda mitad del siglo XIX para dar los frutos que nosotros hemos saboreado.

Que me perdonen aquellos para quienes burguesía significa elisión del cuerpo y represión de la sexualidad, aquellos para quienes la lucha de clases implica combate para anular esa represión. La "filosofía espontánea" de la burguesía quizá no es tan idealista ni castradora

rc
p"
na
au
roi
de
ma
de
gul

como se dice; en todo caso, una de sus primeras preocupaciones fue darse un cuerpo y una sexualidad -asegurarse la fuerza, la perennidad, la proliferación secular de ese cuerpo mediante la organización de un dispositivo de sexualidad. Y tal proceso estuvo ligado al movimiento con el que afirmaba su diferencia y su hegemonía. Sin duda hay que admitir que una de las formas primordiales de la conciencia de clase es la afirmación del cuerpo; al menos, se fue el caso de la burguesía durante el siglo XVIII convirtió la sangre azul de los nobles en un organismo con buena salud y una sexualidad sana; se comprende por qué, empleó tanto tiempo y opuso tantas reticencias para reconocer un cuerpo y un sexo a las demás clases, precisamente a las que explotaba. Las condiciones de vida del proletariado, sobre todo en la primera mitad del siglo XIX, muestran que se estaba lejos de tomar en cuenta su cuerpo y su sexo: 1 poco importaba que aquella gente viviera o muriera; de todos modos se reproducían. Para que el proletariado apareciera dotado de un cuerpo y una sexualidad, para que su salud, su sexo y su reproducción se convirtiesen en problema, se necesitaron conflictos (en particular a propósito del espacio urbano: cohabitación, proximidad, contaminación, epidemias -como el cólera en 1832- o aun prostitución y enfermedades venéreas); fueron necesarias urgencias económicas (desarrollo de la industria pesada con la necesidad de una mano de obra estable y competente, obligación de controlar el flujo de población y de lograr regulaciones demográficas); fue finalmente necesi-

1 Cf. K. Marx, *El capital*, libro I, cap. VIII, 2, 'La hambruna de plus-trabajo'. Siglo XXI Editores, 1975.

ria la erección de toda una tecnología de control que permitiese mantener bajo vigilancia ese cuerpo y esa sexualidad que al fin se le reconocía (la escuela, la política habitacional, la higiene pública, las instituciones de socorro y seguro, la medicalización general de las poblaciones -en suma, todo un aparato administrativo y técnico permitió llevar a la clase explotada, sin peligro, el dispositivo de sexualidad; ya no se corría el riesgo de que el mismo desempeñara un papel de afirmación de clase frente a la burguesía; seguía siendo el instrumento de la hegemonía de esta última). De allí, sin duda, las reticencias del proletariado a aceptar ese dispositivo; de allí su tendencia a decir que toda esa sexualidad es un asunto burgués que no le concierne.

Hay quienes creen poder denunciar a la vez dos hipocresías simétricas: una, dominante, de la burguesía que negaría su propia sexualidad; otra, inducida, del proletariado que por aceptación de la ideología de enfrente rechaza la propia. Esto es no comprender el proceso por el cual la burguesía, al contrario, se dotó, en una afirmación política arrogante, de una sexualidad parlanchina que el proletariado por mucho tiempo no quiso aceptar, ya que le era impuesta con fines de sujeción.

tar, ya que le era impuesta con fines de sujeción. e

Si es verdad que la "sexualidad" es el conjunto ti

de los efectos producidos en los cuerpos, los com- ti

portamientos y las relaciones sociales por cierto t:

dispositivo dependiente de una tecnología política F
compleja, hay que reconocer que ese dispositivo ..

no actúa de manera simétrica aquí y allí, que por lo tanto no produce los mismos efectos. Hay pues que volver a formulaciones desacreditadas desde hace mucho; hay que decir que existe una sexua-

lidad burguesa, que existen sexualidades de clase. O más bien que la sexualidad es originaria e históricamente burguesa y que induce, en sus desplazamientos sucesivos y sus trasposiciones, efectos de clase de carácter específico.

Una palabra más. En el curso del siglo XIX hubo, pues, una generalización del dispositivo de sexualidad a partir de un foco hegemónico. En última instancia, aunque de un modo y con instrumentos diferentes, el cuerpo social entero fue dotado de un "cuerpo sexual". "Universalidad de la sexualidad? Allí vemos que se introduce un nuevo elemento diferenciador. Un poco como la burguesía, a fines del siglo XVIII, había opuesto a la sangre valiosa de los nobles su propio cuerpo y su sexualidad preciosa, así, a fines del siglo XIX, buscó redefinir la especificidad de la suya frente a la de los otros, trazar una línea divisoria que singularizara y protegiera su cuerpo. Esta línea ya no es la que instauro la sexualidad, sino una línea que, por el contrario, la intercepta; la diferencia proviene de la prohibición o, por lo menos, del modo en que se ejerce y del rigor con que se impone. La teoría de la represión, que poco a poco recubrió todo el dispositivo de sexualidad y le dio el sentido de una prohibición generalizada, tiene allí su punto de origen. Está históricamente ligada a la difusión del dispositivo de sexualidad. Por un lado, va a justificar su extensión autoritaria y coercitiva formulando el principio de que toda sexualidad debe estar sometida a la ley o, mejor aún, que no es sexualidad sino por el efecto de la ley: no sólo debe uno someter su sexualidad

a la ley, sino que únicamente tendr una sexualidad si se sujeta a la ley. Pero, por otro lado, la teoría de la represión compensar esa difusión general del dispositivo de sexualidad por el análisis del juego diferencial de las prohibiciones según las clases sociales. Del discurso que, a fines del siglo XVIII, decía: "hay en nosotros un elemento de alto precio al que conviene temer y tratar con tino, al que corresponde aportar todos nuestros cuidados si no queremos que engendre males infinitos", se pas, a un discurso que dice: "nuestra sexualidad, a diferencia de la de los otros, est sometida a un régimen de represión tan intenso que desde ahora reside allí el peligro; el sexo no sólo es un secreto temible, como no dejaban de decirlo a las generaciones anteriores los directores de conciencia, los moralistas, los pedagogos y los médicos, no sólo hay que desenmascararlo en su verdad, sino que si trae consigo tantos peligros, se debe a que durante demasiado tiempo -escrupulo, sentido excesivamente agudo del pecado, hipocrisis, lo que se prefiera- lo hemos reducido al silencio". A partir de allí la diferenciación social se afirma no por la calidad "sexual" de cuerpo sino por la intensidad de su represión. El psicoanálisis se inserta en este punto: teoría de la relación esencial entre la ley y el deseo y, a la vez, técnica para eliminar los efectos de lo prohibido allí donde su rigor lo torna patógeno. En su emergencia histórica, el psicoanálisis no puede dissociarse de la generalización del dispositivo sexualidad y de los mecanismos secundarios de diferenciación que en él se produjeron. Tanto desde este punto de vista el problema del incesto es significativo. Por una parte, como se ha visto

prohibición es planteada como principio absolutamente universal que permite pensar a un tiempo "El sistema de alianza y el régimen de sexualidad; esa prohibición, en una u otra forma, es válida pues para toda sociedad y todo individuo. Pero en la práctica, el psicoanálisis asume como tarea eliminar, en quienes están en posición de utilizarlo, los efectos de represión [refoulement] que puede inducir; les permite articular en discurso su deseo incestuoso. Ahora bien, en la misma época se organizaba una práctica sistemática de las prácticas incestuosas, tal como existían en el campo o en ciertos medios urbanos a los que no tenía acceso el psicoanálisis: una apretada división en zonas administrativas y judiciales fue montada para ponerles un término; toda una política de protección de la infancia o de puesta bajo tutela de los menores "en peligro" tenía como objetivo, en parte, su retirada de las familias sospechosas o de practicar el incesto -por falta de lugar, proximidad dudosa, hábito del libertinaje, primitivismo" salvaje o degeneración. Mientras que el dispositivo de sexualidad, desde el siglo XVIII, había intensificado las relaciones efectivas, las proximidades corporales entre padres e hijos, y hubo una perpetua incitación al incesto en la familia burguesa, el régimen de sexualidad aplicado a las clases populares implica en cambio la exclusión de las prácticas incestuosas o al menos su desplazamiento hacia otra forma. En la época en que el incesto, por un lado, es perseguido en tanto que conducta, el psicoanálisis, por el otro, se empeña en sacarlo a la luz en tanto que deseo y eliminar el rigor que lo reprime. No hay que olvidar que el descubrimiento del Edipo fue contemporáneo de la

organización jurídica de la inhabilitación paternal (en Francia, por las leyes de 1889 y 1898). En el momento en que Freud descubría cuál era el deseo de Dora y le permitía ser formulado, la sociedad se armaba para impedir en otras capas sociales todas esas proximidades censurables; el padre, por una parte, era convertido en objeto de obligado amor; pero, por la otra, si era amante resultaba disminuido por la ley. Así el psicoanálisis, como práctica terapéutica reservada, desempeñaba un papel diferenciador respecto de otros procedimientos dentro de un dispositivo de sexualidad ahora generalizado. Los que perdieron el privilegio exclusivo de preocuparse por su sexualidad gozaron a partir de entonces del privilegio de experimentar más que los demás lo que la prohíbe y de poseer el mismo todo que permite vencer la represión [refoulement].

La historia del dispositivo de sexualidad, tal como se desarrolló desde la edad clásica, puede valer como arqueología del psicoanálisis. En efecto, ya lo vimos: éste desempeña en tal dispositivo varios papeles simultáneos: es mecanismo de unión de la sexualidad con el sistema de alianza; se establece en posición adversa a la teoría de la degeneración; funciona como elemento diferenciador en la tecnología general del sexo. La gran exigencia de confesión formada muchísimo antes adquiere en él el sentido nuevo de una conminación a levantar la represión. La tarea de la verdad se halla ahora ligada a la puesta en entredicho de lo prohibido.

Pero eso mismo abría la posibilidad de un desplazamiento táctico considerable: reinterpretar todo el dispositivo de sexualidad en términos de

represión [r,pression] generalizada; vincularla con mecanismos generales de dominación y explotación; y ligar unos con otros los procesos que permiten liberarse de unas y otras. Así se formó alrededor de Reich, entre las guerras mundiales, la crítica histórico-política de la represión sexual. El valor de esa crítica y sus efectos sobre la realidad fueron considerables. Pero la posibilidad misma de su éxito estaba vinculada al hecho de que se desplegaba siempre dentro del dispositivo de sexualidad, y no fuera de él o contra él. El hecho de que tantas cosas hayan podido cambiar en el comportamiento sexual de las sociedades occidentales sin que se haya realizado ninguna de las promesas, o condiciones políticas que Reich consideraba necesarias, basta para probar que toda la "revolución" del sexo, toda la lucha "antirrepresiva" no representaba nada más, ni tampoco nada menos lo que ya era importantísimo-, que un desplazamiento y un giro tácticos en el gran dispositivo de sexualidad. Pero también se comprende por qué, no se podía pedir a esa crítica que fuera el enrejado para una historia de ese mismo dispositivo. Ni el principio de un movimiento para desmantelarlo.

Durante mucho tiempo, uno de los privilegios característicos del poder soberano fue el derecho de vida y muerte. Sin duda derivaba formalmente de la vieja Patria Potestas que daba al padre de familia romano el derecho de "disponer de la vida de sus hijos como de la de sus esclavos; la había "dado", podía quitarla. El derecho de vida y muerte tal como se formula en los teóricos clásicos ya es una forma considerablemente atenuada. Desde el soberano hasta sus súbditos, ya no se concibe que tal privilegio se ejerza en lo absoluto e incondicionalmente, sino en los únicos casos en que el soberano se encuentra expuesto en su existencia misma: una especie de derecho de represalia. "Está amenazado por sus enemigos exteriores, que quieren derribarlo o discutir sus derechos? Puede entonces hacer la guerra legítimamente y pedir a sus súbditos que tomen parte en la defensa del Estado, exponerse directamente a su muerte", es lícito sacrificar sus vidas": en este sentido ejerce sobre ellos un derecho "indirecto" de vida y muerte." Pero si es uno de sus súbditos el que se levanta contra él, entonces el soberano puede ejercer sobre su vida un poder directo: a título de castigo, lo matar. Así entendido, el derecho de vida y muerte va a ser un privilegio absoluto, pero condicionado por la defensa del soberano y su propia supervivencia. "Hay que considerar]O, como Hobbes, una trasposición al príncipe

1 S. Pufendorf, Le droit d'homme nature (trad. p. 445. [1631] trad. française de 1734),

164 DERECHO DE MUERTE Y PODER SOBRE LA VIDA

cipal del derecho de cada cual a defender su vida
al precio de la muerte de otros? "O hay que ver
ahí un derecho específico que aparece con la for-
mación de ese nuevo ser jurídico: el soberano? "

De todos modos, el derecho de vida y muerte,
tanto en esa forma moderna, relativa y limitada,
como en su antigua forma absoluta, es un derecho
ejerce su derecho so,
disimulado. El soberano no,
basta la vida sino poniéndolo, en acción su derecho

de matar, o de tenerlo; no indica su poder sobre
la vida sino en virtud de la muerte que puede
exigir. El derecho que se formula coincide "del derecho de vida
" es en realidad el derecho de hacer me-
y muerte . he-
rir o de dejar vivir. Después de todo, era sin
lizado por la espada. Y quizá haya que referir
esa forma jurídica a un tipo histórico de sociedad
en donde el poder se ejercía esencialmente como
instancia de deducción, mecanismo de sustrac-
ción, derecho de apropiarse de una parte de las
riquezas, extorsión de productos, de bienes, de
servicios, de trabajo y de sangre, impuesto a los
súbditos. El poder era ante todo derecho de cap-
y fi-
tación: de las cosas, del tiempo, los cuerpos
nalmente la vida; caminaba en el privilegio de

apoderarse de ella para suprimirla.
Ahora bien, el occidente conoció desde la edad
clásica una profundísima transformación de esos
mecanismos de poder. Las "deducciones" ya no

son la forma mayor, sino sólo una pieza entre

2 "As p 'O puede decirse @c lidadm
que no ,m, iin cuerpo como u@ los C. @ i::
la mez< d@ ples de
tener. ,n un cuerpo moral puede
compol m d, las Personas Que lo
ningun e no "ti, n firmamente a
cuyo ejercicio sólo corresponde
loc. lit., p. 452.

a los

otras que poseen funciones de incitación, de reforzamiento, de control, de vigilancia, de aumento y organización de las fuerzas que somete: un poder destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas más que a obstaculizarlas, doblegarlas o destruirlas. A partir de entonces el derecho de muerte tendió a desplazarse o al menos a apoyarse en las exigencias de un poder que administra la vida, y a conformarse a lo que reclaman dichas exigencias. Esa muerte, que se fundaba en el derecho del soberano a defenderse o a exigir ser defendido, apareció como el simple envés del derecho que posee el cuerpo social de asegurar su vida, mantenerla y desarrollarla. Sin embargo, nunca las guerras fueron tan sangrientas como a partir del siglo XIX e, incluso salvando las distancias, nunca hasta entonces los regímenes habían practicado sobre sus propias poblaciones holocaustos semejantes. Pero ese formidable poder de muerte -y esto quizá sea lo que le da una parte de su fuerza y del cinismo con que ha llevado tan lejos sus propios límites- parece ahora como el complemento de un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales. Las guerras ya no se hacen en nombre del soberano al que hay que defender; se hacen en nombre de la existencia de todos; se educa a poblaciones enteras para que se maten mutuamente en nombre de la necesidad que tienen de vivir. Las matanzas han llegado a ser vitales. Fue en tanto que gerentes de la vida y la supervivencia, de los cuerpos y la raza, como tantos regímenes pudieron hacer tantas guerras, haciendo matar a tantos hombres. Y

por un giro que permite cerrar el círculo, mientras más ha llevado a las guerras a la destrucción exhaustiva su tecnología, tanto más, en efecto, la decisión que las abre y la que viene a concluir las responden a la cuestión desnuda de la supervivencia. Hoy la situación atómica se encuentra en la desembocadura de ese proceso: el poder de exponer a una población a una muerte general es el envés del poder de garantizar a otra su existencia. El principio de poder matar para poder vivir, que sostenía la táctica de los combates, se ha vuelto principio de estrategia entre Estados; pero la existencia de guerras ya no es aquella, jurídica, de la soberanía, sino la puramente biológica de una población. Si el genocidio es por cierto el sueño de los poderes modernos, ello no se debe a un retorno, hoy, del viejo derecho de matar; se debe a que el poder reside y ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población.

En otro nivel, yo habría podido tomar el ejemplo de la pena de muerte. Junto con la guerra, fue mucho tiempo la otra forma del derecho de espada; constituía la respuesta del soberano a quien atacaba su voluntad, su ley, su persona. Los que mueren en el cadalso escasean cada vez más, a la inversa de los que mueren en las guerras. Pero es por las mismas razones por lo que éstos son más numerosos y aquellos más escasos. Desde que el poder asumió como función administrar la vida, no fue el nacimiento de sentimientos humanitarios lo que hizo cada vez más difícil la aplicación de la pena de muerte, sino la razón de ser del poder y la lógica de su ejercicio. "Cómo puede un poder ejercer en el acto de matar sus más altas

prerrogativas, si su papel mayor es asegurar, re-
forzar, sostener, multiplicar la vida y ponerla en
orden? Para semejante poder la ejecución capital
es a la vez el límite, el escándalo y la contradic-
ción. De ahí el hecho de que no se pudo man-
tenerla sino invocando menos la enormidad del
crimen que la monstruosidad del criminal, su in-
corregibilidad, y la salvaguarda de la sociedad. Se
mata legítimamente a quienes significan para los
demás una especie de peligro biológico.
Podría decirse que el viejo derecho de hacer
morir o dejar vivir fue remplazado por el poder
de hacer vivir o de rechazar hacia la muerte. Qu-
se explique así esa descalificación de la muerte
señalada por la reciente caída en desuso de los
rituales que la acompañaban. El cuidado puesto
en esquivar la muerte está ligado menos a una
nueva angustia que la tornaría insostenible para
nuestras sociedades, que al hecho de que los pro-
cedimientos de poder no han dejado de apartarse
de ella. En el paso de un mundo a otro, la muerte
era el relevo de una soberanía terrestre por otra,
singularmente más poderosa; el fasto que la ro-
deaba era signo del carácter político de la cere-
monia. Ahora es en la vida y a lo largo de su
desarrollo donde el poder establece su fuerza; la
muerte es su límite, el momento que no puede
apresar; se torna el punto más secreto de la exis-
tencia, el más "privado". No hay que asombrarse
si el suicidio -antao un crimen, puesto que era
una manera de usurpar el derecho de muerte que
sólo el soberano, el de aquí abajo o el del más
allá, podía ejercer- llegó a ser durante el siglo XIX
una de las primeras conductas que entraron en el
campo del análisis sociológico; hacía aparecer en

las fronteras y los intersticios del poder que se ejerce sobre la vida, el derecho individual y privado de morir. Esa obstinación en morir, tan extraña y sin embargo tan regular, tan constante en sus manifestaciones, por lo mismo tan poco explicable por particularidades o accidentes individuales, fue una de las primeras perplejidades de una sociedad en la cual el poder político acababa de proponerse como tarea la administración de la vida.

Concretamente, ese poder sobre la vida se desarrolló desde el siglo XVII en dos formas principales; no son antitéticas; más bien constituyen dos polos de desarrollo enlazados por todo un haz intermedio de relaciones. Uno de los polos, al parecer el primero en formarse, fue centrado en el cuerpo como *in quina*: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las disciplinas: anatomopolítica del cuerpo humano. El segundo, formado algo más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, fue centrado en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y controles reguladores: una biopolítica de la población. Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de

cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida. El establecimiento, durante la edad clásica, de esa gran tecnología de doble faz -anatómica y biológica, individualizante y especificante, vuelta hacia las realizaciones del cuerpo y atenta a los procesos de la vida- caracteriza un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente.

La vieja potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierto por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida. Desarrollo rápido durante la edad clásica de diversas disciplinas -escuelas, colegios, cuarteles, talleres; aparición también, en el campo de las prácticas políticas y las observaciones económicas, de los problemas de natalidad, longevidad, salud pública, vivienda, migración; explosión, pues, de técnicas diversas y numerosas para obtener la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones. Se inicia así la era de un "bio-poder". Las dos direcciones en las cuales se desarrolla todavía aparecían netamente separadas en el siglo XVIII. En la vertiente de la disciplina figuraban instituciones como el ejército y la escuela; reflexiones sobre la táctica, el aprendizaje, la educación, el orden de las sociedades; van desde los análisis propiamente militares del mariscal de Saxe hasta los sueños políticos de Guibert o de Servan. En la vertiente de las regulaciones de población, figura la demografía, la estimación de la relación entre recursos y habitantes, los cuadros de las riquezas y su circulación, de las vidas y su probable duración: los trabajos de Quesnay, Moheau, Smith. La filosofía de los "ideólogos" -como teoría de la

idea, del signo, de la génesis individual de las sensaciones, pero también de la composición social de los intereses, la Ideología como doctrina del aprendizaje, pero también del contrato y la formación regulada del cuerpo social- constituye sin duda el discurso abstracto en el que se buscó coordinar ambas técnicas de poder para construir su teoría general. En realidad, su articulación no se realizó en el nivel de un discurso especulativo sino en la forma de arreglos concretos que constituyeron la gran tecnología del poder en el siglo XIX: el dispositivo de sexualidad es uno de ellos, y de los más importantes.

Ese bio-poder fue, a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos. Pero exigió más; necesitó el crecimiento de unos y otros, su reforzamiento al mismo tiempo que su utilizabilidad y docilidad; requirió métodos de poder capaces de aumentar las fuerzas, las aptitudes y la vida en general, sin por ello tornarlas más difíciles de dominar; si el desarrollo de los grandes aparatos de Estado, como instituciones de poder, aseguraron el mantenimiento de las relaciones de producción, los rudimentos de anatomía y biopolítica, inventados en el siglo XVIII como técnicas de poder presentes en todos los niveles del cuerpo social y utilizadas por instituciones muy diversas (la familia, el ejército, la escuela, la policía, la medicina individual o la administración de colectividades), actuaron en el terreno de los procesos económicos, de su desarrollo, de las fuerzas invo-

lucradas en ellos y que los sostienen; operaron también como factores de segregación y jerarquización sociales, incidiendo en las fuerzas respectivas de unos y otros, garantizando relaciones de

1 dominación y efectos de hegemonía; el ajuste entre la acumulación de los hombres y la del capital,

5

r la articulación entre el crecimiento de los grupos humanos y la expansión de las fuerzas productivas y la repartición diferencial de la ganancia, en parte fueron posibles gracias al ejercicio del bio-poder en sus formas y procedimientos múltiples. La invasión del cuerpo viviente, su valorización y la gestión distributivo de sus fuerzas fueron en ese momento indispensables.

Es sabido que muchas veces se planteó el problema del papel que pudo tener, en la primerísima formación del capitalismo, una moral ascética; pero lo que sucedió en el siglo XVIII en ciertos países occidentales y que fue ligado por el desarrollo del capitalismo, fue otro fenómeno y quizá de mayor amplitud que esa nueva moral que parecía descalificar el cuerpo; fue nada menos que la entrada de la vida en la historia @uiero decir la entrada de los fenómenos propios de la vida de la especie humana en el orden del saber y del poder-, en el campo de las técnicas políticas. No se trata de pretender que en ese momento se produjo el primer contacto de la vida con la historia. Al contrario, la presión de lo biológico sobre lo histórico, durante milenios, fue extremadamente fuerte; la epidemia y el hambre constituían las dos grandes formas dramáticas de esa relación que permanecía así colocada bajo el signo de la muerte; por un proceso circular, el desarrollo económico y principalmente agrícola del siglo XVIII, el

aumento de la productividad y los recursos más rápido aún que el crecimiento demográfico al que favorecía, permitieron que se aflojaran un poco esas amenazas profundas: la era de los grandes estragos del hambre y la peste -salvo algunas resurgencias- se cerró antes de la Revolución francesa; la muerte dejó, o comenzó a dejar, de hostigar directamente a la vida. Pero al mismo tiempo, el desarrollo de los conocimientos relativos a la vida en general, el mejoramiento de las técnicas agrícolas, las observaciones y las medidas dirigidas a la vida y supervivencia de los hombres, contribuían a ese aflojamiento: un relativo dominio sobre la vida apartaba algunas inminencias de muerte. En el espacio de juego así adquirido, los procedimientos de poder y saber, organizándolo y ampliándolo, toman en cuenta los procesos de la vida y emprenden la tarea de controlarlos y modificarlos. El hombre occidental aprende poco a poco en qué consiste ser una especie viviente en un mundo viviente, tener un cuerpo, condiciones de existencia, probabilidades de vida, salud individual o colectiva, fuerzas que es posible modificar y un espacio donde repartirlas de manera óptima. Por primera vez en la historia, sin duda lo biológico se refleja en lo político; el hecho de vivir ya no es un basamento inaccesible que sólo emerge de tiempo en tiempo, en el azar de la muerte y su fatalidad; pasa en parte al campo de control del saber y de intervención del poder. Este ya no tiene que ver sólo con sujetos de derecho, sobre los cuales el último poder del poder es la muerte, sino con seres vivos, y el dominio que pueda ejercer sobre ellos deber colocarse en el nivel de la vida misma; haber to-

mado a su cargo a la vida, más que la amenaza de asesinato, dio al poder su acceso al cuerpo. Si se puede denominar "biohistoria" a las presiones mediante las cuales los movimientos de la vida y los procesos de la historia se interfieren mutuamente, habría que hablar de "biopolítica" para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los círculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana; esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren; escapa de ellas sin cesar. Fuera del mundo occidental, el hambre existe, y en una escala más importante que nunca; y los riesgos biológicos corridos por la especie son quizá más grandes, en todo caso más graves, que antes del nacimiento de la microbiología. Pero lo que se podría llamar "umbral de modernidad biológica" de una sociedad se sitúa en el momento en que la especie entra como apuesta del juego en sus propias estrategias políticas. Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente.

Tal transformación tuvo consecuencias considerables. Es inútil insistir aquí en la ruptura que se produjo entonces en el régimen del discurso científico y sobre la manera en que la doble problemática de la vida y del hombre vino a atravesar y redistribuir el orden de la episteme clásica. Si la cuestión del hombre fue planteada -en su especificidad de ser viviente y en su especificidad en relación con los seres vivientes-, debe buscar-

se la razón en el nuevo modo de relación entre la historia y la vida: en esa doble posición de la vida que la pone en el exterior de la historia como su entorno biológico y, a la vez, en el interior de la historicidad humana, penetrada por sus técnicas de saber y de poder. Es igualmente inútil insistir sobre la proliferación de las tecnologías políticas, que a partir de allí van a invadir el cuerpo, la salud, las maneras de alimentarse y alojarse, las condiciones de vida, el espacio entero de la existencia.

Otra consecuencia del desarrollo del bio-poder es la creciente importancia adquirida por el juego de la norma a expensas del sistema jurídico de la ley. La ley no puede no estar armada, y su arma por excelencia es la muerte; a quienes la trasgreden responde, al menos a título de último recurso, con esa amenaza absoluta. "La ley se refiere siempre a la espada. Pero un poder que tiene como tarea tomar la vida a su cargo necesita mecanismos continuos, reguladores y correctivos. Ya no se trata de hacer jugar la muerte en el campo de la soberanía, sino de distribuir lo viviente en un dominio de valor y de utilidad. Un poder semejante debe calificar, medir, apreciar y jerarquizar, más que manifestarse en su brillo asesino; no tiene que trazar la línea que separa a los súbditos obedientes de los enemigos del soberano; realiza distribuciones en torno a la norma. No quiero decir que la ley se borre ni que las instituciones de justicia tiendan a desaparecer; sino que la ley funciona siempre más como una norma, y que la institución judicial se integra cada vez más en un continuum de aparatos (médicos, administrativos, etc.) cuyas funciones son sobre todo reguladores.

Una sociedad normalizadora fue el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida. En relación con las sociedades que hemos conocido hasta el siglo XVIII, hemos entrado en una fase de regresión de lo jurídico; las constituciones escritas en el mundo entero a partir de la Revolución francesa, los códigos redactados y modificados, toda una actividad legislativa permanente y ruidosa no deben engañarnos son las formas que tornan aceptable un poder esencialmente normalizador.

Y contra este poder aún nuevo en el siglo XIX, las fuerzas que resisten se apoyaron en lo mismo que aquí, l invadía -es decir, en la vida del hombre en tanto que ser viviente. Desde el siglo pasado, las grandes luchas que ponen en tela de juicio el sistema general de poder ya no se hacen en nombre de un retorno a los antiguos derechos ni en función del sueño milenario de un ciclo de los tiempos y una edad de oro. Ya no se espera más al emperador de los pobres, ni el reino de los últimos días, ni siquiera el restablecimiento de justicias imaginadas como ancestrales; lo que se reivindica y sirve de objetivo, es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible. Poco importa si se trata o no de utopía; tenemos ahí un proceso de lucha muy real; la vida como objeto político fue en cierto modo tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla. U vida, pues, mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas, incluso si ,stas se formularon a trav,s de afirmaciones de derecho. El "derecho" a la vida, al cuerpo, a la

salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades; el "derecho", más allá de todas las opresiones o "alienaciones", a encontrar lo que uno es y todo lo que uno puede ser, este "derecho" tan incomprensible para el sistema jurídico clásico, fue la replicación política a todos los nuevos procedimientos de poder que, por su parte, tampoco dependen del derecho tradicional de la soberanía.

Sobre ese fondo puede comprenderse la importancia adquirida por el sexo como el "pozo" del juego político. Está en el cruce de dos ejes, a lo largo de los cuales se desarrolló toda la tecnología política de la vida. Por un lado, depende de las disciplinas del cuerpo: adiestramiento, intensificación y distribución de las fuerzas, ajuste y economía de las energías. Por el otro, participa de la regulación de las poblaciones, por todos los efectos globales que induce. Se inserta simultáneamente en ambos registros; da lugar a vigilancias infinitesimales, a controles de todos los instantes, a arreglos espaciales de una meticulosidad extrema, a exámenes médicos o psicológicos indefinidos, a todo un micropoder sobre el cuerpo; pero también da lugar a medidas masivas, a estimaciones estadísticas, a intervenciones que apuntan al cuerpo social entero o a grupos tomados en conjunto. El sexo es, a un tiempo, acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie. Es utilizado como matriz de las disciplinas y principio de las regulaciones. Por ello, en el siglo XIX, la sexualidad es perseguida hasta en el más ínfimo detalle de las existencias; es acorralada en las conductas, perseguida en los sueños; se la sospecha en las

DERECITO DE MUERTE Y PODER SOBRE LA VIDA

menores locuras, se la persigue hasta los primeros años de la infancia; pasa a ser la cifra de la individualidad, a la vez lo que permite analizarla y torna posible amaestrarla. Pero también se convierte en tema de operaciones políticas, de intervenciones económicas (mediante incitaciones o frenos a la procreación), de campañas ideológicas de moralización o de -re'sponsabilización: se la hace valer como índice de fuerza de una sociedad, revelando así tanto su energía política como su vigor biológico. De uno a otro polo de esta tecnología del sexo se escalona toda una serie de tácticas diversas que en proporciones variadas combinan el objetivo de las disciplinas del cuerpo y el de la regulación de las poblaciones.

De ahí la importancia de las cuatro grandes líneas de ataque a lo largo de las cuales avanzó la política del sexo desde hace dos siglos. Cada una fue una manera de componer las técnicas disciplinarias con los procedimientos reguladores. Las dos primeras se apoyaron en exigencias de regulación en toda una temática de la especie, de la descen-

dencia, de la salud colectiva- para obtener efectos en el campo de la disciplina; la sexualización del niño se llevó a cabo con la forma de una campaña por la salud de la raza (la sexualidad precoz, desde el siglo XVIII hasta fines del XIX, fue presentada como una amenaza epidémica capaz de comprometer no sólo la futura salud de los adultos sino también el porvenir de la sociedad y de la especie entera); la histerización de las mujeres, que exigió una medicalización minuciosa de su cuerpo y su sexo, se llevó a cabo en nombre de la Responsabilidad que les cabría respecto de la salud de sus hijos, de la solidez de la institución familiar y

de la salvación de la sociedad. En cuanto al control de los nacimientos y la psiquiatrización de las perversiones, actuó la relación inversa: aquí la intervención era de naturaleza regularizadora, pero debía apoyarse en la exigencia de disciplinas y adiestramientos individuales. De una manera general, en la unión del "cuerpo" y la "población", el sexo se convirtió en blanco central para un poder organizado alrededor de la administración de la vida y no de la amenaza de muerte. Durante mucho tiempo la sangre continuó siendo un elemento importante en los mecanismos del poder, en sus manifestaciones y sus rituales. Para una sociedad en que eran preponderantes los sistemas de alianza, la forma política del soberano, la diferenciación en órdenes y castas, el valor de los linajes, para una sociedad donde el hambre, las epidemias y las violencias hacían inminente la muerte, la sangre constituía uno de los valores esenciales: su precio provenía a la vez de su papel instrumental (poder derramar la sangre), de su funcionamiento en el orden de los signos (poseer determinada sangre, ser de la misma sangre, aceptar arriesgar la sangre), y también de su precariedad (fácil de difundir, sujeta a agotarse, demasiado pronta para mezclarse, rápidamente susceptible de corromperse). Sociedad de sangre iba a decir de "sanguinidad": honor de la guerra y miedo de las hombrunas, triunfo de la muerte, soberano con espada, verdugos y suplicios, el poder habla a través de la sangre; ésta es una realidad con función simbólica. Nosotros, en cambio, estamos en una sociedad del "sexo" o, mejor, de "sexualidad": los mecanismos del poder se dirigen al cuerpo, a la vida, a lo que la hace proliferar, a

lo que refuerza la especie, su vigor, su capacidad de dominar o su aptitud para ser utilizada. Salud, proaenitura, raza, porvenir de la especie, vitalidad del cuerpo social, el poder habla de la sexualidad y a la sexualidad; no es marca o símbolo, es objeto y blanco. Y lo que determina su importancia es menos su rareza o su precariedad que su insistencia, su presencia insidiosa, el hecho de que en todas partes sea a la vez encendida y temida. El poder la dibuja, la suscita y utiliza como el sentido proliferante que siempre hay que mantener bajo control para que no escape; es un efecto con valor de sentido. No quiero decir que la sustitución de la sangre por el sexo resuma por sí sola las transformaciones que marcan el umbral de nuestra modernidad. No es el alma de dos civilizaciones o el principio organizador de dos formas culturales lo que intento expresar; busco las razones por las cuales la sexualidad, lejos de haber sido reprimida en la sociedad contemporánea, es en cambio permanentemente suscitada. Los nuevos procedimientos de poder elaborados durante la edad clásica y puestos en acción en el siglo XIX hicieron pasar a nuestras sociedades de una simbólica de la sangre a una analítica de la sexualidad. Como se ve, si hay algo que esté, del lado de la ley, de la muerte, de la transgresión, de lo simbólico y de la soberanía, ese algo es la sangre; la sexualidad está del lado de la norma, del saber, de la vida, del sentido, de las disciplinas y las regulaciones. Sade y los primeros eugenistas son contemporáneos de ese tránsito de la "sanguinidad" a la "sexualidad". Pero mientras los primeros sueños de perfeccionamiento de la especie llevan todo el problema de la sangre a una gestión del sexo muy

coercitiva (arte de determinar los buenos matrimonios, de provocar las fecundidades deseadas, de asegurar la salud y la longevidad de los niños), mientras la nueva idea de raza tiende a borrar las particularidades aristocráticas de la sangre para no retener sino los efectos controlables del sexo, Sade sitúa el análisis exhaustivo del sexo en los mecanismos exasperados del antiguo poder de soberanía y bajo los viejos prestigios de la sangre, enteramente mantenidos; la sangre corre a todo lo largo del placer -sangre del suplicio y del poder absoluto, sangre de la casta que uno respeta en sí y que no obstante hace correr en los rituales mayores del parricidio y el incesto, sangre del pueblo que se derrama a voluntad puesto que la que corre en esas venas ni siquiera es digna de ser nombrada. En Sade el sexo carece de norma, de regla intrínseca que podría formularse a partir de su propia naturaleza; pero está sometido a la ley -limitada de un poder que no conoce sino la suya propia; si le ocurre imponerse por juego el orden de las progresiones cuidadosamente disciplinadas en jornadas sucesivas, tal ejercicio lo conduce a no ser más que el punto puro de una soberanía única y desnuda: derecho -limitado de la monstruosidad todopoderosa. La sangre ha reabsorbido al sexo.

En realidad, la analítica de la sexualidad y la simbólica de la sangre bien pueden depender en su principio de dos regímenes de poder muy distintos, de todos modos no se sucedieron (como tampoco esos poderes) sin encabalgamientos, interacciones o ecos. De diferentes maneras, la preocupación por la sangre y la ley obsesionó durante casi dos siglos la gestión de la sexualidad. Dos de

esas interferencias son notables, una a causa de su importancia histórica, la otra a causa de los problemas teóricos que plantea. Desde la segunda mitad del siglo XIX, sucedió que la temática de la sangre fue llamada a vivificar y sostener con todo un espesor histórico el tipo de poder político que se ejerce a través de los dispositivos de sexualidad. El racismo se forma en este punto (el racismo en su forma moderna, estatal, biologizante) : toda una política de población, de la familia, del matrimonio, de la educación, de la jerarquización social y de la propiedad, y una larga serie de intervenciones permanentes a nivel del cuerpo, las conductas, la salud y la vida cotidiana recibieron entonces su color y su justificación de la preocupación mítica de proteger la pureza de la sangre y llevar la raza al triunfo. El nazismo fue sin duda la combinación más ingenua y más astuta -y esto por aquello- de las fantasías de la sangre con los paroxismos de un poder disciplinario. Una ordenación eugenésica de la sociedad, con lo que podía llevar consigo de extensión e intensificación de los micropoderes, so capa de una estatización -limitada, iba acompañada por la exaltación onírica de una sangre superior; ,sta implicaba el genocidio sistemático de los otros y el riesgo de exponerse a sí misma a un sacrificio total. Y la historia quiso que la política hitleriana del sexo no haya pasado de una práctica irrisoria mientras que el mito de la sangre se transformaba en la mayor matanza que los hombres puedan recordar por ahora.

En el extremo opuesto, se puede seguir (también a partir de fines del siglo XIX) el esfuerzo teórico para reinscribir la temática de la sexualidad en el

182 DERECHO DE MUERTE Y PODER sobre LA VIDA

sistema de la ley, del orden simbólico y de la soberanía. Es el honor político del psicoanálisis -o al menos de lo que (y esto desde su nacimiento, es haber sospechado decir, desde su línea de ruptura con la neopsiquiología que podía haber quiénes de la generación)

e, e en esos mecanismos de irremediablemente proliferantes admitimos de poder que pretendían controlar Y mostrar lo cotidiano de la sexualidad: de ahí el esfuerzo freudiano (por reacción sin duda contra el gran ascenso contemporáneo del Tercer Reich) para . . . de la sexualidad -la poner la ley como principio de prohibición, ley de la alianza, de la consanguinidad. Soberano, en suma para convocar en el Padre o orden del poder. Al respecto al deseo todo el antiguo psicoanálisis eso debe el psicoanálisis haber estado en oposición teórica y práctica con el fascismo, en cuanto a lo esencial y salvo algunas excepciones. Pero esa posición del psicoanálisis estuvo ligada a una coyuntura histórica precisa. Y nada podría impedir que pensar el orden de lo sexual según la instancia de la ley, la muerte, la sangre y la soberanía -sean cuales fueren las referencias a Sade y a Bataille, sean cuales fueren las prendas de "subversión" que se les pida- no sea en definitiva una "Tercera vía" histórica. Hay que pensar el dispositivo de sexualidad a partir de las técnicas de poder que le son contemporáneas.

Se me dirá: eso es caer en un historicismo más apresurado que radical; es esquivar, en provecho de fenómenos quizá variables como los frigores, secundarios y en suma superficiales, la existencia biológicamente sólida de las funciones sexuales; es ha-

blar de la sexualidad como si el sexo no existiese. Y se tendría el derecho de objetarme: "Usted pretende analizar en detalle los procesos merced a los cuales han sido sexualizados el cuerpo de la mujer, la vida de los niños, los vínculos familiares y toda una amplia red de relaciones sociales. Usted quiere describir ese gran ascenso de la preocupación sexual desde el siglo XVIII y el creciente encarnizamiento que pusimos en sospechar la presencia del sexo en todas partes. Adn-út - moslo; y supongamos que, en efecto, los mecanismos del poder fueron más empleados en suscitar e 'irritar' la sexualidad que en reprimirla. Pero así@permanece muy cercano a aquello de lo que pensaba, sin duda, haberse separado; en el fondo usted muestra fenómenos de difusión, de anclaje, de fijación de la sexualidad, usted intenta mostrar lo que podría denominarse la organización de 'zonas erógenas' en el cuerpo social; bien podría resultar que usted no haya hecho más que trasponer, a la escala de procesos difusos, mecanismos que el psicoanálisis ha localizado con precisión al nivel del individuo. Pero usted elide aquello a partir de lo cual la sexualización pudo realizarse, y que el psicoanálisis, a su vez, no ignora, o sea el sexo. Antes de Freud, buscaban localizar la sexualidad del modo más estricto y apretado: en el sexo, sus funciones de reproducción, sus localizaciones anatómicas inmediatas; se volvían hacia un mínimo biológico -órgano, instinto, finalidad. Pero usted está en una posición simétrica e inversa: para usted sólo quedan efectos sin soporte, ramificaciones privadas de raíz, una sexualidad sin sexo. También aquí, entonces: castración."

En este punto hay que distinguir dos preguntas. Por un lado: "el análisis de la sexualidad como "dispositivo político" implica necesariamente la elisión del cuerpo, de lo anatómico, de lo biológico, de lo funcional? Creo que a esta primera pregunta se puede responder negativamente. En todo caso, el objetivo de la presente investigación es mostrar cómo los dispositivos de poder se articulan directamente en el cuerpo -en cuerpos, funciones, procesos fisiológicos, sensaciones, placeres; lejos de que el cuerpo haya sido borrado, se trata de hacerlo aparecer en un análisis donde lo biológico y lo histórico no se sucederían (como en el evolucionismo de los antiguos sociólogos), sino que se ligarían con arreglo a una complejidad creciente conformada al desarrollo de las tecnologías modernas de poder que toman como blanco suyo la vida. Nada, pues, de una "historia de las mentalidades" que sólo tendría en cuenta los cuerpos según el modo de percibirlos y de darles sentido y valor, sino, en cambio, una "historia de los cuerpos" y de la manera en que se invadió lo que tienen de más material y viviente.

Otra pregunta, distinta de la primera: esa materialidad a la que se alude "no es acaso la del sexo, y no constituye una paradoja querer hacer una historia de la sexualidad a nivel de los cuerpos sin tratar para nada del sexo? Después de todo, el poder que se ejerce a través de la sexualidad "no se dirige acaso, específicamente, a ese elemento de lo real que es el "sexo" -el sexo en general? Puede admitirse que la sexualidad no sea, respecto del poder, un dominio exterior en el que éste se impondría, sino, por el contrario, efecto e instrumento de sus arreglos o maniobras. Pero "el

11 11

sexo no es acaso, respecto del poder, lo otro ,
mientras que es para la sexualidad el foco en
torno al cual distribuye ,sta sus efectos? Pero, jus-
tamente, es esa idea del sexo la que no se puede
admitir sin examen. "El "sexo", en la realidad, es
el ancoraie ut e soporta las manifestaciones de la
Ll

sexualidad", O bien una id@a compleja, histórica-
mente formada en el interior del dispositivo de
sexualidad? Se podría mostrar, en todo caso, cómo
esa idea "del sexo" se formó a trav,s de las dife-
rentes estrategias de poder y qu, papel definido
deseinpeió en ellas.

A lo largo de las líneas en que se desarrolló el
dispositivo de sexualidad desde el siglo XIX, ve-
mos elaborarse la idea de que existe al más que
los cuerpos, los órganos, las localizaci@ones som-
ticas, las funciones, los sistemas anatomofisiológi-
cos, las sensaciones, los placeres; algo más y algo
diferente, algo dotado de Propiedades intrínsecas y
leyes propias: el "sexo". Así en el proceso de his-
terización de la mujer, el "sexo" fue definido de
tres maneras: como lo que es común al hombre y
la mujer; o como lo que pertenece por excelencia
al hombre y falta por lo tanto a la mujer; pero
tambi,n como lo que constituye por sí solo el
cuerpo de la mujer, orient ndolo por entero a las
funciones de reproducción y perturb ndole sin
cesar en virtud de los efectos de esas mismas fun-
ciones; en esta estrategia, la historia es interpre-
tlada como el juego del sexc> en tanto que es lo
uno" y lo "otro", todo y parte, princip' y ca-
'0

rencia. En la sexualización e la infancia se ela-
bora la idea de un sexo presente (anatórnic rnente)
y ausente (fisiológicamente) , presente tambi,n si
se considera su actividad y deficiente si se atiende

a su finalidad reproductora; o asimismo actual en sus manifestaciones pero escondido en sus efectos, que sólo más tarde aparecer en su gravedad patológica; y en el adulto, si el sexo del niño sigue presente, lo hace en la forma de una causalidad secreta que tiende a anular el sexo del adulto (fue uno de los dogmas de la medicina de los siglos XVIII y XIX suponer que la precocidad del sexo provoca luego esterilidad, impotencia, frigidez, incapacidad de experimentar placer, anestesia de los sentidos) ; al sexualizar la infancia se constituyó la idea de un sexo marcado por el juego esencial de la presencia y la ausencia, de lo oculto y lo manifiesto; la masturbación, con los efectos que se le prestaban, revelaría de modo privilegiado ese juego de la presencia y la ausencia, de lo manifiesto y lo oculto. En la psiquiatrización de las perversiones, el sexo fue referido a funciones biológicas y a un aparato anatomofisiológico que le da su sentido", es decir, su finalidad; pero también fue referido a un instinto que, a través de su propio desarrollo y según los objetos a los que puede apegarse, torna posible la aparición de conductas perversas e inteligible su génesis; así el "sexo" es definido mediante un entrelazamiento de función e instinto, de finalidad y significación; y en esta forma, en parte alguna se manifiesta mejor que en la perversión-modelo, ese "fetichismo" que, al menos desde 1877, sirvió de hilo conductor para el análisis de todas las demás desviaciones, pues en él se leía claramente la fijación del instinto a un objeto con arreglo a la manera de la adherencia histórica y de la inadecuación biológica. Por último, en la socialización de las conductas procreadoras, el "sexo" es descrito como

atrapado entre una ley de realidad (cuya forma más inmediata y más abrupta es la necesidad económica) y una economía de placer que siempre trata de esquivarla, cuando no la ignora; el más c,lebre de los "fraudes", el coitus interruptus, representa el punto donde la instancia de lo real obliga a poner un t,rmino al placer y donde el placer logra realizarse a pesar de la economía prescrita por lo real. Como se ve, en esas diferentes estrategias la idea "del sexo" es erigida por el dispositivo de sexualidad; y en las cuatro grandes formas: la histeria, el onanismo, el fetichismo y el coito interrumpido, hace aparecer al sexo como sometido al juego del todo y la parte, del principio y la carencia, de la ausencia y la presencia, del exceso y la deficiencia, de la función y el instinto, de la finalidad y el sentido, de la realidad y el placer. Así se formó poco a poco el armazón de una teoría general del sexo.

Ahora bien, la teoría así engendrada ejerció en el dispositivo de sexualidad cierto número de funciones que la tornaron indispensable. Sobre todo tres fueron importantes. En primer lugar, la noción de "sexo" permitió agrupar en una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones, placeres, y permitió el funcionamiento como principio causal de esa misma unidad ficticia; como principio causal, pero también como sentido omnipresente, secreto a descubrir en todas partes: el sexo, pues, pudo funcionar como signifiante único y como significado universal. Además, al darse unitariamente como anatomía y como carencia, como función y como latencia, como instinto y como sentido, pudo trazar la línea de contacto entre un saber de la sexua-

lidad humana y las ciencias biológicas de la reproducción; así el primero, sin tomar realmente nada de las segundas -salvo algunas analogías inciertas y algunos conceptos trasplantados-, recibió por privilegio de vecindad una garantía de cuasi-cientificidad; pero, por esa misma vecindad, ciertos contenidos de la biología y la fisiología pudieron servir de principio de normalidad para la sexualidad humana. Finalmente, la noción de sexo aseguró un vuelco esencial; permitió invertir la representación de las relaciones del poder con la sexualidad, y hacer que ,sta aparezca no en su relación esencial y positiva con el poder, sino como anclada en una instancia específica e irreducible que el poder intenta dominar como puede; así, la idea "del sexo" permite esquivar lo que hace el "poder" del poder; permite no pensarlo sino como ley y prohibición. El sexo, esa instancia que parece dominarnos y ese secreto que nos parece subyacente en todo lo que somos, ese punto que nos fascina por el poder que manifiesta y el sentido que esconde, al que pedimos que nos revele lo que somos y nos libere de lo que nos define, el sexo, fuera de duda, no es sino un punto ideal vuelto necesario por el dispositivo de sexualidad y su funcionamiento. No hay que imaginar una instancia autónoma del sexo que produjese secundariamente los múltiples efectos de la sexualidad a lo largo de su superficie de contacto con el poder. El sexo, por el contrario, es el elemento más especulativo, más ideal y también más interior en un dispositivo de sexualidad que el poder organiza en su apoderamiento de los cuerpos, su maternidad, sus fuerzas, sus energías, sus sensaciones y sus placeres. Se podría añadir que "el sexo" desempeña otra

función aún, que atraviesa a las pri r
sostiene. Papel ine as y las
El' efecto, es Po'.n s Pr ctico que teórico esta vez.
r el sexo, punto inaginari<:> fijado
por el dispositivo de sexualidad, por lo que cada
cual debe pasar para acceder a su Propia inteli-
gibilidad (puesto @ue es a la vez el elemento encu-
bierto y el p,inci.Pio roductor de sentido), a la
p
totalidad de su cuerpo (puesto que es una parte
real Y amenazada de-esecuerpo Y constituye sin-
bólicamente el todo), a u identidad (Puesto que
une a la fuerza de una pulsión la singularidad
de una historia) - Merced a una inversión que sin
duda co,,nenzó subreptic-ariiente hace mucho tiern-
Po -Ya en la ,póca'de la pastoral cristiana de la
carne- hemos llegado ahora a pedir nuestra inte-
ligibilidad a lo que
siderado locura@ durante tantos siglos fue con-
la Plenitud de nuestro cuerpo a
lo que mucho
tlen'Po fue su estigma Y su herida,
nuestra identidad a lo que se percibía
einpuje sin nombre. D CO"NO oscuro
e ahí la importancia que le
Prestarnos, el reverencia] temor con que lo rodea-
nernos en conocerlo. De
,la de JOs siglos, haya
nte que nuestra alma.,
vida; y de ahí que
geros co lo, parezcan tan]--
M.parados con ese secreto, minúsculo en
cacla uno de nosotros, pero cuya densidad lo torna
rnls grave que cualesquiera otros. El pacto f usti
cO cuya tentación inscribió en nosotros el dispo-
sitivo de sexualidad es, de ahora en adelante, ,ste:
intercam .
jar la vida toda entera contra el sexo
mismo, contra la verdad Y soberanía del se
sexo bien vale la muerte. Es en este sentido, xeso' El
tric-
tamente histórico, como hoy el sexo es t atrave-

sado por el instinto de muerte. Cuando Occidente, hace ya mucho, descubrió el amor, le acordó suficiente precio como para tornar aceptable la muerte; hoy, el sexo pretende esa equivalencia, la más elevada de todas. Y mientras que el dispositivo de sexualidad permite a las técnicas de poder la invasión de la vida, el punto ficticio del sexo, establecido por el mismo dispositivo, ejerce sobre todos bastante fascinación como para que aceptemos oír cómo gruñe allí la muerte.

Al crear ese elemento imaginario que es "el sexo", el dispositivo de sexualidad suscitó uno de sus más esenciales principios internos de funcionamiento: el deseo del sexo @eseo de tenerlo, deseo de acceder a ,l, de descubrirlo, de liberarlo, de articularlo como discurso, de formularlo como verdad. Constituyó al "sexo" mismo como deseable. Y esa deseabilidad del sexo nos fija a cada uno de nosotros al imperio de conocerlo, de sacar a la luz su ley y su poder; esa deseabilidad nos hace creer que afirmamos contra todo poder los derechos de nuestro sexo, mientras en realidad nos ata al dispositivo de sexualidad que ha hecho subir desde el fondo de nosotros mismos, como un espejismo en el que creemos reconocernos, el brillo negro del sexo.

"Todo es sexo -decía Kate, en La serpiente emplum@-, todo es sexo. Qu, bello puede ser el sexo cuando el hombre lo conserva poderoso y sagrado, cuando llena el mundo. Es como el sol que te inunda, te penetra con su luz."

Por lo tanto, no hay que referir a la instancia del sexo una historia de la sexualidad, sino que mostrar cómo el "sexo" se encuentra bajo la dependencia histórica de la sexualidad. No hay que

poner el sexo del lado de lo real, y la sexualidad del lado de las ideas confusas y las ilusiones; la sexualidad es una figura histórica muy real, y ella misma suscitó, como elemento especulativo requerido por su funcionamiento, la noción de sexo. No hay que creer que diciendo que sí al sexo se diga que no al poder; se sigue, por el contrario, el hilo del dispositivo general de sexualidad. Si mediante una inversión táctica de los diversos mecanismos de la sexualidad se quiere hacer valer, contra el poder, los cuerpos, los placeres, los saberes en su multiplicidad y posibilidad de resistencia, conviene liberarse primero de la instancia del sexo. Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contrataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres.

"Tanta acción hubo en el pasado @ecía D. H. Lawyence-, particularmente acción sexual, una tan monótona y cansadora repetición sin ningún desarrollo paralelo en el pensamiento y la comprensión. Actualmente nuestra tarea es comprender la sexualidad. Hoy, la comprensión plenamente consciente del instinto sexual importa más que el acto sexual."

Quizá algún día la gente se asombrar . No se comprender que una civilización tan dedicada a desarrollar inmensos aparatos de producción y de destrucción haya encontrado el tiempo y la infinita paciencia para interrogarse con tanta ansiedad respecto al sexo; quizá se sonreir , recordando que esos hombres que nosotros habremos sido creían que en el dominio sexual residía una verdad al menos tan valiosa como la que ya habían

pedido a la tierra, a las estrellas y a las formas puras de su pensamiento; la gente se sorprender del encarnizamiento que pusimos en fingir arrancar de su noche una sexualidad que todo -nuestros discursos, nuestros hábitos, nuestras instituciones, nuestros reglamentos, nuestros saberes- producía a plena luz y reactivaba con estrépito. Y el futuro se preguntará por qué, quisimos tanto derogar la ley del silencio en lo que era la más ruidosa de nuestras preocupaciones. Retrospectivamente, el ruido podrá parecer desmesurado, pero aún más extraña nuestra obstinación en no desconfiar en, más que la negativa a hablar y la consigna de callar. Se interrogará sobre lo que pudo volvernos tan presuntuosos; se buscará por qué, nos atribuimos el mérito de haber sido los primeros en acordar al sexo, contra toda una moral milenaria, esa importancia que decimos le corresponde y cómo pudimos glorificarnos de habernos liberado a fines del siglo XX de un tiempo de larga y dura represión -el de un ascetismo cristiano prolongado, modificado, avaricioso y minuciosamente utilizado por los imperativos de la economía burguesa. Y allí donde nosotros vemos hoy la historia de una censura difícilmente vencida, se reconocerá más bien el largo ascenso, a través de los siglos, de un dispositivo complejo para hacer hablar del sexo, para afincar en, más nuestra atención y cuidado, para hacernos creer en la soberanía de su ley cuando en realidad estamos trabajados por los mecanismos de poder de la sexualidad. La gente se burlará del reproche de pansexualismo que en cierto momento se objetó a Freud y al psicoanálisis. Pero los que parecerán ciegos serán quizá menos quienes lo formularon que

aquellos que lo apartaron de un revés, como si tradujera únicamente los terrores de una vieja pudibundez. Pues los primeros, después de todo, sólo se vieron sorprendidos por un proceso muy antiguo del cual no vieron que los rodeaba ya por todas partes; atribuyeron nada más al genio malo de Freud lo que había sido preparado desde antaño; se equivocaron de fecha en cuanto al establecimiento, en nuestra sociedad, de un dispositivo general de sexualidad. Pero los segundos, por su parte, se equivocaron sobre la naturaleza del proceso; creyeron que Freud restituía por fin al sexo, gracias a un vuelco súbito, la parte que se le debía y durante tanto tiempo había estado impugnada; no vieron que el genio bueno de Freud lo colocó en uno de los puntos decisivos señalados desde el siglo XVIII por las estrategias de saber y de poder; que así, él reactivaba, con admirable eficacia, digna de los más grandes religiosos y directores de conciencia de la época clásica, la conminación secular a conocer el sexo y conformarlo como discurso. Con frecuencia se evocan los innumerables procedimientos con los cuales el cristianismo antiguo nos habría hecho detestar el cuerpo; pero pensemos un poco en todas esas astucias con las cuales, desde hace varios siglos, se nos ha hecho amar el sexo, con las cuales se nos tornó deseable conocerlo y valioso todo lo que de él se dice; con las cuales, también, se nos incitó a desplegar todas nuestras habilidades para sorprenderlo, y se nos impuso el deber de extraer la verdad; con las cuales se nos culpabilizó por haberlo ignorado tanto tiempo. Ellas son las que hoy merecerían causar asombro. Y debemos pensar que quizás un día, en otra economía de los cuerpos

y los placeres, ya no se comprender cómo las astucias de la sexualidad, y del poder que sostiene su dispositivo, lograron someternos a esta austera monarquía del sexo, hasta el punto de destinarnos a la tarea indefinida de forzar su secreto y arrancar a esa sombra las confesiones más verdaderas. Ironía del dispositivo: nos hace creer que en ello reside nuestra "liberación".

Historia de
la
2. El uso de los placeres
Michel Foucault

siglo veintiuno de españa editores, s. a.

HISTORIA DE LA SEXUALIDAD

2. El uso de los placeres

ÖNDICE

INTRODUCCIÒN

1. Modificaciones; 2. Las formas de problematización;
3. Moral y pr ctica de sí.

I. LA PROBLEMATIZACIÒN M@L DE LOS PLACERES

1. Aphrodisia,- 2. Chr, sis; 3. Enkrateia; 4. Libertad y verdad.

11. DIET TICA

1. Del r, gimen en general; 2. La dieta de los placeres;
3. Riesgos y peligros; 4. El acto; el gasto, la muerte.

iii. ECONÒMICA

1. La sabiduría del matrimonio; 2. El hogar de Iscó-maco; 3. Tres políticas de la templanza.

IV. ERÒTICA

1. Una relación problem tica; 2. El honor de un muchacho; 3. El objeto del placer.

V. EL VERDADERO AMOR

CONCLUSIÒN

ÖNDICE DE TEXTOS CITADOS

HISTORIA DE LA SEXUALIDAD

3. La inquietud de sí
(en preparación)

ÍNDICE

1. SOÑAR CON LOS PROPIOS PLACERES

1. El método de Artemidoro; 2. El análisis; 3. El sueño y el acto.

II. EL CULTIVO DE SÍ

III. UNO MISMO Y LOS DEMÁS

1. El papel matrimonial; 2. El juego político.

IV. EL CUERPO

1. Galeno; 2. "Son buenos, son malos?"; 3. El orgasmo, gimen de los placeres; 4. El trabajo del alma.

V. LA MUJER

1. El lazo conyugal; 2. La cuestión del monopolio;
3. Los placeres del matrimonio.

VI. LOS MUCHACHOS

1. Plutarco; 2. El pseudo-Luciano; 3. Una nueva erótica.

CONCLUSIÓN

ÍNDICE DE OBRAS CITADAS

Autores antiguos; Autores modernos.

OBRAS DE

MICHEL FOUCAULT

EL NACIMIENTO DE LA CLÍNICA

Su interés no se limita al campo de la medicina y de la historia de la medicina, también los historiadores y sociólogos del conocimiento se sentirán atraídos por el planteamiento original del libro: la medicina como lenguaje, como óptica científica y como relación interhumana.

Traducción de Francisca Perujo

304 pp. 10,5 x 18 cm.

LAS PALABRAS Y LAS COSAS

El rigor, la originalidad y la inspiración de Michel Foucault nos traen una mirada radicalmente nueva sobre el pasado de la cultura occidental y una concepción más lúcida de la confusión de su presente.

Traducción de Elsa Cecilia Brust

384 pp. + 1 lámina a color. 13,5 x 21 cm.

RAYMOND ROUSSEL

Insuperado análisis del conjunto de la obra de Raymond Roussel, encuentra en la producción del autor de Impresiones de África la repetición de la misma forma: el juego del doble y el mismo, de la diferencia y la identidad, del tiempo que se repite y que queda abolido, de la palabra que se desliza sobre sí misma para decir otra cosa distinta a la que enuncia. La obra de Roussel aparece, en el agudo estudio de Foucault, como el primer inventario, en forma de literatura, de los poderes desdobladores del lenguaje.

Traducción de Patricio Canto

192 pp. 13,5 x 21 cm. [Agotado]

LA ARQUEOLOGIA DEL SABER

Se inscribe en ese campo en el que se manifiestan, se cruzan, se entrelazan y se especifican las cuestiones sobre el ser humano, la conciencia, el origen y el sujeto.

Traducción de Aurelio Garzón del Camino

368 pp. 10,5 x 18 cm.

VIGILAR Y CASTIGAR

Un estudio del origen de los procedimientos penales modernos y de su naturaleza, que corresponde a las necesidades de una sociedad "disciplinada" en la que se busca formar individuos dóciles y útiles.

Traducción de Aurelio Garzón del Camino

320 pp. 13,5 x 21 cm.

El hombre occidental se ha especializado durante los tres últimos siglos en el ejercicio de registrar minuciosamente sus placeres. En nuestra sociedad, la scientia sexualis ha desplazado a la ars erotica. Se han multiplicado los sermones sobre lo, prohibido. Hay placer en saber sobre el placer. La sexualidad se transforma en discurso permanente. El Estado ejerce de administrador de los cuerpos. ¿Por qué? ¿Por qué la burguesía victoriana forjó e impuso normas tales a los cuerpos? ¿Por qué tanta prolijidad, tantas reglas pastorales, tanta multiplicidad de discursos, tanto oído abierto hacia el sexo? La serie de estudios que inicia Michel Foucault con este volumen pretende aclarar cuáles fueron las relaciones históricas entre el poder y el discurso que forjaron el dispositivo de sexualidad que nos afecta.

siglo veintiuna de España Editores, s. a.

Historia de
la sexualidad.

2. El uso de los placeres.

Michel Foucault.

siglo veintiuno de españa editores, s. a.

HISTORIA DE LA SEXUALIDAD. 2

EL USO DE LOS PLACERES
por.

MICHEL FOUCAULT

SVO

@4ixico-
ESPANA
ARGENTINA
CC-,OMBJA

!NDICE

INTRODUCCI_N	7
1 - Modificaciones, 7; Las formas de problematización, 16; Moral y práctica de sí, 26	
1. LA PROBLEMATIZACION MORAL DE LOS PLACERES	35
1. Aphrodisia, 37; 2. Chrésis, 51; 3. Enkrateia, 61; 4. Liber- tad y verdad, 76	
II. DIETÉTICA	92
1. Del régimen en general, 93; 2. La dieta de los placeres, 102; 3. Riesgos y peligros, 110; 4. El acto, el gasto, la muerte, 117	
III. ECONOMICA	132
1. La sabiduría del matrimonio, 132; 2. El hogar de Iscómaco, 140; 3. Tres políticas de la templanza, 153	
IV. ETICA	172
1. Una relación problemática, 172; 2. El honor de un muchacho, 188; 3. El objeto del placer, 198	
V. EL VERDADERO AMOR	209
CONCLUSI_N	226
INDICE DE TEXTOS CITADOS	231

INTRODUCCIÓN

1. MODIFICACIONES

Esta serie de búsquedas aparece más tarde de lo que había previsto y bajo una forma totalmente distinta. He aquí el porqué. No debían ser ni una historia de los comportamientos ni una historia de las representaciones, pero sí una historia de la "sexualidad": las comillas tienen su importancia. Mi propósito no era reconstruir la historia de las conductas y prácticas sexuales, según sus formas sucesivas, su evolución y su difusión. Tampoco era mi intención analizar las ideas (científicas, religiosas o filosóficas) a través de las cuales nos hemos representado tales comportamientos. En principio, quería detenerme ante esta noción, tan cotidiana, tan reciente, de "sexualidad": tomar distancia respecto de ella contorneando su evidencia familiar, analizar el contexto teórico y práctico al que está asociada. El propio término de "sexualidad" apareció tardíamente, a principios de; siglo XIX. Se trata de un hecho que no hay que subestimar ni sobreinterpretar. Señala algo más que un cambio de vocabulario, pero evidentemente no marca el surgimiento súbito de aquello con lo que se relaciona. Se ha establecido el uso de la palabra en relación con otros fenómenos: el desarrollo de campos de conocimiento diversos (que cubren tanto los mecanismos biológicos de la reproducción como las variantes individuales o sociales de; comportamiento); el establecimiento de un conjunto de reglas y normas, en parte tradicionales, en parte nuevas, que se apoyan en instituciones religiosas, judiciales, pedagógicas, médicas; cambios también en la manera en que los individuos se ven llevados a dar sentido y valor a su conducta, a sus deberes, a sus placeres, a sus sentimientos y sensaciones, a sus sueños. Se trataba, en suma, de ver cómo, en las sociedades occidentales modernas, se había ido conformando una "experiencia", por la que los individuos iban reconociéndose como sujetos de una "sexualidad", abierta a dominios de conocimiento muy diversos y articulada con un

INTRODUCCION

sistema de reglas y de restricciones. El proyecto era por lo tanto el de una historia de la sexualidad como experiencia -si entendemos por experiencia la correlación, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad.

Hablar así de la sexualidad implicaba liberarse de un esquema de pensamiento que entonces era muy común: hacer de la sexualidad una invariable y suponer que, si toma en sus manifestaciones formas históricamente singulares, lo hace gracias a mecanismos diversos de represión, a los que se encuentra expuesta sea cual fuere la sociedad; lo cual corresponde a sacar del campo histórico al deseo y al sujeto del deseo y a pedir que la forma general de lo prohibido dé cuenta de lo que pueda haber de histórico en la sexualidad. Pero el rechazo de esta hipótesis no era suficiente por sí mismo. Hablar de la "sexualidad" como de una experiencia históricamente singular suponía también que pudiéramos disponer de instrumentos susceptibles de analizar, según su carácter propio y según sus correlaciones, los tres ejes que la constituyen: la formación de los saberes que a ella se refieren, los sistemas de poder que regulan su práctica y las formas según las cuales los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos de esa sexualidad. Ahora bien, acerca de los dos primeros puntos, el trabajo que emprendí anteriormente -fuera acerca de la medicina y de la psiquiatría, fuera acerca del poder punitivo y de las prácticas disciplinarias- me había dado los instrumentos que necesitaba; el análisis de las prácticas discursivas permitía seguir la formación de los saberes al evitar el dilema de la ciencia y la ideología; el análisis de las relaciones de poder y de sus tecnologías permitía contemplarlas como estrategias abiertas, al evitar la alternativa de un poder concebido como dominación o denunciado como simulacro.

En cambio, el estudio de los modos por los cuales los individuos son llevados a reconocerse como sujetos sexuales me planteaba muchas más dificultades. La noción de deseo o la de sujeto deseante constituía pues, si no una teoría, por lo menos un tema teórico generalmente aceptado. Esta misma aceptación era extraña: se trata del tema en efecto con el que nos encontramos, con ciertas variantes, en el propio corazón de la teoría clásica de la sexualidad, pero también en las con-

cepciones que buscaban desentenderse de ella; esa misma que parecía haber sido el legado, en los siglos XIX y xx, de una larga tradición cristiana. La experiencia de la sexualidad puede realmente distinguirse, como figura histórica singular, de la experiencia cristiana de la "carne": ambas parecen dominadas por el principio del "hombre de deseo". Sea lo que fuere, parecía difícil analizar la formación y la evolución de la experiencia de la sexualidad a partir del siglo XVIII sin hacer, por lo que toca al deseo y al sujeto deseante, un trabajo histórico y crítico. Sin emprender, pues, una "genealogía". Por ello no quiero decir hacer una historia de los conceptos sucesivos del deseo, de la concupiscencia o de la libido, sino analizar las prácticas por las que los individuos se vieron llevados a prestarse atención a ellos mismos, a descubrirse, a reconocerse y a declararse como sujetos de deseo, haciendo jugar entre unos y otros una determinada relación que les permita descubrir en el deseo la verdad de su ser, sea natural o caído. En resumen, la idea era, en esta genealogía, buscar cómo los individuos han sido llevados a ejercer sobre sí mismos, y sobre los demás, una hermenéutica del deseo en la que el comportamiento sexual ha sido sin duda la circunstancia, pero ciertamente no el dominio exclusivo. En suma: para comprender cómo el individuo moderno puede hacer la experiencia de sí mismo, como sujeto de una "sexualidad", era indispensable despejar antes la forma en que, a través de los siglos, el hombre occidental se vio llevado a reconocerse como sujeto de deseo.

Me pareció necesario un desplazamiento teórico para analizar lo que con frecuencia se designaba como el progreso de los conocimientos: me había llevado a interrogarme por las formas de las prácticas discursivas que articulaban el saber. Fue igualmente necesario un desplazamiento teórico para analizar lo que con frecuencia se describe como las manifestaciones del "poder": me llevó a interrogarme más bien acerca de las relaciones múltiples, las estrategias abiertas y las técnicas racionales que articulan el ejercicio de los poderes. Parecía que sería necesario emprender ahora un tercer desplazamiento, para analizar lo que se ha designado como "el sujeto"; convenía buscar cuáles son las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto. Después del

lo
INTRODUCCION

estudio de los juegos de verdad unos con otros -sobre el ejemplo de un número determinado de ciencias empíricas en los siglos XVII y XVIII- seguido por el de los juegos de verdad en relación con las relaciones de poder -sobre el ejemplo de las prácticas punitivas-, parecía imponerse otro trabajo: estudiar los juegos de verdad en la relación de sí consigo y la constitución de sí mismo como sujeto, al tomar como dominio de referencia y campo de investigación lo que podríamos llamar la "historia del hombre de deseo".

Pero estaba visto que emprender esta genealogía me alejaba mucho de mi proyecto primitivo. Debía escoger: o bien mantener un plan establecido, acompañándolo de un rápido examen histórico de dicho tema del deseo, o bien reorganizar todo el estudio alrededor de la lenta formación, en la Antigüedad, de una hermenéutica de sí. Opté por este último partido, mientras reflexionaba que, después de todo, aquello a lo que me he sujetado -aquello a lo que me he querido sujetar desde hace muchos años- es una empresa que busca desbrozar algunos de los elementos que podían ser útiles a una historia de la verdad. Una historia que no sería aquella de lo que puede haber de cierto en los conocimientos, sino un análisis de los "juegos de verdad", de los juegos de falso y verdadero a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir como poderse y deberse ser pensado. ¿A través de qué juegos de verdad se da el hombre a pensar su ser propio cuando se percibe como loco, cuando se contempla como enfermo, cuando se reflexiona como ser vivo, como ser hablante y como ser de trabajo, cuando se juzga y se castiga en calidad de criminal? ¿A través de qué juegos de verdad el ser humano se ha reconocido como hombre de deseo? Me pareció que planteando así la pregunta e intentando elaborarla a propósito de un período tan alejado de mis horizontes antes familiares, abandonaba sin duda el plan contemplado, pero me acercaba mucho más a la pregunta que desde tanto tiempo es mi intención plantear. Me esperaban al abordarlo así algunos años más de trabajo. Desde luego, no carecía de peligros este largo rodeo, pero tenía un motivo y me pareció haberle hallado a esta investigación cierto beneficio teórico.

¿Los riesgos? Debía retrasar y trastornar el programa de \publicación que tenía previsto. Debo mi reconocimiento a

MODIFICACIONES

quienes siguieron las travesías y los rodeos de mi trabajo -pienso en los oyentes del Collège de France- y quienes tuvieron la paciencia de esperar el plazo -Pierre Nora a la cabeza. En cuanto a aquellos para quienes darse penas y trabajos, comenzar y recomenzar, intentar, equivocarse, retomarlo todo de nuevo de arriba abajo y encontrar el medio aún de dudar a cada paso, en cuanto a aquellos -digo- para quienes, en suma, más vale abandonar que trabajar en la reserva y la inquietud, es bien cierto que no somos del mismo planeta.

El peligro residía también en abordar documentos mal conocidos por mí¹. Sin darme cuenta del todo, arriesgaba plegarlos a formas de análisis o a formas de cuestionamiento que, por extrañas, ya no les convenían. Las obras de P. Brown, las de P. Hadot y sus conversaciones y opiniones retomadas una y otra vez me han sido de gran ayuda. A la inversa, arriesgaba perder, en el esfuerzo por familiarizarme con los textos antiguos, el hilo de las preguntas que quería plantear; H. Dreyfus y P. Rabinow, en Berkeley, me permitieron, con sus reflexiones, con sus preguntas, y gracias a sus exigencias, un trabajo de reformulación teórica y metodológica. F. Wahi me dio consejos preciosos.

P. Veyne me ayudó constantemente, en el transcurso de esos años. Sabe qué es eso de investigar, como verdadero historiador, la verdad, pero también conoce el laberinto en el que se entra desde el momento en que se quiere hacer la historia de los juegos de falso y verdadero; es de aquellos, tan raros hoy, que aceptan dar cara al peligro que trae consigo, para todo pensamiento, la cuestión de la historia de la verdad. Sería difícil circunscribir su influencia sobre estas páginas. En cuanto al motivo que me impulsó, fue bien simple. Espero que, a los ojos de algunos, pueda bastar por sí mismo. Se trata de la curiosidad, esa única especie de curiosidad, por

1. No soy ni helenista ni latinista. Pero me pareció que, con la condición de aplicarse al trabajo, de ponerle paciencia, modestia y atención, era posible adquirir ante los textos de la Antigüedad griega y romana una familiaridad suficiente: me refiero a una familiaridad que permitiera, según una práctica sin duda constitutiva de la filosofía occidental, a la vez interrogar la diferencia que nos mantiene a distancia de un pensamiento en el que reconocemos el origen del nuestro y la proximidad que permanece a pesar de ese alejamiento que nosotros profundizamos sin cesar.

lo demás, que vale la pena de practicar con cierta obstinación: no la que busca asimilar lo que conviene conocer, sino la que permite alejarse de uno mismo. ¿Qué valdría el encarnizamiento del saber si sólo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde se puede, el extravío del que conoce? Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando. Quizá se me diga que estos juegos con uno mismo deben quedar entre bastidores, y que, en el mejor de los casos, forman parte de esos trabajos de preparación que se desvanecen por sí solos cuando han logrado sus efectos. Pero ¿qué es la filosofía hoy -quiero decir la actividad filosófica- si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto? Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla, o cuando se siente con fuerza para instruirles proceso con positividad ingenua; pero es su derecho explorar lo que, en su propio pensamiento, puede ser cambiado mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño. El "ensayo" -que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación- es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos ésta es todavía hoy lo que fue, es decir una "ascesis", un ejercicio de sí, en el pensamiento.

Los estudios que siguen, como otros que emprendí antes, son estudios de "historia" por el campo de que tratan y las referencias que toman, pero no son trabajos de "historiador". Esto no quiere decir que resuman o sintetizen el trabajo hecho por otros; son -si se quiere contemplarlos desde el punto de vista de su "pragmática"- el protocolo de un ejercicio que ha sido largo, titubeante, y que ha tenido la frecuente necesidad de retomarse y corregirse. Se trata de un ejercicio filosófico: en él se ventila saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo.

¿Tuve razón en tomar tales riesgos? No soy yo quien debe

decirlo. Sólo sé que al desplazar así el tema y las referencias cronológicas de mi estudio me encontré con un cierto beneficio teórico; me fue posible proceder a dos generalizaciones que a su vez me permitieron situarlo en un horizonte más amplio y precisar mejor su método y su objeto.

Al remontar así desde la época moderna, a través del cristianismo, hasta la Antigüedad, me pareció que no podía evitarse el plantear una pregunta a la vez muy simple y muy general: ¿por qué el comportamiento sexual, por qué las actividades y placeres que de él dependen, son objeto de una preocupación moral? ¿Por qué esta inquietud ética que, por lo menos en ciertos momentos, en ciertas sociedades o en ciertos grupos parece más importante que la atención moral que se presta a otros dominios de todos modos esenciales para la vida individual o colectiva, como serían las conductas alimentarias o el cumplimiento de los deberes cívicos? Sé bien que en seguida viene a la mente una respuesta: son objeto de interdicciones fundamentales cuya transgresión está considerada como una falta grave. Pero esto es dar como solución la propia pregunta y sobre todo es desconocer que la inquietud ética que concierne a la conducta sexual no siempre está, en intensidad y formas, en relación directa con el sistema de las prohibiciones; con frecuencia sucede que la preocupación moral sea fuerte allí donde, precisamente, no hay ni obligación ni prohibición. En suma, la interdicción es una cosa, la problematización moral es otra. Así pues me pareció que la pregunta que debía servir como hilo conductor era ésta: ¿Cómo, por qué y en qué forma se constituyó la actividad sexual como dominio moral? ¿Por qué esa inquietud ética tan insistente, aunque variable en sus formas y en su intensidad? ¿Por qué esta "problematización"? Después de todo, ésta es la tarea de una historia del pensamiento, por oposición a la historia de los comportamientos o de las representaciones: definir las condiciones en las que el ser humano "problematiza" lo que es, lo que hace y el mundo en el que vive.

Pero al plantear esta cuestión muy general, y al planteársela a la cultura griega y grecolatina, surgió ante mí que esta problematización estaba ligada a un conjunto de prácticas que tuvieron ciertamente una importancia considerable en nuestras sociedades: es lo que podríamos llamar "las artes de la existencia". Por ellas hay que entender las prácticas sensa-

tas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, mortificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo. Estas "artes de existencia", estas "técnicas de sí" sin duda han perdido una parte de su importancia y de su autonomía, una vez integradas, con el cristianismo, al ejercicio de un poder pastoral y más tarde a prácticas de tipo educativo, médico o psicológico. No por ello es menos cierto que sería necesario hacer o retomar la larga historia de estas estéticas de la existencia y de estas tecnologías de sí. Hace ya mucho que Burckhardt destacó su importancia en la época del Renacimiento, pero su supervivencia, su historia y su evolución no se detienen ahí.² En todo caso, me pareció que el estudio de la problematización del comportamiento sexual en la Antigüedad podía considerarse como un capítulo -uno de los primeros capítulos- de esa historia, general de las "técnicas de sí".

Tal es la ironía de los esfuerzos que hacemos para cambiar nuestro modo de ver, para modificar el horizonte de lo que conocemos y para intentar lograr verlo en perspectiva. ¿Condujeron efectivamente a pensar de otro modo? Quizá, cuando mucho, permitieron pensar de otro modo lo que ya pensábamos y percibir lo que hicimos desde un ángulo distinto y bajo una luz más clara. Creíamos alejarnos y nos encontramos en la vertical de nosotros mismos. El viaje rejuveneció las cosas y envejeció la relación con uno mismo. Me parece mejor observar ahora de qué manera, un poco a ciegas y por fragmentos sucesivos y diferentes, me sentí atrapado en esta empresa de una historia de la verdad: analizar, no los comportamientos ni las ideas, no las sociedades ni sus "ideologías", sino las problematizaciones a cuyo través el ser se da como poderse y deberse ser pensado y las prácticas a partir de las cuales se forman aquéllas. La dimensión arqueológica del análisis permite analizar las formas mismas de la problematización; su dimensión genealógica, su formación a

2. Sería inexacto creer que, después de Burckhardt, el estudio de estas artes y de esta estética de la existencia ha sido completamente descuidado. Piénsese en el estudio de Benjamín sobre Baudelaire. También puede encontrarse un análisis interesante en el reciente libro de S. Greenblatt, *Renaissance self-fashioning*, 1980.

partir de las prácticas y de sus modificaciones.

Problematización de la locura y de la enfermedad a partir de prácticas sociales y médicas, al definir un cierto perfil de "normalización"; problematización de la vida, del lenguaje y del trabajo en las prácticas discursivas que obedecen a ciertas reglas "epistémicas"; problematización del crimen y del comportamiento criminal a partir de ciertas prácticas punitivas que obedecen a un modelo "disciplinario". Y ahora quisiera mostrar cómo, en la Antigüedad, la actividad y los placeres sexuales fueron problematizados a través de las prácticas de sí, al hacer jugar los criterios de una "estética de la existencia". He aquí pues las razones por las que recentré todo mi estudio en la genealogía del hombre de deseo, desde la Antigüedad clásica hasta los primeros siglos del cristianismo. Seguí una distribución cronológica simple: un primer volumen, El uso de los placeres, está consagrado a la forma en que la actividad sexual ha sido problematizada por los filósofos y los médicos, en la cultura griega clásica del siglo iv a.C.; La inquietud de sí está consagrado a esta problematización en los textos griegos y latinos de los dos primeros siglos de nuestra era; finalmente, Los testimonios de la carne trata de la formación de la doctrina y de la pastoral de la carne. En cuanto a los documentos que habré de utilizar, en gran parte serán textos "prescriptivos"; por ello quiero decir textos que, sea cual fuere su forma (discurso, diálogo, tratado, compilación de preceptos, cartas, etc.), su objeto principal es proponer reglas de conducta. Sólo me dirigiré a los textos teóricos sobre la doctrina del placer o de las pasiones con el fin de hallar en ellos mayor claridad. El dominio que analizaré está constituido por textos que pretenden dar reglas, opiniones, consejos para comportarse como se debe: textos "prácticos", que en sí mismos son objeto de "práctica" en la medida en que están hechos para ser leídos, aprendidos, meditados, utilizados, puestos a prueba y en que buscan constituir finalmente el armazón de la conducta diaria. Estos textos tienen como función ser operadores que permitan a los individuos interrogarse sobre su propia conducta, velar por ella, formarla y darse forma a sí mismos como sujetos éticos; revelan en suma una función "cto-poética", para transponer una palabra que se encuentra en Plutarco.

Pero ya que este análisis del hombre de deseo se encuentra en el punto en que se cruzan una arqueología de las problematizaciones y una genealogía de las prácticas de sí, quisiera detenerme, antes de comenzar, en estas dos nociones: Justificar las formas de "problematización" que he retenido, indicar lo que puede entenderse por "prácticas de sí" y explicar por qué paradojas y dificultades he sido llevado a sustituir una historia de los sistemas de moral, que había de hacerse a partir de las interdicciones, por una historia de las problematizaciones éticas hecha a partir de las prácticas de sí.

2. LAS FORMAS DE PROBLEMATIZACION

Supongamos que aceptamos por el momento categorías tan generales como las de "paganismo", "cristianismo", "moral" y "moral sexual". Supongamos que nos preguntamos en qué puntos la "moral sexual del cristianismo" se ha opuesto con mayor claridad a la "moral sexual del paganismo antiguo": ¿prohibición del incesto, dominación masculina, sujeción de la mujer? No son éstas, sin duda, las respuestas que nos darían: conocemos la extensión y la constancia de estos fenómenos en sus diversas formas. Más verosímilmente, propondríamos otros puntos de diferenciación. El valor del acto sexual mismo: el cristianismo lo habría asociado con el mal, el pecado, la caída, la muerte, mientras que la Antigüedad lo habría dotado de significaciones positivas. La delimitación del compañero legítimo: el cristianismo, a diferencia de lo que sucedía en las sociedades griegas o romanas, sólo lo aceptaría por el matrimonio monogámico y, dentro de esta conyugalidad, le impondría el principio de una finalidad exclusivamente procreadora. La descalificación de las relaciones entre individuos del mismo sexo: el cristianismo las habría excluido rigurosamente mientras que Grecia las habría exaltado -y Roma aceptado- por lo menos entre los hombres. A estos tres puntos de oposición principales podríamos añadir el alto valor moral y espiritual que el cristianismo, a diferencia de la moral pagana, habría prestado a la abstinencia rigurosa, a la castidad permanente y a la virginidad. En suma, sobre todos estos puntos que han sido consi-

derados durante tanto tiempo como muy importantes -naturaleza del acto sexual, fidelidad monogámica, relaciones homosexuales, castidad-, parecería que los antiguos habrían sido más bien indiferentes y que nada de todo esto solicitó mucho de su atención ni constituyó para ellos problemas demasiado graves. Ahora bien, esto no es muy exacto, y será fácil demostrarlo. Podríamos establecerlo haciendo válidos los préstamos directos y las continuidades muy estrechas que pueden comprobarse entre las primeras doctrinas cristianas y la filosofía moral de la Antigüedad: el primer gran texto cristiano consagrado a la práctica sexual en la vida matrimonial -se trata del capítulo x del libro segundo del Pedagogo de Clemente de Alejandría- se apoya en cierta cantidad de referencias escriturales, pero igualmente en un conjunto de principios y preceptos directamente tomados de la filosofía pagana. Vemos en él ya cierta asociación de la actividad sexual con el mal, la regla de una monogamia procreadora, la condena de las relaciones de personas del mismo sexo, la exaltación de la continencia. Esto no es todo: en una escala histórica mucho más amplia, podríamos seguir la permanencia de temas, inquietudes y exigencias que sin duda marcaron la ética cristiana y la moral de las sociedades europeas modernas, pero que ya estaban claramente presentes en -el corazón del pensamiento griego o grecorromano. He aquí muchos testimonios de ello: la expresión de un temor, un modelo de comportamiento, la imagen de una actitud descalificada, un ejemplo de abstinencia.

1. Un temor. Los jóvenes atacados por una pérdida de semen "llevan en toda la disposición del cuerpo la huella de la caducidad y de la vejez; se vuelven flojos, sin fuerza, embotados, estúpidos, agobiados, encorvados, incapaces de nada, con la tez pálida, blanca, afeminada, sin apetito, sin calor, los miembros pesados, las piernas entumecidas, de una debilidad extrema, en una palabra casi perdidos por completo. Esta enfermedad es incluso, en muchos de ellos, un avance hacia la parálisis; ¿cómo en efecto podría lograrse la potencia nerviosa, habiéndose debilitado la naturaleza en el principio regenerador y en la fuente misma de la vida?" Esta enfermedad "vergonzosa por sí misma" es "peligrosa pues conduce al ma-

INTRODUCCION

rasmo, perjudicial a la sociedad pues se opone a la propagación de la especie; porque es en todos los 'respectos la fuente de una infinidad de males, exige auxilios diligentes".³

En este texto se reconocen fácilmente las obsesiones que alimentaron la medicina y la pedagogía desde el siglo XVIII alrededor del puro uso sexual: aquel que carece de fecundidad y de compañero; el agotamiento progresivo del organismo, la muerte del individuo, la destrucción de su raza y finalmente el daño acarreado a la humanidad fueron prometidos, por lo regular, a lo largo de una literatura de tres al cuarto, al que abuse de su sexo. Estos temores inducidos parecen haber constituido el relevo "naturalista" y científico, en el pensamiento médico del siglo XIX, de una tradición cristiana que asignaba el placer al dominio de la muerte y del mal.

Ahora bien, esta descripción es de hecho una traducción -una traducción libre, al estilo de la época- de un texto escrito por un médico griego, Areteo, en el siglo I de nuestra era. Y de este temor al acto sexual, susceptible, si se sale de las reglas, de producir en la vida del individuo los efectos más nocivos, encontraremos muchos testimonios de la misma época: Sorano, por ejemplo, consideraba que la actividad sexual era, de todas formas, menos favorable a la salud que la abstinencia pura y simple y la virginidad. Más antiguamente aún, la medicina dio consejos apremiantes de prudencia y economía en el tiso de los placeres sexuales: evitar su uso intempestivo, tener cuidado de las condiciones en que se practica, temer su violencia propia y los errores de régimen. Algunos incluso dicen que no hay que prestarse a ello más que "si queremos hacernos daño a nosotros mismos". Se trata de un temor muy antiguo, por consiguiente.

2. Un esquema de comportamiento. Conocemos cómo Fran-

3' Areteo, Signos y cura de las enfermedades crónicas, II, 5. El traductor francés, L. Renaud (1834), comenta así este pasaje (p. 163): "La gonorrea a que se hace referencia aquí difiere esencialmente de la enfermedad que lleva este nombre hoy, y a la que llamamos con mayor razón blenorragia... La gonorrea simple o verdadera, de la que aquí habla Areteo, se caracteriza por un derrame involuntario y extracoito del humor espermático, mezclado con humor prostático. Esta enfermedad vergonzosa es excitada con frecuencia por la masturbación y es su resultado." La traducción modifica algo el sentido del texto griego que podemos encontrar en el *Corptis medicortim graecorum*.

cisco de Sales exhortaba a la virtud conyugal; a los casados les proporcionaba un espejo natural cuando les proponía el modelo del elefante y de las buenas costumbres de las que' daba prueba con su esposa. "No es más que una gran bestia, pero la más digna que vive sobre la tierra y la que tiene más sentido... Nunca cambia de hembra y ama tiernamente a la que escoge, con la que con todo sólo se aparea cada tres años y esto únicamente durante cinco días y con tanto secreto que nunca se le ve durante el acto; pero sin embargo sí se le ve al sexto día, en el que, antes que nada, se dirige al río en el que se lava todo el cuerpo, sin querer de ninguna manera regresar a la manada hasta no estar purificado. ¿No son éstos bellos y honestos humores?¹¹⁴ Pero este texto es en sí una variación de un tema transmitido por una larga tradición (a través de Aldrovando, Gesnero, Vicente de Beauvais y el famoso Physiologus); esta formulación se encuentra ya en Plinio, que la Introducción a la vida devota sigue de cerca: "Y ansí, de vergüenza, jamás se toman si no es en lugar escondido... y eslo, de tres en tres años, cinco días, según se dice, cada vez, y no más; el sexto se bañan en el río y jamás tornan al rebaño hasta haberlo hecho. No cometen adulterios..."^s Claro que Plinio no pretendía proponer un esquema tan explícitamente didáctico como el de Francisco de Sales; no obstante, se refería a un modelo de conducta visiblemente valorado. No se trata de que la fidelidad recíproca de los dos cónyuges haya sido un imperativo generalmente admitido y aceptado entre los griegos y los romanos, pero sí era una enseñanza dada con insistencia en ciertas corrientes filosóficas tales como el estoicismo tardío. Era igualmente un comportamiento al cual se apreciaba como una manifestación de virtud, de firmeza de alma y de dominio de sí. Se podía loar a Catón el Joven, quien a la edad en que decidió casarse todavía no había tenido relaciones con ninguna mujer, y más todavía a Lelio, que ,,en su larga vida sólo se acercó a una mujer, la primera y la única a la que desposó".⁶ Podemos remontarnos más todavía en la definición de este modelo de conyugalidad recíproca y fiel. Nicocles, en el discurso que le atribuye Isócrates, mues-

4. Francisco de Sales, Introducción a la vida devota, iii, 39.
5. Plinio el Viejo, Historia natural, viii, S.
6. Plutarco, Vida de Catón, vi;.

tra toda la importancia moral y política que acuerda al hecho de que "desde su matrimonio no tuvo jamás relación sexual con nadie más que no fuera su mujer".⁷ Y en su ciudad ideal, Aristóteles quiere que sea considerada como "acto deshonesto" (y en "forma absoluta y sin excepción") la relación del marido con otra mujer o de la esposa con otro hombre.⁸ La "fidelidad" sexual del marido respecto de su esposa legítima ni las leyes ni las costumbres la requerían, pero no por ello dejaba de ser un problema a plantear y una forma de austeridad a la que ciertos moralistas daban un gran valor.

3. Una imagen. En los textos del siglo XIX existe un retrato tipo del homosexual o invertido, sus gestos, sus maneras, la forma de emperifollarse, su coquetería, así como la forma y las expresiones de su rostro, su anatomía, la morfología femenina de todo su cuerpo forman parte por lo común de esta descripción descalificadora; ésta se refiere a la vez al tema de una inversión de las funciones sexuales y al principio de un estigma natural de esta ofensa a la naturaleza: se afirma que es de creerse que "la propia naturaleza se hizo cómplice de la mentira sexual".⁹ Sin duda podría hacerse la larga historia de esta imagen (a la que con toda seguridad correspondieron comportamientos reales, mediante un complejo juego de inducciones y desafíos). Tras de la intensidad tan vivamente negativa de este estereotipo se lee la dificultad secular, dentro de nuestras sociedades, para integrar estos dos fenómenos, por lo demás tan diferentes, que son la inversión de las funciones sexuales y la relación entre individuos del mismo sexo. Pero esta imagen, con el aura repulsiva que la rodea, ha recorrido los siglos; ya estaba claramente dibujada en la literatura grecorromana de la época imperial. La encontramos en el retrato del Effeminatus trazado por el autor de una Physiognomis anónima del siglo iv; en la descripción de los sacerdotes de Atargatis de que se burla Apuleyo en las Metamorfosis; en la simbolización que Dión de Prusia propone del daimón de la intemperancia, en el transcurso de una

7. Isócrates, Nicocles, 36.

8. Aristóteles, Política, vi, 16, 1335b.

9. H. Dauvergne, Les forgats, 1841, p. 289.

10. Apuleyo, Metamorfosis, vi, 26 ss.

de sus conferencias sobre la monarquía;" en la evocación fugaz de los pequeños retores perfumados y rizados a los que Epicteto interpela en el fondo de su clase y a los que pregunta si son hombres o mujeres.¹² Podría vérsela también en el retrato de la juventud decadente, esa que Séneca el Retor observa, a con gran repugnancia a todo su alrededor: "La pasión rnal sana de cantar y bailar llena el alma de nuestros afeminados; ondularse los cabellos, hacer la voz más tenue para igualar la caricia de las voces femeninas, rivalizar con las mujeres en la molición de las actitudes, dedicarse a las búsquedas más obscenas, tal es el ideal de nuestros adolescentes... Blandos y carentes de nervio desde el nacimiento, persisten en ello de buen grado, siempre dispuestos a atacar el pudor de los demás para no ocuparse del propio."¹³ Pero el retrato, con sus rasgos esenciales, es aún más antiguo. El primer discurso de Sócrates, en el Fedro, hace alusión a ello, cuando reprocha el amor que se tiene a los jóvenes sin vigor, educados en la delicadeza de la sombra, adornados de afeites y aderezos. ¹⁴ Igualmente aparece Agatón con estos mismos rasgos en las Tesmoforias -tez blanca, imberbe, voz de mujer, túnica azafrañada y ceñidor-, al punto que su interlocutor se pregunta si realmente está en presencia de un hombre o de una mujer.¹⁵ Sería de todo punto inexacto ver ahí una condena del amor de los muchachos o de lo que en general llamamos relaciones homosexuales, pero conviene reconocer el efecto de apreciaciones muy negativas acerca de ciertos aspectos posibles de la relación entre hombres, al igual que una viva repugnancia respecto de todo lo que podría mostrar una renuncia voluntaria al prestigio y a los signos de la función viril. El dominio de los amores masculinos pudo ser "libre" en la Antigüedad griega, mucho más en todo caso que en las sociedades europeas modernas, pero no puede dejarse de concluir por ello que vemos sobresalir reacciones negativas intensas y formas de descalificación que se prolongarán en el tiempo.

1 1. Dión de Prusia, Discursos, iv, 101-115.

12. Epicteto, Pláticas, iii, 1.

13. Séneca el Viejo, Controversias. i. Prefacio, 8.

14. Platón, Fedro, 239c-d.

15. Aristófanes, Tesmoforias, v. 130 ss.

4. Un modelo de abstención. El héroe virtuoso que es capaz de apartarse del placer corno de una tentación en la que sabe que no caerá es una figura familiar al cristianismo, al igual que ha sido común la idea de que esta renuncia es capaz de dar libre acceso a una experiencia espiritual de la verdad y del amor que la actividad sexual excluiría. Pero es igualmente conocida de la Antigüedad pagana la figura de esos atletas de la templanza que se dominan a sí mismos y dominan sus codicias para renunciar al placer sexual. Mucho antes de un taumaturgo tal como Apolonio de Tiana, quien hizo de una vez por todas votos de castidad y que en toda su vida no tuvo ya más relaciones sexuales,¹⁶ Grecia conoció y honró a modelos semejantes. En algunos, esta extremada virtud era la señal visible del dominio que ejercían sobre sí mismos y, por consiguiente, del poder que eran dignos de asumir sobre los demás: igualmente el Agesilao de Jenofonte, no sólo "no tocaba a quienes no le inspiraban deseo alguno", sino que renunciaba a besar incluso al muchacho al que amaba y se cuidaba de no alojarse más que en los templos o en un lugar visible "para que todos puedan ser testigos de su templanza".¹⁷ Pero para otros esta abstención estaba perfectamente vinculada con una forma de sabiduría que los ponía directamente en contacto con algún elemento superior a la naturaleza humana y que les abría acceso al ser mismo de la verdad: tal sucedía con el Sócrates del Banquete, al que todos querían acercársela, del que todos se enamoraban, del que todos querían hacer propia la sabiduría -esa sabiduría que se manifestaba y se experimentaba justo en que él mismo era capaz de no poner la mano sobre la belleza provocadora de Alcibiades." La temática de una relación entre la abstinencia sexual y el acceso a la verdad estaba ya fuertemente marcada.

No obstante, no hay que pedir demasiado a estas pocas referencias. De ellas sólo podríamos inferir que la moral sexual del cristianismo y la del paganismo forman un continuo. Muchos temas, principios o nociones pueden volver a encontrarse tanto en el uno como en el otro, pero no tienen por lo mismo

16. Filóstrato, Vida de Apoloñio de Tiana, i, 13.

17. Jenofonte, Agesilao, 6.

18. Platón, Banquete, 217a-219e.

ni el mismo lugar ni el mismo valor. Sócrates no es un padre del desierto luchando contra la tentación y Nicocles no es un marido cristiano; la risa de Aristófanes ante Agatón disfrazado tiene pocos rasgos comunes con la descalificación del invertido que se encontrará mucho más tarde en el discurso médico. Además hay que conservar en mente que la Iglesia y la pastoral cristiana han dado valor al principio de una moral cuyos preceptos eran constrictivos y el alcance universal (lo que no excluía ni las diferencias de prescripción relativas a la posición de los individuos ni la existencia de movimientos ascéticos que tenían aspiraciones propias). Al contrario, en el pensamiento antiguo las exigencias de austeridad no estaban organizadas en una moral unificada, coherente, autoritaria e impuesta por igual a todos; eran más bien un complemento, algo así como un "lujo" en relación con la moral admitida comúnmente. Por lo demás se presentaban en "focos dispersos"; éstos se originaban en diferentes movimientos religiosos o filosóficos; encontraban su medio de desarrollo en múltiples grupos; proponían, más que imponían, estilos de moderación o de rigor, y cada uno con su fisonomía particular: la austeridad pitagórica no era la de los estoicos, que a su vez era muy distinta de la recomendada por Epicuro. De las pocas comparaciones que pudimos esbozar no hay que concluir que la moral cristiana del sexo en cierta manera estuviera "preformada" en el pensamiento antiguo; más bien hay que pensar que muy pronto, en la reflexión moral de la Antigüedad, se formó una temática -una "cuadritemática"- de la austeridad sexual, alrededor y a propósito de la vida del cuerpo, de la institución del matrimonio, de las relaciones entre hombres y de la existencia de sabiduría. Y esta temática, a través de instituciones, de conjuntos de preceptos, de referencias teóricas extremadamente diversas, y a pesar de tantas modificaciones, ha conservado a través de los tiempos una cierta constancia: como si ya hubiera, desde la Antigüedad, cuatro puntos de problematización a partir de los cuales se reformulara sin cesar -según esquemas con frecuencia diferentes- la inquietud de la austeridad sexual.

Pero es preciso observar que estos temas de austeridad no coinciden con las líneas divisorias que pueden trazar las grandes interdicciones sociales, civiles o religiosas. Podría pen-

sarse en efecto que, ahí donde las prohibiciones son más fundamentales, ahí donde las obligaciones son más coercitivas, de una manera general, las morales desarrollan las exigencias de austeridad más insistentes: el caso puede producirse, y la historia de; cristianismo o de la Europa moderna darían sin duda ejemplos de ello.¹⁹ Pero parecería que no era así en la Antigüedad. Ello surge ya muy claramente en la disimetría muy particular alrededor de esta reflexión moral sobre el comportamiento sexual: las mujeres se ven obligadas en general (y salvo la libertad que puede darles una situación como la de cortesana) a constricciones extremadamente estrictas: y sin embargo no es a las mujeres a quienes se dirige esta moral; no son ni sus deberes ni sus obligaciones lo que ahí se recuerda, justifica o desarrolla. Se trata de una moral de hombres: una moral pensada, escrita y enseñada por hombres y dirigida a los hombres, evidentemente libres. Por consiguiente, moral viril en la que las mujeres sólo aparecen a título de objetos o cuando mucho de compañeras a las que hay que formar, educar y vigilar, mientras están bajo el poder propio, y de las que hay que abstenerse, al contrario, cuando están bajo el poder de otro (padre, marido, tutor). Sin duda nos encontramos aquí ante uno de los puntos más notables de esta reflexión moral: no intenta definir un campo de conducta ni un dominio de reglas válidas -según las inflexiones necesarias- para los dos sexos; se trata de una elaboración de la conducta masculina hecha a partir del punto de vista de los hombres y con el fin de dar forma a su conducta.

Mejor aún: no se dirige a los hombres a propósito de conductas que podrían relevar de determinadas prohibiciones conc>cidas por todos y recordadas solemnemente en los códigos, las costumbres o las prescripciones religiosas. Se dirige a ellos con ocasión de las conductas en las que justamente habrán de hacer uso de su derecho, poder, autoridad y libertad: en

19. Puede pensarse que el desarrollo de una moral de las relaciones conyugales, y más precisamente de las reflexiones sobre el comportamiento sexual de marido y mujer en la relación conyugal (que adquirieron tanta importancia en la pastoral cristiana), es una consecuencia de la instauración, por lo demás lenta, tardía y difícil, del modelo cristiano de matrimonio en el transcurso de la alta Edad Media (cf. G. Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre*, 1981).

las prácticas de los placeres que no están condenados, en una vida de matrimonio ninguna regla ni costumbre impide al hombre tener relaciones sexuales extraconyugales, en las relaciones con los muchachos, que por lo menos hasta ciertos límites son admitidas, comunes y aun valoradas. Es necesario comprender estos temas de la austeridad sexual, no como una traducción o un comentario a prohibiciones profundas y esenciales, sino como elaboración y estilización de una actividad en el ejercicio de su poder y la práctica de su libertad.

Lo que no quiere decir que esta temática de la austeridad sexual no represente más que un refinamiento sin consecuencias y una especulación sin vínculo alguno con una preocupación precisa. Por el contrario, es fácil ver que cada una de las grandes figuras de la austeridad sexual se relaciona con un eje de la experiencia y con un haz de relaciones concretas: relaciones con el cuerpo, con la cuestión de la salud, y tras ella todo el juego de la vida y de la muerte; relación con el otro sexo, con la cuestión de la esposa como compañera privilegiada, dentro del juego de la institución familiar y del vínculo que crea; relación con su propio sexo, con la cuestión de los compañeros que pueden escogerse en ella y el problema de ajuste entre funciones sociales y funciones sexuales; en fin, relación con la verdad en la que se plantea la cuestión de las condiciones espirituales que permiten tener acceso a la sabiduría.

De esta manera me ha parecido que era necesario reorientar todo de nuevo. Más que buscar las prohibiciones de base que se ocultan o manifiestan en las exigencias de la austeridad sexual, era menester buscar a partir de qué regiones de la experiencia y bajo qué formas se problematizó el comportamiento sexual, convirtiéndose en objeto de inquietud, elemento de reflexión, materia de estilización. Con mayor justeza, convenía preguntarse por qué los cuatro grandes dominios de relaciones en los que parecía que el hombre libre, en las sociedades antiguas, había podido desplegar su actividad sin topar con ninguna prohibición de importancia, fueron precisamente los lugares de una problematización intensa de la práctica sexual. ¿Por qué fue ahí, a propósito del cuerpo, de la esposa, de los muchachos y de la verdad, donde la práctica de los placeres se puso en duda? ¿Por qué la interferencia de la actividad sexual en estas relaciones se volvió ob-

jeto de inquietud, de debate y de reflexión? ¿Por qué estos ejes de la experiencia cotidiana dieron lugar a un pensamiento que buscaba la rarefacción del comportamiento sexual, su moderación, su formalización y la definición de un estilo austero en la práctica de los placeres? ¿Cómo fue que se reflexionó acerca del comportamiento sexual, en la medida en que implicaba estos distintos tipos de relaciones, como dominio de experiencia moral?

3. MORAL Y PRACTICA DE Si

Para responder a estas preguntas hay que introducir algunas consideraciones de método o, más precisamente, convendría interrogarse sobre el objeto que nos proponemos cuando se pretende estudiar las formas y transformaciones de una "moral".

Sabemos de la ambigüedad de la palabra. Por "moral" entendemos un conjunto de valores y de reglas de acción que se proponen a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos, como pueden serlo la familia, las instituciones educativas, las iglesias, etc. Se llega al punto en que estas reglas y valores serán explícitamente formulados dentro de una doctrina coherente y de una enseñanza explícita. Pero también se llega al punto en que son transmitidos de manera difusa y que, lejos de formar un conjunto sistemático, constituyen un juego complejo de elementos que se compensan, se corrigen, se anulan en ciertos puntos, permitiendo así compromisos o escapatorias. Con tales reservas, podemos llamar "código moral" a este conjunto prescriptivo. Pero por "moral" entendemos también el comportamiento real de los individuos, en su relación con las reglas y valores que se les proponen: designamos así la forma en que se someten más o menos completamente a un principio de conducta, en que obedecen una prohibición o prescripción o se resisten a ella, en que respetan o dejan de lado un conjunto de valores; el estudio de este aspecto de la moral debe determinar de qué manera y con qué márgenes de variación o de transgresión los individuos o los grupos se comportan en relación con un sistema prescriptivo que está explícita o implí-

citamente dado en su cultura y del que tienen una conciencia más o menos clara. Llamemos a este nivel de fenómenos "moralidad de los comportamientos".

Esto no es todo. En efecto, una cosa es una regla de conducta y otra la conducta que con tal regla podemos medir. Pero hay algo más todavía: la manera en que uno debe "conducirse" -es decir la manera en que debe constituirse uno mismo como sujeto moral que actúa en referencia a los elementos prescriptivos que constituyen el código. Dado un código de acciones y para un tipo determinado de acciones (que podemos definir por su grado de conformidad o de divergencia en relación con ese código), hay diferentes maneras de "conducirse" moralmente, diferentes maneras para el individuo que busca actuar no simplemente como agente, sino como sujeto moral de tal acción. Sea un código de prescripciones sexuales que ordena expresamente a los dos esposos una fidelidad conyugal estricta y simétrica, al igual que la subsistencia de una voluntad procreadora; aun dentro de este marco tan riguroso habrá muchas maneras de practicar esta austeridad, muchos modos de "ser fiel". Estas diferencias pueden apoyarse en muchos puntos.

Convienen a lo que podríamos llamar la determinación de la sustancia ética, es decir la manera en que el individuo debe dar forma a tal o cual parte de sí mismo como materia principal de su conducta moral. Así, pues, se puede afincar lo esencial de la práctica de fidelidad en el estricto respeto a las prohibiciones y obligaciones en los actos mismos que uno realiza. Pero igualmente se puede hacer consistir lo esencial de la fidelidad en el dominio de los deseos, en el combate encarnizado que dirige contra ellos, en la fuerza con la que sabe resistir a las tentaciones: lo que constituye entonces el contenido de la fidelidad es esta vigilancia y esta lucha; en estas condiciones, serán los movimientos contradictorios del alma, mucho más que los mismos actos en su ejecución, la materia de la práctica moral. Podríamos todavía hacerla consistir en la intensidad, la continuidad, la reciprocidad de los sentimientos que se experimentan por el cónyuge y en la cualidad de la relación que liga, permanentemente, a ambos esposos.

Las diferencias pueden también llevar al modo de sujeción, es decir a la forma en que el individuo establece su relación con esta regla y se reconoce como vinculado con la obligación

de ponerla en obra. Por ejemplo, podemos practicar la fidelidad conyugal y someternos al precepto que la impone porque nos reconocemos como parte formal del grupo social que lo acepta, que se envanece de ella en voz alta y que silenciosamente conserva su costumbre; pero podemos practicarla igualmente porque nos consideremos herederos de una tradición espiritual de la que tenemos la responsabilidad de mantenerla o de hacerla revivir; también podemos ejercer esta fidelidad respondiendo a un llamado, proponiéndonos como ejemplo o buscando dar a nuestra vida personal una forma que responda a criterios de gloria, de belleza, de nobleza o de perfección.

También hay diferencias posibles en las formas de la elaboración, del trabajo ético que realizamos en nosotros mismos y no sólo para que nuestro comportamiento sea conforme a una regla dada sino para intentar transformarnos nosotros mismos en sujeto moral de nuestra conducta. Así la austeridad sexual puede practicarse a través de un largo trabajo de aprendizaje, de memorización, de asimilación de un conjunto sistemático de preceptos y a través de un control regular de la conducta destinado a medir la exactitud con la que aplicamos las reglas; podemos practicarla en la forma de una renuncia súbita, global y definitiva a los placeres; podemos practicarla también en forma de un combate permanente cuyas peripecias -incluso en las derrotas pasajeras- pueden tener su sentido y su valor; puede ejercerse también a través de un desciframiento tan cuidadoso, permanente y detallado como posible de los movimientos del deseo, en todas las formas, incluso las más oscuras, bajo las cuales se oculta.

Finalmente, otras diferencias conciernen a lo que podríamos llamar la teleología del sujeto moral: ya que una acción no solo es moral en sí misma y en su singularidad, también lo es por su inserción y por el lugar que ocupa en el conjunto de una conducta; es un elemento y un aspecto de esta conducta y señala una etapa en su duración, un progreso eventual en su continuidad. Una acción moral tiende a su propio cumplimiento; pero además intenta, por medio de éste, la constitución de una conducta moral que lleve al individuo no solo a acciones siempre conformes con ciertos valores y reglas, sino también con un cierto modo de ser, característico del sujeto moral. Y sobre este punto es posible que haya mu-

nes, Historia en fin de la manera en que los individuos son llamados a constituirse como sujetos de conducta moral: esta historia será la de los modelos propuestos por la instauración y el desenvolvimiento de las relaciones consigo mismo, por la reflexión sobre sí mismo, el conocimiento, el examen, el desciframiento de sí por sí MISMO, las transformaciones que se busca cumplir sobre uno mismo. Tal es la que podríamos llamar una historia de la "ética" y de la "ascética", entendida como historia de las formas de la subjetivación moral y de las prácticas de sí que están destinadas a asegurarla.

Si en efecto es verdad que toda "moral" en sentido amplio implica los dos aspectos que acabo de señalar, el de los códigos de comportamiento y el de las formas de subjetivación; si es cierto que nunca pueden disociarse del todo, sino que sucede que ambos se desarrollan con relativa autonomía, hay que admitir también que, en algunas morales, el acento cae sobre todo en el código, su sistematicidad, su riqueza, su capacidad de ajuste ante todos los casos posibles y de cubrir todos los dominios del comportamiento; en estas morales, lo importante debe buscarse del lado de las instancias de autoridad que exaltan este código, que imponen su aprendizaje y observancia, que sancionan las infracciones; en estas condiciones, la subjetivación se hace, en lo esencial, en una forma casi jurídica, donde el sujeto moral se relaciona con una ley, o con un conjunto de leyes, a la que debe someterse bajo la pena de culpas que lo exponen a un castigo. Sería del todo inexacto reducir la moral cristiana -sin duda deberíamos decir "las morales cristianas"- a un modelo semejante, pero quizá no sea falso pensar que la organización del sistema penitenciario de principios del siglo xiii y su desarrollo hasta las vísperas de la Reforma provocaron una "juridización" muy fuerte -una "codificación" en sentido duramente estricto- de la experiencia moral: contra ella fue que se levantaron muchos movimientos espirituales y ascéticos que se desarrollaron antes de la Reforma.

Al contrario, podemos concebir morales en las que el elemento fuerte y dinámico debe buscarse del lado de las formas de subjetivación y de las prácticas de sí. En este caso, el sistema de códigos y de reglas de comportamiento puede ser bastante rudimentario. Su exacta observancia puede ser relativamente inesencial, por lo menos si se la compara con

la que se le exige al individuo para que, en la relación que tiene consigo mismo, en sus diferentes acciones, pensamientos o sentimientos, se constituya como sujeto moral; el acento cae entonces sobre las formas de relacionarse consigo mismo, sobre los procedimientos y las técnicas mediante las cuales se las elabora, sobre los ejercicios mediante los cuales uno se da a sí mismo como objeto de conocimiento y sobre las prácticas que permiten transformar su propio modo de ser. Estas morales "orientadas hacia la ética" (y que no coinciden forzosamente con las morales de lo que se ha dado en llamar la renuncia ascética) han sido muy importantes en el cristianismo al lado de las morales "orientadas hacia el código": entre ellas a veces hubo yuxtaposiciones, a veces rivalidades y conflictos, a veces acuerdo.

Ahora bien, parecería, por lo menos al primer golpe de vista, que las reflexiones morales en la Antigüedad griega o grecorromana se orientaron mucho más hacia las prácticas de sí y la cuestión de la askesis que hacia las codificaciones de conductas y la definición estricta de lo permitido y lo prohibido. Si hacemos excepción de La república y de las Leyes, encontraremos muy pocas referencias al principio de un código que definiera detalladamente la conducta a observar, la necesidad de una instancia encargada de vigilar su aplicación, la posibilidad de castigos que sancionaran las infracciones cometidas. Aun cuando la necesidad de respetar la ley y las costumbres -las *nomoi*- se destaca con frecuencia, lo importante está menos en el contenido de la ley y en sus condiciones de aplicación que en la actitud que obliga a respetarlas. El acento se coloca sobre la relación consigo mismo que permite no dejarse llevar por los apetitos y los placeres, conservar respecto de ellos dominio y superioridad, mantener los sentidos en un estado de tranquilidad, permanecer libre de toda esclavitud interior respecto de las pasiones y alcanzar un modo de ser que puede definirse por el pleno disfrute de sí mismo o la perfecta soberanía de sí sobre sí mismo.

De ahí la elección de método que he hecho a lo largo de este estudio sobre las morales sexuales de la Antigüedad pagana y cristiana: conservar en su espíritu la distinción entre los elementos de código de una moral y los elementos de ascesis; no olvidar ni su coexistencia ni sus relaciones ni su relativa

autonomía ni sus posibles diferencias de acento; tener en cuenta todo lo que parezca indicar el privilegio, en estas morales, de las prácticas de sí, el interés que podía prestárselas, el esfuerzo hecho para desarrollarlas, perfeccionarlas y enseñarlas, el debate que se planteara acerca de ellas. Aunque llegaríamos a transformar así la cuestión con tanta frecuencia planteada acerca de la continuidad (o de la ruptura) entre las morales filosóficas de la Antigüedad y la moral cristiana; en lugar de preguntarnos cuáles son los elementos de código que el cristianismo pudo tomar del pensamiento antiguo y cuáles son los que ha sumado por propia iniciativa, para definir lo que está permitido y lo que está prohibido en el orden de una sexualidad considerada constante, convendría preguntarse cómo, bajo la continuidad, la transferencia o la modificación de los códigos, las formas de la relación consigo mismo (y las prácticas de sí que se le vinculan) han sido definidas, modificadas, reelaboradas y diversificadas.

No suponemos que los códigos carezcan de importancia ni que permanezcan constantes. Pero podemos observar que finalmente dan vueltas alrededor de algunos principios bastante sencillos y bastante poco numerosos: quizá los hombres no inventan mucho más en el orden de las prohibiciones que en el de los placeres. Su permanencia es igualmente bastante amplia: la proliferación sensible de las codificaciones (que conciernen a los lugares, los compañeros, los gestos permitidos o prohibidos) se producirá bastante tarde en el cristianismo. En cambio, parece -en todo caso es la hipótesis que quisiera explorar aquí- que hay todo un campo de historicidad compleja y rica en la manera como se conmina al individuo a reconocerse como sujeto moral de la conducta sexual. Se trataría de ver cómo, del pensamiento griego clásico a la constitución de la doctrina y de la pastoral cristiana de la carne, esta subjetivación se definió y se transformó.

En este primer volumen querría señalar algunos rasgos generales que caracterizan la forma en que el comportamiento sexual fue reflexionado por el pensamiento griego clásico como dominio de apreciación y de elección morales. Partiré de la noción entonces común del "uso de los placeres" -chrésis aphrodisión- para descubrir los modos de subjetivación a los que se refiere: sustancia ética, tipos de sujeción, formas de elaboración de sí y de teleología moral. Pues al partir ca-

da vez de una práctica que tenía su existencia en la cultura griega, así como su estatuto y sus reglas (la práctica del régimen de salud, la de la economía doméstica, la del cortejo amoroso), estudiaré la forma en que el pensamiento médico y filosófico elaboró este "uso de los placeres" y formuló algunos temas de austeridad que se volverán recurrentes en cuatro grandes ejes de la experiencia: la relación con el cuerpo, la relación con la esposa, la relación con los muchachos y la relación con la verdad.

1
1

1

5

CAPITULO 1

LA PROBLEMATIZACI_N MORAL DE LOS PLACERES

Pasaríamos muchos trabajos para encontrar entre los griegos (como entre los latinos) una noción parecida a la de "sexualidad" y a la de "carne". Quiero decir: una noción que se refiera a una entidad única y que permita reagrupar -por ser de la misma naturaleza, por derivar de un mismo origen o porque juegan con el mismo tipo de causalidad- fenómenos diversos y aparentemente alejados unos de otros: comportamientos y también sensaciones, imágenes, deseos, instintos, pasiones.' Desde luego, los griegos disponían de toda una serie de palabras para designar distintos gestos o actos a los que llamamos "sexuales". Disponían de un vocabulario para designar prácticas precisas; tenían términos más vagos que se referían de manera general a lo que llamamos "relación", "vínculo" o "unión" sexual: así synousia, homilia, plésiasmos, mixis, ocheia. Pero la categoría de conjunto bajo la cual estos gestos, actos y prácticas se subsumían es mucho más difícil de captar. Los griegos utilizaban con toda naturalidad un adjetivo sustantivado: ta aphrodisia,² que los latinos traducían poco más o menos por venerea. "Cosas" o "placeres del amor",¹¹ relaciones sexuales", "actos de la carne", "voluptuosidades", serían algunos términos equivalentes que podríamos dar. Pero la diferencia de los conjuntos denotativos hace dificultosa la traducción exacta del término. Nuestra idea de "sexualidad" no cubre simplemente un dominio mucho más amplio; contempla una realidad de otro tipo; tiene, en nuestra moral y nuestro saber, muchas otras funciones. Por contra ni siquiera poseemos, por nuestra parte, una noción que opere un corte

1. E. Leski, "Die Zeugungslehre der Antike", Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und Literatur, XIX, Mainz, 1950, p. 1248. 2. Cf. K. J. Dover, "Classical Greek attitudes to sexual behavior", *Arethusa*, 6, núm. 1, 1973, p. 59; *Greek popular morality*, 1974, p. 20!-; y *Homosexualité grecque*, pp. 83-84.

y reúna un conjunto análogo al de las aphrodisia. Quizá se me perdone si, más de una vez, dejo el término griego en su forma original.

No pretendo en este capítulo dar una explicación exhaustiva, ni siquiera un resumen sistemático de las diferentes doctrinas, filosóficas o médicas que pudieron hacer referencia, del siglo v a principios del siglo ni, al placer en general y a los placeres sexuales en particular. Previo al estudio de los cuatro tipos principales de estilización de la conducta sexual que fueron desarrollados en la Dietética, con el tema del cuerpo, en la Económica, con el tema del matrimonio, en la Erótica, con el tema de los muchachos, y en la Filosofía, a propósito de la verdad, mi intención es sólo rescatar algunos rasgos generales que les sirvieron de marco, puesto que eran comunes a las distintas reflexiones acerca de las aphrodisia. Podemos admitir la tesis corriente de que los griegos de esta época aceptaban mucho más fácilmente que los cristianos de la Edad Media o los europeos del período moderno ciertos comportamientos sexuales; podemos admitir también que las faltas y desarreglos en este dominio suscitaban entonces menos escándalo y exponían a menos disgustos, tanto más cuanto que ninguna institución -pastoral o médica- pretendía determinar lo que, en este orden de cosas, estaba permitido o prohibido, o era normal o anormal; podemos admitir igualmente que los griegos atribuían a todas estas cuestiones mucha menos importancia que nosotros. Pero, una vez admitido o supuesto todo ello, queda un punto irreductible: existió no obstante una preocupación al respecto: hubo pensadores, moralistas, filósofos, médicos que determinaban que lo que las leyes de la ciudad prescribían o prohibían, lo que la costumbre general toleraba o rechazaba no podía reglamentar suficientemente y como era debido a la conducta sexual de un hombre preocupado por sí mismo; reconocían, en la forma de tomar este género de placer, un problema moral.

En estas pocas páginas, lo que me gustaría determinar es precisamente los aspectos generales por los cuales sintieron preocupación, la forma general de la interrogación moral que se plantearon a propósito de las aphrodisia. Y, para ello, recurriré a textos muy dispares -esencialmente los de Jenofonte, Platón y Aristóteles- e intentaré, no restituir el "contexto doctrinal" que puede dar a cada quien su sentido

particular y su valor diferencial, sino el "campo de problematización" que les es común y que los hizo posibles a unos y a otros. Se tratará de hacer aparecer, en sus caracteres generales, la constitución de las aphrodisia como dominio de preocupación moral. Contemplaré cuatro nociones que encontramos con frecuencia en la reflexión sobre la moral sexual: la noción de aphrodisia, a través de la cual podemos captar lo que, en el comportamiento sexual, era reconocido como "sustancia ética"; la del "uso" de chrésis, que permite captar el tipo de sujeción al que la práctica de estos placeres debería someterse para ser valorada moralmente; la noción de enkrateia, de dominio que define la actitud necesaria ante uno mismo para constituirse como sujeto moral; finalmente la de "templanza", de "sabiduría", de sóphrosyné que caracteriza al sujeto moral en su realización. Así podremos cernir lo que estructura la experiencia moral de los placeres sexuales -su ontología, su deontología, su ascética y su teleología.

1. APHRODISIA

La Suda propone esta definición que repetirá Hesiquio: las aphrodisia son "las obras", "los actos de Afrodita" -erga Aphrodités. En este género de obras, sin duda, no hay que atenerse a un esfuerzo de conceptualización demasiado riguroso. Pero es un hecho que los griegos ni en su pensamiento teórico ni en su reflexión práctica alcanzaron a dar testimonio de una preocupación apremiante por delimitar lo que entendían por aphrodisia -trátese de fijar la naturaleza de la cosa designada, de delimitar la extensión de su dominio o de establecer el catálogo de sus elementos. En todo caso, nada que se parezca a esas largas listas de actos posibles tales como los que podíamos encontrar entre los penitenciales, entre los manuales de confesión o en las obras de psicopatología; ningún cuadro que sirva para definir lo legítimo, lo permitido o lo normal o para describir la vasta familia de los gestos prohibidos. Nada tampoco que se parezca a la preocupación -tan característica de la cuestión de la carne o de la sexualidad- por revelar bajo lo inofensivo y lo inocente la presencia insidiosa de un poder cuyos límites son inciertos y

múltiples sus máscaras. Ni clasificación ni desciframiento. Se fijará con cuidado la edad mejor para casarse y tener hijos, y en qué momento deben practicarse las relaciones sexuales; nunca se dirá, como haría un director cristiano, qué gesto hacer o evitar, cuáles son las caricias preliminares permitidas, qué posición tomar o en qué condiciones puede interrumpirse el acto. A todos aquellos que no estaban provistos de una buena armadura, Sócrates recomendaba huir de la vista de un bello muchacho, o incluso exiliarse por un año, ³ y el Fedro evocaba la larga lucha contra el propio deseo, pero en ninguna parte se mencionan, como sucederá con la espiritualidad cristiana, las precauciones que es preciso tomar para impedir que el deseo se introduzca subrepticamente en el alma o para desalojar de ella sus rasgos secretos. Quizá más raro aún: los neoplatónicos que proponen, con cierto detalle, los elementos del régimen de las afrodísia permanecen más bien mudos acerca de las formas que pueden tornar los propios actos; dicen bien poco -fuera de algunas referencias a la posición "natural"- acerca de lo que es conforme o contrario

a la voluntad de la naturaleza.

Pudor? Quizá: pues podemos atribuir a los griegos una gran libertad de costumbres; la representación de los actos sexuales que sugieren en las obras escritas -y aun en la literatura erótica- parece marcada por una reserva considerable,⁴ y esto a diferencia de los espectáculos que se presentaban o de las representaciones iconográficas que han podido hallarse.⁵ En todo caso, sentirnos que Plutarco habrían encontrado poco decente dispensar, acerca de las relaciones sexuales con la esposa legítima, los consejos suspicaces y atentos que los autores cristianos prodigaron a propósito de los placeres conyugales; no estaban listos, como más tarde los directores espirituales, para reglamentar el juego de las demandas y los rechazos, de las primeras caricias, de las modalidades de la unión, de los placeres que se experimentan y de la conclusión que convie-

ne darles.

Pero existe, para aquello que podríamos percibir retrospectivamente.

3. Plutarco, Recuerdos de Sócrates, I, 3, 13.

4. K. J. Dover observa una acentuación de esta reserva en el transcurso

de la época clásica: Greek popular morality, pp. 206-207.

5. Cf. K. J. Dover, Homosexualité grecque, pp. 17 ss.

tivamente como "reticencia" o "reserva", una razón positiva. Y es que la forma en que se contemplaba las aphrodisia, el género de pregunta que se les planteaba, estaba orientada de muy distinto modo que hacia la búsqueda de su naturaleza profunda, de sus formas canónicas o de su potencia secreta.

1. Las aphrodisia son actos, gestos, contactos, que buscan cierta forma de placer. Cuando san Agustín traerá a cuento en sus Confesiones los recuerdos de sus amigos de juventud, la intensidad de sus afectos, el placer de los días pasados juntos, las conversaciones, los fervores y las risas, se preguntará si todo ello no revela, bajo una apariencia inocente, la carne y esa "liga" que nos une a ella.⁶ Pero cuando Aristóteles en la *Ética nicomaquea*⁷ se interroga para saber cuáles son precisamente aquellos que merecen ser llamados "intemperantes", su definición es cuidadosamente restrictiva: sólo los placeres de; cuerpo revelan la intemperancia, la akolasia, y, entre aquéllos, hay que excluir los de la vista, los del oído y los del olfato. No es intemperante "encontrar placer" (chairein) en los colores, en los gestos, en los dibujos, no más que en el teatro o en la música; sin intemperancia podemos encantarnos con el perfume de las frutas, de las rosas y del incienso, y como dice la *Ética eudemia*⁸ al que absorba tan intensamente la contemplación de una estatua o la audición de un canto que pierda el apetito o el gusto de practicar el mor, a éste no habría que reprocharle más intemperancia ue a aquel que se deja seducir por las sirenas. Pues no hay lacer susceptible de akolasia si no hay tacto y contacto: conicto con la boca, la lengua y la garganta (para los placeres e la comida y de la bebida), contacto con otras partes del erpo (para el placer del sexo). Y aun Aristóteles observa que ría injusto tachar de intemperancia a ciertos placeres que experimentan a través de la superficie del cuerpo -como placeres nobles que ocasionan en el gimnasio los masajes el calor: "pues al intemperante no le interesa el contacto tendido por todo el cuerpo, sino el que está vinculado tan o a ciertas partes".⁹

San Agustín, *Confesiones*, iv, caps. 8, 9 y 10. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, iii, 10, 11 18a-b. Aristóteles, *Ética eudemia*, iii, 2, 8-9, 1230h.

Ética nicomaquea, loc. cit. Véase también pseudo-Aristóteles, *Problemas*,

Uno de los rasgos característicos de la experiencia cristiana de la "carne", además de la de la "sexualidad", será que el sujeto sea aquí llamado a sospechar con frecuencia y a reconocer desde lejos las manifestaciones de un poder inexorable, dócil y terrible que es tanto más necesario descifrar cuanto que es capaz de emboscarse bajo muchas otras formas que la de los actos sexuales. No hay tal sospecha tras la experiencia de las aphrodisias. Ciertamente que, en la educación y en el ejercicio de la templanza, se recomienda desconfiar de los sonidos, de las imágenes, de los perfumes. Pero no es porque el apego que se les tiene no sería más que la forma enmascarada de un deseo cuya esencia proviene de ser sexual, sino porque hay música que por su esencia es capaz de ablandar el alma, porque hay espectáculos que son capaces de llegar al alma como una ponzoña y porque tal o cual perfume o imagen son de tal naturaleza que traen a la memoria el "recuerdo de la cosa deseada".¹⁰ Y cuando den risa los filósofos que pretenden amar sólo las bellas almas de los muchachos, no se nos harán sospechosos por tener sentimientos perturbadores que quizá no son conscientes para ellos, sino sencillamente por esperar el encuentro con el amado para

deslizar la mano bajo su túnica."

¿Cuáles son la forma y la variedad de estos actos? La historia natural da su descripción, por lo menos cuando se trata de los animales: la cópula, señala Aristóteles, no es la misma para todos y no se realiza de la misma manera.¹² Y en la par-

xxviii, 2. Hay que observar no obstante la importancia atribuida a la mirada y a los ojos, por muchos textos griegos, para la génesis del deseo o del amor: pero no es que el placer de la mirada sea intemperante por sí mismo sino que constituye una apertura por donde se alcanza el alma. Cf. a este respecto Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, i, 3, 12-13. En cuanto al beso, a pesar del peligro que comporta por sí mismo (cf. Jenofonte, loc. cit.), ha sido valuado en alto grado como placer físico y comunicación del alma. De hecho, llevaría a cabo, como todo un estudio histórico sobre el "cuerpo de placer"

y sus transformaciones.

10. Para los peligros de la música' cf. Platón, La república iii, 398e (las armonías lídicas son "perniciosas aun para las mujeres, ya no digamos para los varones"). Para la función rítmica de los olores y de la imagen vi

sual, cf. Aristóteles, Ética nicomaquea, iii, 10, 11.

11. Encontraremos mucho más tarde un reproche de este género en los Amores atribuidos a Luciano (scudo-Luciano, 53).

12. Aristóteles, Historia de los animales, v, 2, 539b.

te de; libro vi de la Historia de los animales que está consagrada más precisamente a los vivíparos, describe las diferentes formas de cópula que pueden observarse: varían según la forma y el emplazamiento de los órganos, la posición de la pareja, la duración del acto; pero evoca también los tipos de comportamiento que señalan la estación de los amores: los jabalíes preparándose para la batalla,¹³ los elefantes cuyo furor llega hasta a destruir la casa de su dueño o los caballos que reúnen a las yeguas trazando un gran círculo a su alrededor antes de arrojarse sobre sus rivales." En lo que concierne al género humano, si la descripción de los órganos y de su función puede darse detalladamente, los comportamientos sexuales, con sus posibles variantes, apenas son evocados. Ello no quiere decir, no obstante, que en la medicina, en la filosofía o en la moral griegas haya una zona de silencio rigurosa alrededor de la actividad sexual de los humanos. El hecho no es que se abstengan de hablar de estos actos placenteros: pero, cuando se preguntan sobre el tema, lo que cuestionan no es la forma que revisten sino la actividad que manifiestan. Su dinámica, mucho más que su morfología.

Esta dinámica queda definida por el movimiento que une a las aphrodisia, el placer que se les asocia y el deseo que suscitán. La atracción ejercida por el placer y la fuerza del deseo que lleva a él constituyen, con el acto mismo de las aphrodisia, una unidad sólida. Tal será por consiguiente uno de los rasgos fundamentales de la ética de la carne y del concepto de sexualidad: la disociación -aunque sea parcial- de este conjunto. Esta disociación se distinguirá, por un lado, por cierta "elisión" del placer (desvalorización moral por la prescripción dada en la pastoral cristiana a no buscar la voluptuosidad como fin de la práctica sexual; desvalorización teórica que se traduce en la extrema dificultad de dar su lugar al placer en la concepción de la sexualidad); igualmente, se distinguirá por una problematización cada vez más intensa del deseo (en el que se verá la señal original de la naturaleza caída en pecado o la estructura propia del ser humano). Al contrario, en la experiencia de las aphrodisia, acto, deseo

13. Ibid., vi, 18, 571h.

14. Ibid., vi, 18, 571b y 572b.

y placer forman un conjunto cuyos elementos, desde luego, pueden distinguirse, pero están fuertemente ligados unos a otros. Precisamente este vínculo apretado es el que constituye uno de los caracteres esenciales de esta forma de actividad. La naturaleza ha querido (por razones que ya se verán) que el cumplimiento del acto esté asociado con un placer, y este placer es el que suscita la *epithymia*, el deseo, movimiento dirigido por naturaleza hacia lo que "da placer", en función del principio que recuerda Aristóteles: "el objeto del deseo es lo- agradable" (*hē gar epithymia tou hēdeōs estin*).¹⁵ Ciertamente que -Platón vuelve a ello con frecuencia- no podría haber deseo sin privación, sin carencia de la cosa deseada, y sin mezcla por consiguiente de cierto sufrimiento; pero el apetito, explica en el *Filebo*, sólo puede provocarse con la representación, la imagen o el recuerdo de lo que da placer; de ahí concluye que no podría haber deseo más que en el alma, ya que si el cuerpo es alcanzado por la carencia, es el alma y sólo el alma la que puede por el recuerdo hacer presente lo que se desea y así suscitar la *epithymia*.¹⁶ Lo cual parece constituir para los griegos, dentro del orden de la conducta sexual, el objeto de la reflexión moral, y no exactamente el propio acto (contemplado en sus distintas modalidades) o el deseo (considerado según su origen o su dirección) o incluso el placer (medido según los distintos objetos o prácticas que pueden provocarlo); se trata más bien de la dinámica que los une a los tres de manera circular (el deseo que lleva al acto, el acto que está ligado al placer y el placer que suscita el deseo). La cuestión ética que se plantea no es: ¿qué deseos, qué

actos, qué placeres, > é fuerza nos dejamos llevar: ¿con qu

var "por los placeres y los deseos ? La ontología a la que se refiere esta ética del comportamiento sexual, por lo menos en su forma general, no es una ontología de la carencia y del deseo; no es la de una naturaleza que fija la norma de los actos, es la de una fuerza que asocia entre sí actos, placeres y deseos. Esta relación dinámica es la que constituye lo que podríamos llamar el grano de la experiencia ética de las

aphrodisia.¹⁷

15. Aristóteles, *De las partes de los animales*, 661a.

16. Platón, *Filebo*, 44 ss.

17. Hay que observar la frecuencia de las expresiones que vinculan vigo-

Esta dinámica llega a analizarse según dos grandes variables. Una de ellas es cuantitativa; concierne al grado de actividad que expresan el número y la frecuencia de los actos. Lo que distingue a unos hombres de otros, tanto dentro de la medicina como dentro de la moral, no es tanto el tipo de ob etos hacia los que se orientan ni el modo de práctica sexual que prefieren; es, ante todo, la intensidad de dicha práctica. La separación está entre el menos y el más: moderación o incontinencia. Es bien raro, cuando se dibuja el retrato de un personaje, que se haga valer su preferencia por tal o cual forma de placer sexual; 18 al contrario, siempre es importante para su caracterización moral indicar si, en su práctica con las mujeres o los muchachos, ha sabido dar pruebas de mesura, como Agesilao, quien llevaba la templanza al grado de rechazar el beso del joven al que amaba, 19 o si se abandonaba como Alcibiades o como Arcesilao al apetito de los placeres que pueden tomarse de uno y otro sexo.²⁰ A este respecto podemos recoger el célebre pasaje del libro primero de las Leyes: cierto que Platón opone en él muy claramente la relación "conforme a natura" que une al hombre y a la mujer para los fines de la generación y la relación "contra natura" de varón con varón y hembra con hembra.²¹ Pero esta oposición, por marcada que sea en términos de la naturaleza, la

rosamente a los placeres y deseos y que muestran que lo que está en juego dentro de la moral de las aphrodisia es el control del conjunto dinámico constituido por el deseo y el placer ligados al acto. La pareja epithymiai-hédonai se encuentra corrientemente en Platón: Gorgias 484d, 491d; Banquete 196c; Fedro 237d; La república iv, 430e, 431c y d; ix, 571b; Leyes i, 647e; iv, 714a; vi, 782e; vii, 802e, 864b; x, 886b, etc. Cf. igualmente Aristóteles, Ética nicomaquea, vii, 4, 1148a. Frecuentes son también las expresiones que evocan el placer como fuerza que persuade, seduce, triunfa; así en Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, i, 2, 23; i, 4, 14; i, 8; iv, 5, 3; etcétera.

18. Sucede que se mencione por la necesidad del relato el gusto particular de un hombre por los muchachos. Así lo hace Jenofonte en la Anábasis, a propósito de un cierto Epístenes (vii, 4). Pero cuando traza el retrato negativo de Menón (ii, 6), no le reprocha este tipo de inclinación, sino el hacer mal uso de esos placeres: obtener el mando de tropas cuando era muy joven o amar, aún imberbe, a un hombre mayor.

19. Jenofonte, Agesilao, v.

20. Sobre Arcesilao, cf. Diógenes Laercio, Vida de los filósofos, iv, 6. Plutarco observará igualmente que Hiperides se dejaba llevar por las aphrodisia (Vida de diez oradores, 849d).

21. Platón, Leyes, i, 636c.

relaciona Platón con la distinción más fundamental entre continencia e incontinencia; las prácticas que contravienen la naturaleza y el principio de la procreación no se explican como efecto de una naturaleza anormal o de una forma particular de deseo; no son más que la continuación de la desmesura: en su origen está "la intemperancia en el placer" (akrateia hēdonēs).²² Y cuando, en el *Timeo*, Platón expone que la lujuria debe tomarse como efecto de una enfermedad del cuerpo y no de una mala voluntad del alma, enfermedad descrita como una gran patología del exceso: la esperma, en lugar de seguir encerrada en la médula y en su armadura ósea, se habría desbordado y puesto a fluir por todo el cuerpo; éste se habría vuelto semejante a un árbol cuya potencia vegetal sobrepasaría toda medida: así el individuo, durante gran parte de su existencia, se vería enloquecido por el "exceso de placeres y de dolores".²³ Que la inmoralidad de los placeres del sexo sea siempre del orden de la exageración, de la derrochancia y del exceso es una idea que volvemos a encontrar en el libro tercero de la *Ética nicomaquea*: Por lo que hace a los deseos naturales que nos son comunes, las únicas faltas que podemos cometer, explica Aristóteles son del orden de la cantidad: elevan el "exceso" (to pleion); cuando el deseo natural consiste tan sólo en satisfacer la necesidad, "comer y beber

lo que uno va encontrando al azar hasta estar literalmente sobrecargado (tē plēthei) las necesidades saturadas es sobrepasar por exceso los naturales". Ciertamente que Aristóteles da su lugar también a los placeres particulares de los individuos; puede suceder que se cometan diferentes tipos de faltas, ya sea que "encuentre placer en cosas que no debe desear", porque se "entrega más de lo corriente" o porque "no goza su placer del modo debido". Pero, añade Aristóteles, "los intemperantes se exceden, (hyperballousi) de todas estas formas a la vez: se complacerá, en efecto, en ciertas cosas ilícitas (realmente detestables) y, si es bueno gozar de algunas de ellas, lo hacen más de lo que conviene y más de lo que hace la mayoría". Lo que constituye la intemperancia es el exceso en ese dominio "y es una cosa".

22. Del mismo modo se encontrará una explicación en Dión de Prusia acerca de la aparición del amor a los muchachos por un exceso de intemperancia

cia (Discurso, vi, IDO).

23. Platón, *Timeo*, 86c-e.

sa reprobable".²⁴ Parecería más bien que la primera línea de partida que señalaría en el dominio del comportamiento sexual la apreciación moral no sería trazada a partir de la naturaleza del acto, con todas sus posibles variantes, sino a partir de la actividad y de sus gradaciones cuantitativas.

La práctica de los placeres recoge también otra variable a la que podríamos llamar de "función" o de "polaridad". Al término aphrodisia corresponde el verbo aphrodisiazein; se refiere a la actividad sexual en general: así se habla del momento en que los animales llegan a la edad en que son capaces de aphrodisiazein;²⁵ nombra también el cumplimiento de un acto sexual cualquiera: así Antístenes evoca en Jenofonte la necesidad que a veces tiene de aphrodisiazein.²⁶ Pero el verbo puede también usarse en su valor activo; en este caso, se relaciona de manera particular con el papel llamado "masculino" de la relación sexual y con la función "activa" definida por la penetración. Y a la inversa, puede emplearse en su forma pasiva; entonces designa la otra función de la unión sexual: el papel "pasivo" del compañero-objeto. Esta función es la que la naturaleza reservó a las mujeres -Aristóteles habla de la edad en que las muchachas son susceptibles de aphrodisiasthénai-;²⁷ es la que puede imponerse mediante la violencia a alguien que se encuentra reducido a ser objeto del placer de otro;²⁸ es también la función aceptada por el muchacho o por el hombre que se deja penetrar por su compañero -el autor de Problemas se pregunta también cuál es la razón por la que algunos hombres sienten placer por la aphrodisiazeisthai.²⁹

Sin duda tenemos razón cuando decimos que en el vocabu-

24. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, iii, 11, 1 118b. No obstante, hay que subrayar que Aristóteles se preocupa una y otra vez por el problema de los
11 placeres censurables" que algunos pueden buscar (*Ética nicomaquea*, vi, 5, 1148b; x, 3, 1173b). Sobre el problema del deseo, de su objeto natural y de sus variaciones, cf. Platón, *La república*, iv, 437d-e.

25. Aristóteles, *Historia de los animales*, vi, 1, 581a. Platón, en *La república*, k, 426a-b, habla de los enfermos que en lugar de seguir un régimen siguen comiendo, bebiendo y aphrodisiazein.

26. Jenofonte, *Memorias*, iv, 38. Seudo-Aristóteles, *Sobre la esterilidad*, v, 636b.

27. Aristóteles. *Historia de los animales*, ix, 5, 637a; vii, 1, 581b.

28. Jenofonte, *Hierón*, ii, 4.

29. Seudo-Aristóteles, *Problemas*, iv, 26.

lario griego no hay nombre que reagrupe en una noción común lo que pueda tener de específico en la sexualidad masculina y en la sexualidad femenina.³⁰ Pero hay que destacar que, en la práctica de los placeres sexuales, se distinguen claramente dos papeles y dos polos, como puede distinguírseles también en la función generadora; se trata de dos valores de posición: la del sujeto y la del objeto, la del agente y la del paciente; como lo dice Aristóteles, "la hembra en tanto hembra es un elemento pasivo y el macho en tanto macho un elemento activo".³¹ Aun cuando la experiencia de la "carne" sea considerada como una experiencia común a hombres y mujeres, pero sin que tenga para ellas la misma forma que para ellos, aun cuando la "sexualidad" se vea marcada por la gran cesura entre sexualidad masculina y femenina, se considerará a las aphrodisia como una actividad que implica dos actores, cada uno con su papel y su función -el que ejerce la actividad y aquel sobre quien ésta se ejerce. Desde este punto de vista, y dentro de esta ética (de la que siempre hay que recordar que es una moral de hombres, hecha para y por los hombres), puede decirse que la línea divisoria pasa sobre todo entre los hombres y las mujeres -por la misma razón de la gran diferenciación que existe entre el mundo de los hombres y el de las mujeres en tantas sociedades antiguas. Pero aun más generalmente, pasa más bien entre lo que podríamos llamar los "actores activos" de la escena de los placeres y los "actores pasivos": por un lado los que son sujetos de la actividad sexual (y que tienen cierta dificultad en lograr ejercerla de manera mesurada y oportuna) y por el otro aquellos que son compañeros-objetos, los comparsas sobre y con quienes se ejerce. Por supuesto, los primeros son los hombres, pero más precisamente son los hombres adultos y libres; los segundos, desde luego, comprenden a las mujeres, pero ellas sólo figuran como uno de los elementos de un conjunto más amplio al que se hace referencia a veces con la designación de los objetos de placer posibles: "las mujeres, los muchachos, los esclavos". En el texto conocido como juramento de Hipócrates, el médico se compromete a abstener-

30. P. Manuli, "Fisiologia e patologia del femminile negli scritti ippocratici-

ci", Hippocratica, 1980, pp. 393 ss.

31. Aristóteles, La generación de los animales, i, 21, 729b.

se, en las casas a las que tenga entrada, de las erga aphrodisia, con cualquier persona, mujer, hombre libre o esclavo." Mantenerse en su papel o abandonarlo, ser sujeto de la actividad o ser su objeto, pasarse del lado de quienes la sufren, cuando se es hombre, o quedarse del lado de quienes la ejercen, tal es la segunda gran variable, con aquella de la "cantidad de actividad" que da asidero a la apreciación moral. El exceso y la pasividad son, para un hombre, las dos formas mayores de la inmoralidad en la práctica de las aphrodisia.

2. Si la actividad sexual debe ser así; objeto de diferenciación y de apreciación morales, la razón no es que el acto sexual sea en sí malo; tampoco porque cargue consigo la marca de una caída original. Aun cuando la forma actual de la relación sexual y del amor se relacione, como lo hace Aristófanes en el Banquete, con algún drama original -orgullo de los humanos y castigo de los dioses-, ni el acto ni el placer son considerados malos; al contrario, tienden a la restauración de lo que para el ser humano era el modo de ser más consumado." De una manera general, la actividad sexual es percibido como natural (natural e indispensable) ya que por ella pueden reproducirse los seres vivos, la especie en su conjunto escapa a la muerte³⁴ y las ciudades, las familias, los nombres y los cultos pueden prolongarse más allá de los individuos condenados a desaparecer. Platón clasifica los deseos que nos conducen a las aphrodisia entre los que son más naturales y necesarios³⁵ y según Aristóteles, los placeres que aquéllas nos procuran tienen por causa cosas necesarias que interesan al cuerpo y a la vida corporal en general.³⁶ En suma, la actividad sexual, tan profundamente anclada en la naturaleza y de manera tan natural, no podría ser considerada -nos lo recuerda Rufo de Éfeso- como mala." Aquí, en-

32. Hipócrates, Jtiramento (en CEuvres, ed. Loeb. i, p. 300).

33. Platón, Banquete, 189d-193d. Sobre un tiempo mítico sin generación

sexual, cf. Político, 271a-272b.

34. Aristóteles, La génesis de los animales, ii, 1, 731b; cf. Del alma, ii, 4, 415a-b.

35. Platón, La República, xiii, 559c.

36. Aristóteles, Ética Nicomaquea, ii, 4, 2, 1147b.

37. Rufo de Éfeso, CEuvres, ed. Daremberg, p. 318.

ciencia moral de las aphrodisia es tendámoslo, la exp 1 la de la carne.

Pero por natural y aun necesaria que pueda ser UNOS lírni-
inquietud moral; requiere de
es menos objeto de ar hasta qué punto y en qué medida es
tes que permitan . fij si puede señalar el
bien
conveniente practicarla. No obstante, y 1 mal, no es a pesar de
su naturalidad, o porque ésta haya n razón de la forma en que
fue dispuesta
sido alterada, sino e dos rasgos que marcan el
por la naturaleza. En efecto, hay ro su carácter inferior:
peplacer al que está asociada. Prime ara los cirenaicos,, Ios
pla-

ro sin olvidar que para Aristipo Y P general al ceres no
difieren entre Síll@38 se caracteriza en

placer sexual no como portador del mal sino como siendo
ontológica o cualitativamente inferior: puesto que es común a
los animales y a los hombres (y así no constituye una señal
específica de éstos); puesto que se mezcla con la privación y el
sufrimiento (y en esto se opone a los placeres que pueden darnos
la vista y el oído); puesto que depende del cuerpo y de sus
necesidades y puesto que está destinado a restablecer al
organismo a su estado anterior a la necesidad .31 Pero, por otro
lado, este placer condicionado, subordinado e inferior es un
placer de una extrema vivacidad; corno lo explica Platón, al
principio de las Leyes, si la naturaleza ha hecho de modo que
los hombres y las mujeres se atraigan entre sí, será con el fin
de que la procreación sea posible y que esté asegurada la
supervivencia de la especie.40 Ahora bien, este objetivo es tan
importante y es tan esencial que los hombres se den una
descendencia que ;a naturaleza afiadío al acto de la procreación
un placer extremadamente intenso; tal corno la necesidad de
alimentarse y de asegurar así la supervivencia individual se le
recuerda al animal por el placer natural ligado a la
alimentación y a la bebida, igualmente la necesidad opia le es
rede engendrar y de dejar tras si una progenie . pr
cordada sin cesar por el placer y el deseo asociados a la unión

38. Diógenes Laercio, vida de los filósofos, ti, S.

39. Sobre la comunidad de este tipo de plaer con los animales,
cf. Jenó-

fonte, Hieióvi, vii; sobre el carácter mezclado del placer
físico, cf. Platón,

La república, ix, 583b s. ; Filebo, 44 s.; sobre el placer que
acompaña a la restauración del estado anterior del cuerpo,
Platón, Timeo. 64d-65a; Aristóte-

les, Ética nicomaquea, vi; 4, 1147b.
40. Platón, Leyes, 11 636c.

radicalmente distinta de lo que sera
por ello

1 no

de los sexos. Las Leyes evocan así la existencia de esos tres grandes apetitos fundamentales, que conciernen a la comida, la bebida y la generación: los tres son fuertes, imperiosos, ardientes, pero el tercero más que ninguno, aunque sea "el último en despuntar", es "el más vivo de nuestros amores",⁴¹ A su interlocutor de La república, Sócrates le pregunta si conoce "placer mayor y más agudo que el del amor sensual"⁴² Justamente esta agudeza natural del placer con la atracción que ejerce sobre el deseo es la que lleva a la actividad sexual a desbordar los límites que la naturaleza le fijó cuando hizo del placer de las aphrodisia un placer inferior, subordinado y condicionado. A causa de esta agudeza hemos sido llevados a invertir las jerarquías, a colocar esos apetitos y su satisfacción en la primera fila, a darles poder absoluto sobre el alma. También por causa suya hemos sido llevados a ir más allá de la satisfacción de las necesidades y a seguir buscando el placer incluso después de la restauración del cuerpo. Tendencia a la revuelta y a la sublevación, tal es la virtualidad "estasiástica" del apetito sexual; tendencia al sobrepasamiento, al exceso, es su virtualidad "hiperbólica".⁴³ La naturaleza ha dado al ser humano esa fuerza necesaria y temible, siempre lista a desbordar el objetivo que se le fijó. Vemos por qué, con estas condiciones, la actividad sexual exige una discriminación moral de la que se ha visto que era mucho más dinámica que morfológica. Si es necesario, como dice Platón, imponerle los tres frenos más fuertes -el temor, la ley y el discurso verdadero-,⁴⁴ si es necesario, según Aristóteles, que la facultad de desear obedezca a la razón como el niño a los mandatos del maestro,⁴⁵ si el propio Aristipo quería, sin dejar de "servirse" de los placeres, que se vigile para no dejarse llevar por ellos⁴⁶ la razón no radica en que la acti-

blica, *iti*, 403a.

le (*hyperbolē*, *hyperballein*) de los placeres, véase, por *ública*, 402e; *Timeo*, 86b; Aristóteles, *Ética nicoma* 1, 4, 1148a; *vi*, 7, 1150a y 1150b. Sobre la revuelta (*epais*, *stasiazein*), Platón, *La república*, iv, 442d, 444b; ix, 586e; *Fedro*, 237d. Platón, *Leyes*, vi, 783a.

Aristóteles, *Ética nicomachea*, iii, 12, 1119b.

Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos*, vi, 8.

vidad sexual sea un mal; tampoco es porque correría el riesgo de desviarse en relación con un modelo canónico; pero sí porque desencadena una fuerza, una energía que por sí misma pasa al exceso. En la doctrina cristiana de la carne, la fuerza excesiva del placer encuentra su principio en la caída y la falta que señala desde entonces a la naturaleza humana. Para el pensamiento clásico griego, esta fuerza es por naturaleza virtualmente excesiva y la cuestión moral será la de saber cómo enfrentar esta fuerza, cómo dominarla y asegurar su conveniente economía.

Que la actividad sexual aparezca bajo la especie de un juego de fuerzas establecidas por la naturaleza, pero susceptibles de abuso, la acerca a la alimentación y a los problemas morales que ésta pueda plantear. Esta asociación entre la moral del sexo y la de la mesa es un hecho constante en la cultura antigua. Podríamos encontrar mil ejemplos. Cuando, en el primer libro de los Recuerdos de Sócrates, quiere mostrar cómo éste era útil a sus discípulos, por su ejemplo y su conversación, Jenofonte expone los preceptos y la conducta de su maestro "sobre la bebida, la comida y los placeres del amor".⁴⁷ Los interlocutores de La república, cuando tratan de la educación de los guardianes, están de acuerdo en que la templanza, la *sóphrosynē*, exige el triple dominio de los placeres del vino, del amor y de la mesa (*potoi*, *alphrodisia*, *edódai*).⁴⁸ Igualmente Aristóteles: en la *Ética nicomaquea*, los tres ejemplos que da de "placeres comunes" son los de la alimentación, la bebida y, para los jóvenes y los hombres en la plenitud de la edad, el "placer del sexo";⁴⁹ reconoce el mismo tipo de peligro en estas tres formas de placer: el del exceso que va más allá de la necesidad; les encuentra incluso un principio fisiológico común cuando ve en unos y otros placeres de contacto y de tacto (alimento y bebida no suscitan según él el placer que les es propio más que al entrar en contacto con la lengua y sobre todo la garganta).⁵⁰ El médico Erixírnaco, cuando toma la palabra en el Banquete, reivindica para su arte la capacidad de dar consejos sobre la forma en que

47. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, i, 3, 15.

48. Platón, *La república*, iii, 389d-e; cf. también ix, 580e.

49. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, " 1 1, 1, 1 1 18b.

50. *ibid.*, iii, 10, 9, 1 1 1 ga.

k

CHRÉISIS

si

hay que usar de los placeres de la mesa y de la cama; según él, son los médicos los que deben decir, a propósito de la buena comida, cómo obtener placer de ella sin ponerse enfermos; también ellos deben prescribir, a quienes practican el amor físico -"el pandemio"-, cómo pueden encontrar su goce sin que resulte de ello ningún desorden.-51

Sería sin duda interesante seguir la larga historia de las relaciones entre moral alimentaria y moral sexual a través de las doctrinas, pero también a través de los ritos religiosos o de las reglas dietéticas; habría que buscar cómo, a largo plazo, pudo producirse el desfase entre el juego de las prescripciones alimentarias y el de la moral sexual: la evolución de su importancia respectiva (con el momento sin duda bastante tardío en que el problema de la conducta sexual se volvió más inquietante que el de los comportamientos alimentarios) y la diferenciación progresiva de su estructura propia (el momento en que el deseo sexual fue interrogado en términos distintos que el apetito alimentario). En todo caso, en la reflexión de los griegos de la época clásica, parecería que la problematización moral de la alimentación, de la bebida y de la actividad sexual fue realizada de manera muy semejante. Los simposios, los vinos, las relaciones con mujeres y muchachos constituyen una materia ética análoga; ponen en juego fuerzas naturales pero que siempre tienden a ser excesivas: y unas y otras plantean la misma cuestión: ¿cómo se puede y cómo se debe "servirse" (chrésthai) de esta dinámica de los placeres, de los deseos y de los actos? Cuestión de buen uso. Como lo dice Aristóteles: "Todos los hombres, en efecto, gozan en algún modo de los manjares, los vinos y los placeres del sexo, pero no todos lo hacen de la manera debida (ouch'hós d'i)." 52

1

CHRÉISIS

¿Cómo tomar su placer "de la manera debida"? ¿A qué principio remitirse para moderar, limitar, regular esta actividad?

51. Platón, Banquete, 187c.

52. Aristóteles, Ética nicomaquea, vi, 14, 7, 1154a.

¿Qué tipo de validez reconocer a estos principios que pueda justificar que haya de plegarse a ellos? O bien, en otros términos, ¿cuál es el modo de sujeción implicado en esta problematización moral de la conducta sexual?

La reflexión moral sobre las aphrodisias tiende mucho menos a establecer un código sistemático que fijara la forma canónica' de los actos sexuales, trazara la frontera de las interdicciones y distribuyera las prácticas a uno y otro lado de una línea de división que a elaborar las condiciones y las modalidades de un "uso": el estilo de lo que los griegos llamaron la *chrēsis* a *hrodisión*, el uso de los placeres. La exp

presión común *chrēsis* *aphrodisión* se relaciona, de una manera general, con la actividad sexual (se habla pues de los momentos del año o de la edad de la vida en que es bueno *chrēstai* *aphrodisiois*).⁵³ Pero el término se relaciona igualmente con la forma en que el individuo dirige su actividad sexual, su forma de conducirse en este orden de cosas, el régimen que se permite o impone, las condiciones en las que efectúa los actos sexuales, la parte que representan en su vida.⁵⁴ No se trata de lo que está permitido o prohibido entre los deseos que se experimentan o los actos que se realizan, sino de prudencia, de reflexión, de cálculo en la forma en que se distribuyen y en que se controlan los actos. En el uso de los placeres, si bien es cierto que hay que respetar las leyes y costumbres del país, no ofender a los dioses y remitirse a lo que quiere la naturaleza, las reglas morales a las que uno se somete están muy lejos de lo que puede constituir una sujeción a un código bien definido. ⁵⁵ Se trata mucho más de un ajuste que va variando y en el que deben tenerse en cuenta diferentes

3. Aristóteles, *Historia de los animales*, vii, 1, 581b; La generación de

los animales, ii, 7, 747a.

54. Platón (*La república*, Y, 451c) habla de lo que debe ser la correcta "poesía y trato" (*ktēsis te kai chreia*) de las mujeres y de los hijos; aquí se trata del conjunto de las relaciones y de las formas de relaciones que pueden tenerse con ellos. Polibio evoca la carrera *aplirodisiōti* que con el lujo de los vestidos y de la mesa caracteriza las costumbres de los soberanos hereditarios

rios y provoca el descontento y la revolución (*Historias*, vi, 7).

55. La *Retórica* de Aristóteles (i, 9) define la templanza como aquello que nos conduzca, en cuanto a los placeres

del cuerpo, "como le quiere el nomos". Sobre la noción de
izop?,05, cí. J. de Rornilly, L'idée de ;el

dans la pen5ée grecqiie.

elementos: uno sería el de la necesidad y el de lo que se ha vuelto necesario según la naturaleza, el otro sería aquél, temporal y circunstancial, de la oportunidad, el tercero, el del estatuto del propio individuo. La chréisis debe decidirse al tener en cuenta estas diferentes consideraciones. Puede reconocerse en la reflexión sobre el uso de los placeres la inquietud de una triple estrategia: la de la necesidad, la del momento y la del estatuto.

1. La estrategia de la necesidad. Conocemos el gesto escandaloso de Diógenes: cuando tenía necesidad de satisfacer su apetito sexual, se consolaba a sí mismo, en la plaza pública.⁵⁶ Como muchas de las provocaciones cínicas, ésta tiene un doble sentido. La provocación, en efecto, remite al carácter público de la cosa -lo cual en Grecia iba en contra de todos los usos; de buen grado se daba, como razón de no practicar el amor más que de noche, la necesidad de ocultarse a las miradas, y en la precaución de no dejarse ver en este género de relaciones, se veía el signo de que la práctica de las aphrodisias no era algo que honrara lo que había de más noble en el hombre. Es pues contra esta regla de no hacer público algo que Diógenes dirige su crítica "gestual"; Diógenes Laercio dice efecto que tiene por costumbre "hacer en público todas las cosas, las comidas y el amor" y que él razona así: "si no malo comer, tampoco lo es comer en público".⁵⁷ Pero con esta comparación con la comida, el gesto de Diógenes adquiere también otro significado: la práctica de las aphrodisias, que puede ser vergonzosa pues es natural, no es ni más ni menos que la satisfacción de una necesidad, y así como el cínico saca la comida que con mayor sencillez pueda satisfacer a estómago (incluso intentará comer carne cruda), así encuentra en la masturbación el medio más directo de apaciar su apetito; incluso lamenta que no hubiera una sibilidad tan sencilla de dar satisfacción al hambre y a la : "Pluguiera al cielo que fuera suficiente con frotarse el amago para apaciguar el hambre."

En esto, Diógenes no hacía más que llevar al límite uno de

⁵⁶ Diógenes Laercio, Vida de los filósofos, vi, 2, 46. Véase también Diógenes

Laercio, Discurso, vi, 17-20, y Galeno, De los lugares afectados, vi, 5.

⁵⁷ Diógenes Laercio, Vida de los filósofos, vi, 2, 69.

los grandes preceptos de la *chrésis aphrodisión*. Reducía al mínimo la conducta que Antístenes exponía ya en el Banquete de Jenofonte: "¿Me pide el cuerpo algo de Venus?, me contento con lo que se presentará, y, por cierto, que aquellas a quienes me acerco me colman de caricias, porque ningún otro quiere acercarse a ellas. Y todas estas cosas me saben tan bien que, al hacerlas, no pidiera mayor deleite; pidiéralo menor, que me parecen algunas de ellas más deleitosas de lo soportable.¹¹⁵⁸ Este régimen de Antístenes no está muy alejado en su principio (aunque las consecuencias prácticas sean bien distintas) de muchos preceptos o ejemplos que Sócrates, según Jenofonte, daba a sus discípulos. Pues si recomendaba a quienes no estaban bien provistos contra los placeres del amor que huyeran de la vista de los bellos muchachos, y aun que se exiliaran si era necesario, no prescribía, de todas maneras, una abstención total, definitiva e incondicional, "era, pues, de opinión en estas cosas de pasión sexual -por lo menos así presenta Jenofonte la lección socrática- que quienes no se sintieran fuertes contra ellas, se sirvieran de las mismas como de todo lo que el alma, a no ser por imperiosa necesidad del cuerpo, no admitiría; tal necesidad no ha de llegar, con todo, a dominarla".⁵⁹

Pero en este uso de las *aphrodisia* regulado por la necesidad, el objetivo no es anular el placer; se trata al contrario de mantenerlo y de mantenerlo por la necesidad que suscita el deseo; sabemos bien que el placer se embota si no ofrece satisfacción a la agudeza de un deseo: "Mis amigos", dice la Virtud en el discurso de Pródico que relata Sócrates, "gozan con placer (*hédeia... apolausis*), y sin trabajos (*apragmún*) comida y bebida porque aguardan el apetito para comer y beber."⁶⁰ Y en una discusión con Eutidemo, Sócrates recuerda "el hambre, la sed, los deseos amorosos (*aphrodisión epithymia*), el insomnio, cosas que sólo ellas nos hacen encontrar placenteros el comer, el beber, el amar, el reposar, el dormir, necesidades que, mediante la espera y la privación, hacen que el deseo se acreciente (*hós en; hédista*).",⁶¹ Pero si, por el de-

58. Jenofonte, Banquete, iv, 38.

59. Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, i, 3, 14.

60. Ibid., ii, 1, 33.

61. Ibid., iv, 5, 9.

seo, es necesario sostener la sensación de placer, a la inversa, no es necesario multiplicar los deseos recurriendo a placeres que no están en la naturaleza: es la fatiga, se dice todavía en el discurso de Pródico, y no la ociosidad sostenida la que habrá de proporcionar las ganas de dormir, y si pueden satisfacerse, cuando se manifiesten, los deseos sexuales, no hay que crear deseos que van más allá de las necesidades. La necesidad debe servir de principio rector en esta estrategia de la que vemos claramente que nunca puede tomar la forma de un código preciso o de una ley aplicable a todos de la misma forma en todas las circunstancias. Permite un equilibrio en la dinámica del placer y del deseo: le impide "desbocarse" y caer en el exceso al fijarle como límite interno la satisfacción de una necesidad, y evita que esta fuerza natural se revuelva y usurpe un lugar que no es el suyo: pues no concede más que lo que, necesario al cuerpo, la naturaleza quiere, y nada más. Esta estrategia permite conjurar la intemperancia, la que en suma es una conducta que no tiene su marca en la necesidad. Por ello puede tomar dos formas contra las cuales debe luchar el régimen moral de los placeres. Existe una intemperancia a la que se podría llamar de "plétora", de "relleno":⁶² acuerda al cuerpo todos los placeres posibles antes incluso de que haya experimentado la necesidad, no dejándolo que experimente "hambre, sed o deseos amorosos, o insomnios" y sofocando por ello mismo toda sensación de placer. Existe también una intemperancia a la que podría llamársela de "artificio" y que es consecuencia de la primera: consiste en buscar las voluptuosidades en la satisfacción de deseos extranaturales: "vas a la búsqueda de cocineros para poder comer sabrosamente; a fin de beber con deleite te procuras vinos caros, y durante el verano corres a todas partes en busca de nieve"; es aquella que para encontrar nuevos placeres en las aphrodisia se sirve "de hombres como si se tratara de mujeres".⁶³ Concebida así, la templanza no puede tomar la forma de una obediencia a un sistema de leyes o a un código de conductas; ya no puede valer como un principio de anulación de los placeres; es un arte, una práctica de los placeres

62. Cf. Platón, Gorgias, 492a-b, 494c, 507e; La república, vii, 561b.

63. Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, ii, 1, 30.

que es capaz, al "usar" de quienes se fundamentan en la necesidad, de limitarse a sí misma: "la templanza -dice Sócrates-, y ella sola, es capaz de hacernos soportar las privaciones, y es por esto mismo capaz de hacernos gozar, aun en memoria, de los placeres de que hemos hablado".⁶⁴ Y así; los usaba Sócrates en la vida diaria, si hemos de creer a Jenofonte: "No comía sino lo que era menester para hacer de la comida deleite, e iba a comer en disposición tal que el hambre era para él el mejor de los condimentos. Toda bebida le resultaba agradable; pues no bebía sino en teniendo sed."⁶⁵

2. Otra estrategia consiste en determinar el momento oportuno, el *kairos*. Tal es uno de los objetivos más importantes, y más delicados, en el arte de hacer uso de los placeres. *Pia*, tón lo recuerda en las Leyes: feliz aquel (sea un particular o un estado) que, en este orden de cosas, sabe lo que debe hacer. *cerse*, "cuando es debido y en tanto sea debido"; aquel al contrario que actúa "en la ignorancia" (*anepistemon*) y "fuera de los momentos debidos" (*ektos tón kairón*), éste "tiene una vida muy diferente".⁶⁶

Debemos conservar en mente que este tema del "cuando es debido" siempre ha ocupado para los griegos un lugar importante. No sólo como problema moral, sino también como cuestión de ciencia y de técnica. Estos conocimientos prácticos que son -según un acercamiento muy tradicional- la medicina, el gobierno, el pilotaje, implican así que no nos conformamos con conocer los principios generales sino que seamos capaces de determinar el momento en que es menester intervenir y la forma precisa de hacerlo en función de las circunstancias en su actualidad. Y justamente es uno de los aspectos esenciales de la virtud de prudencia dar la aptitud para llevar como es debido "la política del momento", en los diferentes campos -se trate de la ciudad o del individuo, de cuerpo o del alma- en los que lo que importa es captar el *kairos*. En el uso de los placeres, también la moral es un arte del "momento".

64. Ibid., iv, 5, 9.

65. Ibid., i, 3, 5.

66. Platón, Leyes, i, 636d-e. Sobre la noción de *kairos* y su importancia en la moral griega, cf. P. Aubenque, La prudencia chez Aristotele, París, 1963, pp. 95 ss.

Este momento puede estar determinado según muchas escalas. Existe la escala de la vida entera; los médicos creen que no es bueno comenzar muy joven la práctica de estos placeres: estiman igualmente que puede ser nociva si se la prolonga hasta una edad muy avanzada; tiene su estación en la existencia: en general se la fija en un período que no sólo está caracterizado como aquel en que la procreación es posible, sino como aquel en el que la descendencia es sana, bien formada, de buena salud.⁶⁷ También está la escala del año, con las estaciones: los regímenes dietéticos, lo veremos más adelante, le dan una gran importancia a la correlación entre la actividad sexual y el cambio de equilibrio en el clima, entre el calor y el frío, la humedad y la sequedad.⁶⁸ También conviene escoger el momento del día: una de las Conversaciones de sobremesa de Plutarco habrá de tratar este problema, proponiendo una solución que parece haber sido tradicional; razones dietéticas, pero también argumentos de decencia y motivos religiosos recomiendan preferir la noche: pues es el momento más favorable para el cuerpo, el momento en que la sombra oculta las imágenes poco convenientes y el que permite intercalar el tiempo de la noche ante las prácticas religiosas de la mañana siguiente.⁶⁹ La elección del momento -del kairos- habrá de depender igualmente de las demás actividades. Si Jenofonte puede citar como ejemplo de templanza a su Ciro, no es porque hubiera renunciado a los placeres, sino porque sabía distribuirlos como es debido a lo largo de su existencia, no dejándose apartar por ellos de sus ocupaciones y no autorizándolos más que después de un trabajo previo que abría el camino a abandonos honorables.⁷⁰

S La importancia del "buen momento" en la ética sexual aparece bien claramente en un pasaje de los Recuerdos de Sócrates consagrado al incesto. Sócrates plantea sin equívoco que

,1

e 67. Esta edad se la fijó muy tardía: para Aristóteles, la esperma es infe-

cunda hasta los veintiún años. Pero la edad a la que el hombre debe aguar-

dar para esperar una buena descendencia es más tardía aún: "Después de

i los veintiún años, las mujeres presentan buenas condiciones para tener hi-

jos, mientras que los hombres deben todavía desarrollarse" (Historia de los animales, vii, 1, 582a).

68. Todo esto será desarrollado en el capítulo siguiente.

69. Plutarco, Conversaciones de sobremesa, u; , 6.

70. Jenofonte, Ciropedia, vi; ; , 1, 32.

siglo veintiuno editores, sa
CERRO DEL AGUA, 248 0431 0 MEXICO, D.F
siglo veintiuno de españa editores, sa
C/ P~, 5.28043 MADRID. ESPANA
siglo veintiuno argentina editores, sa
siglo veintiuno de colombia, ltda
AV. 3a. 17-73. PRIMER PISO. BOGOTA. D.E. COLOMBIA

Primera edición en español, 1986 (México)
Tercera edición en español, abril de 1987 (1." ed. España)

(o Siglo XXI Editores, S. A.
en condición con

Siglo XXI de España Editores, S. A.

Primera edición en francés, 1976

(o Editions Gallimard, París

Título original:

Histoire de la sexualité. 2. L'usage des plaisirs

DERECHOS RESERVADOS CONFORME A LA LEY

Impreso y hecho en España

Priizted and made in Spain

ISBN: 84-323-0290-2 (obra completa)

ISBN: 84-323-0594-4 (tomo 2)

Depósito legal: M. 10.003-1987

Diseño de la cubierta: El Cubri

Impreso en Ciosas-Oreoyen, S. L. Polígono Igarsa
Paracuellos de Jarama (Madrid)

"la prohibición de la promiscuidad entre un padre y sus hijas, entre un hijo y su madre" constituye un precepto universal, establecido por los dioses: la prueba la ve en el hecho de que quienes lo transgreden reciben un castigo. Ahora bien, este castigo consiste en que, a pesar de las cualidades intrínsecas que puedan tener los padres incestuosos, su descendencia es mal recibida. C- Y por qué? Porque han desconocido el principio del "momento" y mezclado a destiempo la simiente de los genitores, de los que uno es forzosamente más viejo que el otro: se trata siempre de "procrear en malas condiciones", engendrar cuando no se está "en la flor de la edad" 1.71 Jenofonte o Socrates no dicen que el incesto sólo es condenable bajo la forma de ese "destiempo", pero es notable que el mal del incesto se manifieste de la misma manera y mediante los mismos efectos que el desconocimiento del tiempo.

3. El arte de usar del placer debe modularse también en consideración de quien lo usa y según el estatuto que le convenga. El autor del *Eroticos* (atribuido a Demóstenes) lo recuerda siguiendo al Banquete: todo espíritu sensato sabe que las relaciones amorosas de un muchacho no son "virtuosas o deshonestas de manera absoluta", sino que "difieren de todo a todo según cada interesado"; sería pues "poco razonable seguir la misma máxima en todos los casos".² Sin duda es un rasgo común a muchas sociedades que las reglas de conducta sexual varíen según la edad, el sexo, la condición de los individuos, y que obligaciones e interdicciones no se impongan a todos de la misma manera. Pero, para ser más precisa, esta especificidad se hace en el marco de un sistema de conjunto que define según principios generales el valor del acto sexual e indica bajo qué condiciones podrá ser o no legítimo según que se esté casado o no, ligado o no por los votos, etc.; se trata de una universalidad modulada. Parecería que en la moral antigua, y salvo algunos preceptos que son válidos para todos, la moral sexual forme parte siempre del modo de vida, determinado éste a su vez por el estatuto que se ha recibido y las finalidades que uno ha escogido. Es el- propio pseudo-De-

71. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, iv, 4, 21-23.

72. Platón, *Banquete*, ISOL-181a, 183d. Pseudo-Demóstenes, *Eroticos*, 4.

móstenes del Eroticos quien se dirige a Epícrates para "darle consejos propios para que a su conducta se la tenga en más alta estima"; no querría en efecto que el joven tome resoluciones acerca de sí mismo "que no estén conformes con las mejores opiniones"; y estos buenos consejos no tienen la función de recordar principios generales de conducta, sino de ensalzar la legítima diferencia de los criterios morales: "si alguien es de condición obscura y humilde, nosotros no lo criticamos, aun en el caso de una falta poco honorable"; al contrario, si, como el propio Epícrates, se "ha encumbrado a la notoriedad, el menor olvido sobre un punto que incide sobre el honor lo cubre de vergüenza".⁷³ Es un principio generalmente admitido que cuanto más a la vista se está, más autoridad se tiene o se quiere tener sobre los demás, más se busca hacer de la propia vida una obra refulgente cuya reputación irá lejos en el espacio y en el tiempo, más es necesario irnpol nerse, por propia elección y voluntad, principios rigurosos de conducta sexual. Tal era el consejo dado por Simónides a Hieron a propósito de "la comida, la bebida, el sueño y el amor": estos "goces son comunes a todos los animales indistintamente", mientras que el amor del honor y de la alabanza es propio de los seres humanos, y es este amor el que permite sobrellevar tanto los peligros como las privaciones.⁷⁴ y tal era también la forma en que se conducía Agesilao, siempre según Jenofonte, ante los placeres "por los que tantos hombres se dejan dominar"; estimaba en efecto que "un jefe debe distinguirse de los particulares, no por la molicie, sino por la resistencia".⁷⁵

La templanza es representada con toda regularidad entre las cualidades que pertenecen -o por lo menos deberían pertenecer- no a cualquiera, sino en forma privilegiada a aquellos que tienen rango, posición y responsabilidad en la ciudad. Cuando el Sócrates de los Recuerdos hace a Critóbulo el retrato del hombre de bien del que hay qtie buscar la amistad, coloca la templanza en el cuadro de las cualidades que caracterizan a un hombre socialmente estimable: siempre listo para hacerle un servicio a un amigo, dispuesto a de-

73. Ibid.

74. Jenofonte, Hierón, vii.

75. Jenofonte, Agesilao, v.

volver los beneficios recibidos, servicial en los tratos. 76 A su discípulo Aristipo, que "llevaba el desarreglo hasta el exceso", Sócrates, siempre según Jenofonte, le muestra las ventajas de la templanza planteándole el problema: si hubiera de formar dos discípulos, uno que hubiera de llevar una vida cualquiera y el otro destinado a mandar, ¿a cuál de los dos enseñaría a ser "dueño de sus deseos amorosos" 1, para que no le impidieran hacer lo que debería hacer,> 77 Preferimos, dicen entonces los Recuerdos, tener esclavos que no sean intemperantes; con mayor razón, si queremos escoger un jefe, "¿escogeríamos aquél al que sabríamos esclavo de su estómago, del vino, de los placeres del amor, de la molición y del sueño ? 1178 Ciertamente que Platón quiere dar al estado entero la virtud de la templanza, pero no entiende por ello que todos serán por lo general temperantes; la sóphrosyné caracterizará al estado en el que quienes deben ser dirigidos obedecerán y donde quienes deben mandar mandarán efectivamente: se encontrará pues una multitud "de deseos, de placeres y de penas" por parte de los niños, de las mujeres, de los esclavos, al igual que por parte de una masa de gente sin valor, "pero los deseos simples y moderados que, sensibles al razonamiento, se dejan guiar por la inteligencia y la justa opinión", sólo se los encontrará "en un pequeño número de gente, aquellos que reúnen al natural más bueno la educación más bella". En el estado temperante, las pasiones de la multitud viciosa están dominadas por "las pasiones y la inteligencia de una minoría virtuosa". 79

Nos encontramos ahí muy lejos de una forma de austeridad que buscaría sujetar a todos los individuos de la misma manera, tanto los más orgullosos como los más humildes, bajo una ley universal, en la que sólo la aplicación podría modularse por la puesta en juego de una casuística. Al contrario, todo aquí es cuestión de ajuste, de circunstancias, de posición personal. Las pocas grandes leyes comunes -de la ciudad, de la religión o de la naturaleza- están presentes, pero como si dibujaran a lo lejos un círculo muy amplio, en cuyo in-

76. Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, ii, 6, I-S.

77. Ibid., 1, 1-4.

78. Ibid., 5, 1.

79. Platón, La república, i, 431e-d.

terior el pensamiento práctico debe definir lo que hay que hacer. Y por ello, no tiene necesidad de algo así como un texto que hará ley, sino de una *techné* o de una "práctica", de una habilidad que, tomando en cuenta los principios generales, guiará la acción en su momento, según su contexto y en función de sus fines. No es pues universalizando - la regla de su acción que, en esta forma de moral, el individuo se constituye como sujeto ético; bien al contrario, es mediante una actitud y una búsqueda que individualizan su acción, la modulan y pueden incluso darle un brillo singular por la estructura racional y pensada que le proporciona.

S

3. ENKRATEIA

Con frecuencia se opone la interioridad de la moral cristiana a la exterioridad de una moral pagana que no contempla los actos más que en su cumplimiento real, en su forma visible y manifiesta, en su adecuación a reglas y según el aspecto que puedan tomar en la opinión o el recuerdo que dejan tras sí.

Pero esta oposición tradicionalmente recibida corre el peligro de olvidar lo esencial. Lo que llamamos interioridad cristiana es un modo particular de relación con uno mismo, que implica formas precisas de atención, de recelo, de descifraa miento, de verbalización, de confesión, de autoacusación, de lucha contra las tentaciones, de renuncia, de lucha espiritual,

i- etc. Y lo que se llama "exterioridad" de la moral antigua im-

a plica también el principio de un trabajo sobre uno mismo, pe-

· ro de una forma muy distinta. La evolución que se producirá,

1- por lo demás con mucha lentitud, entre paganismo y cristianismo no consistirá en una interiorización progresiva de la

,n regla, del acto y de la falta; operará más bien una restructu-

3, ración de las formas de relación con uno mismo y una trans-
:- formación de las prácticas y técnicas sobre las que esta relación se apoya.

En la lengua clásica se utiliza un término para designar esta forma de relación con uno mismo, esta "actitud" necesaria a la moral de los placeres y que se manifiesta en el buen uso que de ella se hace: *enkrateia*. De hecho, la palabra fue por largo tiempo vecina de *sôphrosyné*: con frecuencia encán-

0

tramos que se las usa juntas o alternadas, con acepciones muy cercanas. Jenofonte, para nombrar a la templanza -que forma parte con la piedad, la sabiduría, el valor y la justicia de las cinco virtudes que por lo común reconoce-, emplea tan pronto la palabra sóphrosyné como la palabra enkrateia.⁸⁰ Platón se refiere a esta proximidad de las dos palabras cuando Sócrates, interrogado por Calicles sobre qué es "mandarse a sí mismo (auton heauton archein)", responde: consiste en "ser prudente y dueño de sí mismo (sóphrona onta kai enkraté auton heautou), y dominar sus pasiones y deseos (archein lón hédonón kai epithymí)".⁸¹ Y cuando, en La república, examina una a una las cuatro virtudes fundamentales -prudencia, valor, justicia y templanza (sóphrosyne)-, da de ésta una definición a través de la enkrateia: "La templanza (sóphrosyne) es una especie de orden y señorío (kosmos kai enkrateia) en los placeres y pasiones".⁸² No obstante, puede observarse que si los significados de estas dos palabras son muy cercanos, no llegan a ser sinónimos exactos. Cada una se refiere a un modo algo distinto de relación con uno mismo. La virtud de sóphrosyné es más bien lo que se describe como un estado muy general que asegura que nos conduzcamos "como es debido ante los dioses y ante los hombres", es decir que seamos no sólo temperantes sino piadosos y justos y también valerosos.⁸³ Al contrario, la enkrateia se caracteriza más bien por una forma activa de dominio de uno mismo, que permite resistir o luchar, y asegurar su dominio en el campo de los deseos y de los placeres. Según H. North, Aristóteles habría sido el primero en distinguir sistemáticamente entre la sóphrosyné y la enkrateia.⁸⁴ En la Ética nicomaquea, la primera se caracteriza por el hecho de que

80. Jenofonte, Ciropedia, vii, I, 30. Sobre la noción de sóphrosyné y su evolución, cf. H. North, Sóphrosyné; el autor subraya la proximidad de las palabras sóphrosyné y enkrateia en Jenofonte (pp. 123-132).

81. Platón, Gorgias, 491d.

82. Platón, La república, iv, 430e. Aristóteles en la ética nicomaquea (vii, 1, 6, 1145b) recuerda la opinión según la cual el que es sóphron es enkratés y karterikos.

83. Platón, Gorgias, 507a-b. Cf. igualmente Leyes, iii, 697b. Considérese "los primeros y más preciosos a los bienes del alma cuando la templanza reside en ella".

84. Cf. H. North, Sóphrosyné, cit., pp. 202-203.

el sujeto elige deliberadamente entre los principios de acción acordes con la razón, que es capaz de aplicarlas y de seguirlas, que así mantiene, en su conducta, el "justo medio" entre la insensibilidad y los excesos. El justo medio que no es una equidistancia, ya que de hecho la templanza está mucho más alejada de éstos que de aquélla), y que goza con la moderación de que da pruebas; a la *sôphrosynê* se le opone la intemperancia (*akolasia*) en la cual se siguen voluntariamente, y por elección deliberada, los malos principios, abandonándose a los deseos más débiles y gozando con esta mala conducta: el intemperante no puede curarse ni se arrepiente. La *enkrateia*, con su opuesto la *akrasia*, se sitúa en el eje de la lucha, de la resistencia y del combate: es moderación, tensión, "continencia"; la *enkrateia* domina los placeres y los deseos, pero necesita luchar para vencerlos. A diferencia del hombre "temperante", el "continente" experimenta otros placeres que no los conformes a la razón; pero no se deja arrastrar por ellos y su mérito será tanto más grande cuanto más fuertes sean estos deseos. En comparación, la *akrasia* no es, como la intemperancia, una elección deliberada de malos principios; más bien hay que compararla con esas ciudades que tienen buenas leyes pero que no son capaces de aplicarlas; el incontinente se deja llevar a su pesar y a despecho de los principios razonables que le son propios, sea que no tenga la fuerza para ponerlos en obra, sea que no haya reflexionado suficientemente acerca de ello: esto mismo es lo que hace que el incontinente pueda curarse y conseguir el dominio de sí.⁸⁵ En este sentido, la *enkrateia* es la condición de la *sôphrosynê*, la forma de trabajo y de control que el individuo debe ejercer sobre sí mismo para volverse temperante (*sôphrôn*).

En todo caso, el término *enkrateia* en el vocabulario clásico parece referirse en general a la dinámica de un dominio de uno mismo por sí mismo y al esfuerzo que requiere.

1. Este ejercicio del dominio implica en principio una relación agonística. El Ateniense, en las Leyes, se lo recuerda a Clinias: si es cierto que el hombre mejor dotado para el valor no será más que "la mitad de sí mismo" sin la "prueba y el

85. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, iii, 11 y 12, 1118b-I 1 19a y vii, 7, 849, 1150a-1 152a.

entrenamiento" de los combates, puede pensarse que no podemos volvernos temperantes (sóphrón) "sin haber sostenido la lucha contra tantos placeres y deseos (pollais hédonais kai epithymiais diamemachiménos) ni obtener la victoria gracias a la razón, al ejercicio, al arte (logos, ergon, techne~) sea en los juegos, sea en la acción".⁸⁶ Son quizá las mismas palabras que empleó por su lado Antifón el Sofista: "No es prudente (súphrón) aquel que no ha deseado (epithymein) lo feo y lo malo, quien no lo ha probado; pues entonces, no hay nada sobre lo que haya triunfado (kratein) y que le haya permitido afirmarse virtuosamente (kosmios)." ⁸⁷ No podemos comportarnos moralmente más que instaurando en relación con los placeres una actitud de combate. Las aphrodisia, ya lo vimos, se han vuelto no sólo posibles sino deseables mediante un juego de fuerzas cuyo origen y finalidad son naturales, pero las virtualidades, por el hecho de su energía propia, llevan a la revuelta y al exceso. Podemos hacer de estas fuerzas el uso moderado preciso sólo si somos capaces de oponernos a ellas, de resistirlas y de dominarlas. Ciertamente, si hay que enfrentarse a ellas, es porque se trata de apetitos inferiores que compartimos visiblemente -como el hambre y la sed- con los animales; pero esta inferioridad de naturaleza no sería por sí misma una razón para combatirla, si no fuera por el peligro de que, venciendo a todo lo demás, extendieran su dominio por todo el individuo y lo redujeran finalmente a la esclavitud. En otros términos, no es su naturaleza intrínseca, su descalificación de principio la que reclama la actitud "polémica" consigo misma, sino su eventual influencia y su imperio. La conducta moral, en materia de placeres, está tendida por una batalla por el poder. Esta percepción de las hédonai epithymiai como fuerza temible y enemiga, y la constitución correlativa de uno mismo como adversario vigilante que las enfrenta, justa contra ellas y busca domarlas, se traduce en toda una serie de expresiones empleadas tradicionalmente para caracterizar la templanza y la intemperancia: oponerse a los placeres y a los deseos, no ceder an-

86. Platón, *Leyes*, i, 647e.

87. Antifón, en Estobeo, *Antología*, v, 33. Es el fragmento núm. 16 en las

CEuipres de Antifón (CUF).

88. Xenofonte, *Hierón*, vi,. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, ii,, 10, 8, 1117b@@@

te ellos, resistir a sus asaltos y, al contrario, dejarse llevar por ellos,⁸⁹ vencerlos o ser vencido por ellos,⁹⁰ estar armado o equipado contra ellos.⁹¹ Se traduce también por metáforas como aquella de la batalla contra adversarios armados⁹² o como la del alma-acrópolis, atacada por una tropa hostil y que debería defenderse gracias a una guarnición sólida,⁹³ o como la otra de los zánganos que, asiéndose a los deseos prudentes y moderados, los matan y los expulsan⁹⁴ si no alcanzamos a desembarazarnos de ellos. Se expresa asimismo en temas como el de las fuerzas salvajes del deseo que invaden el alma durante el sueño si no ha sabido protegerse previamente mediante las precauciones necesarias.⁹⁵ La relación con los deseos y con los placeres aparece como una relación batalladora: al respecto, es necesario ponerse en la posición y la función del adversario, sea según el modelo del soldado que combate, sea sobre el modelo del luchador en una competencia. No olvidemos que el Ateniense de las Leyes, cuando habla de la necesidad de reprimir los tres apetitos fundamentales, evoca "el apoyo de las musas y de los dioses que presiden los juegos (theoi agónioi)".⁹⁶ La larga tradición del combate espiritual, que había de tomar tantas formas y tan distintas, se había claramente articulado ya en el pensamiento griego clásico.

89. Encontramos así toda una serie de palabras como agein, ageisthai (gobernar, ser gobernado); Platón, Protágoras, 355a; La república, i, 431e; Aristóteles, Ética nicomaquea, vii, 7, 3, 1150a. Kolazein (contener): Gorgias, 491e; La república, viii, 559b; ix, 571b. Antiteinein (oponerse): Ética nicomaquea, vii, 2, 4, 1146a; vii, 7, 5 y 6, 1150b. Emphrassein (poner obstáculos): Antifón, fragm. 15. Antechlein (resistir): Ética nicomaquea, vii, 7, 4 y 6, 1150a y b.

90. Nikan (vencer): Platón, Fedro, 238c; Leyes, i, 634b; vii, 634b; Aristóteles, Ética nicomaquea, vii, 7, 1150a; vii, 9, 1151a; Antifón, fragm. 15. Kratein (dominar): Platón, Protágoras, 353c; Fedro, 237e-238a; La república, iv, 431a-c; Leyes, 840c; Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, i, 2, 24; Antifón, fragm. 15 y 16; Aristóteles, Ética nicomaquea, vii, 4c, 1148a; vii, 5, 1149a. Héttasthai (ser vencido): Protágoras, 352e; Fedro, 233c; Leyes, vii, 840c; Carta VII, 351a; Ética nicomaquea, vii, 6, 1149b; vii, 7, 4, 1150a; vii, 7, 6, 1150b; Isócrates, Nicocles, 39.

91. Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, i, 3, 14.

92. Jenofonte, Económica, i, 23.

93. Platón, La república, vii, 560b.

94. Ibid., ix, 572d-573b.

95. Ibid., ix, 571d.

96. Platón, Leyes, vi, 783a-b.

2. Esta relación de combate con adversarios es también una relación agonística con uno mismo. La batalla a desarrollar,

la victoria a alcanzar, la derrota que se arriesga sufrir son en su lugar entre uno y uno procesos y acontecimientos que tiene mismo. Los adversarios que el individuo debe combatir no sólo están en él o cuando mucho cerca de él. Son una parte de sí mismo. Seguramente, sería necesario dar cuenta de diversas elaboraciones teóricas que han sido propuestas de esta diferenciación entre la parte de uno mismo que debe combatir y aquella que debe ser combatida: ¿partes del alma que deberían respetar entre sí cierta relación jerárquica? ¿Cuerpo y alma entendidos como dos realidades de origen distinto y donde una debe buscar liberarse de la otra) ¿Fuerzas que buscan metas diferentes y se oponen una a la otra como los dos caballos de un tiro> Pero lo que de todos modos debe retenerse para definir el estilo general de esta "ascética" es que el adversario al que debe combatirse -por alejado que esté, por su naturaleza, de lo que pueda ser el alma, o la razón o la virtud- no representa otro poder, ontológicamente extraño. Uno de los rasgos esenciales de la ética cristiana de la carne será aquel vínculo de principio entre el movimiento de la concupiscencia, bajo sus formas más insidiosas y secretas, y la presencia del Otro, con sus mañas y su poder de ilusión. En la ética de las apodisias, la necesidad y la dificultad del combate dependen bien al contrario de lo que se despliega como una justa con uno mismo: luchar contra "los deseos y los placeres" es medirse con uno mismo.

En La república, Platón subraya cuán extraña, algo risible y trillado es una expresión familiar, a la que él mismo recuerda tantas veces:⁹⁷ aquella que consiste en decir que uno es "más fuerte" o "más débil" que uno mismo (kreittón, héttón heautou). Hay en efecto una paradoja al pretender que uno es más fuerte que uno mismo, ya que esto implica que, al mismo tiempo y por este solo hecho, uno sea más débil que uno mismo. Pero la expresión, según Platón, se apoya en el hecho de que supone la distinción entre dos partes del alma, una superior y la otra inferior, y que, al partir de la victoria o de la derrota de uno sobre uno mismo, nos colocamos en el punto.

97. Platón, Fedro, 232a; La república, iv, 430c; Leyes, i, 626e, 633e; vi[840c; Caria VI, 337a.

to de vista de la primera: "Cuando lo superior por naturaleza tiene bajo su poder a lo inferior, se dice, y por cierto con alabanza, que tal sujeto es dueño de sí mismo. Cuando, por el contrario, a causa de la mala crianza o compañía, lo superior, más endeble, es dominado por la muchedumbre de lo inferior, censurase esto como un oprobio, y del que está en esta disposición se dice que es esclavo de sí mismo y que es intemperante".⁹¹ Y que este antagonismo de uno con uno mismo llegue a estructurar la actitud ética del individuo respecto de los deseos y de los placeres, tal es lo que se afirma claramente al principio de las Leyes: la razón dada para que haya en cada estado un señorío y una legislación es que, aun en la paz, todos los estados están en guerra unos con otros; de la misma manera, es preciso concebir que si "en la vida pública todo hombre es para todo hombre un enemigo", en la vida privada "cada quien, frente a sí mismo, lo es para sí mismo", y de todas las victorias que es posible conseguir, "la primera y la más gloriosa" es la que se obtiene "sobre uno mismo", mientras que "la más vergonzosa" de las derrotas, "la más ruin", "consiste en ser vencido por uno mismo".⁹⁹

3. Una tal actitud "polémica" con respecto a uno mismo lleva a un resultado que bien naturalmente se expresa en términos de victoria -victoria mucho más bella, dicen las Leyes, que las de la palestra y las competencias. ¹⁰⁰ Sucede que esta victoria está caracterizada por la extirpación total o la expulsión de los descos.¹⁰¹ Pero más frecuentemente se la define mediante la instauración de un estado sólido y estable de dominio de uno por sí mismo; la agudeza de los deseos y de los placeres no ha desaparecido, pero el sujeto temperante ejerce sobre ella un dominio bastante completo como para que nunca se vea llevado por la violencia. La famosa prueba de Sócrates, capaz de no dejarse seducir por Alcibiades, no lo muestra "purificado" de todo deseo respecto de los mucha-

98. Platón, La república, iv, 43 la.

99. Platón, Leyes, i, 626d-e.

100. Platón, Leyes, viii, 840c.

101. Platón, La república, ix, 571b. En la Ética nicomaquea se trata de

"despedir al placer" como los ancianos de Troya querían hacer @on Helena (ii, 9, 1109b).

chos: pone a la vista su aptitud de resistir exactamente como quiere y como quiere. Este tipo de prueba será censurada por los cristianos, pues testimonia la presencia sostenida, y para ellos inmoral, del deseo; pero mucho antes que ellos, Eudoxo de Cárdis lo hacía objeto de burla, objetando que, si Eudoxo sentía deseos hacia Alcibiades, tonto era de abstenerse y que no tenía ningún mérito si al mismo tiempo no sentía.¹⁰² De la misma manera, en el análisis de Aristóteles la enkrateia, definida como dominio y victoria, supone la presencia de los deseos y tiene tanto más valor cuanto más loj dominar aquellos que son violentos.¹⁰³ La propia sóphrosynē que sin embargo Aristóteles define como un estado de virtud, no implica la supresión de los deseos sino su dominio: la enkrateia en posición intermedia entre una desviación (akolasia en la que uno se abandona de buena gana a los placeres y una insensibilidad (anaisthēsia), por lo demás extremadamente rara, en la que no se experimenta ningún deseo; el temperante, no es aquel que carece de deseos sino aquel que desea "con moderación y no más de lo debido ni cuando no se debe".¹¹ La virtud, en el orden de los placeres, no se concibe como un estado de integridad, sino como una relación de dominación, una relación de mando: lo que muestran los términos utilizados -se trate de Platón, Jenofonte, Diógenes, Antifón o Aristóteles- para definir la templanza: "dominar los deseos y los placeres", "ejercer el poder sobre ellos", "mandar en ellos" (kratein, archein). Refiramos, de Aristipo, que no obstante tenía del placer una teoría bien distinta de la de Sócrates, este aforismo que muestra una concepción general de templanza: "Lo mejor es dominar los placeres sin dejarse vencer por ellos; lo que no quiere decir que no acudamos a ellos (lo kratein kai mé héttasthai hēdonēn ariston, ou lo mé chrēsthai)."¹⁰⁵ En otros términos, para constituirse como sujeto virtuoso y temperante en el uso que hace de los placeres, individuo debe instaurar una relación consigo mismo que pertenece al tipo "dominación-obediencia", "mando-sumisión" "señorío-docilidad" (y no, como será el caso en la espiritual

102. Diógenes Laercio, Vida de los filósofos, iv, 7, 49.

103. Aristóteles, Ética nicomaquea, vi, 2, 1146a.

104. Ibid., 111, 11, 1119a.

105. Diógenes Laercio, Vida de los filósofos, ti, 8, 75.

dad cristiana, una relación del tipo "elucidación-renuncia", "desciframiento-purificación"). Es lo que podríamos llamar la estructura "heautocrática" del sujeto en la práctica moral de los placeres.

4. Esta forma heautocrática se desarrolló siguiendo varios modelos: así en Platón, el del tiro de caballos con su cochero, y en Aristóteles, el del niño con el adulto (nuestra tacultad de desear debe conformarse a las prescripciones de la razón "como el niño debe vivir según las órdenes de su pedagogo").¹⁰⁶ Pero sobre todo se relaciona con otros dos grandes esquemas. Aquel de la vida doméstica: tal como la casa sólo puede tener buen orden a condición de que la jerarquía y la autoridad del dueño sean respetadas, igualmente el hombre será temperante en la medida en que sabrá dominar a sus deseos como a sus servidores. La intemperancia, a la inversa, puede leerse como un interior mal administrado. Jenofonte, al principio de la Económica -donde precisamente se tratará el papel del dueño de casa y el arte de gobernar a su esposa, a su patrimonio y a sus servidores-, describe el alma desordenada; es a la vez un contraejemplo de lo que debe ser una casa bien administrada y un retrato de esos malos dueños que, incapaces de gobernarse a sí mismos, llevan su patrimonio a la ruina; en el alma del hombre intemperante, de los dueños "perversos", "intratables" -se trata de la glotonería, de la beodez, de la lubricidad, de la ambición-, reducen a la esclavitud a quien deberían dominar, y después de haberlo explotado en su juventud, le preparan una vejez miserable.¹⁰⁷ También se recurre, para definir la actitud de emplanza, al modelo de la vida cívica. Es un tema conocido en Platón que asimila los deseos a un pueblo bajo que se agita y busca siempre rebelarse, si no se tira de la brida;¹⁰⁸ pela correlación estricta entre individuo y ciudad, que apoya a reflexión de La república, permite desarrollar en toda su extensión el modelo "cívico" de la templanza y de su contra-

106. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, vii, 2, 1119h. Cf. también Platón, *La república*, ix, 590e.

107. Jenofonte, *Económica*, i, 22-23.

108. Platón, *Leyes*, iii, 689a-b: "La parte que sufre y que goza es en el al-
· lo que el pueblo y la multitud son en la polis".

río. La ética de los placeres tiene ahí el mismo orden que la estructura política: "Si el individuo es semejante a la ciudad, ¿no deberá por fuerza darse en él la misma condición?"; y el hombre será intemperante cuando falle la estructura del poder, la *archē*, que le permite vencer, dominar (*kratein*) las potencias inferiores; entonces "estará su alma henchida de esclavitud y vileza"; "las partes más nobles de ella" caerán en la esclavitud, "mientras que tiene el mando la parte más despreciable, la más depravada y la más loca". 109 Al final del penúltimo libro de La república, después de haber redactado el modelo de la ciudad, Platón reconoce que el filósofo no tendrá casi ocasión de encontrar en este mundo estados tan perfectos y de ejercer en ellos su actividad; no obstante, añade, el "paradigma" de la ciudad se encuentra en el cielo para quien quiera verlo, y el filósofo, al contemplarlo, "podrá regular su gobierno particular" (*heauton katoikizein*): "Nada importa que [esta polis] exista en algún sitio o que alguna vez haya de existir. Lo que en ella se haga, esto hará él, y no lo de otra alguna." 110 La virtud individual debe estructurarse como una ciudad.

5. Para una lucha tal, es necesario entrenarse. La metáfora de la justa, de la lucha deportiva o de la batalla no sólo sirve para delinear la naturaleza de la relación que tenemos con los deseos y con los placeres, con su fuerza siempre lista a la sedición y a la revuelta; se relaciona también con la preparación que permite sostener este enfrentamiento. Platón lo dijo: no se puede oponérseles, ni vencerlos, si se es *agymnastōs*.¹¹¹ El ejercicio no es menos indispensable en este orden de cosas que si se tratara de adquirir cualquier otra técnica: la *mathēsis* por sí sola no puede bastar si no se apoya en un entrenamiento, una *askēsis*. Ahí está una de las grandes lecciones socráticas: no desmiente el principio de que no podemos cometer el mal voluntariamente y a sabiendas; da a este saber una forma que no se reduce al solo conocimiento del principio. Jenofonte, a propósito de las acusaciones lanzadas contra Sócrates, tiene cuidado en distinguir su enseñanza di-

109. Platón, La república, ix, 577d. 110. Ibid., ix, 592b.
111. Platón, Leyes, i, 647d.

aquella de los filósofos -o de los "pretendidos filósofos" para que, una vez aprendido lo que es ser justo o temperante (sóphrón), el hombre no pueda volverse injusto y licencioso. Como Sócrates, Jenofonte se opone a esta teoría: si no ejercitamos el cuerpo, no podemos llenar las funciones del cuerpo (ta tou sómatos erga); igualmente, si no ejercitamos el alma, no podemos llenar las funciones del alma: entonces somos incapaces de "hacer lo debido y de abstenernos de lo que hay que evitar".¹² Por ello, Jenofonte no quiere que se tenga a Sócrates como responsable de la mala conducta de Alcibiades: éste no ha sido víctima de la enseñanza recibida, sino que, después de todos los éxitos entre hombres y mujeres, y de todo el pueblo que lo encumbró, hizo como tantos atletas: una vez obtenida la victoria, creyó que podía "descuidar el ejercicio (amelein tés askéseds)".¹³

Este principio socrático de la askésis fue retomado con frecuencia por Platón. Evocará a Sócrates enseñando a Alcibiades o a Calicles que no podrían pretender ocuparse de la ciudad y de gobernar a los demás si primero no aprendían lo necesario y no se entrenan para ello: "Cuando hayamos practicado juntos suficientemente este ejercicio (askésantes), podremos, si nos parece, abordar ya la política."¹⁴ Y asociará esta exigencia del ejercicio con la necesidad de ocuparse de uno mismo: la epimeleia heautou, la aplicación a uno mismo, que es una condición previa para poder ocuparse de los demás y dirigirlos, no sólo implica la necesidad de conocer (de conocer lo que se ignora, de conocer que se es igno-ante, de conocer lo que se es), sino de aplicarse efectivamente a uno mismo y de ejercitarse uno mismo y transformarse.¹⁵ La doctrina y la práctica de los cínicos dan también una gran portancia a la askesis, al punto de que la vida cínica puede recer por entero como una especie de ejercicio permanenDiógenes quería que se entrenara a la vez el cuerpo y el ma: cada uno de estos dos ejercicios "es impotentesin el ro, no siendo menos útiles la salud y la fuerza que el resto,

12. Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, i, 2, 19.

13. ¡bid., i, 2, 24.

14. Platón, Gorgias, 527d.

15. Sobre el vínculo entre el ejercicio y la preocupación de uno mismo, Alcibiades, 123d.

ya que lo que concierne al cuerpo concierne también al alma". Este doble entrenamiento busca a la vez poder enfrentar sin sufrimiento las privaciones cuando se presenten y a doblegar permanentemente los placeres con la sola satisfacción elemental de las necesidades. El ejercicio es en conjunto reducción a la naturaleza, victoria sobre sí y economía natural de una vida de verdaderas satisfacciones: "No puede hacerse nada en la vida, decía Diógenes, sin ejercicio y el ejercicio permite a los hombres vencerlo todo (pan eknikḡsat@... Al dejar de lado las penas fútiles que nos damos y al ejercitarnos conforme a la naturaleza, podremos y deberemos vivir felices... El propio desprecio del placer nos daría, si nos ejercitamos, mucha satisfacción. Si quienes han tomado la costumbre de vivir en los placeres sufren cuando se les hace cambiar de vida, quienes se han ejercitado en soportar las cosas penosas desprecian sin pena los placeres (hédion autón tón hēdonón kataphronousi)." 1111

La importancia del ejercicio nunca será olvidada en la tradición filosófica posterior. Incluso tomará una amplitud considerable: se multiplicarán los ejercicios, se definirán sus procedimientos, objetivos, posibles variantes; se discutirá su eficacia; la askésis, en sus distintas formas (de entrenamiento, de meditación, de pruebas mentales, de examen de conciencia, de control de las representaciones), se volverá materia de enseñanza y constituirá uno de los instrumentos esenciales de la dirección del alma. Al contrario, en los textos de la época clásica, se encuentran muy pocos detalles sobre la forma concreta que puede tomar la askésis moral. Sin duda la tradición pitagórica reconocía numerosos ejercicios: régimen alimenticio, examen de las faltas al final del día o incluso prác. ticas de meditación que han de preceder al sueño de modo que conjuren los malos sueños y favorezcan las visiones que han de venir de los dioses: Platón hace, por lo demás, una referencia precisa a estos preparativos espirituales de la tard (en un pasaje de La república donde evoca el peligro de los de seos que están siempre prontos a invadir el alma.¹¹⁷ Pero fue ra de estas prácticas pitagóricas, casi no se encuentra -se¿ en Jenofonte, Platón, Diógenes o Aristóteles- especificación

1 1 6. Diógenes Laercio, Vida de los filósofos, vi, 2, 70.

117. Platón, La república, ix, 571c-572b.

le la askesis como ejercicio de continencia. Sin duda hay pa-a ello dos razones. La pri ' mera es que el ejercicio se concibe ,omo la práctica misma de aquello para lo que hay que en@renar; no hay singularidad del ejercicio en relación con la me:a deseada: uno se habitúa por el entrenamiento a la conducta jue en adelante tendrá que mantener.¹¹⁸ Así Jenofonte loa a educación espartana en la que se enseña a los niños a so)ortar el hambre racionando los alimentos, a soportar el frío dándoles un solo vestido, a soportar el sufrimiento exponiéndolos a los castigos físicos, tal como se aprende a practicar la continencia imponiéndoles la más estricta y modesta compostura (caminar por las calles en silencio, con los ojos bajos y las manos bajo el manto). ¹ 19 Igualmente, Platón contempla someter a los jóvenes a pruebas de valor que consistirían en exponerlos a peligros ficticios; sería éste un medio de acostumbrarlos, de perfeccionarlos y de medir al mismo tiempo su valor: "como a los potrillos que se lleva por en medio del ruido y del tumulto, para ver si son espantadizos", convendría "conducir así a nuestros jóvenes por en medio de objetos espantables unas veces, y otras lanzarlos a los placeres" ; así se tendría un medio para probarlos "mucho más que el oro por el fuego, para ver si resisten a la seducción y muestran ser decentes en todas circunstancias, como buenos guar-

1 ianes de sí mismos y de la música que aprendieron".¹²⁰ Incluso, en las Leyes, llegará a soñar con una droga que no ha ido inventada: todo lo haría aparecer espantable a los ojos de uien la hubiera tomado y podría utilizársela para ejercitarse en el valor: ya sea solo, si se piensa que "no hay que dejarse ver antes de ir bien arreglado", sea en grupo y aun en úblico "con numerosos convivios", para mostrar que se es capaz de dominar la "conmoción inevitable de la bebida";¹²¹ sobre este modelo fáctico e ideal pueden los banquetes ser ceptados y organizados como especies de pruebas de temlanza. Lo dice Aristóteles en una sentencia que muestra la

1 1 S. Cf. Platón, Leyes, i, 643b: "Quien quiera sobresalir un día en lo que a, debe aplicarse (melétan) a ese objeto desde la infancia, encontrando a ¡a vez su diversión y su ocupación en todo lo que se relacione con ello."

119. Jenofonte, República de los lacedemonios, 2 y 3.

120. Platón, La república, iii, 413d s.

121. Platón, Leyes, i, 647e-648c.

circularidad del aprendizaje moral y de la virtud que se aprende: "Absteniéndonos de los placeres nos volvemos sobrios y, una vez hemos llegado a serlo, entonces somos en máximo grado capaces de abstenernos de los placeres." 122

En cuanto a la otra razón que puede explicar que no haya arte específico del ejercicio del alma, se debe al hecho de que el dominio de sí y el dominio de los demás están considerados bajo la misma forma; puesto que uno debe gobernarse a sí mismo como se gobierna una casa y como se desempeña una función en la ciudad, de ahí se sigue que la formación de las virtudes personales, y en especial de la *enkrateia*, no es distinto por naturaleza de la formación que permite superar a los demás ciudadanos y dirigirlos. El propio aprendizaje debe hacer capaz de virtud y capaz de poder. Asegurar la dirección de uno mismo, ejercer la gestión de la propia casa, participar en el gobierno de la ciudad son tres prácticas del mismo tipo. La *Económica* de Jenofonte muestra entre estas tres "artes" continuidad, ¡iso morfismo al igual que sucesión cronológica de su puesta en obra en la existencia de un individuo. El joven Critóbulo afirma que en adelante está en condiciones de dominarse a sí mismo y de ya no dejarse llevar por sus deseos y sus placeres (y Sócrates le recuerda que éstos son como domésticos sobre los que hay que conservar la autoridad); ha llegado pues el momento para él de casarse y de asegurar con su esposa la dirección de la casa, y este gobierno doméstico -entendido como gestión de un interior y explotación de un dominio, mantenimiento o evolución del patrimonio-, Jenofonte pondera, una y otra vez, que constituye, si uno se consagra a él corno es debido, un notable entrenamiento físico y moral para quien quiere ejercer sus deberes cívicos, asentar su autoridad pública y asumir las tareas de mando. De una manera general, todo lo que ha de servir a la educación política del hombre en cuanto ciudadano servirá también a su entrenamiento hacia la virtud, y a la inversa: ambas corren parejas. La *askésis* moral forma parte de la *paideia* del hombre libre que tiene un papel que desempeñar en la ciudad y en relación con los demás; no necesita utilizar procedimientos distintos; la gimnástica y las pruebas de resistencia, la música y el aprendizaje de los ritmos viri-

122. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, ii, 2, 1104a.

les y vigorosos, la práctica de la caza y de las armas, el cuidado de conducirse bien en público, la adquisición del *aidós* que hace que uno se respete a sí mismo a través del respeto que se tiene a los demás -todo esto es a la vez formación del hombre que ha de ser útil a su ciudad y ejercicio moral del que quiere adquirir un dominio sobre sí mismo. Al evocar las pruebas del miedo artificial que recomienda, Platón ve en ello un medio de localizar entre los jóvenes aquellos que serán más capaces de ser "útiles a sí mismos y al estado" ¹ ; son aquellos que serán reclutados para gobernar: "Y a quien en la infancia, en la juventud y en la edad viril haya pasado por todas estas pruebas y salido de ellas intacto (*akératos*), lo constituiremos en jefe y guardián de la ciudad." ¹²³ Y cuando, en las *Leyes*, el *Ateniense* quiere dar la definición de lo que entiende por *paideia*, la caracteriza como lo que forma "desde la infancia la virtud" e inspira "el deseo apasionado de volverse un ciudadano cumplido, que busca mandar y obedecer según la justicia".¹²⁴ Puede decirse en una palabra que el tema de una *aske-sis*, como entrenamiento práctico indispensable para que el individuo se constituya como sujeto moral, es importante -hay que insistir en ello- en el pensamiento griego clásico y por lo menos en la tradición surgida de Sócrates. No obstante, a esta "ascética" no se la organiza ni reflexiona como un corpus de prácticas singulares que constituiría una especie de arte específico del alma, con sus técnicas, sus procedimientos, sus recetas. Por una parte, no es distinta de la propia práctica de la virtud; es su repetición anticipadora. Por otra parte, se sirve de los mismos ejercicios que forman al ciudadano: el dueño de sí y de los otros se forma al mismo tiempo. Pronto esta ascética empezará a hacer suya su independencia, o por lo menos una autonomía parcial y relativa. Y ello de dos modos: habrá desvinculación entre los ejercicios que permiten gobernarse a uno mismo y el aprendizaje de lo que es necesario para gobernar a los demás; habrá desvinculación también entre los ejercicios en su forma propia y la virtud, la moderación, la templanza a las que sirven de entrenamien-

123. Platón, *La república*, iii, 413e.

124. Platón, *Leyes*, i, (>43c.

to: sus procedimientos (pruebas, exámenes, control de sí) tenderá a constituir una técnica particular, más compleja que la simple repetición de la conducta moral a la que tienden. Veremos entonces al arte de sí tomar su figura propia en relación con la paideia que forma su contexto y en relación con la conducta moral que le sirve de meta. Pero para el pensamiento griego de la época clásica, la "ascética" que permite constituirse como sujeto moral forma parte íntegramente, hasta en su propia forma, del ejercicio de una vida virtuosa que es también la vida del hombre "libre" en su sentido pleno, positivo y político del término.

4. LIBERTAD Y VERDAD

1. "Dime, Eutidemo, ¿crees que la libertad sea un bien noble y magnífico, tanto si se trata de un particular como de un estado? -Es. el más bello que se pueda tener, respondió Eutidemo. -Pero aquel que se deja dominar por los placeres del cuerpo y que, por consiguiente, es impotente de practicar el bien, ¿es un hombre libre para ti? -De ninguna manera, dijo.¹¹¹¹²⁵ La sóphrosynē, el estado al que tendemos, mediante el ejercicio del dominio y mediante la moderación en la práctica de los placeres, está caracterizada como una libertad. Si en este punto es importante gobernar deseos y placeres, si el uso que hacemos de ellos constituye una apuesta moral de semejante precio, no es para conservar o reencontrar una inocencia original; no es en general -salvo, claro está, en la tradición pitagórica- con el fin de preservar una pureza;¹²⁶ se trata de ser libre y de poder seguir siéndolo. Ahí podría verse, si aún fuera necesaria, la prueba de que, en el pensamiento grie-

125. Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, iv, 5, 2-3.

126. Evidentemente no se trata de decir que el tema de la pureza ha esta-

do ausente de la moral griega de los placeres en la época clásica; ocupó un lugar considerable entre los pitagóricos, y fue muy importante para Platón. No obstante, parecería que de manera general, tratándose de los deseos y placeres físicos, la apuesta de la conducta moral era pensada sobre todo como una dominación. La preparación y el desarrollo de una ética de la pure-

go, no se reflexiona simplemente sobre la libertad como la independencia de la ciudad entera, en tanto que los ciudadanos serían en sí mismos sólo elementos sin individualidad ni interioridad. La libertad que es necesario instaurar y preservar es con toda seguridad aquella de los ciudadanos en su conjunto, pero también es, para cada quien, una determinada forma de relación del individuo consigo mismo. La constitución de la ciudad, el carácter de las leyes, las formas de la educación, la manera como se conducen los jefes son, evidentemente, factores importantes para el comportamiento de los ciudadanos; pero a su vez, la libertad de los individuos, entendida como el dominio que son capaces de ejercer sobre sí mismos, es indispensable para el estado por entero. Escuchemos a Aristóteles, en la *Política*: "La virtud del estado se debe, sin duda, a que los ciudadanos que tienen parte en su gobierno son ellos mismos virtuosos; ahora bien, en nuestro estado todos los ciudadanos tienen parte en el gobierno. Por consiguiente, la cuestión que hemos de considerar a continuación es de qué manera un hombre llega a ser virtuoso. Pues aun en el caso de que fuera posible que los ciudadanos fueran virtuosos colectivamente sin serlo individualmente, eso último es preferible, puesto que el que cada individuo sea virtuoso entraña como consecuencia la virtud colectiva de todos." 127 La actitud del individuo respecto de sí mismo, la forma en que asegura su propia libertad respecto de sus deseos, la forma de soberanía que ejerce sobre sí son un elemento constitutivo de felicidad y del buen orden de la ciudad. Esta libertad individual, no obstante, no debe entenderse como la independencia de un libre albedrío. Su contrario, la polaridad a la que se opone, no es un determinismo natural ni la voluntad de una omnipotencia: es una esclavitud -y la esclavitud de uno por uno mismo. Ser libre en relación con los placeres no es estar a su servicio, no es ser su esclavo. Mucho más que la mancha, el peligro que traen consigo las aphrodisia es la servidumbre. Diógenes decía que los servidores eran esclavos de sus dueños y que los inmorales lo eran de

za, con las prácticas de sí que le son correlativas, será un fenómeno histórico i, de largo alcance.

127. Aristóteles, *Política*, vii, 14, 133:1a.

sus deseos (tous de phaylous tais epithymiais douleuein)."' Contra esta servidumbre, Sócrates advertía a Critóbulo, al principio de la *Económica*,¹²⁹ al igual que a Eutidemo en un diálogo de los *Recuerdos* que es un himno a la templanza considerada como libertad: "¿Llamas, pues, tal vez libertad al poder de hacer el bien, y servidumbre a la presencia de obstáculos que nos lo impidan hacer? -Exactamente. -Y exactamente por esta razón los intemperantes te parecerán esclavos... -Y ¿cuál será la peor de las esclavitudes? -Según mi opinión, la que nos someta a peores dueños. -¿Así que los intemperantes están sometidos a la peor de las esclavitudes?... -Me parece, Sócrates, que, según tu opinión, el hombre dominado por los placeres de los sentidos es enteramente incapaz de cualquier virtud. -Pero ¿qué diferencia hay, Eutidemo, entre el hombre intemperante -dijo Sócrates- y la más estúpida de las bestias?"¹³⁰

Pero esta libertad es algo más que una simple no esclavitud, más que una manumisión que hiciera al individuo independiente de toda constricción exterior o interior; en su forma plena y positiva, es un poder que ejercemos sobre nosotros mismos en el poder que ejercemos sobre los demás. Aquél, en efecto, que, por estatuto, se encuentra colocado bajo la autoridad de los demás no tiene que esperar de sí mismo el principio de su templanza; le bastará con obedecer las órdenes y prescripciones que se le den. Esto es lo que explica Platón a propósito del artesano: lo que tiene de degradante es que la mejor parte de su alma es "débil por naturaleza, al punto de no poder dominar a los cachorros que hay en su interior, antes por el contrario los halaga y no es capaz de aprender más que a adularlos"; ahora bien, ¿qué hay que hacer si se quiere que este hombre sea regido por un principio razonable, como aquel "que gobierna en el hombre superior"? El único medio es colocarlo bajo la autoridad y el poder de este hombre superior: "el que lleva en sí el principio rector divino"."' Por el contrario, el que debe dirigir a los demás

128. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos*, vi, 2, 66. La esclavitud respecto de los placeres es una expresión muy frecuente. Jenofonte, *Económica* i, 22; *Recuerdos de Sócrates*, iv, 5; Platón, *La república*, ix, 577d.

129. Jenofonte, *Económica*, i, 1, 17 s.

130. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, iv, 5, 2-11

131. Platón, *La república*, ix, 590c.

es aquel capaz de ejercer una autoridad Perfecta sobre sí mismo: a la vez porque, en su posición y por el poder que ejerce, le sería fácil satisfacer todos sus deseos, y abandonarse a ellos, pero también porque los desórdenes de su conducta tienen efectos propios sobre todos y en la vida colectiva de la ciudad. Para no ser excesivo y no hacer violencia, para escapar a la pareja de la autoridad tiránica (sobre los demás) y del alma tiranizada (por sus deseos), el ejercicio del poder Político llamará al poder sobre sí, como su propio principio de regulación interna. La templanza entendida como uno de los aspectos de la soberanía sobre sí es, no menos que la justicia, el valor o la prudencia, una virtud calificadora de quien ha de ejercer su señorío sobre los demás. El hombre de temple más real reina sobre sí mismo (basilíkos, basileýon heaytou). 132

De ahí la importancia acordada en la moral de los placeres a dos elevadas figuras de la ejemplificación moral. Por un lado, el tirano malvado: es incapaz de dominar sus propias pasiones; se encuentra de hecho siempre inclinado a abusar de su propio poder y de violentar (hybrizein) a sus súbditos; introduce el desorden en su estado y ve a los ciudadanos rebelarse contra él; los abusos sexuales del déspota, cuando decide deshonar a los hijos -muchachos o muchachas- de los ciudadanos, son con frecuencia invocados como motivo inicial de un complot para derribar tiranías y restablecer la libertad: así sucedió con los Pisistrátidas en Atenas, con Perian-drio en Ambracia y con otros más que Aristóteles menciona en el libro V de la política. 113 Frente a éste, se dibuja la ima-

? gen positiva del jefe que es capaz de ejercer un poder estricto sobre sí mismo en la autoridad que ejerce sobre los demás; su dominio de sí modera su dominio sobre los demás. Es testigo de ello el Ciro de Jenofonte, quien más que nadie habría podido abusar de su poder y que, sin embargo, en medio de -)r su corte, anunció el dominio de sus sentimientos: "l ualmen-9

as te tal comportamiento creó entre los inferiores, en la corte, un sentimiento exacto de su rango, que les hacía ceder ante sus superiores y, entre sí, un exacto sentimiento de respeto

-a,

133. Aristóteles, Política, v, ib.

y de cortesía." 134 Igualmente, cuando el Nicocles de Isócrates hace el elogio de su templanza y de su fidelidad conyugal, se refiere a las exigencias de su posición política: ¿cómo Podría pretender la obediencia de los demás si no pudiera asegurar la sumisión de sus propios deseos? 135 Hablando en términos de prudencia será como Aristóteles recomendará . al soberano absoluto que no se abandone a toda intemperancia; en efecto, debe considerar el apego de los hombres de bien por su honor; por esta razón, sería imprudente si los expusiera a la humillación de los castigos corporales; por la misma razón, habrá de guardarse "de las ofensas al pudor de los jóvenes". "Por otra parte, sus relaciones íntimas con los jóvenes deben basarse en razones de orden sentimental y no en la idea de que todo le está permitido y, en general, debe compensar todo lo que parezca deshonor con honores más grandes. "136 Y así podemos recordar que tal era lo que se jugaba del debate entre Sócrates y Calicles: los que gobiernan a los demás, ¿hay que concebirlos en relación consigo mismos como gobernantes o gobernados" (archontas é archomenous), definiéndose ese gobierno de sí mismos por el hecho de ser sóphrón y enkratés, es decir de "dominar en sí mismos a los placeres y a los deseos"? 137

Un día llegará en que el paradigma más frecuentemente utilizado para ilustrar la virtud sexual será el de la mujer, o de la joven, que se defiende contra los asaltos de quien tiene poder sobre ella; la salvaguardia de la pureza y de la virginidad, la fidelidad a los compromisos y a los votos constituirán entonces la prueba tipo de la virtud. Ciertamente que esta figura no es desconocida en la Antigüedad; pero parecería que el hombre, el jefe, el dueño capaz de dominar su propio apetito es) el momento en que su poder sobre otro le da la posibilidad de usarlo a su capricho, representa mejor, para el pensamiento griego, un modelo de lo que es, en su naturaleza propia, la virtud de la templanza.

2. A través de esta concepción del dominio como libertad activa, lo que se afirma es el carácter "viril" de la templanza

134. Jenofonte, *Ciropeia*, viii, 1, 30-34.

135. Isócrates, *Nicocles*, 37-39.

136. Aristóteles, *Política*, v, 11, 1315a.

137. Platón, *Gorgias*, 491d.

Tal como, en la casa, es el hombre el que manda; tal como, en la ciudad, no está ni en los esclavos ni en los niños ni en las mujeres ejercer el poder, sino en los hombres y sólo en ellos, igualmente cada quien debe hacer valer sobre sí mismo sus cualidades de hombre. El dominio sobre uno mismo es una manera de ser hombre en relación consigo mismo, es decir de mandar sobre lo que debe ser mandado, de obligar a la obediencia a quien no es capaz de dirigirse a sí mismo, de imponer los principios de la razón a quien carece de ellos; es una forma, en resumen, de ser activo, en relación con quien por naturaleza es pasivo y debe seguirlo siendo. En esta moral de hombres hecha para los hombres, la elaboración de sí como sujeto moral consiste en instaurar de sí a sí mismo una estructura de virilidad: sólo siendo hombre frente a sí mismo podrá controlar y dominar la actividad de hombre que ejerce frente a los demás en la práctica sexual. Aquello a lo que debe tenderse en la justa agonística consigo mismo y en la lucha por dominar los deseos es el punto en que la relación de sí se volverá isomorfa a la relación de dominación, de jerarquía y de autoridad que, a título de hombre y de hombre libre, se pretende establecer sobre los inferiores, y con tal condición de "virilidad ética" es que se podrá, según un modelo de "virilidad social", dar la medida que conviene al ejercicio de la "virilidad sexual". En el uso de sus placeres de varón, es necesario ser viril respecto de uno mismo, como se es masculino en el papel social. La templanza es en su pleno sentido una virtud de hombre.

Evidentemente, esto no quiere decir que las mujeres no deban ser temperantes ni que no sean capaces de enkrateia, o que ignoren la virtud de sóphrosyné. Pero, en ellas, esta virtud se refiere siempre en cierto modo a la virilidad. Referencia institucional, ya que lo que la templanza les impone es su situación de dependencia respecto de su familia y de su marido y su función procreadora que permite la permanencia del nombre, la transmisión de los bienes, la supervivencia de la ciudad. Pero también referencia estructura; ya que una mujer, para poder ser temperante, debe establecer respecto a sí misma una relación de superioridad y de dominación que en sí misma es de tipo viril. Es significativo que Sócrates, en la *Economía* de Jenofonte, después de escuchar a Iscómaco ensalzar los méritos de la esposa que él mismo ha formado, de-

clara (no sin haber invocado a la diosa de la conyugalidad austera): "Por Hera, hete aquí que revelas en tu mujer un alma muy viril (andriké dianóia)." A lo que Iscómaco, para introducir la lección de talante sin coquetería que había dado a su esposa, añade esta réplica en la que se leen los dos elementos esenciales de esta virilidad virtuosa de la mujer -fuerza de alma personal y dependencia respecto del hombre: "Quiero citarte aún otros rasgos de su fuerza de alma (megalophrón) y hacerte ver con qué prontitud me obedece ella, después de haber oído mis consejos.,,138

Sabemos que Aristóteles se opuso explícitamente a la tesis socrático de una unidad esencial de la virtud y, por consiguiente, de una identidad de ésta entre hombres y mujeres. Sin embargo, no describe virtudes femeninas que sean estrictamente femeninas; las que reconoce en las mujeres se definen refiriéndolas a una virtud esencial que encuentra su forma plena y acabada en el hombre. Y la razón de ello descansa en el hecho de que, entre el hombre y la mujer, la relación es "política": es la relación de un gobierno y de un gobernado. Para el buen orden de la relación, es necesario que ambos participen de las mismas virtudes; aunque cada uno a su manera. El que manda -el hombre, pues- "posee la virtud ética en plenitud", mientras que en el caso de los gobernados -y para la mujer- es suficiente tener "la suma de virtud apropiada para cada uno". La templanza y el valor son pues en el hombre virtud plena y completa "de mando"; en cuanto a la templanza o al valor de la mujer, se trata de virtudes "de subordinación", es decir que tienen en el hombre a la vez su modelo cabal y acabado y el principio de su puesta en obra. 139

Que la templanza sea de estructura esencialmente viril tiene otra consecuencia, simétrica e inversa de la precedente: y es que la intemperancia depende de una pasividad que la emparenta con la femineidad. En efecto, ser intemperante es, en relación con la fuerza de los placeres, estar en un estado de no resistencia y en posición de debilidad y de sumisión; es ser incapaz de esta actitud de virilidad respecto de sí mismo que permite ser más fuerte que sí mismo. En este sentí-

138. Jenofonte, Económica, x, 1.

139. Aristóteles, Política, i, 13. 1260a.

do, el hombre de placeres y de deseos, el hombre de la falta de dominio (akrasia) o de la intemperancia (akolasia) es un hombre al que se podría llamar femenino, más ante sí mismo que ante los demás. En una experiencia de la sexualidad como la nuestra, en la que una escansión fundamental opone lo masculino y lo femenino, la femineidad del hombre se percibe en la transgresión efectiva o virtual de su función sexual. Nadie estaría tentado a decir de un hombre que el amor de las mujeres lleva a excesos que es afeminado, salvo si se efectúa sobre su deseo todo un trabajo de desciframiento y se hace salir la "homosexualidad latente" que vive en secreto su relación inestable y múltiple con las mujeres. Al contrario, para los griegos, es la oposición entre actividad y pasividad la que es esencial y la que señala el dominio de los comportamientos sexuales como aquél de las actitudes morales; entonces observamos claramente por qué un hombre puede preferir los amores masculinos sin que nadie sueñe en suponer femineidad, desde el momento en que es activo en la relación sexual y activo en el dominio moral sobre sí mismo; al contrario, un hombre que no domina suficientemente sus placeres -sea cual fuere la elección de objeto que haya hecho- está considerado como "femenino". La línea divisoria entre un hombre viril y un hombre afeminado no coincide con nuestra oposición entre hetero y homosexualidad; tampoco se reduce a la oposición entre homosexualidad activa y pasiva. Marca la diferencia de actitud respecto de los placeres, y los signos tradicionales de esta femineidad -pereza, indolencia, rechazo de las actividades un poco rudas del deporte, gusto por los perfumes y los adornos, molicie... (malakia)- no afectarán forzosamente a lo que en el siglo XIX se llamará "invertido", sino sólo al que se deja llevar por los placeres que lo atraen: está sometido a sus propios apetitos tal como a los de los demás. Ante un muchacho demasiado afectado, Diógenes se molesta; pero considera que esta compostura femenina puede traicionar tanto su gusto por las mujeres como por los hombres.¹⁴⁰ Lo que, a los ojos de los griegos, constituye la negatividad ética por excelencia no es evidentemente amar a los dos sexos; tampoco es preferir su propio sexo al otro; es ser pasivo respecto de los placeres.

140. Diógenes Laercio, Vida de los filósofos, vi, 2. 54.

3. Esta libertad-poder que caracteriza el modo de ser del hombre temperante no puede concebirse sin una relación con la verdad. Dominar sus placeres y someterlos al logos no forman más que una sola y la misma cosa: el temperante, dice Aristóteles, sólo desea "lo que prescribe la recta razón" (orthos logos).¹⁴¹ Conocemos el largo debate que a partir de la tradición socrática se desarrolló a propósito del papel del conocimiento, en la virtud en general y en la templanza en particular. Jenofonte, en los Recuerdos de Sócrates, recuerda la tesis de Sócrates según la cual no podemos separar ciencia y templanza: a quienes invocan la posibilidad de saber lo que se debe hacer y de actuar no obstante en sentido contrario, Sócrates responde que los intemperantes siempre son al mismo tiempo unos ignorantes, pues de todas maneras los hombres "escogen entre las acciones aquellas que juzgan más ventajosas".¹⁴² Estos principios están ampliamente discutidos por Aristóteles, sin que su crítica haya cerrado un debate que se proseguirá todavía en el estoicismo y alrededor de él. Pero que se admita o no la posibilidad de hacer el mal a sabiendas, y sea cual fuere el modo de saber que se supone en quienes actúan en contra de los principios que conocen, se trata de un punto que no se pone en duda: el de que no se puede practicar la templanza sin una cierta forma de saber que, por lo menos, es una de sus condiciones esenciales. No podemos constituirnos como sujeto moral en el uso de los placeres sin constituirnos al mismo tiempo como sujeto de conocimiento. La relación con el logos en la práctica de los placeres ha sido descrita por la filosofía griega del siglo iv de tres formas principales. Una forma estructural: la templanza implica que el logos sea colocado en posición de soberanía en el ser humano y que pueda someter los deseos y que esté en situación de regular el comportamiento. Mientras que en el intemperante la potencia que desea usurpa el primer lugar y ejerce la tiranía, en quien es sóphrón es la razón la que manda y prescribe, conforme a la estructura del ser humano: "¿No pertenece, pregunta Sócrates, a la razón el mandar puesto que ésta es prudente y está encargada de velar por el alma ente-

141. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, iii, 12, 1119b.

142. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, iii, 9. 4.

ra?", y a partir de aquí define la sóphrón como aquella en quien las diferentes partes del alma son amigas y en armonía cuando la que manda y las que obedecen están de acuerdo en reconocer que es parte de la razón el mandar y que de ninguna manera le disputan la autoridad.¹⁴¹ Y a pesar de todas las diferencias que oponen la triple partición platónica del alma y la concepción aristotélica en la época de la Ética nicomaquea, es en términos de superioridad de la razón sobre el deseo que encontrarnos caracterizada a la sóphrosyné en este último texto: "el deseo del placer es insaciable y todo lo excita en el ser desprovisto de razón"; el deseo se acrecentará pues de manera excesiva "si no se es dócil y sumiso a la autoridad" y esta autoridad es la del logos a la que debe conformarse "la facultad apetitiva" (to epithymétikon).¹⁴⁴ Pero el ejercicio del logos, en la templanza, se describe también bajo una forma instrumental. En efecto, puesto que el dominio de los placeres asegura un uso que sabe adaptarse a las necesidades, a los momentos, a las circunstancias, se necesita una razón práctica que pueda determinar, según la expresión de Aristóteles, "lo que hay que desear, de la manera que hay que desearlo y en las circunstancias convenientes". ¹⁴¹ Platón subrayó la importancia que tiene tan' o para el individuo como para la ciudad no utilizar los placeres "fuera de circunstancias oportunas (ektos tón kairón) y sin saber (anepistémon<5s)". ¹⁴⁶ Y en un espíritu bastante afín, Jenofonte mostraba que el hombre de templanza era también el hombre de la dialéctica -capaz de mandar y de discutir, capaz de ser el mejor-, ya que, como lo explica Sócrates en los Recuerdos, "sólo los hombres temperantes son capaces de considerar entre las cosas aquéllas que son las mejores, clasificarlas por géneros en la teoría y en la práctica, escoger las buenas y abstenerse de las malas". ¹⁴⁷ Finalmente, en Platón, el ejercicio del logos en la templanza aparecía bajo una tercera forma: la del reconocimiento ontológico de uno por sí mismo. Era tema socrático el de la

143. Platón, La república, iv, 431e-432b.

144. Aristóteles, Ética nicomaquea, iii, 12, 1119b.

145. Ibid.

146. Platón, Leyes, i, 636d-e.

147. Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, iv, 5, 1 1.

necesidad de conocerse a uno mismo para practicar la virtud y dominar los deseos. Pero un texto como el gran discurso del Fedro, donde se cuentan el viaje de las almas y el nacimiento del amor, aporta precisiones acerca de la forma que debe tomar este conocimiento de uno mismo. Ahí tenemos, sin duda, en la literatura antigua, la primera descripción de lo que a continuación se volverá "el combate espiritual". Ahí encontramos -muy lejos de la impasibilidad y de las hazañas de resistencia o de abstinencia de las que Sócrates sabía dar pruebas según el Alcibiades del Banquete toda una dramaturgia del alma luchando consigo misma y contra la violencia de sus deseos; estos diferentes elementos tendrán un amplio destino en la historia de la espiritualidad: la turbación que se apodera del alma y de la que ésta ignora hasta el nombre, la inquietud que la mantiene despierta, la efervescencia misteriosa, el sufrimiento y el placer que se alternan y se mezclan, el movimiento que arrebató al ser, la lucha entre los poderes opuestos, las caídas, las heridas, los sufrimientos, la recompensa y el sosiego final. Ahora bien, a lo largo de este relato que se da como la manifestación de lo que es, en su verdad, la naturaleza del alma tan humana como divina, la relación con la verdad desempeña un papel fundamental. En efecto, el alma, por haber contemplado "las realidades que están fuera del cielo" y haber percibido el reflejo en una belleza terrena, es atrapada por el delirio amoroso, puesta fuera de sí misma y ya no se domina; pero también porque sus recuerdos la llevan "hacia la realidad de la belleza", porque "vuelve a verla, acompañada por la prudencia y erguida en su pedestal sagrado", es que ella se reprime, intenta contener el deseo físico y busca liberarse de todo lo que podría entorpecerle e impedirle reencontrar la verdad que ha contemplado.¹⁴⁸ La relación del alma con la verdad es a la vez lo que fundamenta el Eros en su movimiento, su fuerza y su intensidad y lo que, ayudándola a desembarazarse de todo goce físico, le permite convertirse en el verdadero amor. Así lo vemos: ya sea bajo la forma de una estructura jerárquica del ser humano, bajo la forma de una práctica de prudencia o de un reconocimiento por el alma de su ser propio

148. Platón, Fedro, 254b.

la relación con lo verdadero constituye un elemento esencial de la templanza. Es necesario para el uso moderado de los placeres, necesario para la dominación de su violencia. Pero es preciso observar que esta relación con lo verdadero nunca toma la forrrra de un desciframiento de uno por sí mismo y de una hermenéutica de; deseo. Forma parte del modo de ser del sujeto temperante; no equivale a una obligación del sujeto en cuanto a decir verdad sobre sí mismo; nunca abre el alma como un dominio de conocimiento posible en el que las huellas difícilmente perceptibles del deseo deberían leerse e interpretarse. La relación con la verdad es una condición estructural, instrumental y ontológica de la instauración del individuo como sujeto temperante y que lleva una vida de templanza; no se trata de una condición epistemológica para que el individuo se reconozca en su singularidad de sujeto deseante y para que pueda purificarse del deseo así puesto al día.

4. Ahora bien, si esta relación con la verdad, constitutiva del sujeto temperante, no conduce a una hermenéutica del deseo, como será el caso en la espiritualidad cristiana, abre en cambio sobre una estética de la existencia. Y por ello hay que entender una manera de vivir cuyo valor moral no obedece ni a su conformidad con un código de comportamiento ni a un trabajo de purificación, sino a ciertas formas o más bien a ciertos principios formales generales en el uso de los placeres, en la distribución que de ellos hacemos, en los límites que observamos, en la jerarquía que respetamos. Por el logos, por la razón y la relación con lo verdadero que la gobierna, una vida así se inscribe en el mantenimiento o la reproducción de un orden ontológico; recibe por otra parte el resplandor de una belleza manifiesta a los ojos de quienes pueden contemplarla o conservar su recuerdo. De esta existencia temperante, cuya moderación, fundada en la verdad, es a la vez respeto de una estructura ontológica y perfil de una belleza visible, Jenofonte, Platón y Aristóteles han dado con frecuencia juicios. He aquí por ejemplo en el Gorgias la fo,rma en que Sócrates la describe, dando él mismo a sus propias preguntas las respuestas de Calicles silencioso: "La cualidad propia de cada cosa, mueble, cuerpo, alma, animal cualquiera, no le viene por azar: resulta de cierto orden, de cierta precisión, de cierto arte (taxij, orthotés, techné) adap-

tados a la naturaleza de esa cosa. ¿Es esto cierto? Por mi parte, lo afirmo. -Así, pues, ¿la virtud de cada cosa consiste en una ordenación y una disposición feliz que resulta del orden? Así lo sostengo. -Por consiguiente, ¿una cierta belleza de orden (kosmos tis) propia de la naturaleza de cada cosa es lo con su presencia? Así lo que, , hace que esta cosa sea buena.

creo. -Y por consiguiente, también, ¿un alma en la que se encuentra el orden que conviene al alma vale más que aquella a la que le falta este orden? Necesariamente. -¿O bien un alma que posee el orden es un alma bien ordenada? Sin duda. -¿Y un alma bien ordenada es temperante y sabia? De toda necesidad. -De ahí que un alma temperante sea buena... He aquí por lo que a mí respecta lo que afirmo y tengo por cierto. Si esto es verdad, me parece así que cada uno de nosotros, para ser felices, debe buscar la templanza y ejercitarla (diókteon kai askéteon)." 149

Como eco a este texto que vincula la templanza con la belleza de un alma cuyo orden corresponde a su naturaleza propia, la República mostrará inversamente hasta qué punto son incompatibles el resplandor de un alma y de un cuerpo con el exceso y la violencia de los placeres: "El hombre en quien concurren bellos hábitos (kala éthé) que estén en su alma, y en su exterior los rasgos correspondientes y concertantes, por participar del mismo modelo, ¿no será el más hermoso espectáculo para quien pueda contemplarlo? -Con mucho cierto. -Pero lo más bello, ¿no es también lo más amable (erasmiátaton)? -¿Cómo no?... -Pero dime, ¿hay alguna comunidad entre la templanza y el placer en exceso? -¿Cómo podía haberla, cuando esto último pone a uno fuera de sí, no menos que el dolor? -¿Y con la virtud en general? -De ninguna manera. -¿Y con la violencia y el desenfreno (hybris akolasia)? -Más que con ninguna otra cosa. -¿Podrías citar un placer mayor y más agudo que el del amor sensual? -No puedo, ni de mayor locura. -El amor recto (ho orthos erósi por el contrario, consiste en amar, con cordura y armonía, e orden y la belleza. -Muy cierto. -Al amor recto, por tanto no puede tener acceso la locura ni lo que esté emparentado con la incontinencia."150

149. Platón, Gorgias, 506d-507d.

150. Platón, La república, iii, 402d-403b.

También puede recordarse la descripción ideal que Jenofonte proponía de la corte de Ciro, que se daba a sí misma el espectáculo de la belleza, por el perfecto dominio que cada uno ejercía sobre sí; el soberano manifestaba ostensiblemente un dominio y una moderación que alcanzaba a distribuir entre todos, según los rangos, una conducta mesurada, el respeto de uno mismo y de los demás, el control cuidadoso del alma y del cuerpo, la economía de gestos, de tal modo que ningún movimiento involuntario y violento venía a perturbar un orden de belleza que parecía presente en el espíritu de todos: "Nunca se podría haber oído a alguien vociferar en su cólera o reír a carcajadas por su goce, más bien se habría dicho que tenían a la belleza por modelo."¹⁵¹ El individuo se cumple como sujeto moral en la plástica de una conducta medida con toda exactitud, bien a la vista de todos y digna de una larga memoria.

Se trata de un boceto, con fines preliminares; algunos rasgos generales que caracterizan la forma en que se reflexionó, en el pensamiento griego clásico, la práctica sexual y cómo se la constituyó como dominio moral. Los elementos de este dominio -la "sustancia ética"- estaban formados por aphrodisia es decir actos deseados por la naturaleza, asociados por ésta a un placer intenso y a los que conduce por medio de una fuerza siempre susceptible de exceso y de sublevación. El principio según el cual debemos regular esta actividad, el "modo de sujeción", no estaba definido por una legislación universal, que determinara los actos permitidos y prohibidos, sino más bien por una habilidad, un arte que prescribía las modalidades de un uso en función de variables diversas (necesidades, momento, situación). La labor que el individuo necesitaba ejercitar sobre sí mismo, la ascesis necesaria, tenía la forma de un combate a librar, de una victoria a obtener mediante el establecimiento de un dominio de uno sobre 'sí mismo, según el modelo de un poder doméstico o político. Finalmente, el modo de ser al que se accedía por este dominio de sí se caracterizaba como una libertad activa, indisociable de una relación estructural, instrumental y ontológica con la verdad.

151. Jenofonte, Cir<>pedia, viii, 1, 13.

Ahora lo veremos: esta reflexión moral desarrolló a propósito del cuerpo, a propósito del matrimonio, a propósito del amor a los muchachos, temas de austeridad que no carecen de semejanza con los preceptos y prohibiciones que podremos encontrar en adelante. Pero bajo esta continuidad aparente, hay que tener en mente que el sujeto moral no se constituirá de la misma manera. En la moral cristiana del comportamiento sexual, la sustancia ética será definida no por las aphrodisia, sino por un dominio de los deseos que se ocultan en los arcanos del corazón, y por un conjunto de actos cuidadosamente definidos en su forma y sus condiciones; la sujeción tomará la forma no de una habilidad sino de un reconocimiento de la ley y de una obediencia a la autoridad pastoral; no se trata pues del dominio perfecto de uno sobre uno mismo en el ejercicio de una actividad de tipo viril que caracterizará al sujeto moral, sino más bien de la renuncia de uno mismo, y una pureza cuyo modelo es preciso buscarlo del lado de la virginidad. A partir de ahí, puede comprenderse la importancia en la moral cristiana de esas dos prácticas, a la vez opuestas y complementarias: una codificación de los actos sexuales que se precisará cada vez más y el desarrollo de una hermenéutica del deseo y de los procedimientos de descifrado de sí.

Podríamos decir esquemáticamente que la reflexión moral de la Antigüedad a propósito de los placeres no se orienta ni hacia una codificación de los actos ni hacia una hermenéutica del sujeto, sino hacia una estilización de la actitud y una estética de la existencia. Estilización, porque la rarefacción de la actividad sexual se presenta como una especie de exigencia abierta: podremos comprobarlo fácilmente: ni los médicos que aconsejan régimen, ni los moralistas que piden a los maridos respetar a la esposa, ni aquellos que dan consejo sobre la buena conducta a observar en el amor de los muchachos dirán con toda exactitud lo que es debido hacer o no en el orden de los actos o de las prácticas sexuales. Y la razón no radica sin duda en el pudor o la reserva de los autores, sino en el hecho de que el problema no está ahí: la templanza sexual es un ejercicio de la libriedad que toma forma en el dominio de uno mismo, y éste se manifiesta en la forma en que el sujeto se mantiene y se contiene en el ejercicio de su actividad viril, la forma en que se relaciona consi-

go mismo en la relación que mantiene con los demás. Esta actitud, mucho más que los actos que se cometen o los deseos que se cicultan, dan asidero a los juicios de valor. Valor moral que es también un valor estético y valor de verdad, ya que al contemplar la satisfacción de las verdaderas necesidades, al respetar la verdadera jerarquía del ser humano y al no olvidar jamás lo que en verdad se es, podremos dar a nuestra conducta la forma que asegura el renombre y amerita el recuerdo. Ahora hay que ver cómo algunos de los grandes temas de la austeridad sexual, que tendrían un destino histórico mucho más allá de la cultura griega, se formaron y desarrollaron en el pensamiento del siglo iv. No partiré de teorías generales del placer o de la virtud; me apoyaré en las prácticas existentes y reconocidas según las cuales los hombres buscaban dar forma a su conducta: práctica del régimen, práctica del gobierno doméstico, práctica del cortejo en el comportamiento amoroso; intentaré mostrar cómo estas tres prácticas han sido motivo de reflexión en la medicina o la filosofía y cómo estas reflexiones propusieron diversas maneras, no precisamente de codificar la conducta sexual, sino más bien de llestilizarla"; estilizaciones en la Dietética, como arte de la relación cotidiana del individuo con su cuerpo; en la Económica, como arte de la conducta del hombre en tanto jefe de familia; en la Erótica, como arte de la conducta recíproca del hombre y del muchacho en la relación de amor."

152. La obra de Henri Joly, *Le renversement platont@cien*, da un ejemplo de la forma en que podemos analizar, en el pensamiento griego, las relaciones entre el dominio de las prácticas y la reflexión filosófica.

CAPITULO II

DIETÉTICA

La reflexión moral de los griegos sobre el comportamiento sexual no buscó justificar las interdicciones, sino estilizar una libertad: aquella que ejerce, en su actividad, el hombre "libre". De ahí lo que puede parecer, a primer golpe de vista, una paradoja: los griegos practicaron, aceptaron y valoraron las relaciones entre hombres y muchachos, y sus filósofos concibieron y edificaron no obstante a este respecto una moral de la abstención. Desde luego admitieron que un hombre casado pudiera ir a buscar placeres sexuales fuera del matrimonio, y sin embargo sus moralistas concibieron el principio de una vida matrimonial en la que el marido sólo tendría relaciones con su propia esposa. Nunca concibieron que el placer sexual fuera un mal por sí mismo o que pudiera formar parte de los estigmas naturales de una falta, y sin embargo sus médicos se sintieron inquietos ante las relaciones de la actividad sexual con la salud y desarrollaron toda una reflexión sobre los peligros de su práctica.

Empecemos por este último punto. De inmediato es preciso observar que su reflexión no se refería en lo esencial al análisis de los diferentes efectos patológicos de la actividad sexual; tampoco buscaba organizar ese comportamiento como un dominio en el que pudieran distinguirse conductas normales y prácticas anormales y patológicas. Sin duda, tales temas no estaban del todo ausentes, pero no era ése el que constituía el tema general de la interrogante sobre las relaciones entre las aphrodisia, la salud, la vida y la muerte. La preocupación principal de esta reflexión era definir el uso de los placeres -sus condiciones favorables, su práctica útil, su disminución necesaria- en función de una determinada manera de ocuparse del cuerpo propio. La preocupación era mucho más "dietética" que "terapéutica": asunto de régimen que buscaba reglamentar una actividad reconocida como importante para la salud. La problematización médica del comportamiento sexual se llevó a cabo menos a partir de la

preocupación por eliminar sus formas patológicas que a partir de la voluntad de integrarlo lo mejor posible a la gestión de la salud y a la vida del cuerpo.

1. DEL RÉGIMEN EN GENERAL

Para aclarar la importancia que los griegos daban al régimen, el sentido general que daban a la "dietética" y la forma en que ligaban su práctica a la medicina, podemos referirnos a dos relatos del origen: uno se encuentra en la colección hipocrática y el otro en Platón.

El autor del trabajo sobre La antigua medicina, lejos de con-

i

cebir el régimen como una práctica adyacente al arte médico -una de sus aplicaciones o una de sus prolongaciones-, hace por el contrario que la medicina nazca de la preocupación primera y esencial del régimen.' Según él, la humanidad se habría separado de la vida animal por una especie de ruptura de dieta; en el origen, en efecto, los hombres habrían utilizado una alimentación semejante a la de los animales: carne, vegetales crudos y sin preparación. Semejante manera de nutrirse, que podía curar a los más vigorosos, era severa para los más frágiles: en breve, morían o jóvenes o viejos. Así, los hombres habrían buscado un régimen mejor adaptado "a su naturaleza": 'ese régimen que caracteriza todavía a la actual forma de vivir. Pero gracias a esta dieta más suave las enfermedades se habrían vuelto menos inmediatamente mortales, advirtiéndose entonces que los alimentos de los sanos no podían convenir a los enfermos: éstos necesitaban otro tipo de alimentos. La medicina se habría formado entonces como "dieta" propia de los enfermos y a partir de una interrogante sobre el régimen específico que les convenía. En este relato de origen, la dietética surge como inicio; da lugar a la medicina como una de sus aplicaciones particulares.

Platón -bastante desconfiado frente a la práctica dietética, o por lo menos de los excesos que de ella resultan, por las razones políticas y morales que veremos- piensa por el contrario que la preocupación del régimen nació. de una modifi-

1. Hipócrates, La antigua medicina, iii.

cación de las prácticas médicas: 2 en el origen, el dios Asclepio [Esculapio] habría enseñado a los hombres cómo curar enfermedades y heridas mediante remedios drásticos y operaciones eficaces. De esta práctica de las medicaciones simples trae el testimonio Homero, según Platón, en el relato que hace de las curaciones de Menelao y de Eurípilo, bajo los muros de Troya: se chupaba la sangre de los heridos, se vertía sobre las llagas ciertos emolientes y se les daba a beber vino espolvoreado de harina y de queso rallado.³ Fue más tarde, cuando los hombres se alejaron de la vida ruda y sana de los antiguos tiempos, cuando se buscó seguir las enfermedades "paso a paso" y sostener mediante un largo régimen a quienes tenían mala salud y que la padecían justo porque al no vivir como era debido, eran víctimas de males duraderos. Según esta génesis, la dietética aparece como una especie de medicina para los tiempos de molición; estaba destinada a las existencias mal llevadas y que buscaban prolongarse. Bien se ve: si para Platón la dietética no es un arte originario, no es porque el régimen, la *diatē*, carezca de importancia; la razón por la cual, en la época de Esculapio o de sus primeros sucesores, nadie se preocupaba por la dietética era que el "régimen" que realmente seguían los hombres, la forma en que se nutrían y hacían ejercicio, era conforme a la naturaleza. Ante esta perspectiva, la dietética fue claramente una inflexión de la medicina, pero sólo se convirtió en esa prolongación del arte de curar el día en que el régimen como forma de vida se separó de la naturaleza, y si constituye siempre el necesario acompañamiento de la medicina, lo es en la medida en que no se podría cuidar a nadie sin rectificar el género de vida que lo ha efectivamente puesto enfermo.⁵

En todo caso, sea que se haga del saber dietético un arte primitivo o que se vea en él una derivación ulterior, está claro que la propia "dieta", el régimen, es una categoría fundamental a cuyo través puede pensarse la conducta humana; caracteriza la forma en que se maneja la existencia y permi-

2. Platón, *La república*, iii, 40Se-408d.

3. De hecho las indicaciones dadas por Platón no son exactamente aque-

llas que encontramos en la *Iliada* (xi, 624 y 833).

4. Platón, *La república*, ni, 407c.

5. Sobre la necesidad del régimen para la cura de las enfermedades, véase también el *Timeo*, 89d.

te fijar un conjunto de reglas para la conducta: un modo de problematización del comportamiento, que se hace en función de una naturaleza que hay que preservar y a la que conviene conformarse. El régimen es todo un arte de vivir.

1. El dominio que un régimen convenientemente meditado debe cubrir se define por una lista que con el tiempo ha adquirido un valor casi canónico. Es la que se encuentra en el libro vi de las Epidemias; comprende: "los ejercicios (ponoi), los alimentos (sitia), las bebidas (pota), los sueños (hypnoi), las relaciones sexuales (aphrodisia)" -todas cosas que deben ser "medidas".¹⁵ La meditación dietética desarrolló esta enumeración. Entre los ejercicios, se distinguen aquellos que son naturales (caminar, pasear) y los que son violentos (la carrera, la lucha), y se decide cuáles son los que conviene practicar y con qué intensidad, en función de la hora del día, del momento del año, de la edad del sujeto, del alimento que ha tomado. Pueden añadirse baños más o menos calientes a los ejercicios, y también ellos dependen de la estación, de la edad, de las actividades y de las comidas ya hechas o por hacer. El régimen alimentarlo -comida y bebida- debe dar cuenta de la naturaleza y de la cantidad de lo que se absorbe, del estado general del cuerpo, del clima, de las actividades a las que uno se entrega. Las evacuaciones -purgas y vómitos- habrán de corregir la práctica alimentaria y sus excesos. También el sueño implica distintos aspectos que el régimen puede hacer variar: el tiempo que se le consagra, las horas que se escogen, la calidad de la cama, su dureza, su calor. Así, pues, el régimen debe tener en cuenta numerosos elementos de la vida física de un hombre, o por lo menos de un hombre libre, y ello a lo largo de todos los días, desde el levantarse hasta el acostarse. El régimen, cuando se le detalla, toma el paso de un verdadero empleo del tiempo: así es como el régimen propuesto por Diocles sigue, momento a momento, el hilo de un día común desde el despertar hasta la comida de la tarde y el dormir pasando por los primeros ejercicios, las abluciones y las fricciones del cuerpo y de la cabeza, los paseos, las actividades privadas y el gimnasio, el desayuno, la siesta, y

6. Hipócrates, Epidemias, vi, 6, 1. Sobre diferentes interpretaciones de este texto en la Antigüedad, cf. Hipócrates, CEuvres, trad. Littré, t. Y, PP. 323-324.

1
i

1

i

1

i

i

Ir

1

de la buena salud y el del buen mantenimiento del alma. Y esto porque se inducían la una al otro, pero también porque la resolución de seguir un régimen medido y razonado, así como la aplicación que se le dedica, por sí mismas revelan una indispensable firmeza moral. El Sócrates de Jenofonte destaca bien esta correlación cuando recomienda a los jóvenes ejercitar regularmente su cuerpo mediante la práctica de la gimnasia. Ve en ella la garantía de que uno podrá defenderse mejor en la guerra, evitar, como soldado, la reputación de cobardía, servir mejor a la patria, obtener elevadas recompensas (y dejar así a los descendientes fortuna y posición); de ello espera una protección contra las enfermedades y los achaques del cuerpo. Pero subraya igualmente los buenos efectos de esta gimnasia, dice, donde menos se lo espera: en el pensamiento, ya que un cuerpo con mala salud tiene como consecuencia el desvarío, el desaliento, el mal humor, la locura, hasta el punto de que los conocimientos adquiridos acaban por ser lanzados del alma.¹⁰ Pero igualmente el rigor de un régimen físico, con la resolución que se precisa para seguirlo, requiere de una indispensable firmeza moral y permite ejercitarla. Ahí radica, a los ojos de Platón, la verdadera razón que debe dárseles a las prácticas por las que se intenta adquirir la fuerza, la belleza y la salud del cuerpo: no sólo, dice Sócrates en el libro ix de La república, el hombre sensible "no se entregará al placer bestial e irracional"; no sólo no pondrá "de ese lado las preocupaciones", sino que hará más: "ni siquiera mirará a su salud ni considerará como un privilegio la fuerza, la salud y la belleza, si de todo esto no ha de venirle la salud del espíritu". El régimen físico debe encomendarse al principio de una estética general de la existencia en la que el equilibrio corporal será una de las condiciones de la justa jerarquía del alma: "se le verá siempre ajustando la armonía del cuerpo en gracia de la sinfonía del alma", lo que permitirá que se conduzca como un músico de verdad (mousikos). ' 1 El régimen físico, pues, no debe ser cultivado con exceso por sí mismo.

De buena gana reconocemos la posibilidad de un peligro en la práctica misma de la "dieta". Pues si el régimen tiene por

10. Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, iii, 12.

1 1. Platón, La república, ix, 591 c-d.

objeto evitar los excesos, puede haber exageración en la importancia que le acordemos y en la autonomía que se le deje. En general, este riesgo se percibe de dos formas: Hay el peligro de lo que podríamos llamar el exceso "atlético", el cual se debe a adiestramientos repetidos, que desarrollan exageradamente el cuerpo y acaban por adormecer el alma hundida en una musculatura demasiado poderosa: muchas veces censura Platón estos excesos de los atletas y declara que no los desea para los jóvenes de su ciudad.¹² Pero también existe el peligro de lo que podríamos llamar el exceso "valetudinario": se trata de la vigilancia de todos los instantes que uno dedique al cuerpo, a la salud, al menor de los males. Dé este exceso, según Platón, el mejor ejemplo está en aquel que pasa por uno de los fundadores de la dietética, el maestro de gimnasia Heródico; muy ocupado en no apartarse para nada de la más pequeña regla del régimen que se había impuesto, „empleó" su ciencia durante años en una vida que se extingue. Ante esta actitud, Platón plantea dos reproches: es actitud de hombres ociosos que no son útiles a la ciudad; pueden comparárseles ventajosamente esos artesanos circunspectos que, bajo el pretexto de migrañas, no quieren envolverse con lienzos la cabeza, ya que no pueden perder tiempo con los pequeños cuidados que requiere la salud. Pero también es actitud de quienes, ante el miedo de perder la vida, buscan cómo retrasar el término fijado por la naturaleza. La práctica del régimen trae consigo ese peligro -moral pero también político- de prestar un cuidado excesivo al cuerpo (perittē epimeleia tou sómalos).¹³ Esculapio, que sólo curaba a golpe de pociones y resecciones, era un sabio político: sabía que, en un estado bien gobernado, nadie tiene el ocio de pasar su vida enfermo y haciéndose cuidar.¹⁴

3. La desconfianza respecto de los regímenes excesivos muestra que la dieta no tiene por finalidad llevar la vida tan lejos en el tiempo como sea posible ni con logros tan altos como

12. Ibid., ni, 404a. Aristóteles también critica los excesos del régimen atlético y de ciertos adiestramientos en la Política, viii, 16, 1335b, y viii, 4,

1338b-1339a.

13. Platón, La república, iii, 406a-407b.

14. Ibid., 407c-e. En el Timeo, Platón pondera que la duración de la vida

de cada ser viviente está librada a la suerte (89b-c).

sea posible, sino más bien hacerla útil y feliz dentro de los límites que se le han fijado. Tampoco debe proponerse fijar de una vez por todas las condiciones de una existencia. No es bueno el régimen que sólo permite vivir en un solo lugar, con un solo tipo de alimento y sin que podamos exponernos a ningún cambio. La utilidad del régimen radica precisamente en la posibilidad que proporciona a los individuos de enfrentarse a situaciones diferentes. Así es como Platón opone el régimen de los atletas, tan estricto que no pueden apartarse de él sin "graves y violentas dolencias", a aquel que querría ver adoptado por sus guerreros: éstos deben ser como perros siempre vigilantes; cuando están en campaña, deben poder mudar a menudo de agua y alimento", "pasar del ardor del sol al frío del invierno" y "no decaer en su salud".¹⁵ Sin duda los soldados de Platón tenían responsabilidades particulares. Pero regímenes generales obedecen también a este principio. El autor de *Del régimen* de la colección hipocrática tiene cuidado en subrayar que dirige sus consejos al número mayor de gente y no a algunos privilegiados inactivos; es decir, se dirige a "quienes trabajan, quienes viajan, navegan, se exponen al sol y al frío".¹⁶ Se ha llegado a interpretar este pasaje como la señal de un interés particular por las formas de la vida activa y profesional. Sobre todo hay que reconocer en él la preocupación -común por lo demás a la moral y a la medicina- de armar al individuo frente a la multiplicidad de las circunstancias posibles. No podemos ni debemos pedir al régimen que esquive la fatalidad o desvíe la naturaleza. Lo que se espera de él es que permita reaccionar, y no a ciegas, ante los acontecimientos imprevistos tal como se presentan. La dietética es un arte estratégico, en el sentido de que debe permitir responder, de una manera razonable y por lo tanto útil, a las circunstancias. En la vigilancia que ejerce respecto del cuerpo y de sus actividades, requiere, por parte del individuo, dos formas muy particulares de atención. Exige lo que podríamos llamar una atención "serial", una atención secuencial: las actividades, en sí mismas, no son ni buenas ni malas; su valor está determi-

15. Platón, *La república*, iii, 404a-b.

16. Hipócrates, *Del régimen*, iii, 69, 1; cf. la nota de R. Joly, cit la edición de la cuF, p. 71.

DIETÉTICA 100

nado, por una parte, por aquellas que las preceden y por aquellas que las siguen y una misma cosa (determinado alimento, & cierto tipo de ejercicio, un baño caliente o frío) será recomendada o desaconsejada según que debamos desempeñar o desempeñemos tal o cual actividad (las prácticas que se siguen deben compensarse en sus efectos, pero el contraste entre siado vivo). La práctica del régimen irnellas no debe ser derna plica también una vigilancia "circunstancial", una atención muy aguda y muy amplia que es necesario dirigir hacia la vez es: el clica el mundo exterior, sus elementos, sus sensación

nia desde luego, las estaciones, las horas del día, el grado de humedad y de sequedad, de calor o de frío, los vientos, las características propias de una región@ el establecimiento de una ciudad. Y las indicaciones relativamente detalladas que nos da el régimen hipocrático deben servirle, a quien está familiarizado con ellas, para modular su forma de vida en función de todas estas variables. No hay que considerar al régimen como un cuerpo de reglas universales y uniformes; más bien se trata de una especie de manual para actuar en situaciones diversas en las que podemos encontrarnos; de un tratado para ajustar el comportamiento según las circuns-

tancias.

4. Técnica de existencia, la dietética lo es finalmente en ese sentido de que no se contenta con transmitir los consejos de un médico a un individuo que habrá de aplicarlos pasivamente. Sin entrar aquí en la historia del debate en el que se opusieron medicina y gimnasia acerca de su competencia respectiva para la determinación del régimen, es necesario tener en mente que no se concebía a la dicta como una obediencia ciega al saber de otro; debía ser, por parte del individuo, una práctica ponderada de sí mismo y de su cuerpo. Ciertamente que, para seguir el régimen que conviene, es necesario escuchar a los que saben; pero esta relación debe tomar la forma de la persuasión. La dicta del cuerpo, para ser razonable, para ajustarse como es debido a las circunstancias y al momento, también debe ser motivo de pensamiento, de reflexión y de prudencia. Mientras que los medicamentos o las operaciones actúan sobre el cuerpo que los sufre, el régimen; se dirige al alma y le inculca principios. Así, en las Leyes,¹⁷

17. Platón, Leyes, iv, 720b-e.

Platón distingue dos tipos de médicos: los que son buenos para los esclavos (con gran frecuencia son ellos mismos de condición servil) y que se limitan a prescribir sin dar explicaciones, y aquellos nacidos libres que se dirigen a los hombres libres; éstos no se contentan con escribir recetas, sino que conversan, dan sus razones tanto al enfermo como a los amigos; lo educan, lo exhortan, lo persuaden mediante argumentos que, una vez convencido, serán de tal naturaleza que lo impulsen a llevar la vida que le conviene. Del médico sabio, el hombre libre debe recibir, más allá de los medios que permiten la cura propiamente dicha, una armadura racional para el conjunto de su existencia.

18 Un breve pasaje de los Recuerdos de Sócrates nos muestra el régimen bajo el aspecto de una práctica concreta y activa de la relación con uno mismo. Vemos a Sócrates aplicándose con el fin de lograr que sus discípulos "puedan bastarse a sí mismos" en la posición que les sea propia. Para este fin, les ordena aprender (sea a través de él, sea a través de otro maestro) lo que un hombre de bien debe saber dentro de los límites circunscritos de lo que le es útil, y nada más: aprender lo necesario en el orden de la geometría, de la astronomía, de la aritmética. Pero también los exhorta "a mirar por su salud". Y este "cuidado", que en efecto debe apoyarse en el saber recibido, debe también desarrollarse a través de una atención vigilante de sí mismo: observación de sí que, además, lo que no carece de importancia, representa también un trabajo de escritura y anotación: "Que cada quien se observe a sí mismo y anote qué alimento, qué bebida, qué ejercicio le convienen y cómo debe usar de ellos para conservar la salud más perfecta." La buena administración del cuerpo, para volverse un arte de vida, debe pasar por una puesta por escrito realizada por el sujeto acerca de sí mismo; por medio de ésta podrá adquirir su autonomía y escoger con plena conciencia entre lo que es bueno y lo que es malo para él: "Si nos observamos así, dijo Sócrates a sus discípulos, difícilmente encontraremos un médico que discierna mejor lo que es favorable a nuestra salud."19

18. Cf. Platón, Timeo, 89d, que resume así lo que acaba de decir acerca del régimen: "Con lo dicho basta acerca de todo el sér vivo, de su parte corporal, de cómo gobernarla o dejarse gobernar por ella."

19. Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, iv, 7.

En resumen, la práctica del régimen como arte de vivir es bien distinta de un simple conjunto de precauciones destinadas a evitar las enfermedades o a acabar de curarlas. Es toda una forma de constituirse como un sujeto que tiene el cuidado justo, necesario y suficiente de su cuerpo. Cuidado que recorre la vida cotidiana; que hace de las actividades principales o corrientes de la existencia una postura a la vez de salud y de moral, que define entre el cuerpo y los elementos que lo rodean una estrategia circunstancial, y que busca finalmente armar al individuo mismo con una conducta racional. ¿Qué lugar se le acordó a las aphrodisia en esta administración razonable y natural de la vida?

2. LA DIETA DE LOS PLACERES

Dos tratados de Dietética que formarx parte de la colección hipocrática han llegado hasta nosotros. Uno, el más antiguo, es también el más breve: es el *Peri diaitês hygiainês*, el Régimen salubre; por mucho tiempo se consideró que formaba la última parte del tratado *De la naturaleza del hombre*;20 el segundo, el *Peri dia't'tês*, es también el más desarrollado. Además, Oribasio recogió en su Colección médica21 un texto de Diocles, consagrado a la higiene, que da, con gran meticulosidad, una regla para la vida cotidiana; finalmente, a este mismo Diocles -4ue vivió a fines del siglo iv- se le atribuyó un texto muy breve, que fue recogido en las obras de Pablo de Egina:22 el autor da en él indicaciones sobre la manera de reconocer en uno mismo los primeros signos de enfermedad, así como algunas reglas generales de régimen estacional.

Mientras que el Régimen salubre no dice nada de la cues.í tión de las aphrodisia, el *Peri diaitês* comporta sobre este punto una serie de recomendaciones y prescripciones. La primera parte de la obra se presenta como una reflexión sobre los pri»

20. Cf. W.H.S. Jones, "Introduction" al tomo ;v de las Obras de Hipócrates (Loeb Classical Library).

21. Oribasio, *Collection médicale*, t. iii, pp. 168-182.

22. Pablo de Egina, *Cirugía*, trad. R. Briau. Sobre la dietética en la épo.

ca clásica, cf. W.D. Smith, "The development of classical dietetic theory", *Hippocratica* (1980), pp. 439-448.

cipios generales que deben presidir la organización de; régimen. En efecto, el autor ratifica que algunos de sus numerosos predecesores pudieron dar buenos consejos sobre este o aquel punto en particular, pero nadie pudo presentar una exposición completa de la materia que él buscaba tratar, pues es necesario, para "escribir correctamente acerca de la dieta humana", ser capaz de "conocer y reconocer" la naturaleza del hombre en general, así como su constitución de origen (h₂ ex arch₂s systasis) y el principio que debe imperar en el cuerpo (to epicrateon en t₂5i súmati).²³ El autor considera, como dos elementos fundamentales del régimen, la alimentación y los ejercicios; éstos ocasionan gastos que la alimentación y la bebida tienen la función de compensar.

La segunda parte del texto desarrolla la práctica de la dietética, al tomar como punto de vista las propiedades y efectos de los elementos que entran en el régimen. Después de las consideraciones sobre las regiones -altas o bajas, secas o húmedas, expuestas a uno u otro viento-, pasa revista a los alimentos (la cebada o el trigo, contemplados según la finura de la molienda, el momento en que se amasó la harina, la cantidad de agua necesaria para la mezcla; las carnes, distinguidas según sus diversas proveniencias; las frutas y las legumbres, consideradas según las especies), después los baños (calientes, fríos, antes o después de los alimentos), los vómitos, el sueño, los ejercicios (naturales, como los de la vista, el oído, la voz, el pensamiento o el paseo; violentos a la manera de las carreras de velocidad o de fondo, movimientos de los brazos, la lucha en el suelo, con pelota, a mano limpia; practicados en el polvo o con el cuerpo aceitado). En esta enumeración de los elementos del régimen, la actividad sexual (lagneie-) está justamente señalada entre los baños y las unciones, por una parte, y los vómitos, por la otra, y se la menciona sólo por sus tres efectos. Dos de ellos son cualitativos: calentamiento debido a la violencia del ejercicio (ponos) y a la eliminación de un elemento húmedo; humidificación en cambio porque el ejercicio hace consumirse las carnes. Un tercer efecto es cuantitativo: la evacuación provoca el adelgazamiento. "El coito adelgaza, humedece y acalora; acalora a causa del ejercicio y de la secreción de humedad; adelgaza

23. Hipócrates, Del régimen, i, 2, 1.

por la evacuación y humedece por lo que queda en el cuerpo de la consumición [de las carnes] producida por el ejercicio."²⁴ En cambio, en la tercera parte de este Del régimen, encontramos acerca de las aphrodisia un cierto número de prescripciones. Esta tercera parte se presenta en sus primeras páginas como una especie de gran calendario de salud, un almanaque permanente de las estaciones y de los regímenes que convienen a cada una. Pero el autor subraya la imposibilidad de dar una fórmula general que fije el justo equilibrio entre ejercicios y alimentos; marca la necesidad de tener en mente las diferencias entre las cosas, los individuos, las regiones, los momentos;²⁵ así pues el calendario no debe leerse como un conjunto de recetas imperativas sino como principios estratégicos que hay que saber adaptar a las circunstancias. En suma, mientras que la segunda parte del texto contempla más bien los elementos del régimen en sí según sus cualidades y por sus propiedades intrínsecas (y ahí apenas se evoca a las aphrodisia), la tercera parte, al principio, está consagrada sobre todo a las variables de situación.

Desde luego, el año está dividido en cuatro estaciones. Pero éstas, a su vez, están subdivididas en periodos más cortos, de algunas semanas o incluso de algunos días. Pues los caracteres propios de cada estación evolucionan con frecuencia de manera progresiva, y, además, siempre existe el peligro de modificar bruscamente el régimen: como los excesos, los cambios súbitos tienen efectos nocivos; "ir poco a poco (to kata mikron) es una regla acertada, sobre todo en el caso de cambiar de una cosa a otra". Esto tiene por consecuencia que ,,en cada estación, habrá que modificar poco a poco (kata mikron) cada elemento del régimen".²⁶ Así el régimen de invierno debe estar subdividido como lo quiere la propia estación, en un periodo de cuarenta y cuatro días que va desde el ocaso de las Pléyades hasta el solsticio, más un periodo exactamente equivalente que sigue a una atemperación de quince

24. Ibid., ii, 58, 2.

25. Ibid., iii, 67, 1-2.

26. Ibid., iii, 68, 10. En el mismo sentido, cf. Hipócrates, De la naturaleza del hombre, 9, y Aforismos, 5 1. El mismo tema reaparece en pseudo-Aristóteles, Problemas, xxviii, 1, y en el Régimen de Diocies, en Oribasio, iii, p. 181.

días. La primavera comienza por un periodo de treinta y dos días, desde la salida de Arturo, y la llegada de las golondrinas, hasta el equinoccio; a partir de ahí, la estación debe dividirse en seis periodos de ocho días. Viene entonces el verano, que implica dos fases: de la salida de las Pléyades al solsticio, y de ahí al equinoccio. Desde ese momento hasta el ocaso de las Pléyades, uno debe, a lo largo de cuarenta y ocho días, prepararse para el "régimen invernal".

El autor no da, para cada una de estas pequeñas subdivisiones, un régimen completo. Más bien define, con más o menos detalles, una estrategia de conjunto en función de las cualidades propias de cada uno de los momentos del año. Esta estrategia obedece a un principio de oposición, de resistencia, o por lo menos de compensación: el frío de una estación debe equilibrarse de nuevo mediante un régimen de recalentamiento ante el temor de que el cuerpo se enfríe demasiado; en cambio, un calor fuerte pide un régimen emoliente y refrescante. Pero también debe obedecer a un principio de imitación y de conformidad: para una estación suave y que evoluciona gradualmente, un régimen suave y progresivo; en

la época en la que las plantas preparan su vegetación, los humanos deben hacer lo mismo y preparar el desarrollo de su cuerpo; de la misma manera, durante la rudeza del invierno, los árboles se curten y adquieren robustez; también los hombres adquieren vigor si no huyen del frío y se exponen a él

)S

lo valientemente".27

de Es dentro de este contexto general que el uso de las aphro-
ue disia está reglamentado teniendo en cuenta los efectos que
ni- pueden producir sobre el juego del calor y el frío, de lo
seco

er- y de lo húmedo, según la fórmula general que encontramos en
la segunda parte del texto. Las recomendaciones que les
ón,

,ca- conciernen se sitúan en general entre las prescripciones
al;-

,ta- mentarias y los consejos acerca de los ejercicios o de las
eva-

nca- cuaciones. El invierno, desde el ocaso de las Pléyades
hasta el equinoccio de primavera, es una estación en la que el

régimen debe ser secante y cálido en la medida en que la estación sea fría y húmeda: así, pues, carnes asadas más que cocidas, pan de trigo candeal, legumbres secas y en pequeña leza cantidad, vino algo diluido, pero en poca cantidad; numero-
iles,

27. Hipócrates, Del régimen, iii, 68, 6 y 9.

esos ejercicios y de todas clases (carreras, luchas, paseos); hafríos después de los adiestramientos ños que deben ser -siempre demasiado calurosos- de la carrera, y calientes después de todos los demás ejercicios; relaciones sexuales más frecuentes, sobre todo para los hombres de más edad para quienes el cuerpo tiende a enfriarse; emético tres veces por mes para los temperamentos húmedos, y dos veces para aque-2 llos que son secos. 28 Durante el periodo de primavera en el] que el aire es más cálido y más seco, y cuando es necesario prepararse al crecimiento del cuerpo, deben comerse tanto carnes cocidas como asadas, absorber legumbres húmedas, tomar baños, disminuir la cantidad de relaciones sexuales y de eméticos; vomitar sólo dos veces al mes o más rara vez incluso, de modo que el cuerpo conserve "una carne pura". Después de la salida de las Pléyades, cuando llega el verano, es contra la sequedad sobre todo que debe luchar el régimen: beber vinos ligeros, blancos y diluidos; pasteles de cebada, legumbres hervidas o crudas, si no exponen a subir el Calor;@ abstenerse de eméticos y reducir en lo posible los actos sexuales (toisi de aphrodisioisin h<5s hékista); disminuir los ejercicios, evitar las carreras que secan el cuerpo, así como caminar bajo el sol, y preferir la lucha en el polvo.29 A medi. da que nos acercamos a la salida de Arturo y al equinoccio de otoño, hay que hacer más suave y húmedo el régimen; nada se dice de particular sobre el régimen sexual.

El Régimen de Diocles está mucho menos desarrollado que el de Hipócrates, pero tiene más detalle en el empleo del tiem, po cotidiano, que ocupa una gran parte del texto: desde las; fricciones que deben seguir de inmediato al levantarse col; el fin de reducir la rigidez del cuerpo hasta las posiciones que conviene adoptar en la cama, cuando llega el momento de acostarse ("ni muy extendido ni fuertemente flexionado" y sc> bre todo nunca sobre la espalda), todos los principales momentos del día son examinados, con los baños, las fricciones las unciones, las evacuaciones, los paseos, los alimentos que convienen.30 Sólo cuando se trata de las variaciones estacionales se contempla la cuestión de los placeres sexuales y d(

28. Ibid., 68, S.

29. Ibid., 68, 1 1.

30. Oribasio, Collection médicale, isi, pp. 168-178.

su modulación, y después de evocar algunos principios generales de equilibrio: "Es un punto muy importante para la salud que la potencia de nuestro cuerpo no sea deprimida por otra potencia." Pero el autor se limita a breves consideraciones generales: primero, que nadie debe "hacer uso frecuente y continuo del coito"; que conviene más "a la gente fría, húmeda, atrabiliario y flatuienta" y menos a quienes son magros; que existen periodos de la villa en que son más nocivos, como entre la gente de edad o entre quienes están en "el periodo que va de la niñez a la adolescencia".³¹ En cuanto al texto, sin duda más tardío, conocido como una carta de Diocles al rey Antígono, la economía que propone de los placeres sexuales, en sus líneas generales, está extremadamente cerca de la de Hipócrates: en el solsticio de invierno, que es la época en que más predispuesto está uno al catarro, la práctica sexual no debe restringirse. Durante la época de ascensión de las Pléyades, tiempo durante el cual domina la bilis amarga en el cuerpo, hay que recurrir al acto sexual con mucha mesura. Incluso habría que renunciar a él por entero en el momento del solsticio de verano, cuando la atrabilis se desborda en el organismo, y hay que abstenerse de él, al igual que de todo vomitivo, hasta el equinoccio de otoño.³²

En este régimen de los placeres hay muchos rasgos que merecen subrayarse. Y, de buen principio, el lugar restringido que se da al problema de las relaciones sexuales cuando se lo compara con el que se concede a los ejercicios y sobre todo a la alimentación. La cuestión de los alimentos en función de sus cualidades propias y de las circunstancias en las que se los toma (se trate de las estaciones del año o el estado particular del organismo) es, para la reflexión dietética, considerablemente más importante que la actividad sexual. Por otra parte, es preciso observar que la inquietud del régimen nunca concierne a la forma misma de los actos: nada sobre el tipo de relación sexual, nada sobre la posición "natural" o las prácticas indebidas, nada sobre la masturbación, nada e tampoco sobre aquellos problemas que habrán de ser tan im-

e

31. Ibid., p. 181.

32. En Pablo de Egina, Cirugía. Este ritmo estacional del régimen sexual

fue admitido durante mucho tiempo. Lo reencontraremos en la época imperial con Ceiso.

portantes a continuación, el coito interrumpido y los procedimiefitos anticonceptivos. 33 Se considera a las aphrodisia en bloque, como una actividad en la que lo que importa no está determinado por las diversas formas que puede tomar; sólo habrá que preguntarse si debe tener lugar, con qué frecuencia y en qué contexto. La problematización tiene lugar esencialmente en términos de cantidad y de circunstancias. Incluso esta cantidad no se contempla bajo la forma de una determinación numérica precisa. Siempre queda en el orden de una estimación global: usar de los placeres "más ampliamente" (pleon) o en más pequeña cantidad (elasson) o también lo menos posible (hós hékista). Lo que quiere decir no que es inútil prestarle 3ina atención precisa, sino que no es posible determinar por adelantado y para todos el ritmo de una actividad que conjuga cualidades -lo seco, lo caliente, lo húmedo y lo frío- entre el cuerpo y el medio en el que se encuentra. Si en efecto los actos sexuales dependen del régimen y exigen "moderación", esto es así en la medida en que producen -por los movimientos del cuerpo y la expulsión del semen- efectos de acaloramiento, de enfriamiento, de sequedad y de humidificación. Abaten o elevan el nivel de cada uno de los elementos que conforman el equilibrio del cuerpo; modif ;can también la relación entre este equilibrio y el juego de tales elementos en el mundo exterior: secamiento y calentamiento, que pueden ser buenos para un cuerpo húmedo y frío, lo serán menos si la estación y el clima son en sí mismos cálidos y secos. El régimen no debe fijar las cantidades ni determinar los ritmos: debe tratar, en las relaciones en las que no puede definirse más que los caracteres de conjunto, las modificaciones cualitativas y los reajustes que se han hecho necesarios. De pasada puede observarse que el pseudo-Aristóteles en los Problemas parece ser el único en sacar, de uno de los principios más conocidos de esta fisiología cualitativa (a saber que las mujeres en general son frías y húmedas mientras que el hombre es cálido y seco), la consecuencia de que la estación mejor para las relaciones sexuales no es la misma para uno que para el otro sexo: es el verano la estación en la se sienten llevadas al acto venéreo, mientras

obstante en Diocies (oribasio, iii, p. 177) las notaciones orsal que en el sueño induce a la polución nocturna.

que los hombres se inclinan a él sobre todo en el invierno.³⁴ Así, la dietética problematiza la práctica sexual, no como un conjunto de actos diferenciados según sus formas y el valor de cada uno, sino como una "actividad" a la que debe darse libre curso en conjunto o ponerle freno según referencias cronológicas. En este sentido podemos hacer la comparación de este régimen con ciertas regulaciones que encontraremos más tarde en la pastoral cristiana. También aquí, en efecto, para delimitar la actividad sexual, algunos de los criterios utilizados serán de orden temporal. Pero tales criterios no serán simplemente más precisos; entrarán en el juego de un modo totalmente diferente: determinarán momentos en los que la práctica está permitida y otros en los que está prohibida, y este reparto riguroso será fijado según diferentes variables: año litúrgico, ciclos menstruales, periodo de embarazo o época que sigue al parto.³⁵ En los regímenes médicos antiguos, en cambio, las variaciones son progresivas, y más que organizarse según la forma binaria de lo permitido y lo prohibido, sugieren una oscilación permanente entre el más y el menos. El acto sexual no aparece considerado como una práctica lícita o ilícita según los límites temporales en cuyo interior se inscribe: está contemplado como una actividad que, en el punto de intersección entre el individuo y el mundo, el temperamento y el clima, las cualidades del cuerpo y las de la estación, puede llevar a consecuencias más o menos nefastas y, por lo tanto, debe obedecer a una economía más o menos restrictiva. Se trata de una práctica que pide reflexión y prudencia. No es pues cuestión de fijar, uniformemente y para todos, los "días laborales" del placer sexual, sino de calcular bien los momentos oportunos y las frecuencias que convienen.

34. Seudo-Aristóteles, Problemas, iv, 26 y 29 (cf. Hipócrates, Del régimen, 24, 1).

35. Sobre este punto, es preciso remitir al libro de J.-L.Flandrin, *Un temps pour embrasser*, 1983, el cual, a partir de fuentes del siglo vi, muestra la importancia de la división entre momentos permitidos y momentos prohibidos y las múltiples formas que esta ritmicidad toma. Ahí podemos ver cómo difiere esta distribución del tiempo de las estrategias circunstanciales de la dietética griega.

3. RIESGOS Y PELIGROS

El régimen de las aphrodisia, con la necesidad de moderar su práctica, no descansa en el postulado de que los actos sexuales serían, en sí mismos y por naturaleza, malos. No son objeto de ninguna descalificación de principio. La cuestión que se plantea a su respecto se refiere a un uso, a un uso que hay que modular según el estado del cuerpo y las circunstancias externas. Sin embargo, la necesidad de recurrir a un régimen cuidadoso y de prestar a la práctica sexual una atención vigilante se justifica por dos series de razones en las que se manifiesta, en cuanto a los efectos de esta actividad, una cierta inquietud.

1. La primera serie de razones concierne a las consecuencias del acto sexual sobre el cuerpo del individuo. Sin duda admitiremos que hay temperamentos para los que la actividad sexual es más favorable: así es para quienes sufren de una abundancia de pituita, ya que permite la evacuación de los líquidos que, al corromperse, dan nacimiento a este humor, o también para quienes digieren mal, cuyo cuerpo se consume y tienen el vientre frío y SCCO;³⁶ en cambio, para otros -cuyo cuerpo y cuya cabeza son obstruidos por los humores- sus efectos son más bien nocivos.³⁷

Pero, a pesar de esta neutralidad de principio y de esta ambivalencia contextual, la actividad sexual es objeto de una sospecha constante. Diógenes Laercio -relata una sentencia de Pitágoras según la cual la regla general de un régimen estacional está directamente asociada con una exigencia de rarefacción permanente y con una afirmación de nocividad intrínseca: "Hay que entregarse a las aphrodisia en invierno y no en verano, y con gran moderación en primavera y otoño: de todos modos, en toda estación es penosa y mala para la salud." Y Diógenes cita además esta respuesta de Pitágoras a quien le preguntaba por el momento preferido para el amor: "Cuando uno quiere debilitarse.¹¹³⁸ Pero los pitagóricos no son los únicos ni mucho menos en manifestar una desconfianza se-

36. Hipócrates, Del régimen, iii, 80, 2.

37. Ibid., iii, 73 y 2.

38. Diógenes Laercio, Vida de los filósofos, viii, 1, 9.

RIESGOS Y PELIGROS

mejante; la regla de "con la menor frecuencia", la búsqueda del "mal menor" son invocadas también en textos que sólo tienen miras médicas o higiénicas: la Dieta de Diocles se propone establecer las condiciones por las cuales el uso de los placeres provocará "el menor mal" (hékista enochlei);³⁹ y JOS Problemas del pseudo-Aristóteles, al comparar los efectos del acto sexual con el arrancar una planta, que siempre pierde las raíces, aconsejan tener sólo relaciones en los casos de necesidad apremiante.⁴⁰ A través de una dietética que debe determinar cuándo es útil y cuándo nocivo practicar los placeres, vemos dibujarse una tendencia general hacia una economía restrictiva. Esta desconfianza se manifiesta en la idea de que muchos órganos, y entre ellos los más importantes, se ven afectados por la actividad sexual y pueden sufrir de su abuso. Aristóteles subraya que el cerebro es el primer órgano que ha de resentir las consecuencias del acto sexual, ya que, de todo el cuerpo, es el "elemento más frío"; al sustraer del organismo un "calor puro y natural", la emisión de semen induce un efecto general de enfriamientos Diocles, en el rango de los órganos particularmente expuestos a los efectos de los excesos de placer, incluye a la vejiga, los riñones, los pulmones, los ojos, la médula espinal.⁴² Según los Problemas, son los ojos y los lomos los que son alcanzados de manera destacada ya sea porque contribuyen al acto más que los demás órganos o porque el exceso de calor produce en ellos una licuefacción.⁴³ Estas correlaciones orgánicas múltiples explican los efectos patológicos diversos que se atribuyen a la actividad sexual cuando no obedece a las reglas de una indispensable economía. Hay que observar que casi no encontramos mención -por lo menos en cuanto a los hombreS-⁴⁴ de los pro-

39. Oribasio, Collection médicale, iii, p. 181.

40. Seudo-Aristóteles, Problemas, iv, 9, 877b.

41. Aristóteles, La generación de los animales, v, 3, 783b.

42. Oribasio, Collecricion médicale, iii, p. 181.

43. Seudo-Aristóteles, Problemas, iv, 2, 876a-b.

44. Veremos más adelante que la unión sexual, en cambio, se considera

como factor de salud entre la mujer. El autor de los Problemas observa no obstante que los hombres vigorosos y bien alimentados tienen ataques de bilis si no tienen actividad sexual (iv, 30).

blemas que podrían provocarse con una abstinencia total . Las enfermedades nacidas de la mala distribución de la actividad sexual son con mucha mayor frecuencia enfermedades del exceso. Así aquella "tisis dorsal" definida por Hipócrates en el tratado De las enfermedades, y cuya descripción encontraremos mucho después con la misma etiología en la medicina occidental; se trata de una enfermedad que "ataca sobre todo a los recién casados" y a "la gente entregada a las relaciones sexuales" (philolagnoi); tiene como punto de origen a la médula (que, como veremos, está considerada como la parte del cuerpo en la que se encuentra la esperma); da la sensación de un hormigueo que desciende a lo largo de la columna vertebral; la esperma se derrama espontáneamente durante el sueño, con las orinas y evacuaciones; el sujeto se vuelve estéril. Cuando el mal va acompañado de dificultades respiratorias y de dolores de cabeza, puede llevar a la muerte. Un régimen de alimentación blanda y de evacuación puede obtener la cura, pero después de un año entero de abstinencia sostenida de vino, ejercicios y aphrodisia. 45 Las Epidemias citan igualmente a los sujetos que padecen enfermedades graves debidas a un abuso de los placeres: en un habitante de Abdera, las relaciones sexuales y las bebidas provocaron fiebre, acompañada en el inicio por náuseas, una cardialgia, sensación de sed, orina ne-ra, lengua cargada; la curación se dio a los veinticuatro días, después de muchas atenuaciones y accesos de fiebre; 46 en cambio, un joven de Melibea murió en plena locura después de una enfermedad de veinticuatro días que comenzó con problemas intestinales y respiratorios, después de un largo abuso de bebida y de placeres sexuales. 47 Por el contrario, el régimen de los atletas, al que con frecuencia se le reprochan exageraciones, se cita como ejemplo de los efectos benéficos que puede producir la abstinencia sexual. Platón lo recuerda en las Leyes, a propósito de Isos de Tarento, un vencedor de Olimpia: aunque era ambicioso, "dominaba en su alma así como también poseía la técnica y la fuerza con la templanza", de modo que se consagró a su adiestramiento y "nunca se acercó, por lo que se dice, ni a mujer

45. Hipócrates, De las enfermedades, ii, 51.

46. Hipócrates, Epidemias, iii, 17, caso 10.

47. Ibid., iii, 18, caso 16.

,ni a muchacho". La misma tradición corría de boca en boca acerca de Crisón, Astilos y DiopoMpo.⁴⁸ En el principio de esta práctica se entrecruzaban, sin duda, diversos temas: el de una abstención ritual que, tanto en las competencias como en las batallas, constituía una de las condiciones del éxito; el de una victoria moral que había de obtener el atleta sobre sí mismo, si quería ser capaz y digno de asegurar su superioridad sobre los demás, pero igualmente el de una economía necesaria para el cuerpo a fin de conservar toda la fuerza que el acto sexual derramaría. Mientras que las mujeres necesitan del acto sexual para que el derrame necesario a su organismo pueda producirse regularmente, los hombres pueden retener todo su semen, por lo menos en ciertos casos; la abstinencia rigurosa, lejos de perjudicarles, conserva en ellos la integridad de sus fuerzas, la acumula, la concentra y la conduce finalmente a un punto no igualado.

Reside, pues, una paradoja en esta preocupación por un régimen en el que se busca a la vez el equitativo reparto de una actividad que no puede ser considerada por sí misma como un mal y una economía restrictiva en la que "lo menos" parece casi siempre tener más valor que "lo más". Si es natural, que el cuerpo fomente una sustancia vigorosa que tiene la capacidad de procrear, el acto mismo que la arranca al organismo y la echa afuera corre el riesgo de ser tan peligroso en sus efectos como es conforme a la naturaleza en su principio: todo el cuerpo por entero, incluyendo a sus órganos más importantes o más frágiles, arriesga pagar un precio elevado por este desperdicio que, sin embargo, la naturaleza ha deseado, y retener esta sustancia, que por su propio impulso busca escapar, podría ser un medio para proporcionar al cuerpo su energía más intensa.

2. La inquietud por la progenie motiva también la vigilancia de la que se debe dar prueba en el uso de los placeres, pues si se admite que la naturaleza organizó la unión de los sexos para asegurar la descendencia de los individuos y la supervivencia de la especie; si se admite igualmente que, por esta misma razón, asoció un placer tan vivo a la relación sexual, se reconocerá que esa descendencia es frágil, por lo menos en

48. Platón, *Leyes*, viii, 840a.

DIETÉTICA

114

su calidad o en su valor. Es peligroso para el individuo dars< placer al azar, pero si es por azar, y sin importar cómo, qui

, el porvenir de su familia está en peligro. Platón, e; procrea ernnemente la importancia de las pre

las Leyes, destaca sol tornar para este fin en el que estái

cauciones que hay que padres como la ciudad entera. Ha interesados tanto los

dados necesarios a raíz del pi

toda una serie de cui

momento del i

to sexual entre los cónyuges, en el . igros tradicio@ nio: todos los valores y todos los pel reconocidos en los actos inaugurales se reúnen aquí

esta noche, es preciso abstenerse de toda falta a e, ent e los to, "pues el origen es un dios que, al establecerse hombres, lo preserva todo, si cada uno de sus devotos le rin@ jentes" . Pero hay que ser precavido tamde los honores conven

y a lo largo de toda lavida niatrimonial: bién todos los días 11 o en qué noche" el dio,

nadie desde luego sabe en qué día ión; también es preciso« prestará su ayuda para la fecundac "durante todo el año y en la vida entera", y sobre todo en el tiempo en que se es apto para la procreación, "velar porque haga nada malsano voluntariamente, nada que lleve a no se s esto penetra y se graba la desmesura y a la injusticia, pue

o del niño"; existe el peligro de que "se en el alma y el cuerp as luces miserables". 49

dé vida a seres a tod lo tanto, las precaucioné,

Los peligros que se prevén y, por

que se recomiendan conducen a tres grandes problemas. Pri, s padres. Aquella en la que el hombre sg

mero, la edad de lo

bella descendencia

es rela

supone, capaz de producir la más tivarnente tardía: de los treinta a los treinta y cinco años SC mientras que para las mujeres fija la posibilidad

gún Platón, los veinte años.⁵⁰ Un des
del matrimonio entre los dieciséis Y le a Aristá fase
cronológico semejante le parece indispensab
teles: lo estima necesario para el vigor de la progeñe;
calcul que, con esta separación, los dos esposos llegarán juntos
dad en que la fecundidad declina y en la que es por lo de

lae ión; además más poco deseable que tenga lugar la procreac
los niños concebidos en este periodo de la vida tendrán la ver

49. *ibid.*, vi, 775c.
So. Platón, *Leyes*, iv, 721a-b y vi, 785b. En *La república*, Y,
460e, el perla'

do de fecundidad "legal" de los hombres se fija entre los
veinticinco - y lo

cincuenta años y el de las mujeres entre los veinte y los
cuarenta años.

RIESGOS Y PELIGROS

lis

taja de llegar justo a la edad de tomar el relevo de sus padres i cuando éstos alcancen su declinación: "por lo tanto, es adecuado que las mujeres se casen sobre la edad de dieciocho años y los hombres hacia los treinta y siete o un poco antes; dentro de los límites de esta época, cuando el vigor corporal está aún en su plenitud, ha de tener lugar la unión de los sexos".⁵¹

Otra cuestión importante, la "dieta" de los padres: evitar los excesos, desde luego; cuidar de no procrear en estado de embriaguez, pero también practicar un régimen general y permanente. ienofonte ensalza la legislación de Licurgo y las medidas que se tomaban para asegurar, a través del vigor de los padres, el buen estado de su progenie: las muchachas destinadas a ser madres no debían beber vino o sólo mezclado con agua; el pan y la carne debían medírselas con toda exactitud; al igual que los hombres, debían practicar ejercicios físicos. Licurgo había instituido también "carreras y pruebas de fuerza entre las mujeres y entre los hombres, persuadido de que si los dos sexos eran vigorosos tendrían vástagos más robustOS⁵² Por su lado, Aristóteles no quería un régimen atlético y demasiado forzado: prefería el que convenía a un ciudadano y aseguraba la disposición necesaria a su actividad (eyexia politike-): "El temple corporal debe ser formado para el cansancio pero no por medio de ejercicios violentos, ni tampoco por una sola forma de trabajo, como el hábito corporal del atleta, sino dirigido a los fines de los hombres libres." Para las mujeres, desearía un régimen que les diera el mismo género de cualidades..⁵³ En cuanto al momento del año o de la estación más favorable para obtener una bella descendencia, se le consideraba como función de todo un conjunto de elementos complejos;

51. Aristóteles, Política, vi%, 16, 1335a. Sobre las edades del matrimonio en Atenas, cf. W. K. Lacey, The family in clásica; Greece, 1968, pp. 106-107.

52. Jenofonte, República de los lacedemonios, i, 4. En las Leyes, Platón insiste en los efectos nocivos de la embriaguez de los padres en el momento de la concepción (vi, 775c-d).

53. Aristóteles, Política, vi;, 16, 1335b. Según Jenofonte, para tener una descendencia vigorosa, los recién casados en Esparta no debían unirse con demasiada frecuencia: "En estas condiciones, los esposos se desean más y los niños, al nacer, son más vigorosos que si aquéllos se hartan uno del otro" (República de los lacedemonios, I, S).

DIETETICA

116

ones de este tipo, entre otras cosas, debe
sin duda a precauci as que en Platón velan por
rían prestar atención las inspector e los diez años en los

la buena conducta de las parejas durant
les requiere y ermite procrear. 54 Aristóteles evoca a

que se s de su época y los cOnO
vuela pluma el saber enia. Se
cedores de la natura das esa«
gún él, los esposos uadas dé
lecciones:, las circui suficien-
los cuerpos [para la 1 áctica ge
ternente 1, s médicos, a lo vientos de

neral); en cuanto a lo! ólogc , , ' < i, ei qi S
norte son más favor que s del sur". 55 os que la prá<

Por todos estos cuidadc S indispensables veni ligros
qu;

. ar todos los pe

tica procreadora, si se quiere conjur

rarle el éxito que se espera de ella, de.
la amenazan y asegu . dicho, toda una actitud mc>

manda una gran atención o, rne3or uno y otro de los
esposos,
ral. Platón insiste en el hecho de que

, 1 espíritu (dianoeisihai) que han de dar
deben conservar en s más bellos Y me ' jores posibles". Deben
a la ciudad, @los niño ió del principio de que
concentrarse en esta tarea, en func n eflexionar
los hombres logran lo que emprenden "cuando r

u a lo que hacen", mientras que fracasar
y aplican su espírit n de él". En
consecuencia

"si no aplican su espíritu o carece sechet;) lo,, no,,)
a la es

"que el esposo preste atención (P"O 1 sobre tod(
posa y a la procreación lo mismo hará la esposa 56 A este
re,

durante el tiempo que precede al primer parto" .
 respecto puede recordarse la observación que se encuentra en
 los Problemas del pseudo-Aristóteles: si sucede con frecuencia
 que los hijos de los hombres no se parecen a sus padres es
 -en el momento del acto sexual- tienen el al
 porque éstos toman otros modos en vez de no pensar más que,
 en la mirada de mujer en ese momento. 57 Será más tarde, en el
 en lo que se hace sería para la
 justificación
 mundo de la carne, una regla necesita, la
 de la vida
 del acto sexual la de sostener una intención pre

. 1 En semejante no es necesaria
 procreación. Aquí, una intención
 necesariamente un,
 para que la relación de los sexos no sea neces

- 54. Platón, Leyes, vi 784a-b.
- 55. Aristóteles, Política, vi, 16, 1335a.
- 56. Platón, Leyes, vi, 783c.
- 57. Pseudo-Aristóteles, problemas, x, lo.

falta mortal. No obstante, para que pueda alcanzar su fin y permitir al individuo sobrevivir en sus hijos y contribuir a la salud de la ciudad, es necesario todo un esfuerzo del alma: la inquietud permanente de desechar los peligros que rodean el uso de los placeres y amenazan al objetivo que la naturaleza les dio.⁵⁸

4. EL ACTO, EL GASTO, LA MUERTE

No obstante, si el uso de los placeres constituye un problema en la relación del individuo con su propio cuerpo y en cuanto a la definición de su régimen físico, la razón no radica simplemente en el hecho de que se sospeche que este uso pueda estar en el origen de ciertas enfermedades o que se teman las consecuencias sobre la prole. Desde luego, los griegos no ven en el acto sexual un mal; para ellos, no es el objeto de una descalificación ética. Pero los textos dan testimonio de una inquietud que alcanza a esa misma actividad, inquietud que gira alrededor de tres focos: la forma misma del acto, el costo que entraña y la muerte a la que está ligado. Nos equivocariíamos si no viéramos en el pensamiento griego más que una valorización positiva del acto sexual. La reflexión médica y filosófica lo describe como amenazador, por su violencia, ante el control y el dominio que conviene ejercer sobre uno mismo; como minante, por el agotamiento que provoca, de la fuerza que el individuo debe conservar y mantener, y como marca de la mortalidad del individuo aun asegurando la sobrevivencia de la especie. Si el régimen de los placeres es tan importante, no es simplemente porque un exceso pueda producir una enfermedad, sino porque, en la actividad sexual en general, se reúnen el dominio, la fuerza y la vida del hombre. Dar a esta actividad la forma rarificada y estilizado de un régimen es preservarse contra los males futuros; también es formarse, ejercer, experimentarse con un individuo capaz de controlar su violencia y dejarla jugar dentro de límites con-

58. Platón, en las Leyes, quiere que para ayudar a la formación moral del niño la mujer encinta lleve una vida que esté al abrigo de placeres y de penas demasiado intensos (vii, 792d-e).

venientes, retener en sí el principio de su energía y aceptar la muerte al prever el nacimiento de sus descendientes. El régimen físico de las aphrodisia es una precaución de salud; al mismo tiempo es un ejercicio -una askésis- de existencia.

1. La violencia del acto

Al pensar en las aphrodisia, Platón describe en el Filebo los efectos del placer cuando, en buena proporción, se mezcla con el sufrimiento: el placer "contrae todo el cuerpo, lo crispa a veces hasta el sobresalto y, haciéndolo pasar por todos los colores, todas las gesticulaciones, todos los jadeos posibles, produce una sobreexcitación general con gritos extraviados... Y el paciente acaba por decir así de sí mismo, o los demás de él, que goza de todos los placeres hasta la muerte; igualmente, los persigue sin cesar, tanto más intensamente cuanto que tiene menos pudor y menos templanza" (akolastoteros, aphronesteros).⁵⁹ Se atribuye a Hipócrates la afirmación de que el goce sexual tendría la forma del pequeño mal. Por lo menos esto es lo que informa Aulo Gelio: "He aquí cuál era, sobre la relación sexual (coitus venereus), la opinión del divino Hipócrates. La consideraba como una parte de la terrible enfermedad que nosotros llamamos comicial. Se dice que afirmó: 'La unión i del sexo es una epilepsia menor' (tén synousian einai mikran epilepsian)."⁶⁰ La fórmula, de hecho, es de Demócrito. El tratado hipocrático De la generación, que en sus primeras páginas da una descripción detallada del acto sexual, se inscribe más bien en otra tradición distinta, la de Diógenes de Apolonia; el modelo al que se refiere esta tradición (atestiguada todavía por Clemente de Alejandría) no es aquella, patológica, del mal comicial, sino aquella otra, mecánica, de un líquido ebullente y espumeante: "Algunos -refiere El pedagogo- suponen que el semen del ser vivo es la espuma de la sangre, en cuanto a la sustancia. La sangre, fuertemente agitada con motivo de los abrazos, calentada por el calor natural del varón, forma espuma y se derrama por las venas espermáticas.

59. Platón, Filebo, 47b.

60. Aulo Gelio, Noches áticas. XIX, 2.

Diógenes de Apolonia, este fenómeno explicaría el nombre de aphrodisia.⁶¹ Sobre este tema general del líquido, de la agitación, de; calor y de la espuma derramada, el De la generación de la colección hipocrática da una descripción que está del todo organizada alrededor de lo que podríamos llamar el "esquema eyaculador"; este esquema es el que se transpone tal cual de; hombre a la mujer, es el que sirve para descifrar las relaciones entre función masculina y función femenina en términos de enfrentamiento y de justa, pero también de dominación y de control del uno por el otro.

Desde su origen, se analiza el acto sexual como una mecánica violenta que lleva al escape de la esperma.⁶² Primero, el frotamiento del sexo y el movimiento dado al cuerpo entero tienen por efecto producir un calentamiento general; éste, conjugado con la agitación, tiene como consecuencia dar al humor, extendido por todo el cuerpo, una mayor fluidez hasta el punto de que acabe por "espumear" (aphrein), "como espumea todos los fluidos agitados". En ese momento se produce un fenómeno de "separación" (apokrisis); de este humor espumante, la parte más vigorosa, "la más fuerte y la más grasa" (to ischyrotaton kai piotaton), se ve llevada al cerebro y a la médula espinal, de la que desciende a todo lo largo hasta los lomos. Ahí la espuma caliente pasa a los riñones y de ahí, por los testículos, hasta la verga de donde es expulsada por un trastorno violento (taraché). Este proceso, que es voluntario en su punto de partida hasta que hay unión sexual y "frotamiento del sexo", puede así desarrollarse de modo enteramente involuntario. Esto es lo que sucede en el caso de la polución nocturna a que se refiere el autor de De la generación: cuando el trabajo u otra acción provocaron antes del sueño el calentamiento del cuerpo, el humor espumea espontáneamente: "se comporta como en el coito" y la eyaculación se produce, al verse acompañada por las imágenes del sueño, sin duda siguiendo el principio con frecuencia invocado

de que los sueños o por lo menos algunos de ellos son la traducción del estado real del cuerpo.⁶³

61. Clernente de Alejandría, El pedagogo, i, 6. 48. Cf. R. Joly, "Notice" en Hipócrates, (Euvres, t. xi, cuF.

62. Hipócrates, De la generación. i, 1-3.

63. Ibid., i, 3.

Entre el acto sexual del hombre y el de la mujer, la descripción hipocrática establece un isomorfismo de conjunto. El proceso es el mismo, con excepción de que el punto de partida del calentamiento es en el caso de la mujer la matriz estimulada por el sexo masculino en el transcurso del coito: "En las mujeres, al ser frotado el sexo en el coito y estar la matriz en movimiento, digo que esta última se ve embargada por una especie de prurito que aporta placer y calor al resto del cuerpo. La mujer también eyacula desde su cuerpo, a veces dentro de la matriz, otras hacia afuera.¹¹⁶⁴ Un mismo tipo de sustancia y una misma formación (una esperma nacida de la sangre por calentamiento y separación); un mismo mecanismo y un mismo acto terminal de eyaculación. No obstante, el autor pondera ciertas diferencias, que no atañen a la naturaleza del acto sino a la propia violencia, así como a la intensidad y a la duración del placer que lo acompaña. En el propio acto, el placer de la mujer es mucho menos intenso que el del hombre, ya que en éste la excreción del humor se hace de manera brusca y mucho más violenta. En cambio en la mujer el placer comienza desde el principio del acto y dura tanto como el propio acto. Su placer, a todo lo largo de la relación, depende del hombre; no cesa hasta que "el hombre libera a la mujer" y, si sucede que consigue el orgasmo antes que él, el placer no desaparece por ello: sólo que lo experimenta de otro modo.⁶⁵

Entre estos dos actos isomorfos del hombre y la mujer, el texto hipocrático plantea una relación que a la vez es de causalidad y de rivalidad: una justa, en cierto modo, en la que el macho tiene la función incitadora y debe vigilar la victoria final. Para explicar los efectos del placer del hombre sobre el de la mujer, el texto recurre -como otros pasajes, sin duda antiguos, de la compilación hipocrática- a los dos elementos del agua y del fuego y a los efectos recíprocos de lo caliente y lo frío; el licor masculino desempeña tan pronto el papel estimulante como el enfriador; en cuanto al elemento femenino, siempre caliente, a veces está representado por la flama y a veces por el líquido. Si el placer de la mujer se intensifica "en el momento en que la esperma cae en la nia-

64. ;ibid., iv, 1.

65. ibid., iv, 1.

triz", sucede a la manera de la flama que de pronto se aviva cuando se le echa vino; si en cambio la eyaculación del hombre entraña el fin del placer de la mujer, sucede a la manera de un líquido frío que se vertiera sobre el agua muy caliente: en seguida cesa la ebullición.⁶⁶ Así dos actos semejantes, que hacen jugar sustancias análogas, pero dotadas de cualidades opuestas, se enfrentan en la unión sexual: fuerza contra fuerza, agua fría contra ebullición, alcohol sobre la flama. Pero de todos modos es el acto masculino el que determina, regula, atiza, domina. Él es el que determina el principio y el fin del placer. Es él también el que se asegura la salud de los órganos femeninos al asegurar su buen funcionamiento: "Si las mujeres tienen relaciones con los hombres, son más saludables; si no, no tanto. Es que, por una parte, la matriz en el coito se humedece y pierde su sequedad; ahora bien, cuando está seca se contrae violentamente y más de lo que conviene; al contraerse violentamente, hace sufrir al cuerpo. Por otro lado, el coito, al calentar y humedecer la sangre, vuelve más fácil el camino de las reglas; ahora bien, cuando la regla no fluye, el cuerpo de las mujeres enferma."⁶⁷ La penetración por el hombre y la absorción de la esperma son para el cuerpo de la mujer el principio del equilibrio de sus cualidades y la clave para el necesario derrame de sus humores.

Este "esquema eyaculador" a cuyo través se percibe toda la actividad sexual -y en los dos sexos- muestra evidentemente la dominación casi exclusiva del modelo viril. El acto femenino no es exactamente el complementario; más bien es su doble, pero bajo la forma de una versión debilitada, y que de él depende tanto para la salud como para el placer. Al enfocar toda la atención en ese momento de la emisión -del arranque espumoso, considerado como lo esencial del acto-, se coloca en el corazón de la actividad sexual un proceso que se caracteriza por su violencia, por una mecánica casi irreprimible y una fuerza cuyo dominio escapa; pero se plantea también, como problema importante en el uso de los placeres, una cuestión de economía y de gasto.

66. Ibid., iv, 2.

67. Ibid., ix, 3.

2. El gasto

El acto sexual arranca al cuerpo una sustancia que es capaz de transmitir la vida, pero que no lo hace más que porque ella misma está ligada a la existencia del individuo y porque es portadora de una parte suya. Al expulsar su simiente, el ser vivo no se contenta con evacuar un humor excedente: se priva de elementos que son de un gran valor para su propia exis-

tencia.

De este carácter precioso de la esperma no todos los autores dan la misma explicación. El De la generación parece referirse a dos conceptos del origen de la esperma. Según uno de ellos, vendría de la cabeza: formada en el cerebro, descendería por la médula hasta las partes inferiores del cuerpo. Tal era, a decir de Diógenes Laercio, el principio general del concepto pitagórico: la esperma era considerada ahí como "una gota de cerebro que contiene en sí un vapor cálido": de este fragmento de materia cerebral se formaría a continuación el conjunto del cuerpo con "los nervios, las carnes, los huesos, los cabellos"; del soplo cálido que contiene nacerían el alma del embrión y los sentidos.⁶⁸ El texto de Hipócrates se hace eco de esta prerrogativa de la cabeza en la formación del semen, al recordar que los hombres a los que se les hace una incisión tras la oreja -si todavía conservan la facultad de tener relaciones sexuales y de eyacular- tienen un semen poco abundante, débil y estéril: "Ya que la mayor parte de la esperma viene de la cabeza, a lo largo de las orejas, hacia la médula, y este camino, después de la incisión convertida en cicatriz, se endurece. ⁶⁹ Pero esta importancia dada a la cabeza no excluye en el tratado De la generación al principio general de que el semen surge del cuerpo en su conjunto: la esperma del hombre "proviene de todo el humor que se encuentra en el cuerpo" y ello gracias a "las venas y nervios que van de todo el cuerpo al sexo";⁷⁰ se forma "a partir de todo el cuerpo, de sus partes sólidas, de sus partes muelles y de todo el humor" en sus cuatro especies;⁷¹ también la mujer

68. Diágenes Laercio, ¿da de los filósofos, viii, 1, '28.

69. Hipócrates, De la generación, ii, 2.

70. Ibid., 1.

71. Ibid., 1.

lleyacula a partir de todo el cuerpo";⁷² si los muchachos y las muchachas, antes de la ptabertad, no pueden emitir semen es porque, a esa edad, las venas son tan finas y estrechas que "impiden al semen caminar".⁷³ En todo caso, ya sea que emane del conjunto del cuerpo o que venga, en su mayor parte, de la cabeza, el semen está considerado como el resultado de un proceso que separa, aísla, concentra, la parte "más fuerte" del humor: to ischyrotaton.⁷⁴ Esta fuerza se manifiesta en la naturaleza grasa y espumosa del semen y en la violencia con que escapa; se traduce también en la debilidad que siempre se experimenta después del coito, por pequeña que sea la cantidad excretada.⁷⁵

De hecho, el origen del semen siguió siendo un tema de discusión en la literatura médica y filosófica. No obstante -sean cuales fueren las explicaciones propuestas- debían dar cuenta de aquello que permitía al semen transmitir la vida y dar nacimiento a otro ser vivo, y así ¿de dónde podría haber extraído su poder la sustancia seminal, sino de los principios de la vida que pueden encontrarse en el individuo de la que proviene? La existencia que da es preciso que la obtenga y la desprenda del ser vivo del que se origina. En toda emisión espermática hay algo que surge de los elementos más preciosos del individuo y que te ha sido sustraído. La demiurgia del Timeo arraigó así la simiente en lo que constituye, para los humanos, la bisagra del cuerpo y del alma, de la muerte y de la inmortalidad. Esta bisagra es la médula (que en su parte crancana y redonda abriga la sede del alma inmortal y en su parte alargada y dorsal la del alma mortal): "Los lazos de la vida por donde el alma se encadena al cuerpo vienen a atarse a la médula para arraigar la especie mortal.¹¹⁷¹¹ De ahí deriva, por las dos grandes venas dorsales, la humedad de la que el cuerpo necesita y que queda encerrada en él; de ahí deriva también el semen que escapa por el sexo para dar nacimiento a otro individuo. El ser vivo y su descendencia tienen un solo y mismo principio de vida.

72. Ibid., iv, 1.

73. Ibid., 3.

74. Ibid., 1 y 2.

75. Ibid.; 1.

76. Platón, limeo, 73b.

El análisis de Aristóteles difiere bastante tanto del de Platón como del de Hipócrates. Difiere en las localizaciones y difiere en los mecanismos. Y, sin embargo, volvemos a encontrar en él el mismo principio de la sustracción preciosa. En la generación de los animales, la esperma se explica como el producto residual (perittóma) de la nutrición: producto final, concentrado en muy pequeñas cantidades y tan útil como lo son los principios de crecimiento que el organismo saca de la nutrición. En efecto, para Aristóteles la elaboración terminal de lo que la alimentación aporta al cuerpo proporciona una materia, de la que una porción se lleva a todas las partes del cuerpo para hacerlas crecer imperceptible mente todos los días y la otra espera la expulsión que le permitirá, una vez dentro de la matriz de la mujer, dar lugar a la formación del embrión.⁷⁷ El desarrollo del individuo y su reproducción descansan pues en los mismos elementos que tienen su principio en una misma sustancia; los elementos de crecimiento y el líquido espermático son duplicados que resultan de una elaboración alimentaria que sustenta la vida del individuo y permite el nacimiento de otro. En estas condiciones, se comprende que la evacuación de este semen constituya para el cuerpo un acontecimiento importante: él arranca una sustancia que es preciosa porque es el último resultado de un largo trabajo del organismo y porque concentra elementos que pueden, por su naturaleza, "ir a todas las partes del cuerpo" y por lo tanto serán susceptibles de hacerlo crecer si no le son escamoteados. Igualmente se comprende por qué esta evacuación -que es enteramente posible a una edad en la que el hombre sólo necesita ya renovar el organismo sin tener que desarrollarlo- no tiene lugar durante la juventud en la que todos los recursos de la alimentación los requiere para el desarrollo; a esa edad, "todo se gasta antemano", dice Aristóteles; se comprende también que en vejez la producción de esperma amaina: "El organismo ya realiza una coacción suficiente."⁷⁸ A lo largo de la vida del individuo -desde la juventud que necesita crecer hasta la vejez que con tantas penas se sostiene- se marca esta relación

77. Aristóteles, La generación de los animales, 724a-725b.

78. *ibid.*, 725b.

de complementariedad entre el poder de procrear y la capacidad de desarrollarse o subsistir.

Que el semen se extraiga de todo el organismo, que tenga su origen ahí donde el cuerpo y el alma se articulan uno con el otro o que se forme al término de la larga elaboración interna de los alimentos, el acto sexual que lo expulsa constituye para el ser vivo un gasto costoso. Puede ir acompañado de placer, como lo ha querido la naturaleza, con el fin de que los hombres piensen en darse una descendencia. No por ello es menos una dura sacudida para el ser mismo, el abandono de una parte entera de lo que el ser mismo contiene. Así es como Aristóteles explica el abatimiento "patente" que sigue a la relación sexual⁷⁹ y como el autor de los Problemas explica la repugnancia de los jóvenes hacia la primera mujer con la que acontece que tengan relaciones sexuales;⁸⁰ bajo un volumen tan débil -pero proporcionalmente mayor en los hombres que en los demás animales-, el ser vivo se priva de una parte entera de los elementos esenciales a su propia existencia.⁸¹ Así se comprende cómo el abuso en el uso de los placeres sexuales pueda conducir, en ciertos casos, como el descrito por Hipócrates de la tisis dorsal, hasta a la muerte.

3. La muerte y la inmortalidad

La reflexión médica y filosófica no asocia simplemente al miedo del gasto excesivo la actividad sexual y la muerte. Las vin- cula también al principio mismo de la reproducción, en tanto que plantea como finalidad de la procreación paliar la desaparición de los seres vivos y dar a la especie, en conjunto, la eternidad que no puede otorgársela a cada individuo. Si los animales se unen en la relación sexual y si esta relación les da descendencia es porque la especie -como se dice en las Leyes- acompaña sin fin a la marcha del tiempo; ése es su modo propio de escapar a la muerte: dejando "los hijos de los hijos", aun permaneciendo ella misma, "participa mediante la generación en la inmortalidad".⁸² Para Aristóteles, al

79. Ibid., 725b. Cf. también pseudo-Aristóteles, Problemas, ii, 22, 879a.

80. Pseudo-Aristóteles, Problemas, iv, ti, 877b.

81. Ibid., iv, 4 y 22.

82. Platón, Leves, iv, 721c.

igual que para Platón, el acto sexual está en el punto de cruce de una vida individual que se encamina a la muerte -y a la que por lo demás sustrae una parte de sus fuerzas más preciadas- y de una inmortalidad que toma la forma concreta de la sobrevivencia de la especie. Entre estas dos vidas, para unir las y para que a su manera la primera participe de la segunda, la relación sexual constituye, como dice aún Platón, un artificio (méchané) que asegura al individuo un "brote" de sí mismo (apoblastéma).

Ese lazo a la vez natural y artificial está sostenido en Platón por el deseo propio de toda naturaleza perecedera por perpetuarse y ser inmortal.⁸³ Un deseo semejante, como Diotima expresa en el Banquete, existe entre los animales que, movidos por la necesidad de procrear, "caen enfermos por sus disposiciones amorosas" y están prestos "incluso a sacrificar su propia vida por salvar a su descendencia".⁸⁴ Existe también en el ser humano, que no quiere ser, una vez que ha dejado de vivir, un muerto sin gloria y "sin nombre";⁸⁵ por ello, dicen las Leyes, debe casarse y darse una descendencia en las mejores condiciones posibles. Pero este mismo deseo es el que suscitará en algunos de los que aman a los muchachos el ardor no de sembrar la simiente en el cuerpo sino de engendrar en el alma y de dar nacimiento a lo que es bello por sí mismo.⁸⁶ En Aristóteles, en algunos textos tempranos, como el tratado Del alma,⁸⁷ el lazo de la actividad sexual con la muerte y la inmortalidad se expresa todavía bajo la forma un poco "platonizante" de un deseo de participación en lo que es eterno; en los textos más tardíos, como el tratado De la generación y la corrupción,⁸⁸ o el de La generación de los animales, se refleja bajo la forma de una diferenciación y de una distribución de los seres en el orden natural, en función de un conjunto de principios ontológicos que conciernen al ser, al no-ser y a lo mejor. Proponiéndose explicar, según las causas finales, por qué se engendran los animales y por qué existen dos

83. Platón, Banquete, 206e.

84. Ibid., 207a-b.

85. Platón, Leyes, iv, 721b-c.

86. Platón, Banquete, 209b.

87. Aristóteles, Del alma, ii, 4, 415a-b

88. Aristóteles, De la generación y la corrupción, 336b.

sexos distintos, el segundo libro de La generación de los animales invoca ciertos principios fundamentales que rigen las relaciones de la multiplicidad de los seres con el ser: a saber que ciertas cosas son eternas y divinas, mientras que otras pueden ser o no ser; que lo bello y lo divino son siempre lo mejor y que lo que no es eterno puede participar de lo mejor y de lo peor; que es mejor ser que no ser, vivir que no vivir, ser animado que inanimado. Y, recordando que los seres sumisos al porvenir no sabrían ser eternos más que en lo que pueden, concluye de ello que hay generación de los animales y que éstos, excluidos de la eternidad como individuos, pueden ser eternos como especie: "numéricamente", el animal "no puede ser inmortal, ya que la realidad de los seres reside en lo particular; de otro modo, sería eterno. Pero puede serlo específicamente". La actividad sexual se inscribe pues en el horizonte amplio de la vida y de la muerte, del tiempo, del porvenir y de la eternidad. Se hace necesaria porque el individuo está predestinado a morir y porque en cierto modo escapa a la muerte. Desde luego, estas especulaciones filosóficas no están directamente presentes en la reflexión sobre el uso de los placeres y sobre su régimen. Pero puede observarse la solemnidad con la que Platón se refiere a ello en la legislación "persuasiva" que propone a propósito del matrimonio -esa legislación que debe ser la primera de todas pues está en el "principio de los nacimientos en las ciudades": "Se casarán entre los treinta y los treinta y cinco años, en el entendido de que el género humano conserva como don natural una determinada parte de inmortalidad, por lo que es innato en todo hombre el deseo de ésta bajo todas las relaciones. Pues la ilusión de distinción y de no quedar sin nombre después de la muerte recae en ese deseo. Ahora bien, la raza humana tiene una afinidad natural con el conjunto del tiempo, al que acompaña y acompañará a través de la permanencia; por ello es que es inmortal, al dejar a los hijos de los hijos, y así, gracias a la permanencia de su unidad siempre idéntica, al participar mediante la generación en la inmortalidad."⁹⁰ Estas largas consideraciones, lo saben bien los interlocutores de las Leyes, no

89. Aristóteles, La generación de los animales, ti, 1, 731b-732a.

90. Platón, Leyes, iv, 721b-c.

son usuales entre los legisladores. Pero el Ateniese observa que, en este orden de cosas, sucede como en la medicina; ésta, cuando se dirige a hombres dotados de razón y libres, no puede contentarse con formular preceptos: debe explicar, dar razones y persuadir al enfermo de que regule su modo de vida. Dar semejantes explicaciones sobre el individuo y la especie, el tiempo y la eternidad, la vida y la muerte, es hacer de manera que los ciudadanos acepten, "con simpatía y, gracias a esta simpatía, con mayor docilidad", las prescripciones que deben reglamentar su actividad sexual y su matrimonio: el régimen razonado de su vida temperante.⁹¹

La medicina y la filosofía griegas se preguntaron acerca de las aphrodisia y del uso que debe hacerse de ellas, si se quiere tener el debido cuidado del cuerpo. Esta problematización no llevó a distinguir en estos actos, en sus formas y variedades posibles, aquellos que eran aceptables y aquellos que eran nocivos o "anormales". Pero al considerarlos masiva y globalmente como manifestación de una actividad, se dio por objetivo fijar los principios que permitirían al individuo, en función de las circunstancias, asegurar su intensidad útil y su justa distribución. Pero las tendencias netamente restrictivas de una economía semejante testimonian cierta inquietud respecto de esta actividad sexual. Inquietud que se refiere a los efectos eventuales de los abusos, inquietud que se refiere también y sobre todo al acto mismo percibido siempre según un esquema masculino, eyaculador "paroxístico", que caracterizaría por sí solo a toda la actividad sexual. Vemos entonces que la importancia atribuida al acto sexual y a las formas de su rarefacción consideran no sólo sus efectos negativos sobre el cuerpo, sino aquello que es en sí y por naturaleza: violencia que escapa a la voluntad, gasto que extenua las fuerzas, procreación ligada a la futura muerte del individuo. El acto sexual no inquieta porque realce al mal sino porque perturba y amenaza la relación de individuo consigo mismo y su constitución como sujeto moral: trae consigo, si no se le mide y distribuye como se debe el desencadenamiento de las fuerzas involuntarias, el débil;

91.]ibid., 723a.

tamiento de la energía y la muerte sin descendencia honorable.

Puede observarse que esos tres grandes temas de preocupación no son particulares de la cultura antigua: con frecuencia encontraremos y por todas partes la manifestación de esta inquietud, la cual, al identificar el acto sexual con la forma "viril" del semen arrojado, lo asocia con la violencia, con la extenuación y con la muerte. Los documentos reunidos por Van Gulik a propósito de la cultura china antigua parecen mostrar claramente la presencia de esta misma temática: miedo al acto irreprimible y costoso, temor a sus efectos nocivos para el cuerpo y la salud, representación de la relación con la mujer bajo la forma de una justa, preocupación por encontrar una descendencia de calidad gracias a una actividad sexual bien regulada.⁹² Pero los antiguos tratados chinos de "alcoba" responden a esta inquietud de un modo totalmente distinto al que podemos encontrar en la Grecia clásica; el temor ante la violencia del acto y el miedo a la pérdida de semen atraen procedimientos de retención voluntaria; el enfrentamiento con el otro sexo se percibe como una forma de entrar en contacto con el principio vital que éste contiene y, al absorberlo, de interiorizarse para poder beneficiarse de él: de manera que una actividad sexual bien llevada no sólo excluye todo peligro, sino que puede tener el efecto de un refuerzo de existencia y de un proceso de rejuvenecimiento. En este caso, la elaboración y el ejercicio llevan al acto mismo, su desenvolvimiento, el juego de fuerzas que lo sostiene y finalmente el placer al que está asociado; la elisión o el transporte indefinido de su término permite darle de golpe su más alto grado en el orden del placer y su efecto más intenso en el orden de la vida. En este "arte erótica" que, con sus objetivos éticos bien marcados, busca intensificar al máximo los efectos positivos de una actividad sexual dominada, pensada, multiplicada y prolongada, el tiempo -el que, consume el acto, envejece el cuerpo y trae la muerte- se encuentra conjurado.

En la doctrina cristiana de la carne volvemos a encontrarnos sin dificultad con temas de inquietud muy cercanos: la Violencia involuntario del acto, su parentesco con el mal y su

92. R. Van Gulik, *La vie sexuelle dans la Chine ancienne*.

lugar en el juego de la vida y de la muerte. Pero en la fuerz, irreprimible de; deseo y el acto sexual, san Agustín verá un() de los primeros estigmas de la caída (ese movimiento invo. luntario reproduce en el cuerpo humano la revuelta del horr> bre dirigida contra Dios)- la pastoral fijará, en un calendario preciso y en función de una morfología detallada de los ac tos, las reglas de economía a las que conviene someterlos; f@, nalmente, la doctrina del matrimonio dará a la finalida procreadora la doble función de asegurar la sobrevivencia incluso la proliferación del pueblo de Dios y la posibilida para los individuos de no entregar, rn<pdiante esta activida(su alma a la muerte eterna. Ahí tenemos una codificació jurídico-moral de los actos, de los momentos y de l ciones que hacen legítima una actividad portadora p ma de valores negativos, y la inscribe en el doble re la institución eclesiástica y de la institución matrin tiempo de los ritos y el de la procreación legítima pi

solverla.

Entre los griegos, los mismos temas de inquietud (violencia, gasto y muerte) tomaron forma en una reflexión que no apunta ni a una codificació n de los actos ni a la constitución de un arte erótica, sino a la instauración de una técnica de vida. Esta, técnica no postula que se les quite a los actos su naturalidad de principio; no se propone tampoco mejorar sus efectos placenteros: busca distribuirlos de la forma más adecuada a la naturaleza. Lo que busca elaborar no es, como en un arte erótica, el desenvolvimiento del acto; tampoco son éstas las condiciones de su legitimación institucional como será el caso en el cristianismo; es más bien la relación de uno mismo con esta actividad "tomada en conjunto", la capaci. dad de dominarla, de limitarla y de repartirla como es debido; se trata en esta techné de la posibilidad de constituirse como sujeto dueño de la propia conducta, es decir de hacer. se -como el médico frente a la enfermedad, el timonel antt los escollos o el político en la ciudad-93 un hábil y pruden

93. Estas tres "artes de gobernar" son con gran frecuencia relacionada entre si, como ai@tes que exigen a la vez saber y prudencia cii-cunstancialei se acercan también porque son saberes asociados a una capacidad de ma do. Con frecuencia se hace referencia a ellas cuando para el individuo se de buscar los principios o la autoridad que lo ayudarán a "comportarse?

te guía de sí mismo, apto para conjeturar como es debido la medida y el momento. Podemos también comprender por qué la necesidad de un régimen para las aphrodisia se subraya con tanta insistencia, mientras que se dan tan pocos detalles sobre las perturbaciones que puede entrañar un abuso y muy pocas precisiones sobre lo que se debe o no se debe hacer. Puesto que es el más violento -de los placeres, puesto que es más costoso que la mayor parte de las actividades físicas, puesto que pone en obra el juego de la vida y la muerte, constituye un dominio privilegiado para la formación ética de; sujeto: de un sujeto que debe caracterizarse por su capacidad de dominar las fuerzas que se desencadenan en él, de conservar la libre disposición de su energía y de hacer de su vida una obra que se sobrevivirá más allá de su existencia pasajera. El régimen físico de los placeres y la economía que impone éste forman parte de todo un arte de uno mismo.

CAPITULO III

ECON_MICA

1. LA SABIDURIA DEL MATRIMONIO

¿Cómo, en qué forma y a partir de qué "representaron un problema", en el pensamiento griego, las relaciones sexuales entre marido y mujer? ¿Qué razón había para preocuparse? ¿Y, sobre todo, para cuestionar el comportamiento del marido, reflexionar sobre su necesaria templanza y hacer de ello, en esa sociedad tan profundamente marcada por el dominio de los "hombres libres", un tema de preocupación moral? En apariencia, ninguna o, en todo caso, muy poca. Al final del alegato Contra Neera, atribuido a Demóstenes, el autor formula una especie de aforismo que se hizo célebre: "Las cortesanas existen para el placer; las concubinas, para los cuidados cotidianos; las esposas, para tener una descendencia legítima y una fiel guardiana del hogar.";

Con una fórmula como ésta, y lo que podría pasar por una estricta distribución de las funciones, estamos muy lejos de las artes del placer conyugal como las que podemos encontrar, según Van Gulik, en la China antigua: aquí encontramos estrechamente asociadas las prescripciones que conciernen a la obediencia de la mujer, su respeto, su dedicación, los consejos de comportamiento erótico destinados a incrementar en lo posible el placer de la pareja o en todo caso el del hombre, así como opiniones acerca de las condiciones para obtener una mejor descendencia. Porque, en esa sociedad poligámica la esposa se encontraba en una situación competitiva en la que su posición y su aptitud para proporcionar placer estaban directamente ligadas; la interrogante acerca del comportamiento sexual y las formas de su perfeccionamiento posible formaban parte de la reflexión sobre la existencia doméstica; práctica hábil de los placeres y equilibrio de la vida

1. Demóstenes, Contra Neera, 122.

2. R. Van Gulik, La vie sexuelle dans la Chine ancienne, pp. 144-154.

conyugal eran parte del mismo conjunto. La fórmula de Contra Neera, igualmente, está muy lejos de lo que podríamos encontrar en la doctrina y en la pastoral cristianas, pero por razones del todo distintas; en esta situación estrictamente monogámica, el hombre se encontrará impedido de ir a buscar cualquier otra forma de placer que no sea la que debe adquirir con la esposa legítima, y este placer planteará incluso un número considerable de problemas, ya que la meta de las relaciones sexuales no debe ser la voluptuosidad sino la procreación: alrededor de esta temática central se planteará una interrogante muy rigurosa acerca de los placeres en la relación conyugal. En tal caso, la problematización no surge de la estructura poligámica sino de la obligación monogámica, y no busca vincular la calidad de la relación conyugal con la intensidad del placer y con la diversidad de compañeros, sino bien al contrario disociar, hasta donde se pueda, la constancia de la relación conyugal única de la búsqueda del placer.'

La fórmula de Contra Neera parece descansar en un sistema muy distinto. Por un lado, este sistema pone en juego el principio de una sola esposa legítima, pero, por el otro, sitúa con toda claridad el dominio de los placeres fuera de la relación conyugal. El matrimonio sólo conocerá la relación sexual en su función reproductora, mientras que la relación sexual no planteará la cuestión del placer más que fuera del matrimonio. Y, en consecuencia, no se ve por qué las relaciones sexuales representaban un problema en la vida conyugal, salvo si se trataba de procurar al marido una descendencia legítima y feliz. Así es como encontraremos lógicamente en el pensamiento griego interrogantes técnicas y médicas sobre la esterilidad y sus razones@4 consideraciones de dietética y de

3.

Es necesario guardarse de esquematisar y remitir la doctrina cristiana de las relaciones conyugales a la finalidad procreadora con exclusión del placer. De hecho, la doctrina será compleja, sujeta a discusión y contemplará numerosas variantes. Pero lo que hay que recordar aquí es que la cuestión del placer en la relación conyugal, del lugar que deba dársela, de las precauciones que se deban tomar contra él, al igual que las concesiones que deban consentirse (teniendo en cuenta la debilidad del otro y su concupiscencia), constituyen un foco activo de reflexión.

4.

Véase el tratado Sobre la esterilidad atribuido a Aristáteles y que por mucho tiempo fue considerado como el libro x de la Historia de los animales.

higiene sobre los medios de tener hijos sanos y varones mejor que hembras, reflexiones políticas y sociales sobre la mejor combinación posible de los cónyuges,⁶ en fin, debates jurídicos sobre las condiciones en las que los descendientes pueden ser considerados como legítimos y beneficiarse de la posición de ciudadanos (que al fin y al cabo era lo que se ventilara en *Contra Neera*).

Por lo demás, no se ve por qué la problematización de las relaciones sexuales entre esposos tomaría otras formas remitiría a otras preguntas, dando por supuesto lo que en la Atenas clásica la posición de los esposos y las cosas por las que uno y otro se encontraban ligados. La cuestión de lo permitido, prohibido o impuesto a los es la institución del matrimonio, en materia de práctica era tan simple y disimétrica como para que no necesitara un complemento de reglamentación moral. Por un lado, las mujeres, en tanto esposas, estaban; por su situación jurídica y social; toda su actividad debía situarse dentro de la relación conyugal y el marido debe ser su compañero exclusivo. Se encuentran bajo su poder; deben darle los hijos que serán sus herederos y ciudadanos. En caso de adulterio, las sanciones son de orden privado, pero también de orden público (una mujer confesa de adulterio ya no tiene derecho a aparecer en las ceremonias de culto público); como dice Demóstenes: la ley "quiere que las mujeres experimenten un temor agudo para que sigan siendo honestas (*sóphronein*), para que no cometan ninguna falta (*médēn ha, martanein*), para que sean las fieles guardianas del hogar"; les advierte que, "si faltan a semejante deber, quedarán excluidas al mismo tiempo de la casa del marido y del culto de la ciudad".⁷ La posición familiar y cívica de la mujer casada le impone reglas de una conducta que es la de una práctica sexual estrictamente conyugal. No es que la virtud sea inútil para las mujeres, lejos de ello; pero su *sōphrosynē* tiene como función garantizar que sabrán respetar, por propia voluntad y razón, las reglas que se les han impuesto. En cuanto al marido, tiene, respecto de su mujer, cierto nú-

S. Cf. *supra*, cap. ii.

6. Así Jenofonte, *Económica*, vii, 11; Platón, *Leyes*, 772d-773c.

7. Demóstenes, *Contra Neera*, 122.

mero de obligaciones (una ley de Solón exigía de; marido que tuviera por lo menos tres veces al mes relaciones sexuales con su mujer si ésta era "heredera").⁸ Pero no tener relaciones sexuales más que con la esposa legítima de ninguna manera forma parte de sus obligaciones. Ciertamente que todo hombre, sea el que fuere, casado o no, debe respetar a la mujer casada (o a la joven que esté bajo la autoridad paterna), pero sólo porque depende de la autoridad de otro; no es su propia posición la que lo impide, sino la de la joven o mujer a la que se aborda; su falta recae esencialmente contra el hombre que tiene autoridad sobre la mujer; por ello, será castigado con menos fuerza, siendo ateniense, si viola, llevado momentáneamente por la avidez de su deseo, que si seduce por una voluntad deliberada y marrullero; como lo dice Lisias en *Contra Eratóstenes*, los seductores "corrompen las almas, hasta el punto de que las mujeres de los otros les pertenecen más íntimamente que a los maridos; se vuelven los dueños de la casa y ya no se sabe a quién pertenecen los hijos".⁹ El violador no se apodera más que del cuerpo de la mujer; el seductor, de la autoridad del marido. Por lo demás, el hombre, en tanto hombre casado, sólo tiene prohibido contraer otro matrimonio; ninguna relación sexual se le prohíbe por el solo hecho del vínculo matrimonial que contrajo; puede tener una aventura, puede frecuentar a las prostitutas, puede ser el amante de un muchacho -sin contar los esclavos, hombres o mujeres, de que dispone en su casa. El matrimonio de un hombre no lo liga sexualmente. Dentro del orden jurídico, esto tiene como consecuencia que el adulterio no sea una ruptura del lazo del matrimonio por parte de alguno de los dos cónyuges; no está considerada como infracción más que en el caso de que una mujer casada tenga relaciones con un hombre que no es su marido; es la situación matrimonial de la mujer, nunca la del hombre, la

8. Plutarco, *Vida de Solón*, xx. Se encuentra también testimonio de una obligación de deberes conyugales en la enseñanza pitagórica; esto es lo que informa Diógenes Laercio: "Jerónimo añade que Pitágoras descendió a los infiernos... y que vio los tormentos de quienes habían olvidado cumplir con sus deberes conyugales" (lous mé thelontas syneinai lais heautón gynaixi), *Vida de los filósofos*, viii, 1, 21.

9. Lisias, *Sobre la muerte de Eratóstenes*, 33. Cf. S. Pomeroy, *Goddesses, whores, wives and slaves: women in classical Antiquity*, pp. 86-92.

e

que permite definir una relación como adulterio. Y, en el orden moral, se comprende que no haya existido para los griegos esta categoría de la "fidelidad recíproca" que más tarde habría de introducir en la vida del matrimonio una especie de "derecho sexual" con valor moral, efecto jurídico y con, ponente religioso. El principio de un doble monopolio sexual, que hace de los dos esposos compañeros exclusivos, no se requiere en la relación matrimonial. Pero si la mujer pertenece realmente al marido, el marido sólo se pertenece a si mismo. La doble fidelidad sexual, como deber, compromiso y sentimiento compartido por igual, no constituye la garantía necesaria ni la expresión más elevada de la vida matrimonial. De ahí podría concluirse que si los placeres sexuales plantean sus problemas, si la vida de matrimonio plantea los suyos, ambas problematizaciones no se encuentran por lo común. En todo caso, el matrimonio, por las razones que acabamos de ver, no debería plantear cuestiones en cuanto a la ética de los placeres sexuales: en el caso de uno de los cónyuges -la mujer- las restricciones están definidas por la posición, la ley y las costumbres y están garantizadas por los castigos o sanciones; en el caso del otro -el hombre- la posición conyugal no le impone reglas precisas, salvo para designarle aquella por la que debe considerar a sus herederos legítimos.

No obstante, no podemos quedarnos aquí. Es cierto que en esa época, por lo menos, el matrimonio, y, en el matrimonio, las relaciones sexuales entre los cónyuges, no constituía un foco de interrogación muy intenso; es cierto que la preocupación por reflexionar la conducta sexual parece menos importante en la relación que pueda tenerse con la esposa que en la relación que pueda tenerse con el propio cuerpo, o, como veremos, en la relación con los muchachos. Pero sería inexacto pensar que las cosas eran tan sencillas hasta el punto de que la conducta de la mujer -en tanto esposa- estaba imperiosamente fijada como para que se tenga necesidad de reflexionar sobre ella, y que la del hombre -en cuanto esposo- era demasiado libre para que haya que interrogarse sobre ella. Para empezar hay muchos testimonios sobre los sentimientos de celos sexuales; las esposas reprochan comúnmente a sus maridos los placeres que van a obtener a otra parte y la mujer veleidoso de Eufiletos le objeta sus intir

dades con una pequeña esclava. 10 De una manera más general, la opinión esperaba, de un hombre que se casaba, un determinado cambio de su conducta sexual; se entendía que, durante el celibato de la juventud (con frecuencia sucedía que los hombres no se casaran antes de los treinta), de buen grado se toleraba una intensidad y una variedad de placeres que era necesario restringir después de un matrimonio que, sin embargo, no imponía explícitamente ninguna limitación precisa. Pero fuera de estos comportamientos y de estas actitudes comunes, existía también una temática reflexionada de la austeridad marital. Los moralistas -algunos moralistas, por lo menos- dan a entender de manera clara el principio de que un hombre casado no podría, en buena moral, sentirse libre de practicar los placeres como si no lo estuviera. Nicocles, en el discurso que le atribuye Isócrates, encarece que no sólo gobierna con justicia a sus súbditos, sino que, después de su matrimonio, ya no tuvo relaciones sexuales más que con su propia mujer. Y Aristóteles prescribirá en la Política considerar como "una acción deshonrosa" las relaciones "del marido con otra mujer o de la esposa con otro hombre". ¿Fenómeno aislado y sin importancia? ¿Nacimiento ya de una nueva ética? Pero por poco numerosos que sean estos textos y por alejados que hayan estado sobre todo de la verdadera práctica social y del comportamiento real de los individuos, conviene plantearse una pregunta: ¿por qué en la reflexión moral había preocupación por el comportamiento sexual de los hombres casados?, ¿por qué esa preocupación, su principio y sus formas?

A este respecto, es preciso evitar dos interpretaciones que no parecen adecuadas.

Una consistiría en creer que la relación entre los esposos no tenía para los griegos de la época clásica ninguna función más que el solo cálculo que aliaba a dos familias, dos estrategias, dos fortunas y que no tenía más objetivo que producir una descendencia. El aforismo de Contra Neera que parece distinguir tan claramente las funciones que, en la vida de un hombre, deben desempeñar la cortesana, la concubina y la

10. Ibid., 12; cf. también en el Banquete de Ienofonte (iv, 8) la alusión a los ardides que un marido puede utilizar para ocultar los placeres sexuales que busca en otra parte.

esposa, fue leído a veces como una tripartición que implicaría funciones exclusivas: placer sexual por un lado, vida cotidiana por el otro y, finalmente, para la esposa tan sólo el mantenimiento de la estirpe. Pero hay que tener en cuenta el contexto en el que esta sentencia, aparentemente brutal, fue formulada. Se trataba de que el litigante invalidara el matrimonio aparentemente legítimo de uno de sus enemigos, admitiendo como ciudadanos de los hijos nacidos de ese matrimonio: los argumentos dados para ello señalaban el origen de la mujer, su pasado de prostituta y su situación actual, que no podía ser la de concubina. El punto no era pues mostrar que el placer fuera a buscarse a otro lado que con la esposa legítima, sino que una descendencia legítima no podía obtenerse más que con la propia esposa. Por ello, Lacey observa, a propósito de este texto, que no hay que buscar en él la definición de las tres funciones distintas, sino más bien una enumeración acumulativa, que debe leerse así: el placer es lo único que puede proporcionar una cortesana; la concubina es capaz de aportar además las satisfacciones de la existencia cotidiana, pero sólo la esposa puede ejercer una cierta función que surge de su posición propia: dar hijos legítimos y asegurar la continuidad de la institución familiar.¹ Es necesario concebir que, en Atenas, el matrimonio no era el único modo de unión aceptado; formaba en realidad una unión particular y privilegiada, única que podía dar lugar, con los efectos y derechos consiguientes, a una cohabitación matrimonial y a una descendencia legítima. Por lo demás, existen bastantes testimonios que muestran el valor que se asigna a la belleza de la esposa, la importancia de las relaciones sexuales que podían tenerse con ella o a la existencia de un amor recíproco (como ese juego de Eros y el Anteros que une a Niqueratos con su mujer en el Banquete de Jenofonte).¹² La separación radical entre el matrimonio y el juego de los placeres y de las pasiones no es sin duda una fórmula que pueda caracterizar como es debido la existencia matrimonial en la Antigüedad. Si queremos separar el matrimonio griego de las implicaciones efectivas y personales que, en efecto, adquirirán mu-

1. W. K. Lacey, *The family in classical Greece*, p. 113.

12. Jenofonte, *Banquete*, viii, 3.

cha más importancia en seguida, si queremos distinguirlo de las formas posteriores de - la conyugalidad, nos vemos llevados por un movimiento a la inversa a conciliar demasiado la moral austera de los filósofos y ciertos principios de la moral cristiana. Con frecuencia, en esos textos en los que la buena conducta del marido se reflexiona, valora y regula bajo la forma de la "fidelidad sexual", estamos tentados a reconocer el bosquejo de un código moral aún inexistente: el que impondrá simétricamente a los dos esposos la misma obligación de sólo practicar las relaciones sexuales dentro de la unión conyugal y el mismo deber de darles la procreación como fin privilegiado si no exclusivo. Se tiene la tendencia a ver en los pasajes que Jenofonte o Isócrates consagraron a los deberes del marido textos "excepcionales si consideramos las costumbres de la época".; 3 Excepcionales lo son en la medida en que son raros. Pero ¿es razón suficiente para ver en ellos la anticipación de una moral futura o el signo anunciador de una nueva sensibilidad? Que estos textos hayan podido ser reconocidos retrospectivamente en su similitud con formulaciones posteriores, es un hecho. ¿Es suficiente para colocar esta reflexión moral y esta exigencia de austeridad en ruptura con los comportamientos y las actitudes de los contemporáneos? ¿Es razón suficiente para ver ahí la vanguardia aislada de una moral futura?

Si queremos considerar en estos textos, no el elemento de código que formulan, sino la manera en que la conducta sexual del hombre se problematiza, fácilmente nos apercibimos de que es problemática a partir del vínculo conyugal mismo y de una obligación directa, simétrica y recíproca que pudiera derivarse de él. Desde luego, en tanto que casado, el hombre debe restringir sus placeres o por lo menos el número de sus compañeras; pero ser casado significa aquí ante todo ser jefe de familia, tener una autoridad, ejercer un poder que tiene en la "casa" su lugar de aplicación y sostener las obligaciones respectivas que inciden sobre su reputación de ciudadano. Por ello, la reflexión sobre el matrimonio y la buena conducta del marido se asocia comúnmente con una reflexión sobre el oikos (casa y hogar).

Podemos ver entonces que el principio que liga al hombre

13. G. Mathieu, "Note" a Isócrates, Nicocles, CUF, P. 130.

con la obligación de no tener compañera fuera de la pareja que integra es de naturaleza distinta al que vincula a una mujer con una obligación análoga. En el caso de ésta, tal obligación se le impone en tanto que está bajo el poder de su marido. En el caso de éste, debe restringir sus elecciones sexuales precisamente porque ejerce dicho poder y porque debe dar pruebas de dominio sobre sí mismo en la práctica de ese poder. No tener relaciones más que con su marido es para la mujer una consecuencia directa del hecho de que esté bajo su poder. No tener relaciones más que con su esposa es para el marido la mejor manera de ejercer su poder sobre ella. Mucho más que de la prefiguración de una simetría que encontraremos en la moral posterior, se trata aquí de la estilización de una disimetría real. Una restricción, análoga en lo que permite o prohíbe, no representa para los dos esposos la misma forma de "conducirse". Podemos verlo a través del ejemplo de un texto consagrado a la manera de gobernar su casa y de conducirse como dueño de casa.

2. EL HOGAR DE ISC_MACO

La Económica de Jenofonte contiene el tratado de vida matrimonial más evolucionado que nos legara la Grecia clásica. El texto se presenta como un conjunto de preceptos que conciernen a la forma de administrar su patrimonio. Alrededor de los consejos para administrar el dominio, dirigir a los obreros, proceder a las diversas maneras del cultivo, aplicar en el momento preciso las técnicas adecuadas, vender o comprar como es debido y cuando es debido, Jenofonte desarrolla diversas reflexiones generales: una reflexión sobre la necesidad, en estas materias, de recurrir a prácticas racionales a las que nombra tan pronto por el término de saber (epistéme~), tan pronto por el de arte o técnica (techne-); una reflexión sobre la meta que se propone (conservar y desarrollar el patrimonio); finalmente, una reflexión sobre los medios de alcanzar este objetivo, es decir sobre el arte de mandar, y este último tema es el que resurge con más frecuencia a lo largo de todo el texto. El paisaje en que se inscribe este análisis es social y políticamente muy marcado. Se trata del pequeño mundo de los

propietarios de tierras que deben mantener, acrecentar y transmitir a quienes llevan su nombre los bienes de la familia. Jenofonte lo opone muy explícitamente al mundo de los artesanos, cuya vida no es benéfica ni para su propia salud (por su modo de vida) ni para sus amigos (a los que no pueden acudir en su ayuda) ni para la ciudad (ya que no tienen el tiempo libre para ocuparse de sus asuntos). 14 En cambio, la actividad de los propietarios de tierras se despliega igualmente por la plaza pública, por el ágora en la que pueden cumplir sus deberes de amigos y ciudadanos, y por el oikos. Pero el oikos no está constituido simplemente por la casa propiamente dicha; comporta también los campos y bienes donde quiera que se encuen- tren (aun fuera de los límites de la ciudad): "la casa de un hombre es todo lo que llega a poseer";15 define toda una esfera de actividades. Y a esta actividad está ligado un estilo de vida y un orden ético. La existencia del propietario, si se ocupa como es debido de su dominio, es en principio buena por sí misma; constituye en todo caso un ejercicio de resistencia, un adiestramiento físico que es bueno para el cuerpo, su salud y su vigor; alienta también a la piedad al permitir hacer espléndidos sacrificios a los dioses; favorece las relaciones de amistad al dar ocasión de mostrarse generoso, de cumplir con largueza los deberes de la hospitalidad y de prestar buenos servicios a sus conciudadanos. Además, esta actividad es útil a la ciudad por entero, ya que contribuye a su riqueza y sobre todo porque le proporciona buenos defensores: el propietario de tierras, habituado a los trabajos rudos, es un soldado vigoroso y los bienes que posee lo llevan a defender valerosamente el suelo de la patria.16

Todas estas ventajas personales y cívicas de la vida de propietario confluirán en lo que aparece como el mérito principal del arte "económico": aprende la práctica del mando del que es indisociable. Dirigir el oikos es mandar: y mandar en la casa no es distinto del poder que debe ejercerse en la ciudad. Sócrates se lo decía a Nicomáquides en los Recuerdos: "No desprecies a los buenos ecónomos, porque el manejo de los asuntos privados no difiere más que en el número del de

14. Jenofonte, *Económica*, i, 2-3.

15. *Ibid.*, i, 2.

16. Sobre este elogio de la agricultura y la enumeración de sus efectos be-

néficos, cf. todo el capítulo v de la *Económica*.

. nes di-

los asuntos públicos; por lo demás, se parecen ... ; quie rigen los asuntos públicos no emplean a otros hombres que aquellos a los que emplean los administradores de los negocios privados y aquellos que saben emplear a los hombres dirigen igualmente bien los negocios privados y los negocios públicos.¹⁷ En la *Económica*, el diálogo se desarrolla como un gran análisis del arte de mandar. El inicio del texto evocan a Ciro el Joven, que velaba en persona por los cultivos, todosil los días se ponía a arreglar su jardín y había adquirido así; una tal habilidad en dirigir a los hombres que ninguno de sus soldados, cuando se dirigía a hacer la guerra, desertó jamás de su ejército: antes que abandonarlo, preferían morir sobre su cadáver.¹⁸ Simétricarnente, el final del texto evoca la réplica de ese monarca modelo, tal como podemos encontrarla ya sea entre los jefes "de gran carácter" cuyos ejércitos los siguen siempre sin desfallecer, sea entre el jefe de familia cu. yas maneras reales son bastante para estimular a los trabajadores con sólo verlo y sin que tenga que enojarse, amenazar o castigar. El arte doméstico es de la misma naturaleza que el arte político o el arte militar, por lo menos en la medida en que se trate, allí como aquí, de gobernar a los demás.¹⁹ En este marco de un arte de la "economía" es donde Jenofonte plantea el problema de las relaciones entre marido y mujer. Y es que la esposa, en cuanto es dueña de casa, es un personaje esencial en el gobierno del oikos y para su buena gestión. "¿Hay alguien a quien confíes más asuntos importantes que a tu mujer?", pregunta Sócrates a Critóbulo, y un poco más adelante añade: "En cuanto a mí, considero que una mujer que es una buena compañera para el hogar tiene tanta importancia como el hombre para la ventaja común", y así, en este orden de cosas, "si todo se hace bien, la casa prospera; si se es chapucero, la casa decae".²⁰ Ahora bien, a pesar de la importancia de la esposa, nada está realmente preparado para que pueda desempeñar el papel requerido: primero su extremada juventud y la educación demasiado sucinta que haya recibido ("cuando la espesaste era una jovencita a la que

17. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, iii, 4.

18. Jenofonte, *Económica*, iv, 18-25.

19. *Ibid.*, xxi, 4-9.

20. *Ibid.*, iii, 15.

no se había dejado, por así decirlo, veú ni escuchar nada") así como la ausencia casi total de relaciones con su marido, con quien rara vez ella conversa ("¿hay alguien con quien tengas menos conversación que con tu mujer?").²¹ En este punto precisamente se sitúa, en cuanto al marido, la necesidad de establecer con su mujer relaciones que son a la vez de formación y de dirección. En una sociedad en que las muchachas son entregadas muy jóvenes -con frecuencia alrededor de los quince años- a hombres que muy a menudo les doblan la edad, la relación conyugal, a la que el oikos sirve de apoyo y de contexto, toma la forma de una pedagogía y de un gobierno de las conductas. Ahí radica la responsabilidad de; marido. Cuando el comportamiento de la mujer, en lugar de ser provechoso para el marido, no le causa más que penas, ¿a quién debe atribuirse la falta? Al marido. "Si un carnero está en mal estado, por lo común es al pastor a quien se hace responsable, y si es un caballo el que está echado a perder, por lo común es al caballero al que se culpa; para la mujer, si su marido le enseña a hacer bien las cosas y sin embargo ella administra mal sus negocios, sin duda será justo cargarle la responsabilidad a la mujer; pero si hay una mujer que ignora el bien porque él no se lo enseña, ¿no es lo justo hacer recaer la responsabilidad sobre el marido?"²² Así lo vemos: las relaciones entre esposos no son cuestionables por sí solas; no se las contempla en principio como una relación simple de una pareja constituida por un hombre y una mujer y que, por otro lado, buscaría ocuparse de una casa y de una familia. Jenofonte trata largamente de la relación matrimonial, aunque de manera indirecta, contextual y técnica; la trata en el marco del oikos, como un aspecto de la responsabilidad gestora del marido y buscando determinar cómo podrá el esposo hacer de su mujer la colaboradora, la compañera, la synergos, de la que necesita para la práctica razonable de la economía.

La demostración de que esta técnica puede enseñarse está a cargo de Iscómaco; éste, para dar autoridad a su lección, no tiene ni más ni menos que el ser "hombre de bien"; se encontró en otro tiempo en la misma situación que Critóbulo

21. [ibid., 12-13.

22. Ibid., 1 1.

hoy: se casó con una mujer muy joven -tenía quince años, su educación no había llegado más que a hacer una capa y a distribuir la lana entre las hilanderas-,²³ pero él la formó tan bien e hizo de ella una colaboradora tanpreciada que ahora le puede confiar el cuidado de la casa, mientras él se dedica a sus negocios, sea en el campo o en el ágora, es decir en los lugares donde debe ejercer de modo destacado la actividad masculina. Iscómaco hará pues, para Sócrates y Critóbulo, la exposición de la "economía", del arte de gobernar el oikos; antes de dar consejos sobre la gestión del domo, empezará naturalmente por tratar de la casa propia, la dicha, cuya administración debe ser bien reglamentada, se quiere tener el tiempo para ocuparse de los rebaños, los campos y si no se quiere que todos los trabajos que se toman ahí se pierdan por la gran falla de un descendiente místico.

1. El principio del matrimonio lo recuerda Iscómaco al citar el discurso que habría dirigido a su joven mujer, tiempo después del matrimonio, cuando ella estuvo "familiarizada" con su esposo y lo "bastante acostumbrada como para conversar": "¿Por qué te esposé y por qué tus padres te entregaron a mí?"; Iscómaco mismo se responde: "Porque hemos reflexionado, yo por mi lado y tus padres por el tuyo, acerca del mejor compañero con el que podríamos asociarnos para nuestra casa y nuestros hijos."²⁴ El vínculo matrimonial se caracteriza pues en su disimetría de origen -el hombre decide por sí mismo mientras que la familia es la que decide por la muchacha en su doble finalidad: la casa y los hijos; de nuevo hay que destacar que la cuestión de la descendencia se deja de lado por el momento y que, antes de formarse respecto de su función de madre, la joven debe convertirse en una buena ama de casa.²⁵ Y este papel es un papel de compañero, enseña Iscómaco; no debe tomarse en cuenta la contribución respectiva de cada uno²⁶ sino sólo la forma en que cada uno se atarea

23. Ibid., vil, 5.

24. Ibid., vil, 11.

25. [ibid., vi], 12.

26. Iscómaco insiste en esta anulación de las diferencias entre los esposos que podrían marcarse según la aportación de cada uno (véase también, 13).

en vista del fin común, es decir "mantener su haber en el mejor estado posible y acrecentarlo en lo posible por medios honrosos y legítimos".²⁷ Puede observarse esta insistencia en la desaparición necesaria de las desigualdades iniciales entre ambos esposos y en el vínculo de asociación que debe establecerse entre ellos; no obstante, vemos que esta comunidad, esta koinónia, no se establece en la relación dual entre dos individuos sino por la mediación de una finalidad común, que es la casa: su mantenimiento y también la dinámica de su crecimiento. A partir de ahí pueden analizarse las formas de esta "comunidad" y la especificidad de los papeles que deben desempeñar en ella los dos cónyuges.

2. Para definir las funciones respectivas de los dos esposos en la familia, Jenofonte parte de la noción de "abrigo" (stegos): al crear la pareja humana, en efecto, los dioses habrían pensado en la descendencia y en el mantenimiento de la raza, cuya ayuda necesitamos en la vejez; finalmente, a la necesidad de no "vivir a la intemperie, como las bestias": a los humanos, "les hace falta un techo, evidentemente". A simple vista, la descendencia da a la familia su dimensión temporal y el abrigo su organización espacial. Pero las cosas son algo más complejas. El "techo" determina desde luego una región exterior y una región interior, en donde una da relieve al hombre y la otra constituye el lugar privilegiado de la mujer, pero también es el lugar donde se junta, acumula y conserva aquello que ha sido adquirido; abrigar es prever para distribuir en el tiempo según los momentos oportunos. Afuera se tiene al hombre que siembra, cultiva, ara, cría los rebaños; lleva a la casa lo que produce, gana o trueca; adentro, la mujer recibe, conserva y atribuye según las necesidades. "La actividad del marido es la que generalmente hace que entren los bienes en la casa, pero es la gestión de la mujer la que regula con la mayor frecuencia el gasto."¹¹²⁸ Ambas funciones son exactamente complementarias y la ausencia de una ha-

27. Ibid., vii, 15.

28. Ibid., vi, 19-35. Sobre la importancia de los datos espaciales en el orden doméstico, cf. J.-P. Vernant, "Hestia-Hermés. Sur l'expression religieuse de l'espace chez les Grecs", *Mythe et pensée chez les Grecs*, 4^e 1, pp. 124-170.

ría inútil a la otra: "¿Qué conservaría yo, dice la mujer, si ti no estuvieras ahí para preocuparse por hacer entrar algunas provisiones de fuera?", a lo que el esposo responde: si nadit estuviera ahí para conservar lo que se lleva a la casa, "seríe como esa gente ridícula que echa agua a una jarra sin fon do".²⁹ Dos lugares, pues, dos formas de actividad, dos mane ras también de organizar el tiempo: por un lado (el del9 hombre), la producción, el ritmo de las estaciones, la espera« de las cosechas, el momento oportuno que respetar y prever; por el otro (el de la mujer), la conservación y el gasto, el ordenamiento y la distribución cuando es necesario, y sobre todo, el almacenamiento: sobre las técnicas de almacenar en él espacio de la casa, Iscómaco recuerda largamente todos los consejos que dio a su mujer con el fin de poder volver a encontrar lo conservado, haciendo así de su hogar un lugar de orden y de memoria. Para que puedan ejercer conjuntamente sus distintas funciones, los dioses han dotado a cada uno de los dos sexos de cualidades particulares. Los rasgos físicos: a los hombres, que, a pleno sol deben "arar, sembrar, plantar, llevar a pastar a los animales", les dieron atributos para soportar el frío, el calor, la marcha; las mujeres, que trabajan al abrigo, tienen un cuerpo men(,s resistente. También rasgos de carácter: las mujeres tienen un temor natural, pero que tiene sus efectos positivos: tal temor las lleva a cuidar las provisiones, a temer su pérdida, a tener aprensiones por el gasto; el horn. bre, en cambio, es valiente, ya que debe defenderse contra todo lo que podría dañarlo en el exterior. En resumen, "la divinidad adaptó, desde el principio, la naturaleza de la mujer a los trabajos y a los cuidados del interior, la del hombr< a los del exterior".³⁰ Pero también los armó con cualidades comunes: ya que, cada uno en su función, el hombre y la mu jer deben "dar y recibir", puesto que en su calidad de respon sables de la familia deben a la vez recoger y distribuir recibieron por igual la memoria y la atención (mnémé y epi meleia).³¹ Cada uno de los dos cónyuges tiene pues una naturales

29. Jenofonte, *Económica*, vii, 39-40.

30. *Ibid.*, vii, 22.

3 1. *Ibid.*, vii, 26.

una forma de actividad, un lugar, que se definen en relación con las necesidades del oikos. Que se sostengan el uno al otro, tal es lo que quiere la "ley" -nomos: práctica regular que corresponde exactamente a las intenciones de la naturaleza, que atribuye a cada quien su función y su lugar y que define lo que es conveniente y bueno para cada quien hacer o no hacer. Esta ley declara buenas (kala) "las ocupaciones por las que la divinidad dio a cada quien las mayores facultades naturales": así es mejor (kallion) para la mujer "quedarse en casa que pasar su tiempo afuera" y malo para el hombre "quedarse en casa en vez de ocuparse de los trabajos del exterior". Modificar este reparto, pasar de una actividad a la otra es atentar contra ese nomos; es a la vez ir contra la naturaleza y abandonar su lugar: "Si alguien actúa contra la naturaleza que la divinidad le ha proporcionado, dejando por decirlo así su puesto (ataktón), no escapa a la mirada de los dioses y es castigado por desatender los trabajos que le corresponden y por ocuparse de los de su mujer.¹¹³² La oposición "natural" del hombre y de la mujer, la especificidad de sus aptitudes son indisociables del orden de la casa; se hicieron para ese orden, que, a cambio, las impone como obligaciones.

3. Este texto, tan detallado cuando hay que fijar el reparto de las tareas en la casa, es bastante discreto acerca de la cuestión de las relaciones sexuales -se trate de su lugar en las relaciones entre los dos cónyuges o de las prohibiciones que pudieran resultar de la situación del matrimonio. No es que la importancia de tener descendencia sea dejada de lado; se la recuerda una y otra vez a lo largo de la intervención de Iscómaco: indica que es uno de los grandes objetivos del matrimonio;³³ subraya también que la naturaleza dotó a la mujer de una ternura particular para ocuparse de los niños; ³⁴ destaca igualmente cuánpreciado es cuando uno envejece encontrar en los hijos los apoyos necesarios.³⁵ Pero nada se dice

32. Ibid., vi, 3 1.

33. Precisa que la divinidad asocia hombre y mujer en vista de los hijos,

y la ley en vista del hogar: vi, 30.

34. Ibid., vii, 23.

35. Ibid., vi, 12.

en el texto ni acerca de la procreación misma ni sobre los cuidados que deben tomarse para tener la mejor progenie posible: el tiempo no había llegado aún de abordar este género de cuestiones con la joven desposada.

No obstante, muchos pasajes del texto se refieren a la conducta sexual, a la necesaria moderación y al afecto físico entre esposos. Hay que traer a la memoria primero el principio mismo del diálogo, cuando los dos interlocutores entablan la discusión sobre la economía como saber que permite dirigir la casa.

Sócrates evoca a quienes tendrían el talento y los recursos pero rechazan ponerlos en obra porque obedece 'n en su interior a patrones o patronas invisibles: la pereza. la apatía del alma, la indolencia, pero también -patronas más intratables aún que las otras- la gula, la embriaguez, la lubricidad y las ambiciones alocadas y costosas. Quienes se someten a tal despotismo de los apetitos llevan a la ruina su cuerpo, su alma y su casa. 36 Pero Critóbulo confía en haber vencido ya a estos enemigos: su formación moral lo ha dotado de una enkrateia suficiente: "Cuando me examino, me parece que domino bien estas pasiones, de manera que si tú quisieras aconsejarme sobre lo que debería hacer para acrecer mi casa, no creo que lo que tú llamas las patronas me lo impidieran."¹⁷ He aquí lo que habilita a Critóbulo en su deseo actual de desempeñar el papel de dueño de casa y aprender sus difíciles tareas. Hay que comprender que el matrimonio, las funciones de jefe de familia, el gobierno del oikos suponen que uno se haya vuelto capaz de gobernarse

a sí mismo.

Más adelante, en la enumeración que propone de las diferentes cualidades de que la naturaleza ha provisto a cada uno de los sexos, para que pueda a su vez desempeñar su función doméstica, Iscómaco menciona el dominio de sí (enkrateia); hace de ello no un rasgo que pertenece específicamente a; hombre o a la mujer, sino una virtud común -al mismo título que la memoria o la atención- a los dos sexos; las diferencias individuales pueden modular la distribución de esta cualidad, y lo que muestra su alto valor en la vida matrimonial es que llega a coronar a aquel de los dos cónyuges que

36. Ibid., vi; , 22-23.

37. Ibid., ii, 1.

es el mejor: sea el marido o la mujer, el mejor es el más dotado en lo que respecta a esta virtud.³¹

Ahora bien, en el caso de Iscómaco vemos cómo su templanza se manifiesta por sí misma y guía la de su mujer. En efecto, hay un episodio del diálogo que remite bastante explícitamente a determinados aspectos de la vida sexual de los esposos: es el que concierne al maquillaje y los afeites. ³⁹ Tema importante en la moral antigua, ya que el adorno plantea el problema de las relaciones entre la verdad y los placeres, y, al introducir en éstos los juegos del artificio, embrolla los principios de su regulación natural. La cuestión de la coquetería en la esposa de Iscómaco no concierne a su fidelidad (postulada a todo lo largo del texto); tampoco tiene que ver con su carácter pródigo: se trata de saber cómo puede presentarse la mujer a sí misma y ser reconocida por su marido como objeto de placer y compañera sexual en la relación conyugal. Y efectivamente de esto trata Iscómaco, bajo la forma de lección, un día en que su mujer, para agradarle (para parecer tener "la tez más clara" que en la realidad, las mejillas "más sonrosadas", el talle "más esbelto"), se presenta encaramada en elevadas sandalias y toda pintada de albayalde y ancusa. A esta conducta que él reprueba responderá Iscómaco con una doble lección.

La primera es negativa; consiste en una crítica del maquillaje como engaño. Este engaño, que puede seducir a los extraños, no ha de ilusionar al hombre con el que vive y que puede ver a su esposa al levantarse de la cama, sudada, llorosa o saliendo del baño. Pero, sobre todo, Iscómaco critica este señuelo en la medida que enfrenta un principio fundamental del matrimonio. Jenofonte no cita directamente el aforismo que con tanta frecuencia y por tanto tiempo encontraremos y según el cual el matrimonio es una comunidad (koinúnia) de bienes, de vida y de cuerpos; pero es claro que, a lo largo del texto, hace jugar el tema de esta triple comunidad: comunidad de bienes a propósito de la cual recuerda que cada cual debe olvidar la parte que aportó; comunidad de vida que se fija como uno de sus objetivos la prosperidad del patrimonio; comunidad de cuerpos, finalmente, explícita-

38. Ibid., vii, 27

39. Ibid., x, 1-8.

mente subrayada (tón sómatón koinón; santes). Ahora la comunidad de bienes excluye el engaño: y el hombre sk duciría mal con su mujer si le, hiciera creer en riqueza no posee; de la misma manera, no deben buscar engai el uno al otro respecto del cuerpo; él, por su lado, no se drá bermellón en la cara; ella, del mismo modo, no debe 2 narse con albayalde. La justa comunidad de los cuerpos t ese precio. En la relación entre esposos, la atracción que en juego es aquella que se ejerce naturalmente, como en t especie animal, entre el macho y la hembra: "Los dioses cieron a los caballos aquello más agradable del mundo p los caballos, a las reses para las reses, a las ovejas para ovejas; igualmente, los hombres (anthr<5poi) no encuentran i da más agradable que el cuerpo del hombre sin artificio guno."⁴⁰ Es la atracción natural que debe servir de princip a las relaciones sexuales entre esposos y a la comunidad cc poral que conforman. La enkrateia de Iscómaco rechaza t@ dos los artificios de los que nos servimos para multiplicar Ic deseos y los placeres.

Pero se plantea una pregunta: ¿cómo puede la mujer seguí siendo un objeto de placer para su marido, cómo pue e es segura de no ser sustituida un día por otra más joven y be lla? Explícitamente, es la mujer de Iscómaco la que se hac la pregunta. ¿Qué hacer, no sólo para parecerlo, sino para se bella y conservar la belleza?⁴¹ Y de una manera que pued parecemos extraña, seguirán siendo la casa y el gol la casa los que conformarán el punto decisivo. En t< la belleza real de la mujer, según Iscómaco, está a! suficientemente por sus ocupaciones hogareñas si ple como es debido. En efecto, explica que, al ejecut reas que son responsabilidad suya, no quedará sen a a, metida en sí misma como una esclava u ociosa como una coqueta. Se mantendrá en pie, vigilará, controlará, irá de una a otra habitación para verificar que se realice el trabajo; estar derecha, caminar, darán a su cuerpo esa manera de tenerse, esa postura que, a los ojos de los griegos, caracterizan la plástica del hombre libre (más adelante Iscómaco mostrará que el hombre forma su vigor de soldado y de ciudadano

0
c,

40. ;bid., x, 7.

41. Ibid., x, 9.

libre por su participación activa en las responsabilidades de un maestro de obras).⁴² De la misma manera, es bueno para el ama de casa amasar la harina, sacudir y arreglar los vestidos o los cobertores.⁴³ Así se forma y se mantiene la belleza del cuerpo; la posición de ama tiene su versión física, que es la belleza. Además, la ropa de la esposa tiene una propiedad y una elegancia que la distinguen de sus sirvientas. Finalmente, siempre tendrá la ventaja sobre éstas de buscar voluntariamente agradar en vez de verse obligada como una esclava a someterse y a sufrir sujeción: Jenofonte parece referirse aquí al principio que evoca en otra parte⁴⁴ de que el placer que se toma a la fuerza es mucho menos agradable que aquel que se ofrece de buen grado: y tal es el placer que la esposa puede dar a su marido. Así, por las formas de una belleza física indisociable de su posición privilegiada y por la libre voluntad de agradar (*charizesthai*), la dueña de casa tendrá siempre preeminencia sobre las demás mujeres de la casa.

En este texto consagrado al arte "masculino" de gobernar la casa -la mujer, los servidores, el patrimonio- no se alude a la fidelidad sexual de la mujer ni al hecho de que su marido debe ser su único compañero sexual: es un principio necesario y al que se supone admitido. En cuanto a la actitud temperante y prudente del marido, nunca se la define como el monopolio que acordará a su mujer sobre todas sus actividades sexuales. Lo que está en juego en esta práctica reflexionada de la vida de matrimonio, lo que aparece como esencial para el buen orden de la casa, para la paz que debe reinar y para lo que la mujer debe desear, es que ésta pueda guardar, como esposa legítima, el lugar eminente que le ha dado el matrimonio: no ver que se prefiere a otra, no encontrarse devaluada ni en su posición ni en su dignidad, no verse remplazada respecto de su marido por otra, esto es lo que importa ante todo. Pues la amenaza contra el matrimonio no proviene del placer que el hombre pueda tomarse aquí o allá, sino de las rivalidades que puedan nacer entre la esposa y las otras mujeres por el puesto a ocupar en la casa y por las precedencias a ejercer. El marido "fiel" (*pistos*) no es aquel que

42. Ibid., x, 10.

43. Ibid., x, 1 1.

44. Jenofonte, Hierón, i.

vincula el estado matrimonial con la renuncia a todo placer sexual buscado en otra; es aquel que mantiene hasta el fin los privilegios reconocidos a la mujer por el matrimonio. Por lo demás, así es como lo entienden las mujeres "traicionadas" que aparecen en las tragedias de Eurípides. Medea clama contra la "infidelidad" de Jasón: después de ella, ha tomado una esposa real y se dará una descendencia que lanzará a la multitud y a la servidumbre a los hijos que tuvo de Medea.' Lo que hace que Creusa llore aquello que imagina ser la "traición" de Xuto es que tendrá que vivir "sin hijos" y "vivir solitaria en una morada desolada"; es que -por lo menos así se le hace creer- "en su casa", que fue la de Erecteo, entrar "como dueño sin nombre, sin madre, pues, el hijo de una esclava".⁴⁶

Esta preeminencia de la esposa que el buen marido debe preservar está implícita en el acta de matrimonio. Pero se adquiere de una vez para siempre: no está asegurada por cierto compromiso moral que tomaría el marido; de hecho siempre puede producirse una caducidad, fuera incluso (repudio y divorcio). Ahora bien, lo que muestran la Economía de Jenofonte y el discurso de Isócrates es que la preeminencia del marido -su *enkrateia* pero también su sabiduría de jefe de familia- siempre está dispuesta a reconocer privilegios de la esposa, y ésta, para conservarlos, debe a vez ejercer óptimamente su función en la casa y las tareas que le están vinculadas. Isócrates no promete de entrada a su mujer ni una "fidelidad sexual" en el sentido que le damos ni siquiera que nunca tendrá que lamentar ninguna otra preferencia, pero al igual que le asegura que su actividad doméstica de casa, su proceder y su porte le darán un mayor encanto que el de las sirvientas, le asegura también que puede conservar en la casa, hasta la vejez, el lugar más elevado. Isócrates sugiere una especie de justicia con él mismo respecto de la misma conducta y la aplicación a los cuidados de la casa, y si logra ganársela, entonces será cuando ya no tendrá nada temer de rival alguna, aunque sea más joven: "Pero dond zarás del placer más dulce, le dice Isócrates a su mujer, cuando, al mostrarte mejor que yo, habrás hecho de mí t,

45. Eurípides, Medea, v. 465 s.

46. Eurípides, Ión, v. 836 s.

TRES POLITICAS DE LA TEMPLANZA

1 53

vidor, cuando lejos de temer que conforme pasan los años serás tú menos considerada. en la casa, tendrás la seguridad de que, al envejecer, serás más apreciada por tu esposo como compañera y por tus hijos como mujer de tu casa, y más serás honrada en tu propia casa.¹¹⁴⁷

En esta ética de la vida matrimonial, la "fidelidad" que se le recomienda al marido es pues algo bien distinto de la exclusividad sexual que el matrimonio impone a la mujer; concierne al mantenimiento de la posición de esposa, de sus privilegios, de su preeminencia sobre las demás mujeres. Y

si supone ciertamente una determinada reciprocidad de conducta entre el hombre y la mujer, es en el sentido de que la fidelidad masculina respondería no tanto a la buena conducta sexual de la mujer -la cual se da siempre por supuesta- cuanto a la manera en que ella sabe conducirse en la casa y > conducir su casa. Reciprocidad, sí, pero disimetría esencial, ya que ambos comportamientos, aun recurriendo uno al otro, no se fundan en las mismas exigencias y no obedecen a los mismos principios. La templanza del marido proviene de un arte de gobernar, de gobernarse y de gobernar a una esposa a la que hay que sostener y respetar a la vez, ya que es, respecto de su marido, la dueña obediente de la casa.

3. TRES POLITICAS DE LA TEMPLANZA

Otros textos, en el siglo iv y a principios del siglo ni, desarrollan también el tema de que el estado matrimonial apela por el lado del hombre a cierta forma por lo menos de moderación sexual. Sobre todo hay tres que deben mencionarse: el

pasaje que Platón consagra en las Leyes a las reglas y a las obligaciones del matrimonio; una explicación de Isócrates sobre la manera en que Nicocles lleva su vida de hombre casa- do; un tratado de Económica que se le atribuye a Aristóteles y que ciertamente emana de su escuela. Estos textos son bien distintos unos de otros por su propósito respectivo: el primero ofrece un sistema de regulación autoritaria de las conductas en el marco de una ciudad ideal; el segundo caracteriza

47. Jenofonte, Económica, vi, 41-42.

el estilo de vida personal de un autócrata respetuoso de sí mismo y de los demás; el tercero busca definir para un hombre cualquiera los principios útiles para dirigir su casa. En todo caso, ninguno se refiere como la *Económica* de Jenofonte la forma de vida propia de un propietario de tierras ni po consiguiente a las tareas de gestión de un dominio que de[asumir complementariamente con su mujer. A pesar de 1, diferencias que los separan, estos tres textos parecen ma car unos y otros, y con mayor claridad que Jenofonte, una exigencia que aporta lo que podríamos llamar el principio de "doble monopolio sexual"; así es como parecen querer organizar, tanto para el hombre como para la mujer, toda una actividad sexual en la sola relación conyugal: de la misma manera que su esposa, el marido aparece por lo menos resistiéndose a buscar su placer con otras mujeres que no la suya. Exigencia, por consiguiente, de una cierta simetría, 3 tendencia a definir el matrimonio como lugar no sólo de privilegio sino quizá exclusivo de la relación sexual moralmente aceptable. No obstante, la lectura de estos tres textos muestra que haríamos mal en proyectar en ellos retrospectivamente un principio de "fidelidad sexual recíproca" como el que servirá de esqueleto jurídico-moral a formas posteriores de la práctica matrimonial. Y es que en todos estos textos, en efecto, la obligación o la recomendación que se hace al marido de una moderación tal que sólo retenga como compañero sexual a su propia esposa no es el efecto de un compromiso personal que habría de contraer al respecto, sino de una regulación política, en su caso las leyes platónicas autoritariamente impuestas, o que -en Isócrates o en el pseudo-Aristóteles- el hombre se impone a sí mismo por una suerte de autolimitación reflexionada de su propio poder.

1. En efecto, en las *Leyes* la prescripción de casarse a la edad conveniente (para los hombres entre los veinticinco y los treinta y cinco años), de procrear hijos en las mejores condiciones 3 de no tener -se sea hombre o mujer- ninguna relación con otro que no sea el cónyuge, todas estas prescripciones tomar la forma, no de una moral voluntaria sino de una regulación coercitiva; es cierto que muchas veces se subraya la dificultad de legislar en esta materia⁴¹ y el interés que habría e

48. *Leyes*, vi, 773c-e.

que ciertas medidas tomaran la forma de un reglamento sólo en el caso de que hubiera desórdenes y de que el mayor número no fuera capaz de templanza.⁴⁹ En todo caso, los principios de esta moral se relacionan siempre directamente con las necesidades del estado, sin referirse jamás a las exigencias internas de la casa, de la familia y de la vida matrimonial: debe considerarse que el buen matrimonio es aquel que es útil a la ciudad y que es en beneficio de ésta que los niños deben ser "lo más bellos y mejores posible".⁵⁰ Uniones que, por respeto a las proporciones ventajosas para el estado, evitarían que los ricos se casaran con los ricos," inspecciones meticulosas para verificar que los jóvenes solteros se prepararan bien ante su tarea procreadora⁵² el orden conveniente de castigo de no cohabitar más que con la esposa legítima sin tener ninguna otra relación sexual durante todo el periodo en que se está en edad de procrear,⁵³ todo ello, ligado como está a las estructuras particulares de la ciudad ideal, es bastante extraño a un estilo de templanza fundado en la búsqueda voluntaria de la moderación.⁵⁴

Sin embargo, debe destacarse que Platón no concede más que una confianza limitada a la ley cuando se trata de regular la conducta sexual. No cree que pueda conseguir efectos suficientes, si no se utilizan otros medios que sus prescripciones y sus amenazas con el fin de dominar los tan violentos deseos.⁵⁵ Necesita instrumentos de persuasión más eficaces y Platón enumera cuatro de ellos. La opinión: Platón se refiere a la abstención por el incesto; ¿cómo es posible, se pregunta, que el hombre haya llegado a no experimentar ya deseo por sus hermanos y hermanas, hijos e hijas, por hermosos que sean? Será que, desde siempre, han oído que estos actos son "un objeto de vergüenza para la divinidad" y que nadie ha

49. Ibid., vi, 785a.

50. Ibid., vi, 783e; cf. iv, 72 la, vi, 773b.

51. Ibid., vi, 773a-e.

52. Ibid., vi, 784a-c.

53. Ibid., vi, 784d-e.

54. Obsérvese que, pasado el límite de edad para tener hijos, "quienes vancastamente(sóphronónkaisóphronousa) estaránrodeadosdehonor,pero los que no, tendrán la reputación contraria o más bien serán deshonorados" (vi, 784e).

55. Ibid., viii, 835c.

entendido jamás otro lenguaje a este respecto; será necesario pues que, acerca de todos los actos sexuales reprobables "la voz pública unánime" se vea investido del mismo modo de un "carácter religioso".⁵¹ La gloria: Platón evoca el ejemplo de los atletas que, en su afán de llevarse la victoria en los juegos, se someten a un régimen de estricta abstinencia, y no se acercan a mujer ni a muchacho en todo el tiempo de su entrenamiento: así, la victoria sobre estos enemigos internos que son los placeres es mucho más bella que la que puede obtenerse sobre los rivales.⁵¹ El honor del ser humano: Platón cita aquí un ejemplo que en seguida utilizará con frecuencia; se trata de esos animales que viven en manadas, pero donde cada uno lleva, en medio de los demás, "en la continencia, una vida pura de todo acoplamiento", y cuando llega la edad de procrear, se aíslan y forman parejas que ya no se deshacen. Ahora bien, hay que observar que a esta conyugalidad animal no se la cita como un principio natural que sería universal, sino más bien como un desafío que los hombres deberían recoger: ¿cómo es que el recuerdo de una práctica semejante no habría de incitar a los hombres razonables a mostrarse "más virtuosos que las bestias"?⁵⁸ Finalmente, la vergüenza: al disminuir la frecuencia de la actividad sexual, esta disminución "debilitará la tiranía"; sin que haya que prohibirla, será menester que los ciudadanos "cubran de misterio tales actos" y que experimenten "deshonra" si los perpetran al descubierto, y ello en función de "una obligación creada por la costumbre y la ley no escrita".⁵⁹

Así pues, la legislación de Platón establecía claramente una exigencia que tanto del lado del hombre como del lado de la mujer es simétrica. Porque desempeñan una función determinada para un objetivo común -el de progenitores de los futuros ciudadanos-, se les considera exactamente de la misma manera bajo las mismas leyes que les imponen las mismas restricciones. Pero es preciso observar que esta simetría no implica de ningún modo que los esposos estén restringidos a la "fidelidad sexual", mediante un lazo personal que se-

56. *Ibid.*, viii, 838a-e.

57. *Ibid.*, viii, 840a-c.

58. *Ibid.*, viii, 840d-e.

59. *Ibid.*, viii, 841a-b.

ría intrínseco a la relación matrimonial y constituiría un compromiso mutuo. La simetría no se establece sobre una relación directa y recíproca entre ellos, sino sobre un elemento que los domina a ambos: son principios y leyes a los que están sujetos ambos del mismo modo. Es cierto que deben someterse a ellos de modo voluntario y por medio de una persuasión interior, pero ésta no concierne a una atracción que deberían tener entre sí; concierne a la reverencia que debe tenerse por la ley, o el cuidado que debe tenerse por uno mismo, por su reputación, por su honor. Es la relación del individuo consigo mismo y con la ciudad en forma de respeto o de vergüenza, de honor o de gloria -no la relación con el otro- la que impone esta obediencia. Y puede observarse que en la formulación que propone para la ley que se refiere a "las elecciones amorosas", Platón contempla dos formulaciones posibles. Según una de ellas, estaría prohibido a todo individuo tocar a una mujer que fuera de buena casa y de condición libre si no fuera su esposa legítima, procrear fuera del matrimonio e ir a arrojarse entre los hombres, "en perversión de la naturaleza", una "simiente infecunda". La otra formulación retorna, bajo una forma absoluta, la interdicción de los amores masculinos; en cuanto a las relaciones sexuales ex<raconyugales, contempla castigarlas sólo en el caso en que la falta no fuera ignorada de "nadie, ni hombres ni mujeres,"⁶⁰ Es tan cierto que la doble obligación de limitar las actividades sexuales al matrimonio concierne al equilibrio de la ciudad, su moralidad pública, las condiciones de una buena procreación, y no a los deberes recíprocos aferentes a una relación dual entre cónyuges.

2. El texto de Isócrates, que se presenta como una alocución de Nicocles a sus conciudadanos, asocia con toda claridad las consideraciones que desarrolla sobre la templanza y el matrimonio al ejercicio del poder político. Este discurso forma pareja con el que Isócrates dirigió a Nicocles, poco tiempo después que tomó el poder: el orador daba entonces al hom-

60. ¡ibid., viii, 841c-d. Obsérvese que, por lo menos en la primera formulación de la ley, Platón parece decir que sólo se le prohíben al hombre casado las mujeres que son "libres" y de "buena casa". Tal es en todo caso la traducción de Diés. Robin interpreta el texto haciéndole decir que esta ley no se aplica más que a los hombres libres y de buena casa.

ECONOMICA

bre joven consejos de conducta personal y de gobierno, que debían poder servirle de tesoro permanente del cual servirse durante el resto de su vida. El discurso de Nicocles, supuestamente, es un mensaje del monarca que explica a aquellos sobre los cuales reina la conducta que deben seguir respecto de él. Ahora bien, toda la primera parte del texto está consagrada a una justificación de este poder: méritos del régimen monárquico, derechos de la familia reinante, cualidades personales del soberano, y una vez dadas estas justificaciones será cuando se definan la obediencia y la adhesión que deber los ciudadanos a su jefe: en nombre de sus virtudes propias éste puede exigir la sumisión de sus súbditos. Nicocles con@ sagrará pues un largo desarrollo a las cualidades que se re, conoce: la justicia -dikaiosyné- que ha manifestado en el orden de las finanzas, de la jurisdicción pena; y, en el exte. rior, en las buenas relaciones que estableció o restableció con las otras potencias además, ¡a sóphrosyné, la templanza, a la que contempla exclusivamente como dominio sobre los pla. ceres sexuales. De tal moderación, explica las formas y las razones en relación directa con la soberanía que ejerce en su país.

El motivo que invoca en último lugar concierne a su descendencia y a la necesidad de una raza sin degeneración, que pueda reivindicar el esplendor de un nacimiento noble y la continuidad de una genealogía que se remonta a los dioses: "No tenía los mismos sentimientos que la mayoría de los reyes sobre los niños que hay que traer al mundo; no creía que unos debían nacer de origen oscuro y otros de origen noble, ni que debiera dejar tras de mí hijos tanto bastardos como legítimos; a mi modo de ver todos debían tener la misma naturaleza y remontar su origen -tanto por el lado de su padre como por el de su madre- entre los mortales a Evágoras mi padre, entre los semidioses al hijo de Éaco, entre los dioses a Zeus, y ninguno de mis descendientes debía verse privado de la nobleza de semejante origen."⁶²

Otra razón para Nicocles de semejante templanza tiene q ver con la continuidad y la homogeneidad entre el gobier de un estado y el de una casa. Esta continuidad se define

61. Isócrates, Nicocles, 31-35.

62. Ibid., 42.

dos maneras: por el principio de que deben respetarse todas las asociaciones (koin⁵niai) que se hayan podido establecer con otros; Nicocles no quiere pues hacer como esos hombres que respetan sus demás compromisos pero actúan de otro modo respecto de su mujer con la que sin embargo establecieron una asociación por toda la vida (koinónia pantos tou biou): puesto que se estima que no deben sufrirse aflicciones por culpa de la esposa, tampoco hay que hacerla sufrir por los placeres que de ella se toman; el soberano que busca ser justo debe serlo con su propia mujer.⁶³ Pero también hay continuidad y cierto isomorfismo entre el buen orden que debe reinar en la casa del monarca y el que debe presidir a su gobierno público: "Los buenos soberanos deben esforzarse en hacer que reine un espíritu de concordia no sólo en los estados que dirigen, sino también en su propia casa y en los dorninios que habitan, pues toda esta obra demanda dominio de sí y justicia."⁶⁴

El lazo entre templanza y poder, al que Nicocles se refiere a lo largo de todo el texto, aparece sobre todo como una reflexión acerca de la relación esencial entre dominación sobre los demás y dominación sobre uno mismo, según el principio general que ya se enunciaba en el primer discurso, aquel dirigido a Nicocles: "Ejerce tu autoridad sobre ti mismo (arclié saytou) al igual que sobre los demás y considera que la conducta más digna de un rey es no ser esclavo de ningún placer y mandar sobre los deseos propios más todavía que sobre los propios compatriotas."⁶⁵ Nicocles empieza por dar la prueba de que posee este dominio de sí como condición moral para dirigir a los demás: a diferencia de lo que hacen tantos tiranos, no se aprovechó de su poder para apoderarse por la fuerza de las mujeres o de los hijos de los demás; recordó cómo los hombres cuidan de sus mujeres y de su descendencia y cuántas veces las crisis políticas y las revoluciones tienen por origen abusos de este tipo;⁶⁶ ha tomado pues el mayor cui-

63. Ibid., 40.

64. ibid., 41.

65. Ibid., 29.

66. ¡bid,, 36. Sobre este tema frecuente, véase Aristóteles, Política,

131 1 a-b. Pero puede señalarse que Isócrates observa la indulgencia del pueblo ante los jefes que toman sus placeres donde sea pero saben gobernar con justicia (Nicocles, 37).

dado por evitar semejantes reproches: desde el día en que oí por el poder supremo pudo constatar que no tuvo relación: física "con otra persona que no fuera su mujer".⁶⁷ No obstante, Nicocles tiene razones más positivas para ser temerario. Primero, quiere dar el ejemplo a sus conciudadanos! sin duda no hay que pensar que pide a los habitantes de su país practicar una fidelidad sexual parecida a la suya; verda deramente no cree en hacer de ello una regla general; el rigor de sus costumbres debe comprenderse como una incitación general a la virtud y un modelo contra el relajamiento que siempre es nocivo para el estado.⁶⁸ Este principio de analogía global entre las costumbres del príncipe y la del pueblo era evocado en el discurso a Nicocles: "Da tu propia ponderación (sôphrosynê) como ejemplo a los demás y recuerda que las costumbres (êthos) de un pueblo se parecen a las de quien lo gobierna. Tendrás el testimonio del valor de tu autoridad real cuando compruebes que tus súbditos han adquirido un mayor bienestar y costumbres más civilizada! (euporôterous kai sôphronesterous gignomenous) gracias a tu actividad (epimeleia)."⁶⁹ No obstante, Nicocles no quiere contentarse con hacer a las masas semejantes a él; al mismo tiempo quiere, sin que haya contradicción, distinguirse de los demás, de la élite y de aquellos mismos que son los más virtuosos. Ello es a la vez la fórmula moral del ejemplo (ser un modelo para todos siendo mejor que los mejores) pero también la fórmula política de la competencia por el poder personal en una aristocracia y el principio de un asentamiento estable para la tiranía prudente y moderada (ser a los ojos del pueblo dotado de más virtud que los más virtuosos): "He comprobado que la mayor parte de los hombres son dueños del conjunto de sus actos, pero que los mejores se dejan vencer por los deseos que despiertan en ellos muchachos y mujeres. He querido pues mostrarme capaz de firmeza; aquí fui llamado a ganarle no sólo a la multitud sino incluso a quienes se enorgullecen de su virtud.,,⁷⁰ Pero es preciso comprender que esta virtud que funciona

67. íbid., 36.

68. Ibid., 37.

69. íbid., 31.

70. Ibid., 39.

como ejemplo y marca una superioridad no debe su valor político al simple hecho de que sea un comportamiento honorable a los ojos de todos. De hecho, manifiesta a los gobernados la forma de relación que el príncipe mantiene consigo mismo: elemento político importante porque es esta relación consigo mismo la que modela y reglamenta el uso que hace el príncipe del poder que ejerce sobre los demás. Esta relación es pues importante en sí misma, en el resplandor visible con que se manifiesta y por la armazón racional que la garantiza. Por ello, Nicocles recuerda que su *sphrosyné* pasó a los ojos de todos por una prueba; en efecto, hay circunstancias y épocas en que no es difícil mostrar que se puede ser justo y privarse del dinero o de los placeres, pero cuando se recibe el poder en plena juventud, dar muestras entonces de moderación constituye una suerte de prueba calificadoras. Además, subraya que su virtud no sólo es asunto de la naturaleza sino más bien de razonamiento (logismos): así pues no es por azar ni por las circunstancias que observará buena conducta⁷² Sino de un modo deseado y constante.

Así la moderación del príncipe, experimentada en la situación más peligrosa, y asegurada por la permanencia de la razón, sirve para fundar una especie de pacto entre el gobernante y los gobernados: pueden obedecerle con gusto, puesto que es dueño de sí. Puede exigirse a los súbditos que obedezcan con la garantía de la virtud del príncipe, pues desde luego es capaz de moderar el poder que ejerce sobre los demás por el dominio que establece sobre sí mismo. Así termina el pasaje en que Nicocles, habiendo terminado de hablar de sí mismo, saca de ello argumentos para exhortar a sus súbditos a obedecerle: "He dado mayor amplitud a este planteamiento sobre mí mismo para no dejar ningún pretexto de que no ejecutéis de corazón y con celo los consejos y las prescripciones que os daré."⁷³ La relación del príncipe consigo mismo y la forma en que se constituye como sujeto moral forman una pieza importante del edificio político; su austeridad forma parte de él y contribuye a su solidez. También el príncipe debe practicar una ascesis y ejercitarse él mis-

71. Ibid., 45.

72. ibid., 47.

73. Ibid., 47

,no: "E, definitiva, no hay atleta para el que fortificar su cuerpo sea una obligación tan grande como para un rey fortificar su alma, pues los premios que ofrecen los juegos no son nada en comparación de aquellos por los que vosotros,

príncipes, lucháis cada día."74

3. En cuanto a la Económica atribuida a Aristóteles, sabemos! qué problemas de fecha plantea, Al texto que cons libros 1 y 11 se le reconoce de manera bastante gení un texto de "buena época" -sea que haya sido edit@ tir de notas por un discípulo inmediato de Arist>tl haya sido obra de una de las primeras generaciono patéticos. En todo caso, puede dejarse por el momento de lado la tercera parte, o por lo menos el texto latino, manifiestamente más tardío, que ha sido considerado como una "versión" o una' , adaptación" del tercer libro "perdido" de esta Económica - Mucho más breve e infinitamente menos rico que el texto de Jenofonte, el libro i se presenta igualrnente como una reflexión sobre el arte (techne-) de la economía; está destinado a definir, en el orden de la casa, las conductas , , valoración" (ktésasthai, chrésasthai).75

de "adquisición" y de

El texto se presenta como un arte de gobernar menos, por lo demás, las cosas que los hombres, y ello es que, según un principio formulado en otra parte por Aristóteles, o sea no en la Económica, se le presta mucho mayor interés a las personas que a la posesión de bienes inanimados,76 y de hecho el tratado de la Económica consagra lo esencial de las indicaciones que da (sin hacer, como Jenofonte, un gran lugar a las técnicas del cultivo) a las tareas de dirección, supervisión @, control. Es un manual del amo, que debe en primer lugar "preocuparse" (epimelein) por su esposa.77

Este texto hace jugar poco más o menos los mismos valores que el tratado de Jenofonte: elogio de la agricultura, la, cual, a diferencia de los oficios artesanales, es capaz de for-a mar individuos "viriles"; afirmación de su carácter primero9 y fundador según la naturaleza y de su valor constituyente

74. A Nicocles, 1 1. El tema de la virtud privada del príncipe como problema político ameritaría por sí solo un estudio completo.

75. Seudo-Aristóteles Económica, i, 1, 1. 1343a.

76. Aristóteles, Política, i, 13, 125a-b.

77. Seudo-Aristóteles, Económica, i, 3, 1, 1343b.

para la ciudad.⁷⁸ Pero muchos elementos llevan también la marca aristotélica: y en particular la doble insistencia en el arraigo natural de la relación matrimonial y la especificidad de su forma en la sociedad humana.

A la asociación (*koinónia*) del hombre y la mujer la presenta el autor como algo que existe "por naturaleza" y cuyo ejemplo podemos encontrar entre, los animales: "Su asociación responde a una necesidad absoluta.¹¹⁷⁹ Tesis constante en Aristóteles, se trate de la *Política* donde esta necesidad está vinculada directamente con la procreación,⁸⁰ o de la *Ética nicomaquea* que presenta al hombre como un ser naturalmente "sindiástico" y destinado a vivir en parejas.⁸¹ Pero el autor de la *Económica* nos recuerda que esta *koinúnia* tiene características propias que no encontramos en las especies animales: no es que los animales no conozcan formas de asociación que van mucho más allá de la simple unión procreadora;⁸² es que en los humanos la finalidad del vínculo que une a hombre y mujer no sólo concierne -según una distinción cara a Aristóteles- al "ser", sino al "ser pleno" (*einai*, *ey einai*). Entre los hombres, en todo caso, la existencia de la pareja permite, a lo largo de la existencia, la ayuda y el apoyo recíprocos; en cuanto a la prole, no asegura simplemente la supervivencia de la especie: sirve al "propio interés de los padres", pues "los cuidados que, en su época de fuerza plena, prodigaron a seres débiles, en la debilidad de la vejez, a cambio, los obtienen de seres que ya se han hecho fuertes".⁸³ y justo por este complemento de buena vida es que la naturaleza dispuso como lo hizo al hombre y a la mujer; en vista de la vida común, "organizó a uno y otro sexo". El primero es fuerte, el segundo se contiene por el temor; uno encuentra su salud en el movimiento, el otro se inclina a llevar una vida más sedentaria; uno aporta los bienes de la casa, el otro vela por lo que contiene; uno alimenta a los niños, el otro los educa. La naturaleza en cierto modo programó la economía de la fami-

78. Ibid., i, 2, 1-3, 1343a-b.

79. Ibid., i, 3, 1, 1343b.

80. Aristóteles, *Política*, i, 2, 1252a.

81. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, viii, 12, 7, 1162a.

82. Seudo-Aristóteles, *Económica*, i, 3, 1, 1343b.

83. Ibid., i, 3, 3, 1343b.

lia y las funciones que cada uno de los esposos debe tener en ella. A partir de principios aristotélicos, el autor incluye aquí el esquema de una descripción tradicional, del que Jenofonte ya había dado un ejemplo.

Inmediatamente después de este análisis de las complementariedades naturales, el autor de la *Económica* aborda la cuestión del comportamiento sexual. Y ello en un pasaje breve, elíptico, y que vale la pena citar en extenso: "El primer deber es no cometer ninguna injusticia: así no a rá su rirla en carne propia. A ello conduce justamente la moral común: no debe sufrir ninguna injusticia la mujer, ya que ella, tal como dicen los pitagóricos, es en la casa como una suplicante y una persona arrancada de su hogar. Ahora bien, sería una injusticia por parte del marido que tuviera tratos ilegítimos (thyraze synousiai)."84 No hay que asombrarse de que no se diga nada sobre la conducta de la mujer, ya que son bien conocidas las reglas y puesto que de todos modos nos enco aquí con un manual del amo: de su manera de actua cisamente de lo que se trata. Puede observarse tam nada se dice -como tampoco en Jenofonte- sobre 1, bería ser la conducta sexual respecto de la mujer r del cumplimiento del deber conyugal ni sobre las reglas del pudor. Pero lo esencial está en otro lado.

Puede observarse primero que el texto sitúa muy claramente la cuestión de las relaciones sexuales en el marco general de las relaciones de justicia entre marido y mujer. Ahora bien, ¿cuáles -son dichas relaciones?, ¿qué formas deben adoptar., A pesar de lo que anuncia un poco antes el texto acerca dt la necesidad de determinar claramente qué género de "rela ción" (homilia) debe unir al hombre y a la mujer, nada hay er, la *Económica* que hable de su forma general y de su princi pio. En otros textos, y en particular en la *Ética nicomaque*, y la *Política*, en cambio, Aristóteles responde a esta pregunt cuando analiza la naturaleza política del lazo conyugal -e decir el tipo de autoridad que se ejerce en él. Para él, entr el hombre y la mujer la relación es evidentemente inigualit; ría, ya que pertenece al papel del hombre gobernar a la mi jer (la situación inversa, que puede deberse a muchas razone!

84. Ibid., i, 4, 1, 1344a.

es "contra natura").⁸⁵ No obstante, esta desigualdad debe distinguirse con cuidado de otras tres desigualdades: la que separa al amo del esclavo (pues la mujer es un ser libre), la que separa al padre de los hijos (y que da lugar a una autoridad de tipo real) y finalmente aquella que separa, en una ciudad, a los ciudadanos que mandan de los que son gobernados'. Si en efecto la autoridad del mando sobre la mujer es más débil, menos total que en las dos primeras relaciones, tampoco tiene el carácter provisional que encontramos en la relación "política", en el sentido estricto del término, es decir en la relación entre ciudadanos libres en un estado, porque, en una constitución libre, los ciudadanos a su turno mandan y son gobernados, mientras que en la casa es el hombre quien permanentemente debe guardar la superioridad.⁸⁶ Desigualdad de seres libres, pero desigualdad definitiva y fundada en una diferencia de naturaleza. En este sentido, la forma política de la relación entre marido y mujer será la aristocracia: un gobierno en el que siempre el mejor es el que manda, pero donde cada quien recibe su parte de autoridad, su papel y sus funciones en proporción de su mérito y de su valor. Como dice la *Ética nicomaquea*, "el poder del marido sobre la mujer parece ser de tipo aristocrático; proporcionalmente al mérito (kataxian) es como el marido ejerce la autoridad y en los dominios en los que conviene que el hombre mande"; ello entraña, como en todo gobierno aristocrático, que delegue en su mujer la parte en que ella es competente (si todo lo quisiera hacer por sí mismo, el marido transformaría su poder en una "oligarquía").⁸⁷ La relación con la mujer se plantea así como una cuestión de justicia, directamente ligada con la naturaleza "política" del vínculo matrimonial. Entre un padre y un hijo, dice la *Ética eudemiana*, la relación no puede ser de justicia, tanto más cuanto que el hijo no ha adquirido aún su independencia, pues no es más que "una parte de su padre"; tampoco puede ser cuestión de justicia entre amo y siervos, salvo entenderla como una justicia "interna de la casa y propiamente económica". No sucede lo mismo con la mu-

85. Aristóteles, *Política*, i, 12, 1259b. En la *Ética nicomaquea*, viii, 10, 5, 1161a, Aristóteles evoca la autoridad de las mujeres epícleras.

86. Aristóteles, *Política*, i, 12, 1259b.

87. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, vii, 10, 1152a.

jer: sin duda ésta es y será siempre inferior al hombre y la justicia que debe regir las relaciones entre los esposos no puede ser la misma que la que reina entre los ciudadanos; sin embargo, a causa de su parecido, el hombre y la mujer deben mantener una relación que "se acerca mucho a la justicia política".⁸⁸

Ahora bien, en el pasaje de la Económica en el que se plantea el comportamiento sexual del marido parecería que el autor se refiere a una justicia bien distinta: evocando una sentencia pitagórica, destaca que la mujer es "en la casa como una suplicante y una persona arrancada de su hogar". No obstante, si lo vemos más de cerca, parecería que esta referencia a las suplicantes -y, de una manera más general, al hecho de que la mujer haya nacido en otro hogar y que, en casa de su marido, no está "en su casa"- no está destinada a definir el tipo de relaciones que debe haber en general entre un hombre y su esposa. Estas relaciones, en su forma positiva y en su conformidad con la justicia inigualitaria que debe regirlas, habían sido evocadas indirectamente en el pasaje precedente. Podemos suponer que el autor, al evocar aquí la figura de la suplicante, recuerda que la esposa, por el hecho del matrimonio mismo, no puede exigirle a su marido fidelidad sexual, pero que hay algo que, en la situación de la mujer casada, apela por parte del marido contención y limitación; se trata justamente de su posición de debilidad, que la somete a la buena voluntad del marido, como una suplicante raptada de su casa de origen. En cuanto a la naturaleza de estos actos injustos, no es fácil precisarla a partir del texto de la Económica. Se trata de *thyraze synousiai*, de "tratos externos". La palabra *synousia* puede designar una unión sexual particular; puede designar también un "comercio", un "enlace". Si hay que dar aquí a término su sentido más estricto, sería el de todo acto sexual cometido "fuera de casa" que constituyera, a los ojos de la esposa, una injusticia: exigencia que parece poco creíble en un texto que se mantiene bastante cerca de la moral corriente. Si, en cambio, se da a la palabra *synousiai* el valor más general de "relación", podemos ver bien por qué habría aquí una injusticia en el ejercicio de un poder que debe darle a c

88. Aristóteles, *Ética eudemia*, I, 31, 18.

da uno su valor, su mérito y su posición: unos amoríos fuera del matrimonio, un concubinato y quizá hijos ilegítimos, son otras tantas amenazas serias al respeto que se debe a la esposa; en todo caso, todo lo que en las relaciones sexuales del marido amenaza a la posición privilegiada de la mujer, en el gobierno aristocrático de la familia, es una forma de comprometer su necesaria y esencial justicia. Comprendida de este modo, la fórmula de la Económica no está muy alejada, en su alcance concreto, de lo que Jenofonte deja entender cuando Iscómaco prometía a su mujer, si se portaba bien, no amenazar nunca sus privilegios ni su posición;⁸⁹ por lo demás, hay que observar que se trata de temas muy caros a Jenofonte los que se evocan en las líneas inmediatamente siguientes: la responsabilidad del marido en la formación moral de su esposa y la crítica del afeite (kosmésis) como mentira y engaño que es preciso evitar entre esposos. Pero mientras que Jenofonte hace de la templanza del marido un estilo propio del dueño de casa vigilante y sabio, el texto aristotélico parece inscribirla en el juego múltiple de las diferentes formas de justicia que deben regular las relaciones de los hombres en la sociedad.

Presenta dificultades sin duda señalar con exactitud cuáles son los comportamientos sexuales que el autor de la Económica permite o prohíbe al marido que quiere comportarse bien, pero parecería que la templanza del esposo, sea cual fuere su forma precisa, no deriva del lazo personal entre los esposos y no se le impone del mismo modo que a una esposa se le pide estricta fidelidad. Es dentro del contexto de una distribución desigualitaria de los poderes y de las funciones donde el marido debe conceder un privilegio a su mujer, y es por una actitud voluntaria -fundamentada en el interés o la prudencia- que, como quien sabe administrar un poder aristocrático, sabrá reconocer lo que es de cada quien. La moderación del marido es aquí una vez más una ética del poder que se ejerce, pero esta ética se reflexiona como una de las formas de la justicia. Modo bien desigualitario y formal de definir la relación entre marido y mujer y el lugar que en ella

89. Pero hay que subrayar que Iscómaco evocaba las situaciones de rivalidad que pueden provocar las relaciones con los sirvientes de la casa. Aquí son los amoríos exteriores los que surgen amenazadores.

deben ocupar sus virtudes respectivas. No olvidemos que una forma semejante de concebir las relaciones conyugales de ningún modo era exclusiva de la reconocida intensidad de las relaciones amistosas. La *Ética nicomaquea* reúne todos estos elementos -la justicia, la desigualdad, la virtud, la forma aristocrática de gobierno- y merced a ellos define Aristóteles el carácter propio de la amistad del marido por su mujer; esta *philia* del esposo "es la que encontramos en el gobierno aristocrático... Es proporcional a la virtud; el mejor tiene la superioridad de los beneficios y por lo demás cada quien obtiene lo que le conviene. Tal es también el carácter de la justicia."⁹⁰ Y más adelante añade Aristóteles: "Buscar cuál debe ser la conducta del marido en relación con la mujer y en general la del amigo en relación con el amigo es manifiestamente investigar cómo son respetadas las reglas de la justicia."⁹¹

Así, pues, en el pensamiento griego de la época clásica encontramos los elementos de una moral del matrimonio que parece exigir, por parte de uno y otro de los esposos, una renuncia semejante a toda actividad sexual exterior a la relación matrimonial. La regla de una práctica sexual exclusivamente conyugal, impuesta en principio a la mujer por su posición, así como por las leyes de la ciudad y de la familia@ esta regla, parecería que algunos llegan a concebir que e igualmente aplicable a los hombres; en todo caso, tal es la lec

90. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, viii, 11, 4, 1161a.

91. Ibid., viii, 12, 8, 1162a. Sobre las relaciones de la *philia* y del matr,

imonio en Aristóteles, cf. J.-C. Fraisse, *Philia, la notion damitié sur la phili sophie antique*, París, 1974.

Es necesario observar que en la ciudad ideal, descrita por Aristóteles e la *Política*, las relaciones entre marido y mujer se definen de un modo ba: tante cercano a lo que podemos encontrar en Platón. La obligación de pr< crear se suspenderá cuando los padres sean demasiado viejos para ell("Durante los años de vida que quedan por recorrer, no se tendrán relacici< nes sexuales más que por razones evidentes de salud o por cualquier otr causa análoga. Por lo que se refiere a las relaciones'del marido con otra muje o de la esposa con otro hombre', convendrá contemplarlas como una acció deshonrosa (m; kalon), y ello de una manera absoluta y sin,'excepción, tant tiempo como subsista el matrimonio y se llamen marido y mujer." Esta fa ta, por razones fáciles de comprender, tendrá consecuencias legales -1 atimia- si se comete "durante el tiempo en que la procreación puede teno lugar" (*Política*, viii, 16, 1135a- 1 136b).

ción que parece desprenderse de la Económica de Jenofonte y de la de; pseudo-Aristóteles, o de algunos textos de Platón y de Isócrates. Estos pocos textos aparecen bien aislados en medio de una sociedad en la que ni las leyes ni las costumbres contenían semejantes exigencias. Desde luego. Pero no parece posible ver en ellos el primer esbozo de una ética de la fidelidad conyugal recíproca, así como el inicio de una codificación de la vida matrimonial a la que el cristianismo dará una forma universal, un valor imperativo y el apoyo de todo un sistema institucional.

Y ello, por múltiples razones. Salvo en el caso de la ciudad platónica, en la que las mismas leyes valen para todos de la misma manera, la templanza que se le exige al marido no tiene ni los mismos fundamentos ni las mismas formas que la que se le impone a la mujer: estas últimas derivan directamente de una situación de derecho y de una dependencia estatutaria que la coloca bajo el poder del marido; las primeras, en cambio, dependen de una elección, de una- voluntad de dar a su vida una determinada forma. Asunto de estilo, en cierto modo: el hombre es llamado a templar su conducta en función del dominio que está resuelto a ejercer sobre sí mismo y de la moderación con la que quiere poner en juego su dominio sobre los demás. De ahí el hecho de que esta austeridad se presenta -como en Isócrates- como un refinamiento cuyo valor ejemplar no toma la forma de un principio universal; de ahí también el hecho de que la renuncia a toda relación fuera de la relación conyugal no está explícitamente prescrita por Jenofonte ni tampoco quizá por el pseudo-Aristóteles y que en Isócrates no toma la forma de un compromiso definitivo sino más bien de una hazaña.

Además, sea la prescripción simétrica (como en Platón) o no, no es sobre la naturaleza particular y sobre la forma propia de la relación conyugal que se establece la templanza exigida al marido. Sin duda, puesto que está casado, su actividad sexual debe sufrir algunas restricciones y aceptar una determinada medida. Pero es la situación de hombre casado, no la relación con la esposa, la que lo exige: casado, como lo quiere la ciudad platónica, según las formas que ella decide, y para darle los ciudadanos de los que necesita; casado y teniendo que administrar a ese título una casa que debe prosperar en el buen orden y cuyo buen mantenimiento debe ser

a los ojos de todos la imagen y la garantía de un buen gobierno (Jénofonte e Isócrates); casado y obligado a poner en juego, en las formas de la desigualdad propia del matrimonio y de la naturaleza de la mujer, las reglas de la justicia (Aristóteles). Ahí no hay nada que sea exclusivo de sentimientos personales, de adhesión, de afecto y de solicitud. Pero hay que comprender que nunca es para con su mujer y en la relación que los une en tanto individuos que se hace necesaria esta *sóphrosyné*. El esposo se la debe a sí mismo, en la medida en que el hecho de estar casado lo introduce en un juego particular de deberes o de exigencias en los que está en juego su reputación, su fortuna, su relación con los demás, su prestigio en la ciudad, su voluntad de llevar una existencia buena y bella. Puede comprenderse entonces por qué la templanza del hombre y la virtud de la mujer pueden presentarse como dos exigencias simultáneas, cada una derivando a su manera y bajo sus formas propias del estado matrimonial, y que, no obstante, la cuestión de la práctica sexual como elemento -y elemento esencial de la relación conyugal- no sea por decirlo así casi nunca planteada. Más tarde, las relaciones sexuales entre esposos, la forma que deben tomar, los gestos permitidos, el pudor que deben respetar, pero también la intensidad de los vínculos que manifiestan y guardan, serán un elemento importante de reflexión; toda esta vida sexual entre los esposos dará lugar, en la pastoral cristiana, a una codificación con frecuencia muy detallada; pero ya antes Plutarco había planteado problemas no sólo sobre la forma de las relaciones sexuales entre esposos sino sobre su significación afectiva, y había subrayado la importancia de los placeres recíprocos para la adhesión mutua de los esposos. Lo que caracterizará a esta nueva ética no es simplemente que el hombre y la mujer se vean reducidos a no tener más que un solo compañero sexual -el *conyuge*-; de igual modo será problematizada su actividad sexual como un elemento esencial, decisivo y particularmente delicado de su relación conyugal personal. Nada de esto es viable en la reflexión moral del siglo iv; con ello no se sugiere que los placeres sexuales tuvieran entonces poca importancia en la vida matrimonial de los griegos y para el buen entendimiento de la pareja: en todo caso, éste es otro problema. Pero era preciso subrayar,

con el fin de comprender la elaboración de la conducta sexual como problema *mora* ' 1, que el comportamiento sexual de ambos esposos no era cuestionado en el pensamiento griego clásico a partir de la relación personal. Lo que sucedía entre ellos tenía importancia desde el momento en que se trataba de tener hijos. Por lo demás, su vida sexual común no era objeto de reflexión y de prescripción: el punto de la problematización debía probarse, por las razones y en las formas correspondientes a su sexo y a su posición, para cada uno de los cónyuges, en la templanza. La moderación no era un asunto común entre ellos y del cual debieran preocuparse uno respecto del otro. En esto estamos lejos de la pastoral cristiana en la que cada esposo deberá responder de la castidad del otro, al no inducirlo a cometer el pecado de la carne -sea mediante sollicitaciones demasiado impúdicas, sea mediante rechazos demasiado rigurosos. La templanza entre los moralistas griegos de la época clásica se prescribía a ambos miembros de la-vida de matrimonio, pero se daba en cada uno de ellos de modo distinto en relación consigo mismo. La virtud de la mujer constituía el correlativo y la garantía de una actitud sumisa; la austeridad masculina surgía de una ética de la dominación que se limita.

CAPITULO IV

ER_TICA

1. UNA RELACI_N PROBLEM1TICA

El uso de los placeres en la relación con los muchachos ha sido, para el pensamiento griego, un tema de inquietud, lo cual es paradójico en una sociedad que pasa por haber "tolerado" lo que llamamos "homosexualidad". Pero quizá no sea prudente aquí utilizar estos dos términos.

De hecho, la noción de homosexualidad es muy poco adecuada para recubrir una experiencia, formas de valorización y un sistema de cortejo tan distinto del nuestro. Los griegos no oponían, como dos elecciones exclusivas, como dos tipos de comportamiento radicalmente distintos, el amor del propio sexo y aquel del otro. Las líneas divisorias no seguían semejante frontera. Aquello que oponía a un hombre temperante y dueño de sí mismo de aquel que se daba a los placeres era, desde el punto de vista de la moral, mucho más importante de lo que distinguía entre sí a las categorías de placeres a los que uno podía consagrarse por entero. Tener costumbres relajadas era no saber resistirse a las mujeres ni a los muchachos, sin que lo uno fuera más grave que lo otro. Cuando hace el retrato del hombre tiránico, es decir del que deja "al tirano Eros entronizarse en su alma y gobernar todos sus movimientos", 1 Platón lo muestra bajo dos aspectos equivalentes, donde se marcan de la misma manera el desprecio por las obligaciones más esenciales y la sujeción a la empresa general del placer: "Si se apasiona por una cortesana, que para él no es más que una nueva relación superflua, ¿cómo trataría a su madre, amiga de antiguo, que le ha dado la vida? Y si tiene por un bello adolescente un amor nacido ayer y superfluo, ¿cómo tratará a su padre?" Cuando se le reprochaba a Alcibiades su intemperancia, no era por una cosa más bien que

1. Platón, La república, ix, 573d.

2. Ibid., ix, 574b-c.

por la otra, sino, como lo decía Bión de Borístenes, "por haber en su adolescencia apartado a los maridos de sus mujeres y, en su juventud, a las mujeres de sus maridos,I.3

A la inversa, para mostrar la continencia de un hombre, se indicaba -es lo que hizo Platón a propósito de Icos de Tarento-4 que era capaz de abstenerse tanto de los muchachos como de las mujeres y, según Jenofonte, la ventaja que Ciro encontraba en requerir eunucos para el servicio de la corte radicaba en su incapacidad para menoscabar a mujeres y a muchachos.s A tal punto parecía que estas dos inclinaciones eran igualmente verosímiles una como la otra y que podían coexistir perfectamente en un mismo individuo.

¿Bisexualidad de los griegos? Si se quiere decir por ello que un griego podía simultáneamente o uno tras otro amar a un muchacho y a una muchacha, que un hombre casado podía tener sus paídika, que era común que tras de inclinaciones de juventud desde luego "solteriles" se propendiera más bien a las mujeres, puede decirse efectivamente que eran "bisexuales". Pero si queremos prestar atención a la forma en que reflexionaban esta doble práctica, habrá que destacar que no reconocían en ella dos clases de "deseo", "dos pulsiones" distintas o concurrentes que compartieran el corazón de los hombres o su apetito. Puede hablarse de su "bisexualidad" si pensamos en la libre elección que ellos se permitían entre los sexos, pero esta posibilidad no se refería para ellos a una doble estructura, ambivalente y "bisexual" del deseo. A sus ojos, lo que hacía que se pudiera desear a un hombre o a una mujer era solamente el apetito que la naturaleza había implantado en el corazón del hombre hacia quienes son "bellos", cualquiera que fuera su sexo.6

Ciertamente, encontramos en el discurso de Pausanias7 una teoría de los dos amores, de la que el segundo -el de Urano, el celeste- se dirige exclusivamente a los muchachos. Pero la distinción no se hace entre un amor heterosexual y uno homosexual; Pausanias traza la línea divisoria entre "el amor

3. Diógenes Laercio, Vida de los filósofos, iv, 7, 49.

4. Platón, Leyes, viii, 840a.

5. Jenofonte, Ciropedia, vii, 5.

6. Sobre este punto, cf. K. J. Dover, Homosexualité grecque, p. 86.

7. Platón, Banquete, 18]b-d.

que experimentan los hombres de baja especie" -que tiene por objeto tanto a las mujeres como a los muchachos, que no busca más que el acto mismo (to diaprattesthai) y que se cum- 'ple al azar- y el amor más antiguo, más noble y más razonable que se une a quien puede tener el mayor vigor e inteligencia, y aquí sólo se puede tratar, evidentemente, de; sexo masculino. El Banquete de Jenofonte muestra que la diversidad de la elección entre muchacha y muchacho no se refiere de ningún modo a la distinción entre dos tendencias o a la oposición entre dos formas de deseo. Calias da su fiesta en honor del joven Autólico, de quien está enamorado; la belleza del muchacho es tanta que atrae las miradas de todos los convidados con tanta insistencia que "una luz apareció en la noche"; "nadie... dejó de sentir el alma conmoverse ante su aspecto".⁸ Ahora bien, entre los invitados muchos son casados o están comprometidos, como Nicérato -quien tiene por su mujer un amor al que ella se entrega, según el juego del Eros y el Anteros- o Critóbulo, quien no obstante está todavía en la edad de tener quien suspire por él al igual que amantes;⁹ por lo demás, Critóbulo canta su amor por Clinias, un muchacho que conoció en la escuela y, en una justa cómica, hace valer su propia belleza contra la de Sócrates; la recompensa del concurso debe ser un beso de un muchacho y el de una muchacha que pertenecen a un siracusano que les montó una danza cuya gracia y habilidades acrobáticas hicieron las delicias de todos. También les enseñó a representar los amores de Dionisos y Ariadna, y los convidados, que hacía un instante habían oído a Sócrates decir lo que debe ser el verdadero amor por los muchachos, se sienten todos vivamente "excitados" (aneptoromenoi) al ver a ese "Dionisos tan bello" y a esta "Ariadna tan verdaderamente encantadora" intercambiar besos muy reales; si escucháramos los juramentos que pronuncian, podríamos adivinar que los jóvenes acróbatas son "enamorados a los que por fin se permite aquello que desearon durante tanto tiempo".¹⁰ Tantas y d'iversas incitaciones al amor empujan a todos al placer: unos, al final del Banquete, montan sus caballos para ir al encuen-

8 Jenofonte, Banquete, i, 9.

9. Ibid., ii, 3.

10. Ibid., ix, 5-6.

tro de sus mujeres, mientras que Calias y Sócrates parten con el fin de reunirse con el bello Autólico. En este banquete en el que han podido deleitarse juntos con la belleza de una muchacha o con el encanto de los muchachos, los hombres de todas las edades encendieron el apetito del placer o el amor serio que unos buscan por el lado de las mujeres y los otros por el lado de los jóvenes.

Ciertamente, la preferencia por los muchachos y las muchachas se reconocía fácilmente como un rasgo de carácter: los hombres podían distinguirse por el placer al que se sentían más inclinados; el asunto de gustos que podía prestarse a bromas, pero no de tipología que comprometiera la naturaleza misma del individuo, la verdad de su deseo o la legitimidad natural de su propensión. No se concebían dos apetitos distintos distribuidos en individuos distintos o enfrentados en una misma alma; más bien se veían dos maneras de tomar placer, de las que una convenía mejor a determinados individuos o a determinados momentos de la vida. La práctica de los muchachos y la de las mujeres no constituían categorías clasificatorias entre las cuales podía separarse a los individuos; el hombre que prefería las paidika no hacía la experiencia de sí mismo como "otro" frente a quienes perseguían a las mujeres.

En cuanto a las nociones de "tolerancia" o de "intolerancia", también éstas serían insuficientes para dar cuenta de la complejidad de los fenómenos. Amar a los muchachos era una práctica "libre" en el sentido de que no sólo estaba permitida por las leyes (salvo circunstancias particulares) sino admitida por la opinión. Más aún, encontraba sólidos apoyos en distintas instituciones (militares o pedagógicas). Tenía sus cauciones religiosas en los ritos y fiestas en los que se clamaba en su favor a las potencias divinas que debían protegerla.¹²

Finalmente, era una práctica culturalmente valorada por toda una literatura que la ensalzaba y una reflexión que fundamentaba su excelencia. Pero a todo ello se mezclaban actitudes bien diferentes: desprecio por los jóvenes demasiado fáciles o demasiado interesados, descalificación de los hombres afeminados, de los que Aristófanes y los autores có-

1 1. Cf. Jenofonte, *Agogía*, vii, 4, 7.

12. Cf. F. Btiffière, *Éros adolescent*, pp. 90-91.

s se burlaban con harta frecuencia, 13 rechazo de ciertas conductas vergonzosas como la de Cinedes, quien, a los ojos de Calicles, a pesar de su atrevimiento y de su franqueza, era la prueba patente de que no todo placer puede ser bueno y honorable.¹⁴ Parece pues que esta práctica, aunque admitida y corriente, estaba rodeada de apreciaciones diversas y atravesada por un juego de valoraciones y desvaloraciones bastante complejo como para hacer difícilmente descifrable la moral que lo gobernaba. Y siempre se tenía una clara conciencia de esta complejidad; por lo menos es lo que surge del pasaje de su discurso en el que Pausanias muestra cuán difícil es saber si en Atenas se favorece o se es hostil a esa forma amorosa. Por un lado, se la acepta tanto -más aún: se le concede tan alto valor- que se honra entre los enamorados conductas que en los demás se juzgan como locuras o acciones indecorosas: los ruegos, las súplicas, las persecuciones obstinadas y todos los falsos juramentos. Pero, por otro lado, vemos el cuidado que tienen los padres en proteger a sus hijos de las intrigas o en exigir a los pedagogos que pongan obstáculos a ello, mientras que se oye a los compañeros reprocharse unos a otros el aceptar semejantes relaciones.¹⁵

Esquemas lineales y simples casi no permiten comprender el modo singular de atención que se prestaba en el siglo iv al amor de los muchachos. llay que intentar retomar la cuestión en otros términos que los de la "tolerancia" hacia la "homosexualidad". Y en vez de investigar hasta qué punto ésta pudo ser libre en la Grecia antigua (como si se tratara de una experiencia invariable por sí que corre uniformemente por debajo de mecanismos de represión modificables a través del tiempo), más vale preguntarse cómo y bajo qué forma el placer entre hombres pudo representar un problema; cómo se cuestionó acerca de él qué problemas particulares pudo hacer surgir y en qué debate se vio metido; en suma, por qué, cuando era una práctica extendida, de ningún modo la con-

13. Así Clístenes en los Acarnianos o Agatán en las Tesmoforias de Aris-
tófanos.

14. Platón, Gorgias, 494e: "Sócrates: ¿No es la vida de los libertinos (ἡ τὸν κιναιδὸν βίος) repulsiva, vergonzosa y miserable? ¿Te atreverás a decir que la gente de esta clase es feliz si tiene todo lo que desea en abundancia?

-Calicles: ¿No sientes vergüenza, Sócrates, de toca;- semejantes temas?"

15. Platón, Banquete, 182a-183d.

denaban las leyes y se reconocía de manera general su encanto, fue objeto de una preocupación moral particular y particularmente intensa, tanto que se encontró rodeada de valores, de imperativos, de exigencias, de reglas, de consejos, de exhortaciones, a la vez numerosos, premiosos y singulares. Para decir las cosas de manera muy esquemática: hoy tendemos a pensar que las prácticas de placer, cuando tienen lugar entre dos compañeros del mismo sexo, parten de un deseo cuya estructura es particular; pero admitimos -si somos "tolerantes"- que no es ésta una razón para someterlas a una moral, mucho menos a una legislación, diferente de la que es común a todos. El punto de nuestra interrogación lo llevamos sobre la singularidad de un deseo que no se dirige al otro sexo: y al mismo tiempo afirmamos que no debemos otorgar a este tipo de relaciones un menor valor ni reservarles una situación particular. Ahora bien, parece que fue muy distinto con los griegos: pensaban que el mismo deseo se dirigía a todo lo que era deseable -muchacho o muchacha- bajo la reserva de que el apetito era más noble cuando se dirigía a aquello que era más bello y más honorable, pero también pensaban que este deseo debía dar lugar a una conducta particular cuando tenía lugar en una relación entre dos individuos del sexo masculino. Los griegos no imaginaban tampoco que un hombre tuviera necesidad de "otra" naturaleza para amar a un hombre, pero sí estimaban que los placeres que se obtenían de tal relación requerían de una forma moral distinta de la que se requería cuando se trataba de amar a una mujer. En este género de relación, los placeres no revelan, en quien los experimenta, una naturaleza extraña, pero su uso requería de una estilística propia. Es un hecho que los amores masculinos han sido objeto, en la cultura griega, de toda una efervescencia de pensamientos, de reflexiones y de discusiones acerca de las formas que debían tomar o del valor que podía reconocérselas. Sería insuficiente no ver en esta actividad de discurso más que la traducción inmediata y espontánea de una práctica libre, buscando así expresarse naturalmente, como si bastara que el comportamiento no fuera prohibido para que se constituya en dominio de cuestionamiento o foco de preocupaciones óricas o morales. Pero sería de todo punto inexacto no suer en estos textos más que un intento de aderezar con una

ede sentirse por los niu, justificación honorable el amor que pu
 chachos: lo que presupondría condenas o descalificaciones que de
 hecho son de fecha mucho más tardía. más bien hay que buscar
 saber cómo Y por qué esta práctica dio lugar a una
 problematización moral singularmente compleja.
 Poco nos resta de lo que los filósofos griegos escribieror
 acerca del amor en general y de éste en particular. La ide. que
 podemos hacernos de estas reflexiones y de su temáticí general
 no puede ser más que bastante incierta desde el mc rnento en que
 se ha conservado un número tan limitado d por lo demás, casi
 todos enlazan con la tradició

textos; unque nos faltan obras corno aqu . ell socrático-
 platónica, a
 mencionadas por Diógenes Laercio, de Antístenes, de Dióg(nes
 cínico, de Aristóteles, de Teofrasto, de Zenón, de Crisip o de
 Crantor. No obstante, los discursos más o menos iron camente
 relacionados por Platón pueden dar una cierta apr ciación de lo
 que se trataba en tales reflexiones y debat(

sobre el amor.

1. En principio hay que subrayar que las reflexiones filosól
 cas y morales acerca del amor masculino no cubren todo dominio
 posible de las relaciones sexuales entre hombres. esencial de la
 atención se centra en una relación "privilegi da" -foco 1 de
 problemas y de dificultades, objeto de preoc pación particular:
 se trata de una relación que implica ent los miembros de la
 pareja una diferencia de edad y, en re@ ción con ésta, una
 cierta distinción de posición. La relaci< sobre la que se
 centra el interés, sobre la que se discute y s

bre la cual se plantean preguntas no es la que enlazaría a d
 chos de la misma edad, adultos ya maduros o a dos mucha

no aquella que se desarrolla entre dos hombres (y nada irn, de
 que ambos sean jóvenes y de edad semejante) considerad corno
 pertenecientes a dos clases de edad distintas y uno ellos, muy
 joven, todavía sin terminar su formación y, por tanto, sin
 alcanzar su posición definitiva.¹⁶ La existencia este corte es
 la que marca la relación sobre la que los filó

16. Si los textos se refieren con frecuencia a esta diferencia
 de edad Y posición, es preciso observar que las indicaciones
 sobre la edad i ea; de compañeros son con frecuenc ja flotantes

(cf. F. Buffi*í*-e, op. cit., pp. 605-6 Además, vemos
personajes que desempeñan e l p*í*pel cae amantes en ¡-clac

con unos y de amados en relación con los otros; como Critóbuto
en el f

fos y los moralistas se interrogan. Por tal atención particular no hay que sacar conclusiones apresuradas ni sobre los comportamientos sexuales de los griegos ni sobre las particularidades de sus gustos (aun cuando muchos de los elementos de la cultura muestran que todo joven era a la vez señalado y reconocido como objeto erótico muy apreciado). En todo caso, no habría que pensar que sólo se practicaba este tipo de relaciones: encontramos muchas referencias a amores masculinos que no obedecen a este esquema ni comportan entre los componentes de la pareja ese "diferencial de edad". Sería igualmente inexacto suponer que, practicadas, estas otras formas de relación eran mal vistas y sistemáticamente consideradas como malsanas. Se consideraban del todo naturales, y aun parte integrante de su condición, las relaciones entre jóvenes adolescentes.¹⁷ A la inversa, podía citarse sin vergüenza el amor vivo que se prolonga en una pareja de hombres que ha dejado atrás ampliamente la adolescencia.¹⁸ Sin duda por razones que ya veremos -y que se refieren a la polaridad, considerada necesaria, entre la actividad y la pasividad- la relación entre dos hombres maduros será más fácilmente objeto de crítica o de ironía: y es que la sospecha de una pasividad siempre mal vista es más particularmente grave cuando se trata de un adulto. Pero, sean fácilmente aceptadas o motivo de sospechas, hay que observar -por el momento esto es lo más importante- que estas relaciones no son objeto de una solicitud moral o de un interés teórico mayor. Sin ser ignoradas ni inexistentes, no destacan dentro del dominio de la problematización activa e intensa. La atención y la inquietud se concentran en aquellas relaciones en las que puede adivinarse que están cargadas de múltiples apuestas: aquellas que pueden anudarse entre un hombre ma-

quete de Jenofonte, donde ensalza su amor por Clinias, al que conoció en la escuela y que, como él, es muy joven (cf. sobre estos dos muchachos y su muy ligera diferencia de edad, Platón, Eutidemo, 271b).

17. En el Cármide (153c), Platón describe la llegada de un muchacho joven al que siguen todas las miradas -de adultos y de adolescentes- "hasta de los más pequeños".

18. Se ha citado muchas veces el ejemplo de Eurípides, quien amaba aún a Agatón cuando éste era ya un hombre hecho y derecho. F. Buffie- re (op. cit., p. 613, n. 33) cita a este respecto una anécdota contada por Eliano (Historias ;arias, xiii, S).

yor, ya de formación acabada -y de quien se supone que de sempeñía la función social, moral y sexualmente activa- y e más joven, que no ha alcanzado su posición definitiva y que necesita ayuda, consejos y apoyo. Esta diferencia, en el cora zón de la relación, era en suma la que la hacía válida y pos; ble. Po ' r su causa, se valoraba esta relación; por su causa, si planteaban interrogantes, y donde no era manifiesta, se bus. caba encontrarla. Así placía discutir acerca de la relación en. tre Aquiles y Prato clo, con el fin de saber cómo se diferencias y cuál de los dos tiene precedencia sobre el otro (ya que so bre este punto el texto de Hornero es arnbiguo).¹⁹ Una rela ción masculina provocaba una preocupación teórica y rnora, cuando se articulaba sobre una diferencia bastante marcad, alrededor de; umbral que separa al adolescente del hombre

2. No parece que el privilegio acordado a este tipo particula de relación haya sido solamente el manifestado por los mc ralistas o los filósofos animados por una inquietud pedagó gica. Tenemos la costumbre de vincular estrechamente e amor griego por los muchachos con la práctica de la educa ción y con la enseñanza filosófica. A ello invita el personaje de Sócrates, al igual que la representación que se le da cons tantemente, en la Antigüedad. De hecho, un contexto muy arn plio contribuía a la valoración y a la elaboración de la relaciói entre hombres y adolescentes. La reflexión filosófica que li tomará como tema arraiga de hecho en prácticas sociales ma, extendidas, reconocidas y relativamente complejas: y es queg a diferencia, parece, de las demás relaciones sexuales, o eq todo caso más que ellas, las que unen al hombre y al adole! cente más allá de un determinado umbral de edades y de p(sición que los separe, eran objeto de una suerte de ritualiza ción que, al imponerles muchas reglas, les daba forma, valc e interés. Incluso antes de que fueran tomadas en cuenta p(la reflexión filosófica, estas relaciones eran ya el pretext . para todo un juego social. A su alrededor se habían formado prácticas de "cortejo" sin duda, éstas carecían de la con-iplejidad que encontramc

19. Hornero dio a uno la posición, al otro la edad; a uno la fuerza, a la reflexión (lliada, xi, 786). Sobre la discusión acerca de su papel res vo, cf. Platón, Banquete, 180a-b; Esquines, Contra Timarco, 143.

en otras artes de amar, como las que se desarrollaron en la Edad Media, pero eran algo bien distinto de la costumbre de respetar para poder obtener de buen modo la mano de una joven. Definen todo un conjunto de conductas convenidas y a convenir, haciendo así de esta relación un dominio cultural y moralmente sobrecargado; estas prácticas -de las que K. J. Dover²⁰ comprobó la realidad a través de numerosos documentos- definen el comportamiento mutuo y las respectivas estrategias que deben observar los dos compañeros para dar a sus relaciones una forma "bella", estética y moralmente válida. Fijan el papel del erasta y el del erómeno. Uno está en posición de tomar la iniciativa, uno persigue, lo que le da derechos y obligaciones: debe mostrar su ardor, pero también debe moderarlo; debe hacer regalos y prestar servicios; tiene funciones que ejercer en relación con el amado, y todo esto le da derecho a esperar la justa recompensa. El otro, el que es amado y cortejado, debe guardarse de ceder con demasiada facilidad; debe evitar también aceptar demasiados homenajes diferentes, dar sus favores en forma alocada y por interés, sin experimentar el valor de su compañero; igualmente, debe manifestar reconocimiento por todo lo que el amante ha hecho por él. Ahora bien, por sí misma, esta práctica de cortejo muestra que la relación sexual entre hombre y muchacho "no es miel sobre hojuelas"; debe ir acompañada de convenciones, de reglas de comportamiento, de modos de hacer, de todo un juego de dilaciones y de trampas destinadas a retardar el término y a integrarlo en una serie de actividades y de relaciones conexas. Es decir, que todo este género de relaciones perfectamente admitido no era "indiferente". Ver tan sólo en todas estas precauciones que se tomaban y en el interés que se les prestaba la prueba de que este amor era libre es dejar de lado el punto esencial, es desconocer la diferencia que se hacía entre este comportamiento sexual y los demás acerca de los cuales nadie se inquietaba por saber cómo debían desarrollarse. Todas estas preocupaciones muestran que las relaciones de placer entre hombres s y adolescentes constituyen ya en la sociedad un elemento delicado y un punto tan neurálgico que no podía despreocuparse nadie acerca de la conducta de unos y de otros.

20. K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, pp. 104-116.

3. Pero podemos en seguida darnos cuenta de una di considerable ante ese otro foco de interés y de interi que es la vida matrimonial. Y es que, entre hombri chachos, se lidia con un juego "abierto", por lo rnen cierto punto.

Abierto "espacialmente". En la Económica y el ar gar, se lidiaba con una estructura espacial binaria en l el lugar de los dos cónyuges era objeto de una distanció dadosa (el exterior para el marido, el interior para la es las habitaciones de los hombres por un lado y por el ot de las mujeres). Con el muchacho, el juego se desplie espacio muy distinto: espacio común por lo menos de; momento en que el niño ha alcanzado cierta e; pacio de la calle y de los ' lugares de reunión, con puntos estratégicamente importantes (como el gimna! espacio en el que cada quien se desplaza libremente, do que es preciso perseguir al muchacho, cazarlo, acech por donde puede pasar y detenerlo donde se le encuentr un tema de queja irónica, por parte de los enamorados necesidad de seguir el gimnasio, de ir a la caza del ama de agotarse participando en los ejercicios para los que y está hecho.

Pero el juego es también abierto y sobre todo se ve en qu no puede ejercerse sobre el muchacho -desde el moment en que no es de origen servil- ningún poder de posición: e libre de hacer su elección, de aceptar o rechazar, de preferí o de decidir. Para obtener de él aquello que siempre conse: va el derecho de rehusar, hay que ser capaz de convencerle quien quiere retener su preferencia, debe superar a juicio si yo a los rivales si es el caso, y, para ello, servirse del prest gio, las propias cualidades o los regalos, pero la decisid p . ertenece al propio muchacho: en esta partida que se jueg nunca se está seguro de ganar. Ahora bien, precisamente e esto radica su interés. Nada lo atestigua mejor que la que ' graciosa de Hierón el tirano, tal como lo relata Jenofonte. Ser tirano, explica, no hace agradable ni la relación con

21. Estalibertaderasupervisadaylimitadaenlasescuelas.Cf.loque quines recuerda, en Contra Timarco, acerca de las escuelas y de las preco ciones que debía tomar el maestro (9-10). Sobre los lugares de encuentro, i

F. Buffiére, op. cit., pp. 561 ss.

22. ienofonte, Hierón, 1.

esposa ni con el muchacho. Pues un tirano no puede tomar mujer más que en una familia inferior, perdiendo así todas las ventajas de vincularse con una familia "más rica y más poderosa que uno". Con el muchacho -y Hierón está enamorado de Dailocos- el hecho de disponer de un poder despótico suscita otros obstáculos; los favores que Hierón querría tanto obtener debe alcanzarlos con la amistad y de buen grado; pero "tomarlos por la fuerza" no prueba más que el deseo de "hacerse daño a uno mismo". Tomar algo al enemigo contra su voluntad es el mayor de los placeres; en cuanto a los favores de los muchachos, los más dulces son aquellos que conceden voluntariamente. ¡Qué placer, por ejemplo, "al intercambiar miradas con un amigo que os corresponde! ¡Qué encanto hay en sus preguntas! ¡Qué encanto hay en sus respuestas! Aun los dimes y diretes están llenos de dulzura y de hechizos. Pero gozar de un muchacho a su pesar es piratería más que amor." En el caso del matrimonio, la problematización de los placeres sexuales y de sus usos se hace a partir de la relación estatutaria que da al hombre el poder de gobernar a la mujer, al patrimonio, a la familia; la cuestión esencial radica en la moderación con que se ejerce tal poder. En el caso de las relaciones con los muchachos, la ética de los placeres habrá de hacer jugar, a través de las diferencias de edad, estrategias delicadas que deben tener en cuenta la libertad del otro, su capacidad de rechazo y la necesidad de su consentimiento.

4. Dentro de esta problematización de la relación con el adolescente, la cuestión del tiempo es importante, pero se plantea de manera singular; lo que importa ya no es, como en el caso de la Dietética, el instante oportuno del acto ni, como en la Económica, el mantenimiento constante de una estructura racional: más bien la difícil cuestión del tiempo precario y del pasaje fugitivo. Se expresa de diferentes maneras y en principio como un problema de "límites": ¿cuál será la poca a partir de la cual un muchacho será considerado demasiado grande para ser compañero honorable en la relación morosa? ¿A qué edad ya no es bueno para él aceptar este papel ni para su enamorado querer imponérselo? Bien conocía casuística de los signos de virilidad que deben marcar un umbral al que se considera tanto más intangible cuanto más

frecuentemente hay que franquearlo y en la que nos damos la posibilidad de despreciar a quienes lo trasgreden; se sabe; que las primeras muestras de barba pasaban por ser esta mar--9 ca fatídica y se decía que la navaja que la cortaba había de]9 romper el hilo de los amores.²³ De todos modos, hay que observar que no se vituperaba simplemente a los muchachos que aceptaban desempeñar el papel que ya no estaba en relación con su virilidad, sino a los hombres que frecuentaban a muchachos mayores.²⁴ Se criticará a los estoicos por conservar demasiado tiempo a sus amados -hasta los veinte años-, pero el argumento que darán y que prolonga en cierto modo el argumento de Pausanias en el Banquete (sostenía que, para no vincularse más que con jóvenes de valor, la ley debía prohibir las relaciones con muchachos demasiado jóvenes)²⁵ muestra que este límite era menos una regla universal que un tema de debate que permitía soluciones bastante dispares.

Esta atención a la época de la adolescencia y a sus límites sin duda fue un factor de intensificación de la sensibilidad hacia el cuerpo juvenil, hacia su belleza particular y hacia las diferentes marcas de su evolución; el físico adolescente se convirtió en el objeto de una suerte de valoración cultural insistente en grado sumo. Que el cuerpo masculino pueda ser bello, más allá de su primer encanto, los griegos no lo ignoraban ni lo olvidaban; la estatuaría clásica se dedica con fruición al cuerpo adulto, y en el Banquete de Jenofonte se recuerda que se tenía cuidado en escoger como talóforos de Atenea a los más bellos ancianos.²⁶ Pero en la moral sexual, es el cuerpo juvenil con su propio encanto el que se propone regular. mente como "buen objeto" del placer. Nos equivocáramos si creyéramos que estos rasgos eran valorados por su parentesco con la belleza femenina. Lo eran por sí mismos o por su yuxtaposición con los signos y los resguardos de una virilidad en formación: el vigor, la resistencia, el ímpetu formaban también parte de esta belleza, y era justo que lo! ejercicios, la gimnasia, las carreras, la caza vinieran a reforzarla, garantizando así que esta gracia no se volcara hacia li

23. Platón, Protágoras, 309a.

24. Cf. las críticas contra Menón en Jenofonte, Anábasis, ii, 6, 28.

25. Platón, Banquete, 181d-e.

26. Jenofonte, Banquete, iv, 17.

molicie y el afeminamiento.²⁷ De la ambigüedad femenina que más tarde (y aun en el transcurso de la Antigüedad) será percibido como un componente -o mejor como la razón secreta- de la belleza del adolescente, era sobre todo en la época clásica aquello de lo que el muchacho debía guardarse y ser protegido. En los griegos existe toda una estética moral del cuerpo del muchacho; ésta es reveladora de su valor personal y del amor que se le destina. La virilidad como marca física debe estar ausente de ella, pero debe estar presente como fuerza precoz y promesa de comportamiento: comportarse ya como el hombre que todavía no se es.

Pero a esta sensibilidad están ligadas también la inquietud ante esos cambios tan rápidos y la proximidad de su término, el sentimiento del carácter fugaz de esta belleza y de su deseabilidad legítima, el miedo, el doble temor tan frecuentemente expresado por el amado de ver a los enamorados apartarse de él. Y la cuestión que se plantea entonces es la de la conversión posible, moralmente necesaria y socialmente útil, del lazo de amor (destinado a desaparecer) en una relación de amistad, de *philia*. Ésta se distingue de la relación amorosa de la que proviene y de la que es deseable que nazca; es duradera, no tiene más término que la vida misma y borra las disimetrías implícitas en la relación erótica entre el hombre y el adolescente. Uno de los temas frecuentes en la reflexión moral sobre este género es el de que deben liberarse de su precariedad: precariedad que se debe a la inconstancia de los compañeros y es consecuencia del envejecimiento del muchacho, con lo que pierde su encanto; pero también es un precepto, ya que no está bien amar a un muchacho que ha sobrepasado determinada edad, como tampoco que éste se deje amar. Esta precariedad sólo podría evitarse si, en el ardor del amor, empieza ya a desarrollarse la *philia*, la amistad: *philia*, es decir la semejanza del carácter y de la forma de vida, el compartir pensamientos y existen-

27. Sobre la oposición de muchacho sólido y muchacho blanducho, véase Platón, Fedro, 239c-d, y los Rivalet. Acerca del valor erótico del muchacho masculino y de la evolución del gusto hacia un físico más afeminado, quizá ya en el curso del siglo tv, cf. K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, pp. 88-94. En todo caso, el principio de que el encanto de un muchacho muy joven está ligado a una femineidad que reside en él se convertirá en un tema corriente más tarde.

cias, el bienestar mutuo. 28 Es ese nacimiento y ese trabajo de la amistad indefectible en el amor que describe Jenofonte cuando hace el retrato de dos amigos que se contemplan el uno al otro, conversan, se dan mutua confianza, se alegran o se entristecen juntos ante los éxitos y los fracasos y velan el uno por el otro: "Comportándose así no dejan hasta la vejez de querer su mutua ternura y de gozar de ella.¹¹²⁹

5. Este interrogante acerca de las relaciones con los muchachos, de una manera muy general, toma la forma de una reflexión sobre el amor. No por ello debe concluirse que, para los griegos, Eros sólo podía ocupar su lugar en este tipo de relaciones y que no podía caracterizar las relaciones con una mujer: Eros puede unir a los seres humanos sea cual fuera su sexo; en Jenofonte puede verse que Nicérato y su mujei estaban unidos entre sí por los lazos del Eros y del Anteros.³ (El Eros no es obligadamente "homosexual" ni tampoco ex. clusivo del matrimonio, y el vínculo conyugal no se distingue de la relación con los muchachos en que éste sea incompati ble con la fuerza del amor y su reciprocidad. La diferencia está en otra parte. La moral matrimonial, y con mayor preci sión la ética sexual del hombre casado, no apela, para consti tuirse y definir sus reglas, a la existencia de una relación de tipo del Eros (aunque sea muy posible que este lazo exista en tre los esposos). En cambio, cuando se trata de definir lo qu debe ser, para alcanzar la forma más bella y más perfect; la relación de un hombre y de un muchacho, y cuando se tri ta de determinar qué uso, dentro de su relación, pueden da a sus placeres, entonces la referencia al Eros se hace neces, ría; la problématicización de su relación depende de una "Er< tica". Y es que entre dos cónyuges, la situación vinculada coi el estado matrimonial, la gestión del oikos, la conservación de la descendencia, pueden fundar los principios de condu< ta, definir sus reglas y fijar las formas de la templanza exig da. En cambio, entre un hombre y un @uchacho que está

28. Sobre la definición de la p;zilia, cf. J.-CI. Fraisse, op. cit.

29. Jenofonte, Banquete, viii, 18. Todo este pasaje @el discurso de S;)cr tes (viii, 13-18) es ciertamente característico de la inquietud ante la prec riedad de jos amores masculinos y del papel que debe desempeñar aquí permanencia de la amistad.

30 Jenofonte, Bapiquele, viii, 3.

en situación de independencia recíproca y entre los cuales no hay constricción institucional, sino un juego abierto (con preferencias, elecciones, libertad de movimiento, término incierto), el principio de regulación de las conductas hay que pedírselo a la propia relación, a la naturaleza del movimiento que los lleva uno al otro y del afecto que los une recíprocamente. La problematización se hará pues en la forma de una reflexión sobre la propia relación: interrogación a la vez teórica sobre el amor y prescriptiva sobre la forma amorosa. Pero, de hecho, este arte de amar se dirige a dos personas. Ciertamente que la mujer y su comportamiento no estaban por completo ausentes de la reflexión sobre la Económica, pero no estaba ahí más que a título de elemento complementario del hombre; estaba colocada bajo su autoridad exclusiva y, si era bueno respetarla en sus privilegios, lo era en la medida en que se mostraba digno y donde era importante que el jefe de una familia siguiera siendo dueño de sí. En cambio, el muchacho bien puede mantenerse en la reserva que se impone a esta edad; con sus posibles rechazos (temibles pero honorables) y sus aceptaciones eventuales (deseadas pero fácilmente sospechosas), constituye, ante el amante, un centro independiente. Y la Erótica habrá de desplegarse de uno a otro foco de esta especie de elipse. En la Económica y en la Dietética, la moderación voluntaria de un hombre se fundaba esencialmente en su relación consigo mismo; en la Erótica, el juego es más complejo; implica el dominio de sí del amante; implica también que el amado sea capaz de instaurar una relación de dominación sobre sí mismo, e implica, finalmente, en la elección sensata que hacen el uno del otro, una relación entre sus dos moderaciones. Incluso puede observarse cierta tendencia a privilegiar el punto de vista del muchacho; es sobre todo sobre su conducta que se preguntan y respecto de él se proponen opiniones, consejos y preceptos: como si fuera importante antes que nada constituir una Erótica del objeto amado, o por lo menos del objeto amado en tanto que ha de formarse como sujeto de conducta moral; tal sería lo que surge en un texto como el elogio de Epícrates, atribuido a Dem

ócstenes.

2. EL HONOR DE UN MUCHACHO

Frente a los dos grandes Banquetes, el de Platón y el de Jenofonte, frente al Fedro, el *Eroticos* del pseudo-Demóstenes rece relativamente pobre. Discurso aparatoso, es a la vez exaltación de un joven y una exhortación que se le dirige: era realmente la función tradicional del elogio -aquella que se evoca en el Banquete de Jenofonte- : "darle placer al ven" y "enseñarle al mismo tiempo lo que debe ser".³¹ Lc pues, y lección. Pero a través de la trivialidad de los *teiw* y de su tratamiento -una especie de platonismo un poi desabrido- es posible obtener algunos rasgos comunes a 11 reflexiones sobre el amor y a la forma en que se plantea en ellas la cuestión de los "placeres".

1. Una preocupación anima el conjunto del texto. Está mai cada por un vocabulario que, constantemente, se refiere a juego del honor y de la vergüenza. A lo largo del discurso, se habla de la *aischyné*, esa vergüenza que es tanto la deshonor que puede marcarnos como el sentimiento que de ella se desprende; se trata de lo que es feo y vergonzoso (*aisch ron*) y que se opone a lo que es bello o a la vez bello y justo. Y también se trata con mucho de lo que implica vituperio y desprecio, (*oneidos*, *epitimé*), de lo que da honra y buena reputación (*er doxos*, *entimos*). En todo caso, desde el inicio del *Eroticos* el enamorado de Epícrates subraya su objetivo: que la *loa otoi* que al amado honra y no vergüenza, como se produce ésta cuando son aspirantes indiscretos quienes pronuncian los *elogios*.³² Y recuerda con regularidad esta preocupación: es importante que el joven recuerde que por su nacimiento y posición corre el peligro de que el menor descuido sobre la cuestión de honra lo cubra de vergüenza; debe conservar la memoria, y a título de ejemplo, a quienes, a fuerza de vigilancia, pudieron preservar su honra en el transcurso de sus relaciones;³³ debe tener cuidado de no "deshonrar sus cualidades".

31. Jenofonte, Banquete, viii, 12. Sobre las relaciones entre elogio y precepto, cf. también Aristóteles, *Retórica*, i, 9.

32. Demóstenes, *Eroticos*, 1.

33. *Ibid.*, 5.

dades naturales" y no burlar las esperanzas de quienes confían en él.³⁴

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. Precisamente de ello se preocupan quienes quieren reflexionar sobre los jóvenes, sobre el amor que se les entrega y la conducta que deben seguir. Pausanias, en el Banquete de Platón, al evocar la diversidad de las costumbres a propósito de los muchachos, relaciona lo que se juzga "vergonzoso" o "bello" en Píide, en Esparta, en Tebas, en Jonia o entre los bárbaros y finalmente en la propia Atenas. ³⁵ Y Fedro recuerda el principio que uno debe tener por guía cuando se trata del amor de los jóvenes y en la vida en general: "A las cosas inmorales les sigue el deshonor; a las bellas, por otra parte, el deseo de aprecio: la ausencia de uno y de otro prohíbe lo mismo a las ciudades que a los particulares el ejercicio de una grande y bella actividad.¹¹³⁶ Pero es necesario observar que este tema no era simplemente el de algunos moralistas exigentes. La conducta de un joven, su honra y su deshonra eran también el objeto de toda una curiosidad social; se les prestaba atención, se hablaba de ello, se guardaba en la memoria: y para atacar a Timarco, Esquines no tendrá escrúpulos en reactivar las murmuraciones que pudieron circular, muchos años antes, cuando su adversario era aún muy joven.³⁷ Por lo demás, el *Eroticos* muestra de paso qué solicitud suspicaz se presta con toda naturalidad al muchacho por parte de sus amistades; se le observa, se le acecha, se comenta su compostura y sus relaciones; a su alrededor están bien activas las malas lenguas; los espíritus malévolos están prestos a vituperarle si se muestra arrogante y vano; pero se apresurarán a criticarle si se muestra demasiado fácil.³¹ No podemos dejar de pensar, evidentemente, en lo que pudo ser en otras sociedades la situación de los jóvenes, cuando, habiéndose pospuesto considerablemente la edad del matrimo-

34. Ibid., 53. La Retórica de Aristóteles (i, 9) muestra la importancia de las categorías del *kalon* y del *aischron* en el elogio.

35. Platón, Banquete, 182a-d.

36. Ibid., 178d.

37. Esquines, Contra Timarco, 39-73.

38. Demóstenes, *Eroticos*, 17-19.

nio para las mujeres, su conducta premarital se volvió, para ellas mismas y para sus familias, una apuesta social y moral importante.

2. Pero para el muchacho griego, la importancia de su honor no concierne -como más tarde para la joven europea- a su futuro matrimonio: incide más bien sobre su posición, su lugar futuro en la ciudad. Con toda seguridad tenemos mil pruebas de que muchachos de reputación dudosa podían llegar a ejercer las más elevadas funciones políticas, pero también se tiene el testimonio de que esto mismo podía reprochárselas -sin contar las consecuencias judiciales de consideración que determinadas malas conductas podían producir: el asunto de Timarco así lo muestra. El autor del *Eroticos* se lo recuerda claramente al joven Epícrates; una parte de su futuro, con el rango que podrá ocupar en la ciudad, está en juego, aun hoy, por la forma, honorable o no, en que sabrá comportarse: la ciudad, desde el momento en que no necesita llamar a los recién llegados, sabrá tener en cuenta las reputaciones adquiridas;³⁹ y quien habrá despreciado un buen consejo, toda su vida cargará con el dolor de su ceguera. Cuando se es n,

'u joven, velar por la propia conducta y también vigilar, cua do va sumando años, el honor de los más jóvenes son dos @i

sas necesarias.

Esa edad de transición en que el joven es tan deseable y si honor tan frágil constituye pues un periodo de prueba: un momento en el que se pone a prueba su valor, en ese sentido e; que éste debe formarse, ejercerse y medirse a la vez. Al fina del texto, unas líneas muestran ciertamente el carácter do "test" que adquiere la conducta del muchacho en este peri do de su vida. El autor del elogio, al exhortar a Epícrates, 1 recuerda que habrá disputa (ag<5n) y que el debate será e; d la dokimasie:⁴⁰ se trata de una palabra por la que se design el examen a cuyo término se acepta a los jóvenes en la efebí o a los ciudadanos en ciertas magistraturas. La conducta m< ral del joven debe su importancia y la atención que todos d< ben prestarle a lo que vale, a los ojos de todos, como prueb calificadora. Por lo demás, el texto.es claro: "Creo... que nue!

39. Ibid., 55.

40. ibid., 53.

tra ciudad te encargará administrar uno de sus servicios y que, cuanto más brillantes sean tus dones, más digno te juzgará de puestos importantes y más pronto querrá poner a prueba tus capacidades.¹¹⁴¹

3. ¿Precisamente sobre qué descansa la prueba? ¿Y a propósito de qué tipo de conducta debe Epícrates velar con el fin de hacer la partición entre lo que es honorable y lo que no lo es? Sobre los puntos bien conocidos de la educación griega: el cuidado del cuerpo (evitar con cuidado la *rhathymia*, esa *rnolicie* que siempre es un signo infamante), las miradas (donde puede leerse el *aídos*, el pudor), la forma de hablar (no refugiarse en la facilidad del silencio, sino saber mezclar temas serios y temas ligeros), la calidad de la gente que se fre-

cuenta. Pero es sobre todo en el dominio de la conducta amorosa donde juega la distinción entre lo honorable y lo vergonzoso. Sobre este punto, conviene en principio observar que el autor -y en esto radica que el texto sea el elogio del amor al mismo tiempo que el encomio del hombre joven- critica la opinión que coloca el honor del muchacho en el rechazo sistemático de los solicitantes: sin duda algunos enamorados manchan la propia relación (*Iymainesthai tói pragmati*);⁴² pero no debe confundírseles con quienes dan prueba de moderación. El texto no traza la frontera del honor entre quienes se desembarazan de sus pretendientes y quienes los aceptan. Para un joven griego, ser solicitado por enamorados de ningún modo era un deshonor: era más bien la marca visible de sus cualidades; el número de pretendientes podía ser objeto de orgullo legítimo y a veces de vanagloria. Pero aceptar la relación amorosa, entrar en el juego (aun cuando no se jugara con exactitud aquel juego propuesto por el enamorado) ya no se consideraba como una vergüenza. Quien elogia a Epícrates da a entender que ser bello y ser amado constituyen una doble suerte (*eytychia*):⁴³ es más, hay que servirse de ello como es debido (*orthós chrésthai*). Tal es el punto sobre el que insiste el texto y donde destaca lo que podríamos llamar "el

41. Ibid., 54.

42. Ibid., 3.

43. Ibid., 5.

punto del honor": tales cosas (ta pragmata) no son en sí mismas y en lo absoluto ni buenas ni malas; varían según quiénes las practican (para tous chrónous).⁴⁴ Es el "uso" el que determina su valor moral, según un principio que encontramos formulado con harta frecuencia aquí y allá; en todo caso, se trata de expresiones muy cercanas que encontramos en el Banquete: "En esta materia nada hay absoluto; la cosa, no tiene, por sí misma, ni belleza ni fealdad; pero lo que la hace bella es la belleza de su realización; lo que la hace fea es la fealdad de ésta."⁴⁵

Ahora bien, si buscamos saber cómo, de manera precisa, actúa en la relación amorosa la separación del honor, hay que reconocer que el texto es extremadamente elíptico. Si el discurso da indicaciones sobre lo que debe hacer o ha hecho Epícrates para ejercitar su cuerpo y formar su alma, o para adquirir los conocimientos filosóficos que le serán necesarios, nada se dice sobre lo que puede admitirse o rechazarse en materia de relaciones físicas. Una cosa es clara: no todo debe rechazarse (el joven "acuerda favores") pero tampoco debe aceptarse todo: "Nadie se siente frustrado por tus favores cuando son compatibles con la justicia y la moral; nadie corre el riesgo de concebir siquiera una esperanza por aquello -q

que desembocan en la vergüenza: tan grande es la libertad; que tu templanza acuerda a quienes tienen las mejores interacciones; tan grande es el desaliento que inspira en quienes enardecerse.⁴⁶ La templanza -la sóphrosynē exige como una de las principales cualidades de los hombres, implica una discriminación en los contactos fuera de este texto no pueden inferirse los actos y los que el honor impondría rechazar. Hay que destacar que, en el que sin embargo el tema se desarrolla con mucha más amplitud, la imprecisión es casi tan amplia. A lo largo de los dos primeros discursos sobre la oportunidad de ceder ante quien ama o ante quien no ama, y en la gran fábula del tiro del alma con su caballo rehacio y su caballo dócil, el texto de Platón muestra que la cuestión de la práctica "honorable" es esencial: y sin embargo nunca se designa a los actores

44. Ibid., 4.

45. Platón, Banquete, 183d; cf. también 181a.

46. Demóstenes, Eroticos, 20.

más que con expresiones tales como "complacer" o "acordar favores" (charizesthat), "hacerlo" (diaprattesthat), "sacar el máximo placer del amado", "obtener lo que se quiere" (peithesthai), "tomar placeres" (apolayesthat). ¿Discreción inherente a este género de discurso? Sin ninguna duda, y los griegos habrían encontrado indecente que se nombrara precisamente en un discurso de sobremesa este género de cosas, que, aun en polémicas o en alegatos, sólo se las evoca de lejos. Puede pensarse también que no era necesario insistir en distinciones de todos conocidas: cada quien debia saber lo que para un muchacho era honorable o vergonzoso aceptar. Pero puede recordarse igualmente lo que ya apareció en la Dietética y en la Económica: la reflexión moral se dirige menos en tal caso a definir con toda justeza los códigos a respetar y el cuadro de los actos permitidos y prohibidos, y mucho más a caracterizar el tipo de actitud y de relación con uno mismo que se requiere.

4. De hecho, el texto pone ante la vista, si no las formas gestuales a respetar y los límites físicos que no hay que franquear, por lo menos el principio general que determina en este orden de cosas el modo de ser, la forma de comportarse. Todo el elogio de Epícrates remite a un contexto agonístico en el que el mérito y la gloria del joven deben afirmarse por su superioridad sobre los demás. Pasemos por estos temas tan frecuentes en los discursos de sobremesa: a saber que aquel de quien se hace el elogio está por encima de las alabanzas que se le dedican y que las palabras corren el riesgo de ser menos bellas que aquel de quien se expresan;⁴⁷ o también que el muchacho es superior a todos los demás por sus cualidades físicas y morales: su belleza es incomparable, como si "Fortuna", al combinar las cualidades más diversas y más opuestas, hubiera querido "dar un ejemplo" a todos;⁴⁸ no sólo sus dotes, también su conversación lo coloca por encima de los demás;⁴⁹ entre todos los ejercicios en los que puede brillar, ha escogido el más noble y el más premiado;⁵⁰ su al-

47. *ibid.*, 7, 33, 16.

48. *Ibid.*, 8, 14.

49. *Ibid.*, 21.

50. *Ibid.*, 23, 25.

ma está preparada "ante las rivalidades de la ambición", y no contento con distinguirse por una cualidad, reúne "todas aquellas de que un hombre sensato podría presumir".⁵¹

Sin embargo, el mérito de Epícrates no radica sólo en esta abundancia de cualidades que le permite distanciarse con mucho de sus rivales y ser la honra de sus padres,⁵² consiste igualmente en que, en relación con aquellos que se le acercan, conserva siempre su valor eminente; no se deja dominar por ninguno de ellos; todos quieren atraerlo a su intimidad @la palabra *synétheia* tiene a la vez el sentido general de vida común y de relación sexual-@⁵³ pero está por encima de ellos de tal modo, toma un ascendiente tal sobre ello;, que encuentran todo su placer en la amistad que experimentan por él.⁵⁴ No ceder, no someterse, seguir siendo el más fuerte, ganar en resistencia, en firmeza, en templanza (*sóphrosy~*) a los pretendientes y enamorados: he aquí cómo afirma ne

su valor el joven en el dominio amoroso.

Bajo esta indicación general, ¿es preciso imaginar un código preciso que se fundara en la analogía tan familiar a los griegos entre las posiciones del campo social (con la diferencia entre los "primeros" y los otros, los poderosos que ordenan y mandan y aquellos que obedecen, los amos y los servidores) y la forma de las relaciones sexuales (con las posiciones dominantes y dominadas, los papeles activos y pasivos, la penetración ejercida por el hombre y sufrida por su compañero)? Decir que no hay que ceder, no dejar que los ' otros lo superen, no aceptar una posición inferior en la que se estaría debajo, es sin duda excluir o desaconsejar prácticas sexuales que serían humillantes para el muchacho y por las que se encontraría en una posición de inferioridad.⁵⁵

Pero es verosímil que el principio del honor y de la "superioridad" mantenida se refiera -más allá de algunas prescripciones precisas- a una especie de estilo general: no es necesario (sobre todo a la vista de la opinión pública) que el

51. Ibid., 30.

52. ibid., 31.

53. Ibid., 17.

54. Loc. cit.

SS. Sobre la importancia de no ser dominado y las reticencias acerca de la sodomía y de la relación pasivas, en las relaciones homosexuales, cf. K.

J. Dover, *Homosexualité grecque*, pp. 125-134.

muchacho se conduzca "pasivamente", que se deje llevar y dominar, que ceda sin combate, que se convierta en el compañero complaciente de los placeres del otro, que satisfaga sus caprichos y que ofrezca su cuerpo a quien quiera y como quiera, por molicie, por gusto del deleite o por interés. Ahí está el deshonor de los muchachos que aceptan al primero que pasa, que se ostentan sin escrúpulo, que pasan de mano en mano, que todo lo conceden al que ofrece más. Esto es lo que Epícrates no hace ni hará jamás, preocupado como está por la opinión que se tiene de él, del rango que podrá obtener y de las relaciones útiles que puede anudar.

5. Que sea suficiente mencionar aún rápidamente el papel que el autor del *Eroticos* hace desempeñar a la filosofía en esa guardia del honor y esas justas de superioridad a las que se invita al joven por ser pruebas propias de su edad. Esta filosofía, cuyo contenido casi no puede determinarse de otro modo que por referencia al tema socrático de la epimeleia heaytou, "de la inquietud de sí",⁵⁶ y a la necesidad, también socrático, de unir saber y ejercicio (epistémé-melete-), esta filosofía no se muestra como un principio para llevar otra vida ni para abstenerse de todos los placeres. Se apela a ella en el pseudo-Demóstenes como complemento indispensable de las demás pruebas: "Di que no se puede ser más insensato, por un lado, al manifestar emulación y experimentar numerosas pruebas para aumentar su provecho, su vigor físico y todas las ventajas de este tipo... y no buscar los medios de perfeccionar la facultad que preside a todas las demás."⁵⁷ En efecto, la filosofía es capaz de mostrar cómo convertirse en "más fuerte que uno mismo" y, una vez logrado, da además la posibilidad de ganarles a los demás. Por sí misma es principio de mando, porque ella y nadie más que ella es capaz de dirigir el pensamiento: "En los asuntos humanos, el pensamiento lo dirige todo y, a su vez, la filosofía puede dirigirlo al mismotiempo que lo ejercita."⁵⁸ Vemos pues que la filosofía es un bien necesario a la sabiduría del joven; no para desviarlo sin embargo hacia otra forma de vida, sino para per-

56. *Eroticos*, 39-43.

57. *Ibid.*, 38.

58. *Ibid.*, 37.

rnitirle ejercitar el dominio de sí y la victoria sobre los demás, en el juego difícil de las pruebas que enfrentar y el honor que salvaguardar.

Todo este Eroticos, gira, como vemos, alrededor del problema de esta doble superioridad sobre sí y sobre los demás en esa fase difícil en que la juventud y la belleza del muchacho atraen a tantos hombres que buscan "vencerlo". En la Dietética se trataba sobre todo del dominio sobre sí y sobre la violencia de un acto peligroso; en la Económica se trataba del poder que debe ejercerse sobre uno mismo en la práctica del poder que se ejerce sobre la mujer. Aquí, desde el momento en que la Erótica toma el punto de vista del muchacho, el problema radica en saber cómo podrá asegurar su dominio al no ceder ante los demás. Aquí se trata del orden, no de la medida a aportar en pro de su propio poder, sino de la mejor forma de medirse ante el poder de los demás asegurándose a sí mismo su propio dominio. En ello, un breve relato que figura en medio del discurso adquiere un valor simbólico. Se trata de un lugar común: la narración de una carrera de carros. Pero el pequeño drama deportivo que se cuenta está en relación directa con la prueba pública que sufre el joven ante sus pretendientes respecto de su conducta; vemos en ella a Epícrates conducir su tiro (la referencia al Fedro es verosímil); roza la derrota, su carro está muy cerca de ser eliminado por un tiro contrario; la multitud, a pesar del placer que le cau. san por lo general los accidentes, se apasiona por el héroe, mientras que éste, "más fuerte incluso que el vigor de su ti. ro, logra vencer superando a los más favorecidos de su! rivales".⁵⁹

Esta prosa dedicada a Epícrates no es, desde luego, una d(las formas más elevadas de la reflexión griega sobre el amor pero hace aparecer en su trivialidad misma algunos aspectos importantes de lo que constituye "el problema griego d los adolescentes". El muchacho -entre su salida de la infar cia y el momento en que alcanza el estatuto viril- constitt ye para la moral y el pensamiento griegos un element delicado y dif ícil. Su juventud, con la belleza que le es propi (y a la que, se sobrentiende, todo hombre es sensible por n¿

59. ;ibid., 29-30.

turalidad) y la posición que será suya (y a la que debe, con la ayuda y bajo la caución de sus amigos, prepararse) forman un punto "estratégico" a cuyo alrededor se requiere un juego complejo; su honor, que depende por un lado del uso que haga de su cuerpo y que determinará también en cierta medida su reputación y su papel futuros, es una apuesta importante. Para él habrá ahí una prueba que exige aplicación y ejercicio: también hay ahí, para los demás, ocasión de preocupaciones y cuidados. Ya al final de su elogio a Epícrates, el autor recuerda que la vida del muchacho, su *bios*, debe ser una obra "común", y, como si se tratara de una obra de arte que perfeccionar, apela a todos aquellos que conocen a Epícrates para que le den a esta figura futura "el mayor esplendor posible".

Más tarde, en la cultura europea, la joven o la mujer casa da, con su conducta, su virtud, su belleza y sus sentimientos, se convertirá en tema de preocupación privilegiada; un arte nuevo de cortejarla, una literatura de forma esencialmente novelesca, una moral exigente y atenta a la integridad de su cuerpo y a la solidez de su compromiso matrimonial, todo ello atraerá a su alrededor la curiosidad y los deseos. Sea cual fuere la inferioridad que se mantenga respecto de su posición dentro de la familia y de la sociedad, habrá de todos modos una acentuación, una valorización del "problema" de la mujer. Su naturaleza, su conducta, los sentimientos que inspira o experimenta, la relación permitida o prohibida que pueda tenerse con ella serán los temas de reflexión, de saber' de análisis, de prescripciones. En cambio, parecería que fuera acerca del muchacho donde la problematización, en la Grecia clásica, sería más activa, manteniéndose alrededor de su belleza frágil, de su honor corporal, de su sabiduría y del aprendizaje que requiere, una intensa inquietud moral. La singularidad histórica no radica aquí en que los griegos encontraran placer en los muchachos, ni siquiera en que hayan aceptado este placer como legítimo. Observamos más bien cómo esta aceptación del placer no era sencilla y que dio lugar a toda una elaboración cultural. Para decirlo en forma esquemática, aquí es preciso captar no por qué los griegos se sentían atraídos por los muchachos sino por qué tenían una "pederastia": es decir por qué, alrededor de esta atracción, elabo-

raron una práctica de cortejo, una reflexión moral y, como vereníos, un ascetismo filosófico.

3. EL OBJETO DEL PLACER

Para comprender de qué manera el uso de las aphrodisia queda problematizado en la reflexión sobre el amor de los muchachos, hay que recordar un principio que no es sin duda propio de la cultura griega, pero que adquirió con ella una importancia considerable y ejerció, en las apreciaciones morales, un poder determ ' inante. Se trata del principio de isomorfismo entre relación sexual y relación social. Por tal hay que entender que la relación sexual -siempre pensada a partir del acto-modelo de la penetración y de una polaridad que opone actividad y pasividad- es percibido como del mismo tipo que la relación entre superior e inferior, el que domina y el que es dominado, el que somete y el que es sometido, el que vence y el que es vencido. Las prácticas del placer se reflexionan a través de las mismas categorías que el campo de las rivalidades y de las jerarquías sociales: analogía en la estructura agonística, en las oposiciones y diferenciaciones, en los valores afectados por los papeles respectivos de los compañeros. Y a partir de ahí, puede comprenderse que en el comportamiento sexual hay un papel que es intrínsecamente honorable y al que se valora con derecho pleno: es el que consiste en ser activo, en dominar, en penetrar y en ejercer así su superioridad.

De ahí las consecuencias múltiples que conciernen a la posición de quienes deben ser los compañeros pasivos de esta actividad. Los esclavos, ni qué decir tiene, están a disposició del amo: su condición hace de ellos objetos sexuales a prop< sito de los cuales no hay que plantearse ningún interrogante hasta el punto de que sucede que hay quien se asombre d que la propia ley prohíba la violación de los esclavos y de Ic nifios; para explicar esta rareza, Esquines adelanta que se h querido mostrar, al prohibirlo incluso en relación con los el clavos, cuán grave era la violencia cuando se dirigía a niño de buena familia. En cuanto a la pasividad de la mujer, mai ca ciertamente una inferioridad de naturaleza y de condición

pero no hay que vituperarla por su conducta, ya que precisamente es conforme a lo que ha querido la naturaleza y a lo que impone su posición. En cambio, todo lo que en el comportamiento sexual podría hacer cargar sobre un hombre libre -y más aún sobre un hombre que por su nacimiento, su fortuna, su prestigio, ocupa, o debería ocupar, los primeros de todos los rangos- las marcas de la inferioridad, de la dominación sufrida, de la servidumbre aceptada, no puede ser considerado más que como vergonzoso: vergüenza mayor aún si se presta como objeto complaciente del placer del otro.

Ahora bien, en un juego de valores regulado según tales principios, la posición del muchacho -del muchacho nacido libre- es difícil. Seguramente todavía está en posición "inferior" en el sentido de que está lejos de gozar de los derechos y poderes que serán suyos cuando haya adquirido la plenitud de su posición. Pero, sin embargo, su lugar no puede superponerse ni al de un esclavo, desde luego, ni al de una mujer, lo cual es cierto ya en el marco del hogar y de la familia. Un pasaje de Aristóteles, en la *Política*, lo dice claramente. Al tratar de las relaciones de autoridad y de las formas de gobierno propias de la familia, Aristóteles define, en relación con el jefe de la familia, la posición del esclavo, la de la mujer y la del niño (var<Sn). Gobernar a los esclavos, dice Aristóteles, no es gobernar seres libres; gobernar a una mujer es ejercer un poder "político" en el que las relaciones son de permanente desigualdad; el gobierno de los niños, en cambio, puede decirse "real" porque descansa "en el afecto y la superioridad de la edad".⁶⁰ En efecto, la facultad deliberadora falta en el esclavo; está presente en la mujer, pero no ejerce en ella la función de decisión; en el muchacho, la falta no se refiere más que al grado de desarrollo que no ha alcanzado aún su término. Y si la educación moral de las mujeres es importante porque constituyen la mitad de la población libre, la de los niños varones lo es por adelantado, pues concierne a los futuros ciudadanos que participarán en el gobierno de la ciudad.⁶¹ Bien se observa: el carácter propio de la posición de un muchacho, la forma particular de su dependencia y la forma en que debe tratársela, incluso en el espa-

60. Aristóteles, *Política*, i, 12, 1259a-b.

61. Ibid., i, 13, 1260b.

cio en el que se ejerce el poder considerable del padre de familia, se encuentran señalados por la posición que ocupará en el futuro.

Hasta cierto punto, lo mismo sucede con las relaciones sexuales. Entre los primeros "objetos" legitimados, el muchacho ocupa una posición particular. Ciertamente no es un objeto prohibido; en Atenas, algunas leyes protegen a los niños libres (contra los adultos, que durante un tiempo por lo menos no tendrán el derecho de entrar en las escuelas; contra los esclavos, que se exponen a la muerte si intentan corromperlos; contra el padre o tutor, a los que se castiga si los prostituyen);⁶² pero nada impide o prohíbe que un adolescente sea a los ojos de todos el compañero sexual de un hombre. Y, sin embargo, en ese papel, hay algo así como una dificultad intrínseca: algo que a la vez impide definir claramente y precisar fielmente en qué consiste ese papel en la relación sexual y que no obstante atrae la atención sobre este punto y acuerda una gran importancia y mucho valor a lo que debe o no debe tolerarse. Ahí hay al mismo tiempo algo, una mancha ciega y un punto de sobrevaloración. del muchacho es un elemento en el que llegan a reunirse la incertidumbre y un interés intenso.

Esquines, en el Contra Timarco, hace uso de un. en sí es muy interesante porque concierne a los efectos e calificación cívica y política que la mala conducta sexual un hombre -con toda exactitud la "prostitución"- puede, trañar porque le prohíbe de inmediato "ser admitido en el rango de los nueve arcontes, de ejercer un sacerdocio, de llevar las funciones de abogado público". Quien esté prostituido podrá ya ejercer ninguna magistratura en la ciudad o fuera de ella, sea de elección o concedida por la suerte. No podrá llenar las funciones de tesorero ni las de embajador, ni verse acusado o denunciante asalariado de quienes forma parte de una embajada. Finalmente, no podrá expresar ya su opinión ante el consejo o ante el pueblo, aunque sea "el más elocuente de los oradores".⁶³ Esta ley hace pues de la prostitución masculina un caso de atimia -de deshonra pública-

62. Cf. las leyes citadas por Esquines en el Contra Timarco, 9-18.

63. Ibid., 19-20.

que excluye al ciudadano de ciertas responsabilidades.⁶⁴ Pero la forma en que Esquines conduce su alegato y busca, por la discusión propiamente jurídica, comprometer a su adversario, muestra la relación de incompatibilidad "moral", al igual que legal, que se reconoce entre ciertos papeles sexuales en los muchachos y ciertos papeles sociales y políticos en el adulto.

La argumentación jurídica de Esquines consiste, a partir de la "mala conducta" de Timarco atestiguada por rumores, murmuraciones y declaraciones, en reconocer algunos elementos constitutivos de la prostitución (número de compañeros, ausencia de elección, pago de servicio) y otros que faltan en ella (no ha sido registrado como prostituido y no ha residido en una casa). Cuando era joven y lindo, pasó por numerosas manos y no siempre éstas eran muy honorables, ya que se le vio vivir con un hombre de condición servil y con un libertino notorio que vivía rodeado de cantores y de tocadores de cítara; recibió regalos, fue mantenido, tomó parte en las extravagancias de sus protectores; se le vio con Cidónides, Autóclides, Tersandro, Migolao, Anticles, Pitolacos, Hegesicies. No es pues posible decir solamente que vivió teniendo relaciones amorosas (hetairékós), sino que se ha "prostituido" (peporneymenos): "pues el que se libra a esas prácticas sin escoger, con todo el mundo y por un salario, ¿no es cierto que debe responder por este crimen precisamente?⁶⁵ Pero la acusación juega también sobre un registro moral que no sólo permite establecer el delito, sino también comprometer global y políticamente al adversario. Timarco quizá no fue formalmente un prostituido profesional, pero se diferencia mucho de uno de esos hombres respetables que no ocultan su inclinación por los amores masculinos y que sostienen, con muchachos libres, relaciones honrosas ypreciadas por el joven compañero: Esquines reconoce que desde luego comparte él mismo este tipo de amor. Describe a Timarco como un hombre que, durante su juventud, se colocó a sí mismo y se mostró a los demás en la posición inferior

64. K. J. Dover (Homosexualité grecque, pp. 44-45) subraya que lo condenable no era la prostitución misma, sino el hecho de quebrantar las incapacidades que derivan del hecho de haber sido prostituido.

65. Esquines, Contra Timarco. 52.

y humillante de un objeto de placer para los otros; este papel lo quiso, lo buscó, se complugo en él y de él sacó provecho. Tal es lo que Esquines pondera ante sus auditores como moral y políticamente incompatible con las responsabilidades y el ejercicio del poder en la ciudad. Un hombre que ha sido marcado por el papel en el que se complugo en su juventud no podría desempeñar hoy, sin escándalo, el papel de quien, en la ciudad, es superior a los demás, les da amigos, los aconseja en sus decisiones, los dirige y los representa. Lo que es difícil de aceptar para los atenienses -tal es, en el discurso de Timarco, el sentimiento que Esquines intenta atizar- no es que no quisieran ser gobernados por alguien que ame a los muchachos, o que, aun joven, fuera amado por un hombre, sino que no se puede aceptar la autoridad de un jefe que anteriormente se identificó con el papel de objeto de placer para los otros.

Por lo demás, tal es el sentimiento al que recurrió Aristófanes con tanta frecuencia en sus comedias; el punto de la burla y motivo de escándalo era que esos oradores, esos jefes a quienes se seguía y amaba, esos ciudadanos que buscaban seducir al pueblo para colocarse por encima de él y dominarlo, tanto Cleón de Clístenes como Agirrio, eran también gente que había aceptado y aceptaba todavía desempeñar para los demás el papel de objetos pasivos y complacientes. Y Aristófanes ironizaba sobre esta democracia ateniense en la que había, tantas más oportunidades de ser escuchado en la asamblea cuanto más inclinación por los placeres de este tipo se tuviera.⁶⁶ De la misma manera, y dentro del mismo espíritu, Diógenes se burlaba de Demóstenes y de las costumbres que tenía, él que pretendía ser el conductor (el démagogo) ateniense.⁶⁷ En el juego de las relaciones de placer se desempeña el papel del dominado, no se podría válidamente el lugar del dominante en el juego de poder cívico y político.

Poco importa lo que pudiera haber ahí de justificación, e incluso, a realidad, a esas sátiras y a esas críticas. Por su sola existencia, hay por lo menos algo que éstas indican claramente

66. Aristófanes, *Los caballeros*, v. 428 SS; *Las asambleístas*, v. 112 ss. C

F. Buffigère, *Éros adolescent*, pp. 185-186.

67. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos*, vi, 2, 34.

en esa sociedad que admitía relaciones sexuales entre hombres, es la dificultad provocada por la yuxtaposición de una ética de la superioridad viril y de una concepción de toda relación sexual según el esquema de la penetración y de la dominación masculina; la consecuencia resulta ser por una parte que el papel de la "actividad" y de la dominación se ve afectado por valores constantemente positivos, pero por otra parte que es preciso atribuir a uno de los miembros de la pareja en el acto sexual la posición pasiva, dominada e inferior. Y si aquí no hay problema cuando se trata de una mujer o de un esclavo, muy distinto es cuando se trata de un hombre. Sin duda es la existencia de esta dificultad la que explica a la vez el silencio del que se ha rodeado de hecho esta relación entre adultos y la bulliciosa descalificación de quienes justamente rompían ese silencio al marcar su aceptación, o mejor su preferencia, hacia ese papel "inferior". Igualmente, es en función de esta dificultad que toda la atención se concentró en la relación entre hombres y muchachos, ya que aquí uno de los dos compañeros, por su juventud y por el hecho de que no alcanzaba todavía la posición viril, podía ser, por un tiempo que se sabía breve, objeto receptor de placer. Pero si el muchacho, por su encanto propio, puede ser para los hombres una presa que persiguen sin que haya escándalo ni problema, no hay que olvidar que un día llegará a ser hombre, ejercerá poderes y responsabilidades, no pudiendo ya evidentemente ser objeto de placer: ¿en qué medida podría haberlo sido?

De ahí lo que podríamos llamar la "antinomía del muchacho" la moral griega de las aphrodisia. Por un lado, al joven se le reconoce como objeto de placer -y aun como el único objeto honorable y legítimo entre las parejas masculinas, del hombre; nunca nadie reprochará a quien sea que ame a un muchacho el necesitarlo y gozar de él, mientras se respeten las leyes y las conveniencias. Pero, por otro lado, el muchacho, puesto que su juventud lo llevará a ser hombre, no puede aceptar reconocerse como objeto en esta relación que siempre se piensa en forma de dominación. No puede ni debe identificarse con este papel. No podrá ser de buena gana, ante sí mismo y para sí mismo este objeto de placer, mientras que el hombre quiere escogerlo con toda naturalidad como objeto de placer. En resumen, experimentar deleite, ser suje-

to de placer con un muchacho no representa problema para los griegos; en cambio, ser objeto de placer y reconocerse como tal constituye para el muchacho una dificultad mayor. La relación que debe establecer consigo mismo para volverse hombre libre, dueño de sí y capaz de triunfar sobre los demás, no podría coincidir con una forma de relación en la que sería objeto de placer para otro. Esta falta de coincidencia es moralmente necesaria.

Semejante dificultad explica algunos rasgos propios de la reflexión sobre el amor del muchacho.

Y, en primer lugar, una oscilación para nosotros bastante enigmática acerca del carácter natural o "contra natura" de este amor. Por un lado, se da por descontado que el movimiento que lleva hacia los muchachos es natural, como lo es todo movimiento que hace derivar lo que es bello. Y sin embargo, no es excepcional encontrar la afirmación de que la relación entre dos hombres, o más generalmente entre dos individuos del mismo sexo, es para *physin*, fuera de la naturaleza. Evidentemente puede considerarse que ahí encontramos dos opiniones que señalan dos actitudes: una favorable y la otra hostil respecto de este género de amor. Pero la propia posibilidad de estas dos apreciaciones se inscribe verosímilmente en el hecho de que si se admite con toda evidencia como natural experimentar placer con un muchacho, es mucho más difícil aceptar como natural lo que hace de un muchacho el objeto de placer. De manera que en el acto mismo que se desarrolla entre dos individuos masculinos puede hacerse la objeción de ser para *physin* -ya que feminiza a uno de los dos-, mientras que el deseo que pueda tenerse por la belleza no deja de ser considerado como natural. Los cínicos no eran contrario, « al amor de los muchachos, aunque se burlaran con irritación suma de todos los muchachos que por su pasividad acepta han deshacerse de su naturaleza y volverse así "peores de lo que eran".⁶⁸ En cuanto a Platón, no es necesario que, partidario en su juventud del amor masculino, en sus últimos textos como una relación "contra natura" observe más bien que, al principio de las Leyes, considere la relación con las mujeres como un elemento

68. Ibid., vi, 2, 59 (cf. también 54 y 46).

leza y la relación entre hombres (o entre mujeres) como un efecto de la incontinencia (akrasia), se refiere al acto mismo del acoplamiento (previsto por la naturaleza con el fin de la procreación) y piensa en las instituciones que son susceptibles de favorecer o de pervertir las costumbres de los ciudadanos.⁶⁹ Igualmente, en el 'pasaje del libro viii en que contempla la necesidad -y la dificultad- de una ley que concierna a las relaciones sexuales, los argumentos que explota conciernen a lo que pueda haber de nocivo en "usar, como si fueran mujeres", a hombres y jóvenes en la unión sexual (mixis aphrodisión): en el que es seducido ¿cómo podría formársele "un carácter valiente, viril" (to tés andreias ethos)? ¿Y en el seductor, "un espíritu de templanza"? "Todo el mundo censurará la molición de quien cede a los placeres y no puede resistirse" y "en quien busca imitar a la mujer, todos reprobarán la imagen demasiado parecida a ella en que se convierte".⁷⁰

La dificultad de concebir a un muchacho como objeto de placer se traduce también por una serie de reticencias bien señaladas. Reticencia a evocar directamente y en términos propios el papel del muchacho en la relación sexual: tan pronto se utilizarán expresiones enteramente generales, como "hacer la cosa" (diapratthes.thai to pragma)⁷¹ tan pronto será designada a través de la imposibilidad misma de nombrarla⁷² o tan pronto incluso -y ahí radica lo más significativo del problema planteado por esta relación- recurriendo a términos que realzan metáforas "agonísticas" o políticas -"ceder", "someterse" (hypéretein), "ponerse a las órdenes" (therapeyein, hypourgein).⁷³

Pero igualmente reticencia a convenir en que el muchacho puede experimentar placer. Esta "negación" debe tomarse a la vez como la afirmación de que este placer no puede existir y la prescripción de que no debe experimentarse. Al intentar

69. Platón, Leyes, i, 636b-c.

70. Ibid., viii, 836c-d. En el Fedro, la forma física de la relación en la que

el hombre se comporta "como animal en cuatro patas" se dice que es "contra natura" (250e).

71. O diapratthes.thai, cf. Fedro, 256c.

72. Jenofonte, Babilonios, iv, 15.

73. Jenofonte, Hierón, i y vii; o Platón, Babilonios, 184c-d. Véase K. J. I)

explicar por qué con tanta frecuencia el amor se convierte en odio cuando pasa por las relaciones físicas, Sócrates, en el Banquete de Jenofonte, evoca la molestia que puede producir en un joven el tener relaciones (homilein) con un hombre avejentado. Pero añade luego como principio general: "Por lo demás, un muchacho no participa como la mujer de los placeres amorosos de un hombre, sino que permanece como espectador ayuno de su ardor sensual.¹¹⁷⁴ Entre el hombre y el muchacho no hay -no puede ni debe haber- comunidad de placer. El autor de los Problemas no admitirá tal posibilidad en algunos individuos más que al precio de una irregularidad anatómica. Y a nadie se condena más severamente que a los muchachos que enseñan, por su facilidad en ceder, por la multiplicidad de sus vínculos o incluso por sus maneras, su maquillaje, sus adornos o sus perfumes, que pueden encontrar placer en desempeñar este papel. Lo que no quiere decir por lo mismo que el muchacho, cuando le sucede ceder, deba hacerlo en cierto modo con total frialdad. Al contrario, no debe ceder si no experimenta respecto de su amante sentimientos de admiración o de reconocimiento y de afecto, que le hacen anhelar darle placer. El verbo charizesthai se emplea comúnmente para designar el hecho de que el muchacho "accepte" y "conceda sus favores".⁷⁵ La palabra indica claramente que entre el amado y el amante más que una simple "rendición"; el joven "concede res", por un movimiento que consiente al deseo y 1: da del otro, pero que no es de la misma naturaleza. de una respuesta, no es el compartir una sensación chacho no busca ser titular de un placer físico; tampoco tc mat-á placer exactamente del placer del hombre; si ced cuando es debido, es decir sin demasiada precipitación ni d mala gana, habrá de sentir contento al dar placer al otro. La relación sexual con el muchacho exige pues, por part de cada uno de los miembros de la pareja, conductas partici lai-es. Como consecuencia del hecho de que el muchacho n puede identificarse con el papel que debe desempeñar, habr de rehusar, resistir, huir, ocultarse;⁷⁶ será preciso también

74. Jenofonte, Baizqiiete, viii, 21.

75. PI&tt0n, Banqzietc, 184e.

76. íbi(I., 184a.

que para consentir, si a fin de cuentas lo hace, Ponga condiciones respecto de aquel ante quien cede (su valor, su posición, su virtud) y de; beneficio que pueda obtener (beneficio más bien vergonzoso si sólo se trata de dinero, pero honroso si se trata del aprendizaje del oficio de hombre o de apoyos sociales para el futuro o de una amistad duradera). Precisamente son los beneficios de este género los que el amante debe poder proporcionar, además de los regalos más estatutarios que conviene en hacer (y cuya importancia y valor varían con la condición de las dos partes). De modo que el acto sexual, en la relación entre un hombre y un muchacho, debe verse preso en un juego de rechazos, alusiones y huidas que tiende a trasladado lo más lejos posible, pero también en un proceso de intercambios que fija cuándo y en qué condiciones es conveniente que se produzca.

En resumen, el muchacho ha de dar por complacencia y por algo más que por su propio placer algo que su compañero busca por el placer que va a proporcionarle: pero éste no puede pedírselo legítimamente sin la contrapartida de regalos, beneficios, promesas y compromisos que son de muy distinto orden que el "don" que se le hace. De ahí esta tendencia tan manifiestamente marcada en la reflexión griega sobre el amor de los muchachos: cómo integrar esta relación en un conjunto más amplio y permitirle transformarse en un tipo muy distinto de relación: ¿una relación estable, en la que la relación física no tendrá mayor importancia y donde las dos partes podrán compartir los mismos sentimientos y los mismos bienes? El amor de los muchachos no puede ser moralmente honroso más que si implica (gracias a los beneficios razonables del amante, gracias a la complacencia reservada del amado) los elementos que constituyen los fundamentos de una transformación de este amor en un vínculo definitivo y socialmentepreciado, el de la philia.

Haríamos mal en creer que los griegos, puesto que no prohíben esta clase de relación, no se inquietaban por sus implicaciones. Más que toda otra relación sexual, ésta les "interesaba" y todo muestra que se preocupaban por ella. Pero puede decirse que, en un pensamiento como el nuestro, la relación entre dos individuos del mismo sexo se cuestiona ante todo a partir del punto de vista del sujeto del deseo: ¿cómo puede hacerse, en un hombre, que se forme un deseo que tie-

ne por objeto otro hombre? Sabemos bien que es del lado de una cierta estructuración de este deseo (del lado de su ambivalencia o de su falta) donde se buscará el principio de una respuesta. La preocupación de los griegos, en cambio, no concernía al deseo que podía llevar a este género de relación, ni al sujeto de este deseo; su inquietud iba dirigida al objeto del placer, o más exactamente a este objeto en la medida en que se convertirá a su vez en el amo en el placer que obtiene con los demás y en el poder que ejerce sobre sí mismo.

En este punto de la problematización (¿cómo hacer del objeto de placer el sujeto dueño de sus placeres?) es donde la erótica filosófica, o en todo caso la reflexión socráticoplatónica sobre el amor, tomará su punto de partida.

CAPITULO V

EL VERDADERO AMOR

En este capítulo seguiremos tratando de la Erótica, como arte reflexionado del amor (y singularmente del amor de los muchachos). Pero esta vez lo contemplaremos como marco de desarrollo del cuarto de los grandes temas de austeridad que ha recorrido, a lo largo de toda su historia en el mundo occidental, la moral de los placeres. Después de la relación con el cuerpo y la salud, después de la relación con la mujer y la institución del matrimonio, después de la relación con el muchacho, su libertad y su virilidad, contemplados como motivos de problematización de la actividad sexual, he aquí ahora la relación con la verdad. Pues ahí radica uno de los puntos más notables de la reflexión griega sobre el amor de los muchachos: no sólo muestra, por razones que ya pudimos observar, cómo constituía este amor un punto difícil que exigía una elaboración de la conducta y una estilización bastante delicada del uso de las aphrodisia, sino que a propósito de ellas se desarrolló la cuestión de las relaciones entre uso de los placeres y acceso a la verdad, bajo la forma de una interrogante acerca de lo que debe ser el verdadero amor.

En las culturas cristiana y moderna, estas mismas preguntas -acerca de la verdad, del amor y del placer- habrán de relacionarse mucho más naturalmente con los elementos constitutivos de la relación entre hombre y mujer: los temas de la virginidad, de las bodas espirituales, del alma-esposa señalarán en seguida el desplazamiento efectuado a partir de un paisaje esencialmente masculino -habitado por el erasto y el erómeno- hacia otro paisaje, marcado por las figuras de la femineidad y de la relación entre los dos sexos.' Mucho más tarde, Fausto será un ejemplo de la forma en que la cuestión del placer y la del acceso al conocimiento se encuentran

1. Lo que no quiere decir que las figuras del amor masculino hayan desal)arecido por entero. Cf. J. Bosweil, Chrislianity, social toierance, and homo,exuality.

ligadas al tema del amor por la mujer, de su virginidad, de su pureza, de su caída y de su poder redentor. Entre los griegos, en cambio, la reflexión sobre los lazos recíprocos entre el acceso a la verdad y la austeridad sexual parece haberse desarrollado sobre todo a propósito del amor de los muchachos. Con toda certeza, es necesario considerar el hecho de que pocas cosas nos quedan de lo que, en los medios pitagóricos de la época, pudo decirse y prescribiese sobre las relaciones entre la pureza y el conocimiento; es necesario considerar igualmente el hecho de que no conocemos los tratados sobre el amor escritos por Antístenes, Diógenes el Cínico, Aristóteles o Teofrasto. Sería pues imprudente hacer generales los caracteres propios de la doctrina socráticoplatónica, suponiendo que ésta resumía por sí sola todas las formas que pudo tomar, en la Grecia clásica, la filosofía del Eros. No por ello deja de ser válido que siguió siendo por largo tiempo un polo de reflexión, como lo muestran textos tales como el diálogo de Plutarco, los Amores del seudo-Luciano o los discursos de Máximo de Tiro. En todo caso, tal como aparece en el Banquete o en el Fedro, y gracias a las referencias que hace de las demás maneras de discurrir sobre el amor, puede verse qué distancia la separa de la erótica común que se pregunta sobre la buena conducta recíproca del joven y de su pretendiente, y sobre la forma en que puede conciliarse con el honor. También puede verse cómo, al arraigarse muy profundamente en los temas habituales de la ética de los placeres, abre preguntas cuya importancia será muy grande, luego, para la transformación de esta ética en una moral de la renuncia y para la constitución de una hermenéutica del deseo.

Una gran parte del Banquete y del Fedro está consagrada a la "reproducción" -imitación o copia- de lo que se dice comúnmente en los discursos sobre el amor: tales son los "discursos-testimonios" de Fedro, de Pausanias, de Erixímaco, de Agatón, en el Banquete, o el de Lisias en el Fedro, al igual que el primer contradiscurso irónico que propone Sócrates. Hacen presente el trasfondo de la doctrina platónica, la materia prima que Platón elabora y transforma cuando sustituye la problemática del "cortejo" y del honor por la de la verdad y de la ascesis. En estos discursos-testimonio un elemento es esencial: a través del elogio del amor, de su poder,

de su divinidad regresa sin cesar la cuestión del consentimiento: ¿debe ceder el joven, ante quién, en qué condiciones y con qué garantías? Y aquel que lo ama ¿puede desear legítimamente que ceda con demasiada facilidad? Pregunta característica de una Erótica concebida como arte de la justa entre quien corteja y el que es cortejado.

P-sta es la pregunta que aparece bajo la forma de un principio general y ridículamente tautológico en el primer discurso del Banquete en casa de Agatón: "a las cosas viles (aischrois) corresponde la deshonra (aischyne@; a las bellas, el deseo de estima,, ; 2 pero Pausanias lo retorna al instante con mayor seriedad, distinguiendo dos amores, "el que sólo contempla la realización del acto" y el que desea hacer, ante todo, la prueba del alma.³ Puede observarse aún que, en el Fedro, los dos discursos iniciales -que serán rechazados, uno en una continuación irónica, el otro en una parodia reparadora- plantean, cada uno a su modo, la pregunta por "¿ante quién ceder?", y que contestan a ella diciendo que hay que ceder ante quien no ama o en todo caso que no hay que ceder ante quien sí ama. Y esos discursos iniciales apelan a una temática común: la de los amores fugitivos que se rompen cuando el amado envejece y se ve abandonados la de las relaciones deshonorosas que colocan al muchacho bajo la dependencia del amante,⁵ que lo comprometen ante los ojos de todos y lo apartan de su familia o de relaciones honrosas de las que podría sacar provecho;⁶ la de los sentimientos de disgusto y de desprecio que el amante puede concebir por el muchacho por el hecho mismo de las complacencias que éste está dispuesto a acordarle o del odio que el joven puede experimentar por el hombre que envejece y que le impone sus relaciones sin mutuo acuerdo;⁷ la del papel femenino al que se conduce al muchacho y de los efectos de deterioro físico y moral a los que se atrae con este género de relaciones;⁸ la de las recompen-

2. Platón, Banquete, 178d. Sobre los discursos del Banquete, cf. Luc Brisson, en Dictionnaire des mythologies, s.v. Eros.

3. Banquete, 181b-d.

4. Ibid., 183d-e; Fedro, 231a-233a.

5. Platón, Banquete, 182a; Fedro, 239a.

6. Fedro, 231e-232a; 239e-240a.

7. Ibid., 240d.

8. Ibid., 239c-d.

sas, beneficios y servicios con frecuencia pesados que el amante debe imponerse, a los que intenta eludir dejando a su antiguo amigo en la vergüenza y la soledad.⁹ Todo ello constituye la problemática elemental de los placeres y de su uso en el amor de los muchachos. A estas dificultades intentan responder las conveniencias, las prácticas de cortejo y los juegos regulados de amor.

Puede creerse que el discurso de Aristófanes en el Banquete es la excepción: al explicar la partición de los seres primitivos por la cólera de los dioses y su separación en dos mitades (machos y hembras, o ambas del mismo sexo, según que el individuo originario fuera andrógino o por entero masculino o femenino), parece ir más allá de los problemas del arte de cortejar. Plantea la cuestión de lo que es el amor en su principio y puede pasar por ser un abordaje ridículo -irónicamente colocado en boca de Aristófanes, viejo adversario de Sócrates- de las propias tesis de Platón. ¿No vemos ahí a los enamorados buscar su mitad perdida, al igual que las almas de Platón conservan el recuerdo y la nostalgia de lo que fue su patria? No obstante, para limitarnos a los elementos del discurso que conciernen al amor masculino, está claro que también Aristófanes tiende a contestar a la pregunta del consentimiento. Y lo que da la singularidad un poco escandalosa a su discurso y su ironía es que su respuesta es totalmente positiva. Más aún, con su relato mítico atropella al principio tan generalmente admitido de una disimetría de edades, de sentimientos, de comportamiento entre el amante y el amado. Establece entre ellos simetría e igualdad, ya que les hace nacer de la partición de un ser único; el mismo placer, el mismo deseo, llevan uno hacia el otro al erasto y al crómeno; por naturaleza, si es una mitad del macho, el muchacho amará a los hombres: encontrará "placer" en "dormir con los varones" y en "estar en sus brazos" (sympeplegmenoi).¹⁰ Y por ello, lejos de mostrar una naturaleza femenina, enseña que no es más que la "tésera" de un ser enteramente viril. Y Platón se divierte al hacer que Aristófanes regrese el reproche que, en sus comedias, había hecho con tanta frecuencia a los hombres políticos de Atenas:

9. Ibid., 241a-c.

10. Platón, Banquete, 191e.

"terminada su formación, los individuos de esta clase son los únicos en revelarse hombres por sus aspiraciones políticas".¹ En su juventud, se entregaron a los hombres porque buscaban su mitad hombre; por la misma razón, vueltos adultos, buscarán a los jóvenes. "Amar a los muchachos querer a los amantes" (ser paiderastés y philerastés),¹² ahí están las dos vertientes del mismo ser. Aristófanes, a la cuestión tradicional del consentimiento, le da pues una respuesta directa, simple, enteramente positiva y que deroga al mismo tiempo el juego de las disimetrías que organizaba las complejas relaciones entre el hombre y el muchacho: toda la cuestión del amor y de la conducta a seguir se reduce entonces a encontrar la mitad perdida. Ahora bien, la Erótica socrático-platónica es profundamente distinta: no sólo por la solución que propone sino también y sobre todo porque tiende a plantear la cuestión en términos totalmente diferentes. Para saber lo que es el verdadero amor, ya no se trata de responder a la pregunta: ¿a quién se debe amar y en qué condiciones puede ser honroso el amor tanto para el amado como para el amante? O, por lo menos, todas las preguntas se encontrarán subordinadas a otra, primera y fundamental: ¿qué es el amor en su ser MISMO?¹³

Para tomar la medida de la elaboración platónico y de la distancia que la separa de la erótica común, puede recordarse la forma en que Jenofonte responde a esta misma pregunta; en ella pondera los elementos tradicionales: la oposición entre el amor que no busca más que el placer del amante y aquel que se interesa por el amado mismo; la necesidad de transformar el amor fugitivo en una amistad igualitario, recíproca y duradera. En el Banquete y en los Recuerdos, Jenofonte presenta a un Sócrates que traza una línea divisoria rigurosa entre el amor del alma y el amor del cuerpo, ¹⁴ descalifica en sí mismo el amor del cuerpo,¹⁵ hace de el del alma el amor verdadero y busca en la amistad, en la philia, el principio que

1 1. Ibid., 192a.

12. Ibid., 192b.

13. Sobre la respuesta de Sócrates a Aristófanes, cf. Banquete, 205e.

14. Jenofonte, Banquete, viii, 12.

15. Ibid., viii, 25.

presta valor a toda relación (synousia).¹⁶ De ahí se sigue que no es suficiente asociar al amor del alma con el del cuerpo; es necesario liberar a todo afecto de sus dimensiones físicas (cuando se ama "al cuerpo y al alma a la vez", el primero es el que vence, y la deshonra de la juventud deslucen a la amistad misma); ¹⁷ tal como Sócrates nos alecciona, debemos evitar todos los contactos, renunciar a aquellos besos cuya naturaleza traba a; alma, incluso hacer de modo que el cuerpo no toque al cuerpo y no sufra "su mordedura".¹⁸ En cambio, toda relación debe edificarse sobre los elementos constitutivos de la amistad: beneficios y servicios prestados, esfuerzos para el mejoramiento del muchacho amado, afecto recíproco, lazo permanente y establecido de una vez por todas. ¹⁹ ¿Es decir que para Jenofonte (o para el Sócrates que pone en escena) no podría haber, entre dos hombres, ningún Eros, sino solamente una relación de philia? Tal es ciertamente el ideal que Jenofonte cree poder reconocer en la Esparta de Licurgo.²⁰ Los hombres que se apasionan por los cuerpos de los adolescentes serían, según él, declarados "infames", mientras que se elogiaría y alentaría a los adultos "honestos" que no amarían más que el alma de los jóvenes y aspirarían solamente a hacerse de amigos; de modo que en Lacedemonia "los amantes no se sentirían menos reprimidos en su amor por los niños que los padres respecto de sus hijos o los hermanos respecto de sus hermanos". Pero en el Banquete Jenofonte da una imagen menos esquemática de esa división. Esboza un concepto del Eros y de sus placeres que tendría por objeto la propia amistad: de ésta, de lo que puede comportar de vida común, de atención recíproca, de benevolencia de uno por el otro, de sentimientos compartidos, Jenofonte no hace aquello que debe sustituir al amor o tomar su relevo a su debido tiempo; lo mismo piensa en el caso de que los amantes se enamoren: e rón tes philias, dice con una expresión característica que permite conservar el Eros, mantener su fuerza, pero dándole como contenido concreto sólo las conductas de afec-

16. Ibid., viii, 13.

17. Ibid., viii, 14.

18. Ibid., iv, 26; cf. también Recuerdos de Sócrates, i, 3.

19. Jenofonte, Banquete, viii, 18.

20. Jenofonte, República de los lacedemonios, ii, 12-15.

to recíproco y duradero que realzan la amistad.²¹

La erótica platónica fue trazada de modo muy diferente, aun cuando el punto de partida de la reflexión se encuentre en la pregunta familiar acerca del lugar que deben ocupar las aphrodisia en la relación amorosa. Justamente, se trata de que Platón no retorne estas interrogantes tradicionales más que para mostrar cómo, en las respuestas que se les dan en época temprana, echamos de menos el problema principal.

Los dos primeros discursos de; Fedro -el ingenuo de Lisias y el burlón de Sócrates- sostienen que un muchacho no debería ceder ante aquel que lo ama. Y subraya Sócrates que tales palabras no podrían decir verdad: "No hay verdad en un lenguaje (ouk esti etymos logos) que, admitiendo la presencia de un enamorado, pretenderá que sea a quien no se ama. a quien debe acordar de preferencia sus favores. Por motivos tales como que el Drimero delira y el segundo se conserva sereno-^{1,22} @s discursos de; principio de; Banquete, por el contrario, y con la preocupación de encomiar al amor y no ofenderlo, afirman que es bueno ceder si se hace como es debido y a un amante de valía²³ que en ello no hay nada de impúdico ni de vergonzoso y que, bajo la ley de; amor, "la buena voluntad armoniza con la buena voluntad^{11.24} Estos discursos, con el fin de ser más respetuosos de; amor, no son más etymoi que los de Lisias y de su irónico censor en el Fedro.

Frente a éstas, las palabras de Diotima mencionadas en e; Banquete y la gran fábula del Fedro contada por el propio Sócrates aparecen como discursos etymoi: discursos verdaderos y que por su origen emparentan con la verdad que proclaman. ¿En qué lo son? ¿Dónde radica la diferencia con los elogios o las descalificaciones que los preceden? No en que Sócrates o Diotima sean más rigurosos o más austeros que los demás interlocutores; no se oponen a éstos porque fueran demasiado complacientes y concedan a los cuerpos y a los placeres demasiado lugar en un amor que sólo debería dirigirse a las almas. Se les contraponen porque no plantean el problema tal como lo hacen ellos; en relación con el juego de preguntas que eran tradicionales en los debates sobre el

21. Jenofonte, Banquete, viii, 18.

22. Platón, Fedro, 244a.

23. Platón, Banquete, 184e; 185b.

24. Ibid., 196c.

amor, hacen cierto número de transformaciones y desplazamientos esenciales.

1. Pasaje de la cuestión de la conducta amorosa a la interrogante sobre el ser del amor

En el debate tal como lo formulan los otros discursos, se presuponen el amor y el movimiento tan intenso y tan fuerte que arrebatara al amante; el punto esencial de la preocupación es entonces saber -"admitido"²⁵ este amor- cómo deberán comportarse los dos compañeros: cómo, bajo qué forma, hasta qué punto, con ayuda de qué medios de persuasión o dando qué prenda de amistad, el enamorado deberá intentar alcanzar "aquello a lo que aspira", y cómo, en qué condiciones, después de qué resistencias y pruebas, el amado a su vez deberá ceder. Cuestión de conducta, sobre fondo de amor preexistente. Ahora bien, aquello sobre lo que Diotima y Sócrates se interrogan es el ser mismo de este amor, su naturaleza y su origen, aquello que constituye su fuerza y aquello que lo lleva con tal obstinación o con tal locura hacia su objeto: "¿Qué es el amor mismo, cuál es su naturaleza y después cuáles son sus obras?"¹⁶ Interrogante ontológica y ya no cuestión de deontología. Todos los demás interlocutores orientan sus discursos hacia el elogio o la crítica, hacia la partición entre el buen y el mal amor, hacia la delimitación de lo que conviene hacer y lo que no; en la temática habitual a una búsqueda de conveniencia y a la elaboración de un arte de cortejar, el objeto primero de la reflexión es la conducta o el juego de las conductas recíprocas. Por lo menos provisionalmente, Platón rechaza esta cuestión y, más allá de la división del bien y del mal, plantea la cuestión de saber lo que es amar.²⁷

Ahora bien, formular así la cuestión implica en principio un desplazamiento del objeto mismo del discurso. Diotima reprocha a Sócrates -pero de hecho a todos los autores de los elogios precedentes- el haber buscado por el lado del elemen-

25. Platón, Fedro, 244a.

26. Platón, Banquete, 201d.

27. Después de los discursos de Fedro, Sócrates recuerda que debe de haber en el pensamiento de quien habla "un conocimiento de la verdad del tema sobre el cual habrá de hablar" (Fedro, 259e).

to "amado" (ton erómenon) el principio de lo que se precisaba decir del amor; así pues, se dejaron deslumbrar por el encanto, la belleza, la perfección del muchacho amado, y se atribuyeron sus méritos indebidamente al propio amor; éste sólo podría manifestar su propia verdad si se le exige a quien es y no a quien ama. Hay pues que volver del elemento amado al que ama (to eran) e interrogarlo en *Sí MiSMO*.²⁸ Eso mismo es lo que hará en el Fedro cuando, para responder a los dos primeros contraelogios, Sócrates realiza el largo rodeo por la teoría de las almas. Pero, como consecuencia de este desplazamiento, el discurso sobre el amor deberá enfrentar el riesgo de no ser ya un "elogio" (en la forma mixta y confusa de la alabanza dirigida al mismo tiempo al amor y al amado); deberá exponer -como en el Banquete- la naturaleza "interirnedia" del amor, el defecto que lo marca (pues ya no posee las cosas bellas que desea), la afinidad de miseria y de astucia, de ignorancia y de saber en que surge a la vida; como en el Fedro, habrá de exponer también de qué manera se mezclan en él el olvido y el recuerdo del espectáculo supraceleste y ese largo camino de sufrimiento que finalmente lo llevará hasta su objeto.

2. Pasaje. de la cuestión del honor del muchacho a la del amor de la verdad

Decir con Diotima que es mejor volver los ojos del elemento amado para que caiga la mirada sobre el principio amante no quiere decir que ya no se plantee la cuestión del objeto: al contrario, todo el desarrollo que sigue a esta formulación esencial se consagra a la determinación de lo que, en el amor, es amado. Pero desde el momento en que se empieza a hablar del amor en un discurso que quiere decir su ser y no cantar a quien ama, desde ese momento la cuestión del objeto se planteará en términos diferentes.

En el debate tradicional, el punto de partida del cuestionamiento estaba del lado del objeto mismo del amor: siendo dado lo que es y lo que debe ser aquel al que se ama -la belleza no sólo de su cuerpo sino también de su alma, la formación

28. Ibid., 204e.

que le es necesaria, el carácter noble, viril, valeroso que debe adquirir, etc.- ¿cuál es la forma de amor honrosa, para él y para el amante, que se le debe sostener? Es el respeto del amado, en lo que es en realidad, el que debe dar su forma propia y su estilo contenido a aquello que puede exigirse de él. En cambio, en la interrogante platónica, la consideración de lo que es el amor mismo es lo que debe llevar a la determinación de lo que en verdad es su objeto. Más allá de las diferentes cosas bellas a las que el enamorado puede ligarse, Diotima muestra a Sócrates que el amor busca producir en el pensamiento y ver "lo bello en sí mismo", según la verdad de su naturaleza, según su pureza sin mezcla y "la unicidad de su forma". Y en el Fedro, es el propio Sócrates el que muestra cómo el alma, si tiene un recuerdo vivo de lo que ha visto arriba del cielo, si se comporta enérgicamente y si no se deja doblegar en su impulso vital por apetitos impuros, sólo se liga con el objeto amado por lo que trae en sí de reflejo y de imitación de la belleza misma. En Platón encontramos ciertamente el tema de que es al alma de los muchachos más que a su cuerpo que debe dirigirse el amor, pero no es ni el primero ni el único en decirlo. Con consecuencias más o menos rigurosas, era un tema que corría a través de los debates tradicionales sobre el amor y al que Jenofonte da -prestándosela a Sócrates- una forma radical. Lo propio de Platón no es esta división, sino la forma en que establece la inferioridad del amor por el cuerpo. En efecto, no la funda en la dignidad del muchacho amado y el respeto que se le debe, sino en aquello que, en el propio amante, determina el ser y la forma de su amor (su deseo de inmortalidad, su aspiración a lo bello en su pureza, la reminiscencia de lo que vio arriba del cielo). Además (y ahí tanto el Banquete como el Fedro son muy explícitos) no traza una línea divisoria neta, definida e infranqueable entre el mal amor del cuerpo y el buen amor del alma; por mucho que haya perdido valor y por mucho que sea inferior la relación con el cuerpo cuando se la compara con ese movimiento hacia lo bello, por peligroso que pueda ser a veces pues puede desviarlo y detenerlo, sin embargo no se le excluye de golpe ni se le condena para siempre. De un bello cuerpo, hacia los bellos cuerpos, según la célebre fórmula del Banquete, y luego de éstos hacia las almas, más tarde hacia lo que hay de bello en

"las ocupaciones", "las reglas de conducta", "los conocimientos", hasta lo que finalmente alcanza la mirada, "la vasta región ocupada ya por lo bello",²⁹ el movimiento es continuo. Y el Fedro, al propio tiempo que ensalza el valor y la perfección de las almas que no ceden, no promete el castigo a aquellas que, llevando una vida ligada al honor más que a la filosofía, se han dejado sorprender y les sucedió que, llevadas por su ardor, "se lanzaron al goce"; sin duda, en el momento en que, llegada la vida terrenal a su término, el alma deje su cuerpo, están desprovistos de alas (a diferencia de lo que sucede para quienes han permanecido "dueños de sí mismos"); no podrán pues ir a lo más alto, pero no serán reducidos al viaje subterráneo; en mutua compañía, los dos amantes harán el viaje a los bajos del cielo, hasta que a su vez, "a causa de su amor", reciban sus alas.³⁰ No es la exclusión del cuerpo lo que caracteriza esencialmente, para Platón, al verdadero amor, sino que es, a través de las apariencias del objeto, relación con la verdad.

3. Pasaje de la cuestión de la disimetría de los compañeros a la de la convergencia del amor

Según las convenciones admitidas, se sobrentendía que el Eros provenía del amante; en cuanto al amado, no podía ser al mismo título que el erasta sujeto activo del amor. Sin duda se le pedía en reciprocidad un apego, un Anteros. Pero la naturaleza de esta respuesta planteaba un problema: no podía ser exactamente simétrica de aquello que la provocaba; más que al deseo y al placer del amante, era a su benevolencia, a sus beneficios, a su solicitud, a su ejemplo que el muchacho debía hacer eco, y era necesario esperar el momento en que el arrebató del amor hubiera cesado y en que la edad, al excluir los ardores, hubiera descartado los peligros, para que los dos amigos pudieran estar vinculados entre sí por una relación de exacta reciprocidad.

Pero si el Eros es relación con la verdad, los dos amantes no podrán reunirse más que con la condición de que el ama-

29. Ibid., 210c-d.

30. Platón, Fedro, 256c-d.

do, igualmente, haya sido conducido a la verdad por la fuerza misma del Eros. En la erótica platónica, el amado no podría mantenerse en su posición de objeto por conexión con el amor del otro, esperando tan sólo recoger, a título del intercambio al que tiene derecho (puesto que es amado), los consejos que necesita y los conocimientos a los que aspira. Conviene que se vuelva efectivamente sujeto en esta relación de amor. Tal es la razón por la que se produce, hacia el final del tercer discurso del Fedro, la vuelta que hace pasar del punto de vista del amante al del amado. Sócrates ha descrito el camino, el ardor, los sufrimientos de quien ama y el duro combate que ha tenido que librar para dominar a su tiro. Pero ahora evoca al amado: sus amistades habían hecho creer al joven muchacho, quizá, que no era bueno ceder ante el enamorado; sin embargo, se inclina a aceptar el trato de su amante; la presencia de éste lo pone fuera de sí; a su vez, se siente sublevado por la ola del deseo, alas y plumas impelen a su alma.³¹ Con toda seguridad, no sabe todavía cuál es la naturaleza verdadera de aquello a lo que aspira y le faltan palabras para describirlo, pero "echa los brazos" alrededor del amante y "le da de besos".³² Momento importante: a diferencia de lo que sucede en el arte de cortejar, la "dialéctica del amor" incita aquí en los dos amantes dos movimientos exactamente análogos; el amor es el mismo, ya que, para uno y para otro, es el movimiento que los lleva hacia la verdad.

4. Pasaje de la virtud del muchacho amado al amor del maestro y a su sabiduría

En el arte de cortejar, es cosa del amante ser pretendiente, y aunque se le pidiera guardar el dominio de sí mismo, sabemos que la fuerza de contención de su amor lo expondrá a verse derrotado a pesar suyo. El punto sólido de la resistencia era el honor del muchacho, su dignidad, la obstinación razonable que podía poner al resistir. Pero desde el momento en que Eros se dirige a la verdad, es aquel que está más avanzado en el camino del amor, aquel que realmente es el más

31. Ibid., 255b-c.

32. Ibid., 255e-256a.

enamorado de la verdad quien podrá guiar mejor al otro y ayudarlo a no envilecerse en todos los placeres bajos. Aquel que es el más sabio en amor será también el maestro de verdad, y su función será enseñar al amado cómo triunfar de sus deseos y volverse "más fuerte que él mismo". En la relación de amor, y como consecuencia de esta relación con la verdad que en adelante la estructura, aparece un nuevo personaje: el del maestro, que viene a ocupar el lugar del enamorado, pero que por el dominio completo que ejerce sobre sí mismo invierte el sentido del juego, revuelve los papeles, plantea el principio de una renuncia a las aphrodisia y se convierte, para todos los jóvenes ávidos de verdad, en objeto de amor.

Tal es el sentido que sin duda conviene dar en las últimas páginas del Banquete a la descripción de las relaciones que Sócrates mantiene no solamente con Alcibiades, sino también con Cármides, hijo de Glaucón, con Eutidemo, hijo de Diocles, y con muchos más aún.³³ La distribución de los papeles se ha invertido por entero: son los jóvenes -ésos que son bellos y a quienes tantos pretendientes persiguen- los que se han enamorado de Sócrates; siguen sus huellas, buscan seducirlo, querrían que les acordara sus favores, es decir que les comunicara el tesoro de su sabiduría. Están en la posición de erastas y él, el anciano de cuerpo poco agraciado, en la posición de erómeno. Pero lo que no saben, y lo que Alcibiades descubre en el transcurso de la famosa "prueba", es que Sócrates no es amado por ellos más que en la medida misma en que es capaz de resistir a su seducción; lo que no quiere decir que no sienta por ellos amor ni deseo, sino que se ve llevado por la fuerza del verdadero amor y que sabe verdaderamente amar a lo verdadero que hay que amar. Diotima lo había dicho antes: entre todos, él es el sabio en materia de amor. La sabiduría del maestro, en adelante (y ya no el honor del muchacho), marca a la vez el objeto del verdadero amor y el principio que impide "ceder".

El Sócrates que aparece en ese pasaje está revestido de poderes propios del personaje tradicional del theios anér: resistencia física, aptitud a la insensibilidad, capacidad de ausentarse de su cuerpo y concentrar en sí mismo toda la

33. Platón, Baizqtiete, 222b. Sobre las relaciones de Sócrates y Eros, cf.

P. Hadot, Exercices spirituels et philosophie antique, pp. 69-82.

energía de su alma.³⁴ Pero es preciso comprender que estos poderes tienen efecto aquí en el juego muy particular del Eros; aseguran el dominio que Sócrates es capaz de ejercer sobre sí mismo, y así lo colocan a la vez como el más alto objeto de amor al que pueden dirigirse los jóvenes y también como el único que puede llevar el amor que le profesan hasta la verdad. En el juego amoroso en el que se enfrentan dominios diferentes (el del amante que busca apoderarse del amado, el del amado que busca escapar de él y, gracias a esta resistencia, reducir el amante a esclavo), Sócrates introduce otro tipo de dominio: el que ejerce el maestro de verdad y para el cual está calificado por la soberanía que ejerce sobre sí.

La erótica platónica puede aparecer así bajo tres aspectos. Por un lado, es una forma de dar respuesta a una dificultad inherente, en la cultura griega, a las relaciones entre hombres y muchachos: a saber, la cuestión de la posición que debe darse a estos últimos como objetos de placer; bajo este ángulo, la respuesta de Platón parece solamente más compleja y más elaborada que las que podrían proponerse en los diversos "debates" sobre el amor, o, bajo el nombre de Sócrates, en los textos de Jenofonte. En efecto, Platón resuelve la dificultad del objeto del placer remitiendo la cuestión del individuo amado a la naturaleza del amor mismo; estructurando la relación de amor como una relación con la verdad; desdoblando esta relación y colocándola tanto en quien es amado como en quien está enamorado, e invirtiendo el papel del joven amado para convertirlo en un enamorado del maestro de verdad. En tal medida, podemos decir que satisfacía el desafío lanzado por la fábula de Aristófanes: le dio a ésta un contenido verdadero; mostró cómo ciertamente era el propio amor el que, en un mismo movimiento, podía rendir tanto a paiderastés como a philerastés. Las disimetrías, los desfases, las resistencias y las huidas que organizan en la práctica del amor honorable las relaciones siempre difíciles entre el erasta y el erómeno -el sujeto activo y el objeto perseguido- ya no tienen razón de ser, o más bien pueden desarrollarse según otro movimiento muy distinto, al tomar una forma muy distinta y al imponer un juego bien diferen-

34. H. Joly, *Le renversement platonicien*, 1974, pp. 61-70,

te: el de una guía en que el maestro de verdad enseña al muchacho lo que es la sabiduría.

Pero, por eso mismo, vemos que la erótica platónica -y tal es su otro perfil- introduce como cuestión fundamental en la relación de amor la cuestión de la verdad, y ello bajo una forma muy distinta que la del logos al que es preciso someter sus apetitos en el uso de los placeres. La tarea del enamorado (que le permitirá en efecto alcanzar aquello que es su meta) es la de reconocer que es verdaderamente el amor lo que lo embarga. Y ahí, la respuesta al desafío de Aristófanes transforma la respuesta que éste daba: no es la otra mitad de sí mismo lo que el individuo busca en el otro; es la verdad con la que su alma tiene parentesco. Por consiguiente, el trabajo ético que necesitará hacer será descubrir y considerar, sin descansar jamás, esa relación con la verdad que era el apoyo oculto de su amor. Y entonces vemos cómo la reflexión platónica tiende a apartarse de una problematización común que gravitaba alrededor del objeto y de la posición que darle a éste, para abrir un cuestionamiento sobre el amor que gravitará alrededor del sujeto y de la verdad de que es capaz.

Finalmente, la erótica socrática, tal como Platón la enseña, plantea muchas cuestiones que eran comunes en las discusiones sobre el amor. Pero no aspira a definir la conducta conveniente por la que se equilibrarían la resistencia suficientemente larga del amado y el beneficio suficientementepreciado del amante; intenta determinar por qué movimiento propio, por qué esfuerzo y qué trabajo sobre sí mismo el Eros del amante podrá despejar y establecer para siempre su relación con el ser verdadero. En lugar de querer trazar de una vez por todas la línea que permite dividir lo honorable y lo deshonesto, busca describir el camino -con sus dificultades, sus peripecias, sus caídas- que conduce al punto en que reconoce su ser propio. El Banquete y el Fedro indican el paso de una erótica modelada según la práctica de "corte" y la libertad del otro a una erótica que gira alrededor de una ascesis del sujeto y del acceso común a la verdad. Por ese mismo hecho, la interrogante se encuentra desplazada: en la reflexión sobre la chrésis aphrodisión, se refería al placer y a su dinámica, del que convenía, por el dominio de sí, asegurar la justa práctica y la distribución legítima; en la reflexión platónica sobre el amor, la interrogante concierne al deseo que

hay que conducir a su verdadero objeto (que es la verdad) mientras él mismo le reconoce por lo que es en su ser verdadero. La vida de templanza, de sóphrosyné, tal como se la describe en las Leyes, es una existencia "benigna ante todos los ojos, con dolores tranquilos, placeres tranquilos, deseos dulces (éremaiai hédonai, malakai epithymiai) y amores sin furor (erótes ouk emmaneis);³⁵ ahí estamos en el orden de una economía de los placeres asegurada por la dominación que uno ejerce de sí sobre sí. Al alma de la que el Fedro describe los periplos y los ardores amorosos, si quiere obtener su recompensa y reencontrar su patria de más allá del cielo, se le permite igualmente llevar "un régimen ordenado" (telagmené diaité) que está asegurado porque es "dueña de sí misma" y porque "se preocupa por la moderación", porque reduce a "la esclavitud a lo que hace nacer el vicio" y da por el contrario "la libertad a quien produce la virtud".³⁶ Pero el combate que habrá sostenido contra la violencia de sus apetitos, no habrá podido sostenerlo más que en una doble relación con la verdad: relación con su propio deseo cuestionado en su ser y relación con el objeto de su deseo reconocido como ser verdadero.

Vemos así marcarse uno de los puntos donde se formará la interrogante del hombre de deseo, lo cual no quiere decir que la erótica platónica remita de una vez y para siempre a una ética de los placeres y de su uso. Por el contrario, veremos cómo ésta continuó desarrollándose y transformándose. Pero la tradición de pensamiento que deriva de Platón desempeñará un papel importante cuando, mucho más tarde, la problematización del comportamiento sexual será reelaborada a partir del alma de concupiscencia y del desciframiento de sus arcanos.

Esta reflexión filosófica acerca de los muchachos implica una paradoja histórica. Los griegos acordaron a este amor masculino, y con mayor precisión a este amor por los jóvenes y los adolescentes, que a continuación habría de ser condenado por mucho tiempo y con severidad, una legitimidad en la que deseamos reconocer la prueba de la libertad que se

35. Platón, Leyes, v, 734a.

36. Platón, Fedro, 256a-b.

dieron en este dominio. Y, sin embargo, mucho más que acerca de la salud (por la que también se preocupaban), mucho más que acerca de la mujer y de; matrimonio (por cuyo buen orden velaban, no obstante), fue a este respecto que formularon la exigencia de las austeridades más rigurosas. Ciertamente, salvo alguna excepción, no lo condenaron ni prohibieron, y, sin embargo, es en la reflexión sobre el amor de los muchachos donde vemos formularse el principio de una "abstención indefinida", el ideal de una renuncia de la que Sócrates, por su resistencia sin falta a la tentación, da el modelo, y el tema de que esta renuncia detenta por sí misma un alto valor espiritual. De una manera que puede sorprender a primera viste, vemos formarse, en la cultura griega y acerca de; amor de los muchachos, algunos de los elementos principales de una ética sexual que lo rechazará en nombre precisamente de ese principio: la exigencia de una simetría y de una reciprocidad en la relación amorosa, la necesidad de un combate difícil y de largo aliento consigo mismo, la purificación progresiva de un amor que no se dirige más que al ser mismo como sujeto de deseo. Fallaríamos en lo esencial si imagináramos que el amor de los muchachos suscitó su propia interdicción, o que una ambigüedad propia de la filosofía sólo aceptó su realidad exigiendo superarlo. Es preciso tener en mente que este „ascetismo" no era una forma de descalificar el amor de los muchachos; por el contrario, era una manera de estilizarlo y, al darle forma y figura, de valorizarlo. No por ello deja de haber una exigencia de abstención total y un privilegio concedido a la cuestión de; deseo que introdujeron elementos a los que no era fácil dar lugar en una moral organizada en torno a la investigación del uso de los placeres.

CONCLUSION

Así, pues, en el campo de las prácticas reconocidas (la del régimen, la de la gestión doméstica, la de la "corte" que se hace a los jóvenes) y a partir de las reflexiones que tendían a elaborarlas, los griegos se interrogaron sobre el comportamiento sexual como postura moral y buscaron definir la forma de moderación que se necesitaba para ello.

Esto no quiere decir que los griegos en general no se interesaran por los placeres sexuales más que a partir de estos tres puntos de vista. En la literatura encontraríamos que pudieron dejarnos muchos testimonios que dan fe de la existencia de otros temas y de otras preocupaciones. Pero si nos limitamos, como he querido hacer aquí, a los discursos prescriptivos mediante los cuales intentaron reflexionar y reglamentar su conducta sexual, estos tres focos de problematización surgen como los más importantes con mucho. Alrededor de ellos, los griegos desarrollaron artes de vivir, de comportarse y de "usar los placeres" según principios exigentes y austeros.

Al primer golpe de vista, podemos tener la impresión de que estas diferentes formas de reflexión se acercaron mucho a las formas de austeridad que encontraremos más tarde en las sociedades occidentales cristianas. En todo caso, podemos sentirnos tentados a corregir la oposición aún bastante admitida comúnmente entre un pensamiento pagano "tolerante" hacia la práctica de la "libertad sexual" y las morales tristes y restrictivas que lo siguieron. En efecto, es preciso ver que el principio de una templanza sexual rigurosa y cuidadosamente practicada es un precepto que no data del cristianismo, desde luego, ni de la Antigüedad tal-día, ni siquiera de los movimientos rigoristas que tuvieron vida, con los estoicos por ejemplo, en la época helenística y romana. Desde el siglo iv encontramos muy claramente formulada la idea de que la actividad sexual es en sí misma bastante peligrosa y costosa, ligada con bastante fuerza a la pérdida de la sustancia vital, para que una economía meticulosa deba limitarla por lo mismo que no es necesaria; encontramos también el modelo de

una relación matrimonial que exigía por parte de los dos cónyuges una igual abstención de todo placer "extraconyugal"; finalmente, encontramos el tema de una renuncia del hombre a toda relación física con un adolescente. Principio general de templanza, recelo de que el placer sexual pudiera ser un mal, esquema de una estricta fidelidad monogámica, ideal de castidad rigurosa: no es según este modelo, evidentemente, que vivían los griegos, pero el pensamiento filosófico, moral y médico que se formó entre ellos ¿no formuló algunos de los principios fundamentales que morales posteriores -y singularmente aquellas que pudimos encontrar en las sociedades cristianas- sólo tuvieron que retomar aparentemente? Sin embargo, no podemos quedarnos aquí; las prescripciones pueden ser parecidas en lo formal: después de todo, esto no prueba más que la pobreza y la monotonía de las interdicciones. La forma en que la actividad sexual estaba constituida, reconocida y organizada como postura moral no es idéntica por el simple hecho de que lo permitido o prohibido, lo recomendado o desaconsejado sea idéntico. Ya lo vimos: el comportamiento sexual está constituido como dominio de práctica moral, en el pensamiento griego, bajo la forma de aphrodisia, de actos de placer que surgen de un campo agonístico de fuerzas difíciles de dominar; para tomar la forma de una conducta racional y moralmente aceptable, apelan a una puesta en juego de una estrategia de la medida y del momento, de la cantidad y de la oportunidad, y esto tiende, buscando su punto de perfección y su término, a un exacto dominio de sí en el que el sujeto es "más fuerte" que sí mismo hasta en el ejercicio del poder que ejerce sobre los demás. Ahora bien, la exigencia de austeridad implicada con la constitución de este sujeto dueño de sí no se presenta bajo la forma de una ley universal a la que todos y cada uno deberíamos someternos, sino más bien como un principio de estilización de la conducta para quienes quieren dar a su existencia la forma más bella y cumplida posible. Si queremos fijar un origen a estos pocos grandes temas que dieron forma a nuestra moral sexual (la pertenencia del placer al dominio peligroso del mal, la obligación de la fidelidad monogámica, la exclusión de compañeros del mismo sexo), no sólo no hay que atribuirlos a esta ficción a la que llamamos la moral "judeo-cristiana", sino sobre todo no hay que bus-

car ahí la función intemporal de la interdicción o la forma permanente de la ley. La austeridad sexual precozmente recomendada por la filosofía griega no se arraiga en la intemporalidad de una ley que tomaría alternativamente las diversas formas históricas de la represión: surge de una historia que es, para comprender las transformaciones de la experiencia moral, más decisiva que la de los códigos: una historia de la "ética" entendida como elaboración de una forma de relación consigo mismo que permite al individuo constituirse como sujeto de una conducta moral.

Por otra parte, cada una de las tres grandes artes de comportarse, de las tres grandes técnicas de sí desarrolladas en el pensamiento griego -la Dietética, la Económica y la Erótica-, propuso, si no una moral sexual particular, por lo menos una modulación singular de la conducta sexual. En esta elaboración de las exigencias de la austeridad, no sólo los griegos no intentaron definir un código de conductas obligatorias para todos, sino que tampoco buscaron organizar el comportamiento sexual como un dominio que muestra en todos sus aspectos uno solo y el mismo conjunto de principios.

Del lado de la Dietética encontramos una forma de templanza definida por el uso medido y oportuno de las aphrodisia; el ejercicio de esta templanza exigía una atención centrada sobre todo en la cuestión del "momento" y en la correlación entre los estados variables del cuerpo y las propiedades cambiantes de las estaciones, y en el corazón de esta preocupación se manifiestan el miedo a la violencia, el temor al agotamiento y la doble inquietud de la supervivencia del individuo y del mantenimiento de la especie. Del lado de la Económica encontramos una forma de templanza ya no definida por la fidelidad recíproca de los cónyuges, sino por un determinado privilegio por el que el marido conserva a la esposa legítima sobre la que ejerce su poder; la postura temporal no es aquí el planteamiento del momento oportuno, sino el mantenimiento a lo largo de la existencia de cierta estructura jerárquica propia de la organización de la familia; para asegurar esta permanencia, el hombre debe temer todo exceso y practicar el dominio de sí en el dominio que ejerce sobre los demás. Finalmente, la templanza exigida por la Erótica es todavía de un tipo distinto: incluso si no impone la abstención pura y simple, pudimos observar que tiende a ello Y que

trae consigo el ideal de una renuncia a toda relación física con los muchachos. Esta Erótica está ligada a una percepción del tiempo muy distinta de la que encontramos a propósito del cuerpo o a propósito del matrimonio: es la experiencia de un tiempo fugitivo que conduce fatalmente a un término cercano. En cuanto a la inquietud que la anima, es la del respeto que se debe a la virilidad del adolescente y a su posición futura de hombre libre: ya no se trata simplemente de que el hombre sea dueño de su placer; se trata de saber cómo puede darse lugar a la libertad del otro en el dominio que uno ejerce sobre sí mismo y en el amor verdadero que se le entrega. Y, a fin de cuentas, en esta reflexión acerca del amor de los muchachos, la erótica platónica planteó la cuestión de las relaciones complejas entre el amor, la renuncia a los placeres y el acceso a la verdad. Podemos recordar aquí lo que K. J. Dover escribió hace Poco: "Los griegos no heredaron la creencia de que un poder divino había revelado a la humanidad un código de leyes que regulan el comportamiento sexual y no lo sustentaron ellos mismos. Tampoco tenían institución alguna que tuviera el Poder de hacer respetar prohibiciones sexuales. Enfrentados a culturas más antiguas, más ricas y más elaboradas que las suyas, los griegos se sintieron libres de elegir, de adaptar, de desarrollar y sobre todo de innovar." La reflexión sobre el comportamiento sexual como dominio moral no fue entre ellos una forma de interiorizar, de justificar o de fundamentar en principio interdicciones generales impuestas a todos; tal fue más bien una forma de elaborar, por la más pequeña parte de la población constituida por los adultos varones y libres, una estética de la existencia, el arte reflexionado de una libertad percibido como juego de poder. La ética sexual que está por una parte en el origen de la nuestra descansaba en un sistema demasiado duro de desigualdades y de restricciones (en particular respecto de las mujeres y los esclavos), pero fue problematizada en el pensamiento como la relación, para un hombre libre, entre el ejercicio de su libertad, las formas de su poder y su acceso a la verdad. Al tomar un punto de vista libre, y muy esquemático, de la historia de esta ética y de sus transformaciones a lo largo

1. K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, p. 247.

de una extensa cronología, podemos observar desde el principio un desplazamiento del acento. En el pensamiento griego clásico, está claro que es la relación con los muchachos la que constituye el punto más delicado y el foco más activo de reflexión y de elaboración; ahí es donde la problematización apela a las formas de austeridad más sutiles. Ahora bien, en el curso de ' una evolución muy lenta, podremos ver cómo se desplaza ese foco: los problemas irán centrándose poco a poco alrededor de la mujer, lo que no quiere decir ni que el amor de los muchachos ya no será practicado ni que cesará de expresarse ni que ya no se interrogará más sobre él. Pero es la mujer y la relación con la mujer las que señalarán los tiempos duros de la reflexión moral sobre los placeres sexuales: sea bajo la forma del tema de la virginidad, de la importancia que toma la conducta matrimonial o el valor acordado a las relaciones de simetría y de reciprocidad entre los dos cónyuges. Podemos por lo demás ver un nuevo desplazamiento del foco de problematización (esta vez de la mujer hacia el cuerpo) en el interés que se manifestó a partir de los siglos xvii y XVIII por la sexualidad del niño, y de una manera general por las relaciones entre el comportamiento sexual, la normalidad y la salud.

Pero al mismo tiempo que estos desplazamientos, se producirá cierta unificación entre los elementos que podríamos encontrar repartidos en las diferentes "artes" de usar los placeres. Hubo la unificación doctrinal -de la que san Agustín fue uno de los hacedores- que permitió pensar en el mismo conjunto teórico el juego de la muerte y de la inmortalidad, la institución del matrimonio y las condiciones del acceso a la verdad. Pero hubo también una unificación a la que podríamos llamar "práctica", la que recentró las distintas artes de la existencia alrededor del desciframiento de sí, de los procedimientos de purificación y de los combates contra la concupiscencia. De golpe, lo que se encontró colocado en el corazón de la problematización de la conducta sexual ya no fue el placer con la estética de su uso, sino el deseo y su hermenéutica purificadora.

Este cambio será el efecto de toda una serie de transformaciones. En sus principios, antes incluso del desarrollo del cristianismo, tenemos el testimonio de estas transformaciones en la reflexión de los moralistas, de los filósofos y de los médicos en los dos primeros siglos de nuestra era.

INDICE DE TEXTOS CITADOS I

AGUSTIN DE HIPONA

Confesiones, texto establecido y traducido por M. Skutella y traducido por E. Trehorel y G. Bouisson, en CEuvres, t. xiii, París, 1962.

P. 39.

ANTIFON

Discurso, texto establecido y traducido por L. Gernet, París, Collection des Universités de France (cuF).

Pp. 64-65.

APULEYO

Las metamorfosis, traducción de P. Grimal, París, Gallimard, 1963. P. 20.

ARETEO DE CAPADOCIA

Tratado de los signos, las causas y la cura de las enfermedades agudas y crónicas, traducción de L. Renaud, París, 1834; texto en el Corpus Medicorum Graecorum, ii, Berlín, 1958.

P. 18.

ARISTOFANES

Acarñanos, texto establecido por V. Coulon y traducido por H. Van Daele (CUF).

P. 176.

> 1. Mi reconocimiento para la Bibliothèque du Saulchoir y para su director. Doy las gracias a Nicole y Louis P-vrard, al igual que a Hélène Monsacré, cuya ayuda me fue inapreciable para la elaboración de este libro.

[NOTA DFL TRADUCTOR: En mi caso, es una práctica invariable no retraducir

aquello que a su vez ha sido traducido. No así para el libro de Foucault. Bus-

car cri las distintas ediciones en español de los clásicos una traducción di-

recta del griego hubiera sido traicionar el propio texto, que se basa en

e determinadas traducciones y éstas no necesariamente francesas, como puede verse por la bibliografía adjunta. Debo decir, sin embargo, que en algunos casos me he inspirado en traducciones nuestras y en dos o tres casos más he citado textualmente (digámoslo: de las traducciones de Juan David García Bacca de Jenofonte y de la de Antonio Gómez Robledo de La república de Platón, ambas editadas por la Universidad Nacional Autónoma de México en muy distintas épocas). Otra cosa hubiera sido entrar en polémicas acerca de cómo debe traducirse tal o cual pasaje y, lo que es más grave aún, traicionar el contexto. Por otra parte, las traducciones al castellano no siempre son de fiar y la mayor parte de las veces ni siquiera cubren los mínimos requisitos académicos.]

CITADOS

Las asambleístas, texto establecido por V. Coulon y traducido por H. Van Daele (CUF).

P. 202.

Los caballeros, texto establecido por V. Coulon y traducido por H. Van Daele (CUF).

P. 202.

Tesmoforias, texto establecido por V. Coulon y traducido por H. Van Daele (CUF).

Pp. 21, 176.

ARIST_TELES

Del alma, texto establecido por A. Jannone, traducido y anotado por E. Barbotin (CUF).

Pp. 47, 126.

Ética eudemiana, texto y traducción de H. Rackham (Loeb Classical Library).

Pp. 39, 166.

Ética nicomaquea, texto y traducción de H. Rackham (Loeb Classical Library); traducción francesa de R.-A. GauthieryJ.-Y. Jolif, Lovaina-París, 1970.

Pp. 39-40, 43-45, 47-51, 63-65, 68-69, 74, 84-85, 163-165, 168.

La generación de los animales, texto y traducción de P. Louis (CUF).

Pp. 46-47, 52, 111, 124-127.

De la generación y la corrupción, texto y traducción de Ch. Muller (CUF).

P. 126.

Historia de los animales, texto y traducción de P. Louis (CUF).

Pp. 40-41, 45, 52, 57.

Las partes de los animales, texto y traducción de P. Louis (CUF). P. 42.

Política, texto y traducción de H. Rackham (Loeb Classical Library).

Pp. 20, 79-80, 82, 98, 115-116, 160, 162-163, 165, 168, 199.

La retórica, texto y traducción de J. Voilquin y J. Capelle, París, 1944.

Pp. 52, 188-189.

SEUDO-ARIST_TELES

Económica, texto y traducción de A. Wartelle (CUF).

Pp. 162-164, 169.

Problemas, texto y traducción de W. S. Hett (Loeb Classical Library).

Pp. 39, 45, 104, 109, 111, 116, 125.

Sobre la esterilidad, texto y traducción de P. Louis, en el t. ti; de la Historia de los animales (CUF).

Pp. 45, 133.

INDICE DE TEXTOS CITADOS
233

AUBENQUE, P.

La prudence chez Aristote; París, PUF, 1963. P. 56,
AULO GELIO

Las noches álicas, texto y traducción de R. Macache (CUF).
P. lis.
BOSWELL, J.

Christianity, social tolerance, and homosexuality, Chicago,
1980. P. 209.

BRISSON, L.

Artículo "Pros" del Dictionnaire des mythologies, París,
Flammarion, 1981.
P. 21 1.
BUFFIÈRE, F.

Éros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique, París,
Les Belles Lettres, 1980.
Pp. 175, 178-179, 182, 202.
CLEMENTE DE ALEJANDRIA
El pedagogo, texto y traducción de M. Harl, París, Éd. du Cerf,
1960.
P. 119.
DAUVERGNE, H.

Les forçats, París, 1841. P. 20.

DEM-STENES

Contra Neera, texto y traducción de L. Gernet (CUF). P@. 132,
134.
Eroticos, texto establecido y traducido por R. Clavaud (CUF).
Pp. 58, 188-196.
DIOCLES

Del régimen, en Oribasio, Colección médica, t. III, texto
establecido y traducido por U. Bussemaker y Ch. Daremberg,
París, 1858. Pp. 102, 104, 106- 108, 111.
DIOGENES LAERCIO

Vida de los filósofos, texto y traducción de R.D. Hicks (Loeb
Classical Library); traducción francesa de R. Genaille, París,
GarnierFlammarion, 1965.

Pp. 43, 48-49, 53, 68, 72, 78, 83, 110, 122, 135, 173, 202, 204.

DI_N DE PRUSIA

Disctirsos, texto y traducción de J. W. Cohoon (Loeb Classical Library).

Pp. 21, 44.

DOVER, K.J.

"Classical Greek attitudes to sexual bebaviour", Aretlziisa, 6, 1973. P. 35.

Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle,
Oxford, 1974.

Pp. 35, 38.

Greek homosexuality, Londres, 1978; traducción francesa de S.
Sa'id: Homosexualité grecque, Grenoble, 1982.

Pp. 35, 38, 173, 181, 185, 194, 201, 205, 229.

DUBY, C.

Le chevalier, la femme et le prêtre, París, Hachette, 1981.

EPICTETO

Pláticas, texto y traducción de J. Souilhé (CUF).

P. 21.

ESQUINES

Contra Timarco, texto y traducción de V. Martin y G. de Budé
(CUF).

Pp. 180, 182, 189, 200-201.

EURIPIDES

Ión, texto y traducción de L. Parmentier y H. Grégoire (CUF).

P. 152.

Medea, texto y traducción de L. Méridier (CUF).

P. 152.

FIL_STRATO

Vida de Apolonio de Tiana, traducción de P. Grimal, París,
Gallimard, 1963.

P. 22.

FLANDRIN, J.-L.

Un temps pour embrasser, París, Éd. du Seuil, 1983.

P. 109.

FRAISSE, J.-C.

Philia, la notion damitié dans la philosophie antique, París,
Vrin, 1974.

Pp. 168, 186.

FRANCISCO DE SALES

Introduction a la vie devote, texto establecido y presentado por
Ch. Florisoone (CUF).

P. 19.

HADOT, P.

Exercices spirituels et philosophie antique, París, "Études
Agustiniennes", 1981.

P. 221.

HIPÓCRATES

La antigua medicina, texto y traducción de A.-J. Festugière,
París, 1948; Nueva York, 1979.

P. 93.

INDICE DE TEXTOS CITADOS

235

Aforismos, texto y traducción de W.H.S. Jones (@b Classical Libr@).
P. 104.

Epidemi", texto y traducción de W.H.S. Jones (Loeb Classical Library),
Pp. 95, 112.

De la generación, texto y traducción de R. Joly (cuF). Pp. 119-123.

Enfermedades 11, texto y traducción de J. Jouanna (cuF). P. 112.
De la naturaleza de; hombre. texto y traducción de W.H.5. Jones (@b Classical Library),
Pp. 102, 104.

Del régimen, texto y traducción de R. Joly (cuF). PP. 96, 99, 102-109, 110.

Del régimen salubre, texto y traducción de W.H.8. Jones (Loeb Classical Library).
P. 102.

Juramento, texto y traducción de W.H.S. Jones (@b Classical Library).

P. 47.

ISOCRATES

A Nicmles, texto y traducción de G. Mathicu y E. Brémond (cuF).
P. 162.

Nicwles, texto y traducción de G. Mathicu y E. Brémond (cuF).
Pp, 20, 65, 80, 139, 158-161.

JENOFONTE

Agésilw, texto y traducción de E. C. Marchant (L~b Classical Li. brary); traducción francesa de P. Cliambry, París, GarnierFlammarion, 1967.
Pp. 22, 43, 59.

Andbwis, texto y traducción de C.L. Bmwson y O.J. Todd (Loeb Classical Ubmry); traducción francesa de P. Ch~bry, París, 1967.
Pp. 43, 175, 184.

Banquete, texto y traducción de C@L. Brownwn y O.J. Todd (@b Classical Libmry), traducción francesa de P. Chambry, París, 1967Pp. 45, 54, 136, 138. 174, 184. 186, 188, 205.206, 213.214.
Ciropedia, texto y traducción de M. Bims y E. Delebecque (CUF).
Pp. 57. 62. 80, 89, 173@

Económica, texto y traducción de P. Chantraine (cuF). Pp. 69.
74, 81.82, 134, 141.153.

Hierón, texto y traducción de E.C. Marchant y G.W. Bowersock (@b
Classical Library); traducción francesa de P. Chambry, Paris,
1967.

Pp. 45, 48, 59. 64, 151, 182, 205.

TEXTOS CITADOS

Recuerdos de Sócrates, texto y traducción de E.C. Marchant (Loeb Classical Library); traducción francesa de P. Chambry, París, 1967. Pp. 38, 40, 43, 50, 54-56, 58, 60, 65, 71, 76, 78, 84-85, 97, 101, 142, 214. La república de los lacedemonios, traducción francesa de P. Chambry, París, 1967. Pp. 115, 214.

JOLY, H.

Le renversement platonicien, logos, epistémé, polis, París, Vrin, 1974. Pp. 91, 222.

LACEY, W.K.

The family in classical Greece, Ithaca, 1968. P. 138.

LESKI, E.

"Die Zeugungslehre der Antike", Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und Literatur, XIX, Maguncia, 1950. P. 35.

LISIAS

Sobre la muerte de Eratóstenes, texto y traducción de L. Gernet y M. Bizez (CUF). P. 135.

SEUDO-LUCIANO

Los amores, texto y traducción de M.D. MacLeod (Loeb Classical Library). P. 40.

MANULI, P.

"Fisiología e patologia dei femmine negli scritti ipocratici", Hippocratica, París, 1980. P. 46.

NORTH, H.

Sophrosyne. Self-knowledge and self-restraint in Greek literature, "Cornell Studies in Classical Philology", xxxv, Ithaca, 1966. P. 62.

PABLO DE EGINA

Cirugía, traducción de R. Briau, París, 1855.

PLATON

Alcibiades, texto y traducción de M. Croiset (CUF).

P. 7 1.

Banquete, texto y traducción de L. Robin (CUF).

Pp. 22, 43, 47, 50-51, 58, 126, 173, 176, 180, 184, 192, 205-206, 211-213, 215-217, 221, 223.

Cármide, texto y traducción de A. Croiset (CuF).

P. 179.

Eutidemo, texto y traducción de L. Méridier (CUF).

P. 179.

INDICE DE TEXTOS CITADOS

237

Gorgias, texto y traducción de A. Croiset (CUF).

Pp. 43, 55, 62, 65, 71, 80, 88, 176.

Cartas, texto y traducción de J. Souilh   (CUF).

Pp. 65-66.

Leyes, texto y traducción de   . des Places y A. Di  s (CUF).

Pp. 43, 48-49, 56, 62, 64-67, 69-70, 73, 75, 85, 100, 113-117, 125-128, 134, 155-157, 173, 205, 224.

Fedro, texto y traducción de L. Robin (CUF).

Pp. 21, 43, 49, 65-66, 86, 185, 205, 211, 215-220, 223-224.

Filebo, texto y traducción de A. Di  s (CUF).

Pp. 42, 48, 118.

Político, texto y traducción de A. Di  s (CUF).

P. 47.

Protágoras, texto y traducción de A. Croiset (CUF).

Pp. 65, 184.

La república, texto y traducción de E. Chambry (CUF).

Pp. 40, 43, 45, 47-50, 52, 55, 60, 62, 65-67, 69-70, 72-73, 75, 78-79, 85, 88, 94, 97-99, 114, 172.

Timeo, texto y traducción de A. Rivaud (CUF).

Pp. 44, 48-49, 94, 98, 101, 123.

SEUDO-PLATÓN

Los rivales, texto y traducción de J. Souilh   (CUF).

Pp. 96, 185.

PLINIO EL VIEJO

Historia natural, texto y traducción de J. Beaujeu (CUF).

P. 19.

PLUTARCO

Conversaciones de sobremesa, texto y traducción de F. Fuhrmann (CUF).

P. 57.

Vida de Cat  n el Joven, texto y traducción de R. Flacelière y E. Chambry (CUF).

P. 19.

Vida de Sol  pi, texto y traducción de E. Chambry, R. Flacelière y M. Juncaux (CUF).

P. 135.

POLIBIO

Historias, texto y traducción de R. Weil -y C. Nicolet (CUF).

P. 52.

POMEROY. S.

Goddesses, ti,liores, wives atid siai,es. Womeiz isi classical
Aitiqtiitv Nuci,a Yot-k, 1975.
P. 135.

PORFIRIO

Vida de Pitágoras, texto y traducción de P. des PlaCeS (CUF).
P. 96.

ROMILLY, J. DE

L'idée de lo; dans la pensée grecque des origines a Aristote,
París,
Les Belles Lettres, 1971.
P. 52.

RUFO DE ÉFESO

GEuvres, texto y traducción de Ch. Daremberg y Ch.-E. Ruelle,
París, 1878.
P. 47.

SPNECA EL VIEJO

Controversias y suasorios, traducción de H. Bomecque, París,
Garnier, 1932.
P. 2 1.

SMITH, W.D.

"The development of classical dietetic theory", Hippocratica,
París, 1980.
P. 102.

VAN GULIK, R.

La vie sexuelle dans la Chine ancienne, traducción francesa de
L. Évrard, París, Gallimard, 1971.
Pp. 129, 132.

VERNANT, J.-P.

Mythe et pensée chez les Grecs, París, Maspeyo, 1966.
P. 145.

OBRAS DE
MICHEL FOUCAULT

EL NACIMIENTO DE LA CLÍNICA

Su interés no se limita al campo de la medicina y de la historia de la medicina, también los historiadores y sociólogos del conocimiento se sentirán atraídos por el planteamiento original del libro: la medicina como lenguaje, como óptica científica y como relación interhumana.

Traducción de Francisca Perujo 304 pp. 10,5 x 18 cm.

LAS PALABRAS Y LAS COSAS

El rigor, la originalidad y la inspiración de Michel Foucault nos traen una mirada radicalmente nueva sobre el pasado de la cultura occidental y una concepción más lúcida de la confusión de su presente.

Traducción de Elsa Cecilia Frost
384 pp. + 1 lámina a color. 13,5 x 21 cm.

RAYMOND ROUSSEL

Insuperado análisis del conjunto de la obra de Raymond Roussel, encuentra en la producción del autor de Impresiones de África la repetición de la misma forma: el juego del doble y el mismo, de la diferencia y la identidad, del tiempo que se repite y que queda abolido, de la palabra que se desliza sobre sí misma para decir otra cosa distinta a la que enuncia. La obra de Roussel aparece, en el agudo estudio de Foucault, como el primer inventario, en forma de literatura, de los poderes desdobladores del lenguaje.

Traducción de Patricio Canto / 192 pp. 13,5 x 21 cm. [Agotado]

LA ARQUEOLOGIA DEL SABER

Se inscribe en ese campo en el que se manifiestan, se cruzan, se entrelazan y se especifican las cuestiones sobre el ser humano, la conciencia, el origen y el sujeto.

Traducción de Aurelio Garzón del Camino 368 pp. 10,5 x 18 cm.

VIGILAR Y CASTIGAR

Un estudio del origen de los procedimientos penales modernos y de su naturaleza, que corresponde a las necesidades de una sociedad «disciplinada» en la que se busca formar individuos dóciles y útiles.

Traducción de Aurelio Garzón del Camino 320 pp. 13,5 x 21 cm.

Después de la publicación de; primer tomo de la Historia de la Sexualidad -dice Michel Foucault- @, recentré todo mi estudio en la genealogía de; hombre de deseo, desde la Antigüedad clásica hasta los primeros siglos de; cristianismo. Seguí una distribución cronológica simple-. un primer volumen, El uso de los placeres, está consagrado a la forma en que la actividad sexual ha sido problematizada por los filósofos y los médicos, en la cultura griega clásica de; siglo iv a.C.- La Inquietud de sí está consagrado a esta problematización en los textos griegos y latinos de los dos primeros siglos de nuestra era; finalmente, Los testimonios de la carne trata de la formación de la doctrina y de la pastoral de la carne. En cuanto a los documentos que habré de utilizar, en gran parte serán textos "prescriptivos"-, por ello quiero decir textos que, sea cual fuere su forma (discurso, diálogo, tratado, compilación de preceptos, cartas, etc.), su objeto principal es proponer reglas de conducta. Sólo me dirigiré a los textos teóricos sobre la doctrina de; placer o de las pasiones con el fin de hallar en ellos mayor claridad. El dominio que analizaré está constituido por textos que pretenden dar reglas, opiniones, consejos para comportarse como se debe-. textos "prácticos", que en sí mismos son objeto de "práctica" en la medida en que están hechos para ser leídos, apreridos, meditados, utilizados, puestos a prueba y en que buscan constituir finalmente el armazón de la conducta diaria. Estos textos tienen como función ser operadores que permitan a los individuos interrogarse sobre su propia conducta, velar por ella, formarla y darse forma a sí mismos como sujetos éticos-, revelan en suma una función "eto-poética", para transponer una palabra que se encuentra en Plutarco@,.

siglo veintiuna de españa editores, s. a.

Historia de
la sexualidad.

3. La inquietud de si

Michel Foucault

teoría

-?o -

1

5

1

1

traducción de
TOMμS SEGOVIA

HISTORIA M LA SEXUALIDAD. 3

LA INQUIETUD DE SI
por
MICHEL FOUCAULT

siglo veintiuno editores, sa
CERRO DEL AGUA, 248. 0"10 MEX\$CO, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, sa
D P@, 5. 28"3 MADRID. ESPAÑA

siglo veintiuno argentina editores, sa

siglo veintiuno de colonibia, ltda
AV. 3a. 17-73. PRIMER PISO. @OTA. D.E. COLOMBIA

Primera edición en español, 1987 (México)
Segunda edición en español, septiembre de 1987 (l.' ed. España)

e) Siglo XXI Editores, S. A.
en condición con
Siglo XXI de España Editores, S. A.

Primera edición en francés, 1984

Editions Gallimard, París

Título original:
Histoire de la sexualité. 3. Le souci de soi'

DERECHOS RESERVADOS CONFORME A LA LEY

Impreso y hecho en España
Printed and made in Spain

ISBN: 84-323-0290-2 (obra completa)
ISBN: 84-323-060@3 (tomo 3)
Depósito legal: M. 23.888-1987

Diseño de la cubierta: El Cubri

Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarsa
Paracuellos de Jarama (Madrid)

INDICE

I. SOÑAR CON LOS PROPIOS PLACERES	7
1. El método de Artemidoro, 7; 2. El análisis, 20;	
3. El sueño y el acto, 27	
II. EL CULTIVO DE SI	38
III. UNO MISMO Y LOS DEMÁS	69
1. El papel matrimonial, 69; 2. El juego político,. 78	
IV. EL CUERPO	94
1. Galeno, 99; 2. ¿Son buenos, son malos?, 105; 3. El régimen de los placeres, 117; 4. El trabajo del alma, 125	
V. LA MUJER	137
1. El lazo conyugal, 139; 2. La cuestión del monopolio, 153;	
3. Los placeres del matrimonio, 164	
VI. LOS MUCHACHOS	174
1. Plutarco, 177; 2. El pseudo-Luciano, 195; 3. Una nueva erótica, 211	
CONCLUSION	216
INDICE DE OBRAS CITADAS	221
Autores antiguos, 221; Autores modernos, 227	

CAPITULO 1

SOÑAR CON LOS PROPIOS PLACERES

Empezaré por el análisis de un texto bastante singular. Es una obra de "práctica" y de vida cotidiana; no es un texto de reflexión o de prescripción moral. Es el único texto, entre los que nos quedan de aquella época, que presenta una exposición un poco sistemática de las diferentes formas posibles de actos sexuales; a propósito de estos actos, no expresa en general de manera directa y explícita juicios morales; pero deja ver esquemas de apreciación generalmente aceptados. Y se puede comprobar que éstos están muy cerca de los principios generales que organizaban ya, en la época clásica, la experiencia moral de las aphrodisia. El libro de Artemidoro constituye pues un punto de referencia. Da testimonio de una perennidad. Atestigua una manera corriente de pensar. Por este mismo hecho, permitirá medir lo que pudo tener de singular y de parcialmente nuevo, en la misma época, el trabajo de reflexión filosófica o médica sobre los placeres y sobre la conducta sexual.

1. EL MÉTODO DE ARTEMIDORO

La Clave de los sueños de Artemidoro es el único texto que nos queda, en su integridad, de una literatura que fue abundante en la Antigüedad: la de la oniromancia. Artemidoro, que escribe en el siglo ii después de C., cita él mismo varias obras (algunas ya antiguas) que estaban en uso en su época: la de Nicóstrato de Éfeso y la de Paniasis de Halicarnaso;2 la de Apolodoro de Tebe;3 las de Febo de Antioquía;4 de Dionisio

1. Artemidoro, Clave de los sueños, 1, 2.
2. Ibid., i, 2; i, 64; ii, 35.
3. Ibid., i, 79.
4. Ibid., i, 2; ii, 9; iv, 48; iv, (>6.

m

de Heliópolis,⁵ del naturalista Alejandro de Mindos;⁶ menciona con elogio a Aristandro de TelmeSO;⁷ se refiere también a los tres libros del tratado de Gémino de Tiro, a los cinco libros de Demetrio de Falera, a los veintidós libros de Artemón de Mileto.⁸

Dirigiéndose al dedicatario de su libro, un tal Casio Máximo -quizá Máximo de Tiro, o su padre,⁹ que le habría alentado a "no dejar caer su ciencia en el olvido"-, Artemidoro afirma que no ha tenido "ninguna otra actividad" sino ocuparse "sin cesar, noche y día", de la interpretación de los sueños.¹⁰ ¿Afirmación enfática, bastante habitual en esta clase de presentación? Tal vez. Artemidoro, en todo caso, ha hecho algo muy diferente que compilar los ejemplos más célebres de los presagios oníricos confirmados por la realidad. Ha emprendido la tarea de escribir una obra de método, y esto en dos sentidos: deberá ser un manual utilizable en la práctica cotidiana; deberá ser también un tratado de alcance teórico sobre la validez de los procedimientos interpretativos.

No debe olvidarse que el análisis de los sueños formaba parte de las técnicas de existencia. Puesto que las imágenes que vemos dormidos eran consideradas, por lo menos algunas de ellas, como signos de realidad o mensajes del porvenir, descifrarlas era cosa de gran valor: una vida razonable no podía prescindir de esa tarea. Era una viejísima tradición popular; era también un hábito aceptado en los medios cultos. Si era necesario dirigirse a los innumerables profesionales de las imágenes de la noche, era bueno también poder interpretar uno mismo los signos. Son innumerables los testimonios de la importancia que se atribuyó al análisis de los sueños como práctica de vida, indispensable no sólo en las grandes circunstancias, sino en el transcurso cotidiano de las cosas. Es que los dioses, en sueños, dan consejos, avisos, y a veces órdenes expresas. En todo caso, incluso cuando el sueño no hace más que anunciar un acontecimiento sin prescribir na-

5. Ibid., 66.

6. Ibid., 67; ii, 9; ii, 66.

7. Ibid, i, 31; iv, 23; iv, 24.

8. Ibid, i, 2; ii, 44.

9. Cf. A.-J. Festugière, "Introduction" a la trad. francesa de Artemidoro,

p. 9; y C.A. Behr, *Aelius Aristides and the sacred tales*, pp. 181 ss.

10. Artemidoro, *Clave de los sueños*, ii, conclusión.

da, incluso cuando se supone que el encadenamiento del futuro es inevitable, es bueno conocer de antemano lo que ha de suceder, para poder prepararse: "La divinidad -dice Aquiles Tacio en Las aventuras de Leucipe y Clitofonte- se complace a menudo en revelar en sueños el futuro a los hombres, no para que eviten así las desgracias, pues nadie puede ser más fuerte que el Destino, sino para que soporten más holgadamente su sufrimiento. Pues lo que sobreviene a la vez bruscamente y sin que nos lo esperemos trastorna el espíritu bajo la brutalidad del golpe y lo subsume; mientras que aquello que nos esperábamos desde antes de soportarlo ha podido, por el acostumbramiento gradual, suavizar la pena." Más tarde, Sinesio traducirá un punto de vista enteramente tradicional cuando recuerde que nuestros sueños constituyen un oráculo que "habita con nosotros", que nos acompaña "en nuestros viajes, en la guerra, en las funciones públicas, en los trabajos agrícolas, en las empresas comerciales"; hay que considerar al sueño como "un profeta siempre listo, un consejero infatigable y silencioso"; debemos pues dedicarnos todos a interpretar nuestros sueños, quienquiera que seamos, "hombres y mujeres, jóvenes y viejos, ricos y pobres, ciudadanos privados y magistrados, habitantes de la ciudad y del campo, artesanos y oradores", sin privilegio "ni de sexo ni de edad, ni de fortuna ni de profesión". 12 Con este espíritu es como Artemidoro escribe la Clave de los sueños.

Lo esencial para él es indicar en detalle al lector una manera de obrar: ¿cómo hacer para descomponer un sueño en elementos y establecer el sentido diagnóstico del sueño? ¿Cómo hacer también para interpretar el todo a partir de esos elementos y tener en cuenta ese todo en el desciframiento de cada una de las partes? Es significativo el paralelo que establece Artemidoro con la técnica adivinatorio de los sacrificadores: también ellos "de todos los signos tomados uno a uno saben a qué se refiere cada uno"; y sin embargo "no dan menos explicaciones según el todo que según cada una de las partes". 13 Se trata pues de un tratado para interpretar. Casi enteramente centrada no en torno de las maravillas proféticas

1 1. Aquiles Tacio, Las aventuras de Leucipe y Clitofonte, i, 3.

12. Sinesio, De los sueños, 15-16.

13. Artemidoro, Clave de los sueños, i, 12 y ni, conclusión.

de los sueños, sino de la techné que permite hacerlos hablar correctamente, la obra se dirige a varias categorías de lectores. Artemidoro quiere proponer un instrumento a los técnicos del análisis y a los profesionales; es la esperanza con que ilusiona a su hijo, destinatario de los libros iv y v: si "conserva la obra sobre su mesa" y la guarda para sí, se convertirá en "un intérprete de los sueños mejor que todos los deMáS,I.14 Pretende ayudar igualmente a todos aquellos que, decepcionados de los métodos erróneos que hubieran ensayado, se vieran tentados a apartarse de esa práctica tan preciosa: contra esos errores, este libro será como un medicamento saludable -therapeia sôtériódz.s.15 Pero Artemidoro piensa también en "todo el que se presente" de los lectores que necesitan una instrucción rudimentaria. 16 Es en todo caso como manual de vida como quiso presentarla, como instrumento utilizable al correr de la existencia y de sus circunstancias: a sus análisis ha insistido en imponerles "el mismo orden y la misma secuencia que en la vida misma".

Este carácter de "manual para la vida cotidiana" es muy sensible cuando se compara el texto de Artemidoro con los Discursos de Arístides -valetudinario ansioso que pasó años a la escucha del dios que le enviaba sueños a lo largo de las peripecias extraordinarias de su enfermedad y de los innumerables tratamientos que emprendía. Se puede señalar que en Artemidoro no hay casi lugar para lo maravilloso religioso; a diferencia de muchos otros textos de este género, la obra de Artemidoro no depende de prácticas de terapia cultural, incluso si evoca, en una fórmula tradicional, al Apolo de Daḡdis, "el dios de su patria" que le alentó y que, viniendo a su cabecera, "le dio o poco menos la orden de escribir este libro".17 Por lo demás, tiene cuidado de marcar la diferencia de su trabajo respecto del de los onirocríticos como Gémino de Tiro, Demetrio de Falera y Artemón de Mileto que consignaron prescripciones y curas concedidas por Serapis.18 El soñador tipo al que se dirigirá Artemidoro no es un devoto

14. Ibid, iv, prefacio.

15. Ibid., dedicatoria.

16. Ibid, ni, conclusión.

17. Ibid, conclusión.

18. Ibid, 44.

EL MÉTODO DE ARTEMIDORO

inquieto que se preocupa de las conminaciones venidas de arriba. Es un individuo "ordinario": un hombre, la mayoría de las veces (los sueños de las mujeres son indicados aquí de manera adyacente, como variantes posibles donde el sexo de; sujeto resulta que modifica el sentido de; sueño); un hombre que tiene una familia, unos bienes, muy a menudo un oficio (lleva un comercio, tiene una tienda); que tiene a menudo servidores y esclavos (pero se considera el caso de que no los tenga). Y sus preocupaciones principales se refieren, además de su salud, a la vida y la muerte de los que le rodean, al éxito de sus empresas, a su enriquecimiento, su empobrecimiento, el matrimonio de sus hijos, los cargos que pueda ejercer eventualmente en la ciudad. En suma, una clientela media. El texto de Artemidoro es revelador de un modo de existencia y de un tipo de preocupaciones propias de las gentes ordinarias. Pero la obra tiene también una prenda teórica que Artemidoro evoca en la dedicatoria a Casio: quiere refutar a los adversarios de la onicomancia; quiere convencer a los escépticos que creen poco en todas esas formas de adivinación con las que se intenta descifrar los signos anunciadores del futuro. Sus certidumbres, Artemidoro trata de establecerlas menos por la exposición desnuda de los resultados que a través de un procedimiento reflexivo de encuesta y un debate de método.

No pretende prescindir de los textos anteriores; ha tenido cuidado de leerlos; pero no es para copiarlos, como se hace a menudo; lo que le llama la atención en lo "ya dicho", más que la autoridad establecida, es la experiencia en su amplitud y su variedad. Y esa experiencia ha tomado a pechos irla a buscar no en algunos grandes autores, sino allí donde se forma. Artemidoro está orgulloso -lo dice en la dedicatoria a Casio Máximo, lo repite después- de la amplitud de su investigación. No sólo ha compulsado innumerables obras, sino que ha recorrido pacientemente los establecimientos que tenían en las encrucijadas del mundo mediterráneo los intérpretes de sueños y los anunciadores del porvenir. "En cuanto a mí, no sólo no hay libro onírico que no haya adquirido, desplegando a este fin grandes búsquedas, sino que también, aunque los adivinos de la plaza pública tienen muy mala fama, esos a quienes las gentes que toman aires de gravedad y que fruncen el entrecejo denominan charlatanes, impostores

y bufones, despreciando esa mala fama, he tenido comercio con ellos gran número de años, aguantando escuchar viejos sueños y sus cumplimientos tanto en Grecia en las ciudades y en las panegirias como en Asia, y en Italia, y en las más importantes y más populosas islas: no había en efecto otro medio de estar bien avezado en esta disciplina."¹⁹ Sin embargo, todo lo que refiere, Artemidoro está bien dispuesto a no transmitirlo tal cual, sino a someterlo a la "experiencia" (peira) que es para él el "canon" y el "testigo" de todo lo que dice.¹⁰ Y hay que entender con ello que controlará las informaciones a que se refiere por medio de la comparación con otras fuentes, por la confrontación con su propia práctica y por el trabajo de; razonamiento y de la demostración: así, no se dirá nada "en el aire" ni por "simple conjetura". Se reconocen los procedimientos de encuesta, las nociones -como las de historia, las de peira-, las formas de control y de "verificación" que caracterizan a esa época, bajo la influencia más o menos directa del pensamiento escéptico, las colectas de saber efectuadas en el orden de la historia natural o de la medicina.²¹ El texto de Artemidoro ofrece la ventaja considerable de presentar una reflexión elaborada sobre una vasta documentación tradicional.

En semejante documento, no se trata de buscar las formulaciones de una moral austera o la aparición de nuevas exigencias en materia de conducta sexual; ofrece más bien indicaciones sobre modos de apreciación corriente y actitudes generalmente aceptadas. La reflexión filosófica no está por cierto ausente de este texto, y se encuentran en él referencias bastante claras a problemas y debates contemporáneos; pero conciernen a los procedimientos de desciframiento y al método de análisis, no a los juicios de valor y a los contenidos morales. El material sobre el que se ejercen las interpretaciones, las escenas oníricas de que tratan, por concepto de presagio, las situaciones y los acontecimientos que anuncian,

19. Ibid, dedicatoria.

20. Ibid, ii, conclusión.

21. R.J. White, en su introducción a la edición inglesa de Artemidoro, subraya varios rastros de la influencia empirista y escéptica en Artemidoro. Sin embargo, A.H.M. Kessels ("Ancient systems of dream classification", *Mnemosyne*, 19, p. 391) afirma que Artemidoro no era más que un practicante que interpretaba solamente el sueño que tenía que tratar cotidianamente.

pertenecen a un paisaje común y tradicional. Se puede pedir a este texto de Artemidoro que dé testimonio de una tradición moral bastante difundida y sin duda arraigada desde muy antiguo. Pero con todo hay que tener presente que si el texto abunda en detalles, si presenta a propósito de los sueños una pintura de diferentes actos y relaciones sexuales posibles más sistemática que cualquier otra obra de la misma época, no es de ninguna manera un tratado de moral, que tuviese como meta primera el formular juicios sobre esos actos y esas relaciones. Los principios de una moral no son propuestos por sí mismos; se puede únicamente reconocerlos a través de la marcha misma del análisis: interpretando las interpretaciones. Lo cual supone que se detenga uno un instante en los procedimientos de desciframiento que pone en obra Artemidoro de tal manera que sea posible después descifrar la moral que está subyacente bajo los análisis de los sueños sexuales.

1. Artemidoro distingue dos formas de visiones nocturnas. Están los sueños: *enypnia*; traducen los afectos actuales del sujeto, aquellos que "acompañan al alma en su carrera": se está enamorado, se desea la presencia del objeto amado, se sueña que está allí; está uno privado de alimento, experimenta la necesidad de comer, sueña uno que está alimentándose; o también "aquel que está demasiado atiborrado de bazofia sueña que vomita o que se ahoga";²² el que tiene miedo de sus enemigos sueña que lo rodean. Esta forma de sueño tiene un valor diagnóstico simple: se establece en la actualidad (del presente al presente); manifiesta al sujeto que duerme su propio estado; traduce lo que es, en el orden del cuerpo, carencia o exceso, y lo que, en el orden del alma, es miedo o deseo. Diferentes son los ensueños: *oneiroi*. Su naturaleza y su función, Artemidoro las descubre fácilmente en las tres "etimologías" que propone. El *oneiros* es lo que *to on eirei*, "lo que dice el ser"; dice lo que está ya en el encadenamiento del tiempo y se producirá como acontecimiento en un porvenir más o menos cercano. Es también lo que actúa sobre el alma y la excita: *oreinei*; la ensoñación modifica el alma, la conforma y la modela; la pone en ciertas disposiciones y provoca en ella

22. Artemidor-o, Clave de los sueños, i, 1.

movimientos que corresponden a lo que le es mostrado. Se reconoce finalmente en esta palabra *oneiros* el nombre del mendigo de Itaca, *Iros*, que llevaba los mensajes que se le habían confiado.²³ Término a término pues *enypnion* y *onez* . ros se oponen; el primero habla del individuo, el segundo de los acontecimientos del mundo; uno deriva de los estados del cuerpo y del alma, el otro se anticipa al desarrollo de la cadena del tiempo; uno manifiesta el juego del exceso o de la carencia en el orden de los apetitos y de las aversiones; el otro hace señas al alma y, al mismo tiempo, la configura. Por un lado los sueños del deseo dicen lo real del alma en su estado actual; por el otro, las ensoñaciones del ser dicen el porvenir del acontecimiento en el orden del mundo.

Una segunda brecha introduce, en cada una de las dos categorías de "visión nocturna", otra forma de distinción: lo que se muestra claramente, de manera transparente, sin exigir desciframiento e interpretación, y lo que no se da sino de manera figurada y en imágenes que dicen otra cosa que su apariencia primera. En los sueños de estado, el deseo puede quedar manifestado por la presencia fácilmente reconocible de su objeto (se ve en sueños a la mujer que se desea); pero puede manifestarse también por otra imagen que tiene un parentesco más o menos lejano con el objeto en cuestión. Diferencia análoga en los ensueños de acontecimientos: algunos de ellos designan directamente, mostrándolo como es, lo que existe ya en el modo futuro: se ve en sueños irse a pique el barco en el que pronto naufragará uno; se ve uno herido por el arma con que será uno herido mañana; tales son los ensueños llamados "teoremáticos". Pero en otros casos, la relación de la imagen con el acontecimiento es indirecta: la imagen del barco que se despedaza en el arrecife puede significar no un naufragio, ni siquiera una desgracia, sino para el esclavo que tiene ese sueño, su próxima liberación; son éstos los sueños ilalegóricos".

Ahora bien, el juego entre estas dos distinciones plantea al intérprete un problema práctico. Sea una visión dada durante el dormir: ¿cómo reconocer si tiene uno que vérselas con un sueño de estado o con un ensueño de acontecimiento? ¿Cómo determinar si la imagen anuncia directamente lo que

23. Ibid., i, 1. Cf. *Odisea*, xviii, 7.

muestra, o si hay que suponer que es la traducción de algo diferente? Evocando esta dificultad en las primeras páginas del libro iv (escrito después de los tres primeros), Artemidoro hace valer la importancia primordial que tiene el interrogarse sobre el sujeto soñador. Es bien seguro, explica, que los sueños de estado no podrían producirse en las almas "virtuosas"; éstas, en efecto, han sabido dominar sus movimientos irracionales, por consiguiente sus pasiones -deseo o miedo-; saben también mantener su cuerpo en el equilibrio entre la carencia y el exceso; para ellas, por tanto, no hay perturbaciones, luego no hay de esos "sueños" (enypnia) que deben siempre comprenderse como manifestaciones de afectos. Es por lo demás un tema muy frecuente entre los moralistas que la virtud se señala por la desaparición de los sueños que traducen en el dormir los apetitos o los movimientos involuntarios del alma y del cuerpo. "Los sueños del durmiente -decía Séneca- son tan tumultuosos como su jornada.¹¹²⁴ Plutereo se apoyaba en Zenón para recordar que es una señal de progreso no soñar ya que se goza con acciones deshonestas. Y evocaba a esos sujetos que tienen bastante fuerza durante la vigilia para combatir sus pasiones y resistirles, pero que, de noche, "liberándose de las opiniones y de las leyes", ya no sienten vergüenza; se despierta entonces en ellos lo que tienen de inmoral y de licencioso.²⁵

Para Artemidoro, en todo caso, cuando se producen, los sueños de estado pueden tomar dos formas: en la mayoría de las gentes, el deseo o la aversión se manifiestan directamente y sin ocultarse; pero no se manifiestan sino por signos en aquellos que saben interpretar sus propios sueños; es que su alma "hace tretas de manera más artificiosas. Así, un hombre sin experiencia en materia de onirocrítica verá en sueños a la mujer que desea o la muerte tan anhelada de su amo. El alma desconfiada o hábil del experto rechazará en cierto modo manifestarle el estado de deseo en que se encuentra; recurrirá a la astucia y por consiguiente, en lugar de ver simplemente a la mujer que desea, el soñador verá la imagen de algo que la designa: "un caballo, un espejo, un barco, el mar, la úembra de una fiera, una prenda de vestir femenina". Arte-

24. Séneca, Cartas a Lucilio, 56, 6.

25. Plutarco, Quomodo quis suos in virtus sentiat profectus, 12.

midoro cita a aquel pintor de Corinto, alma sin duda experta, que veía en sueños el derrumbe del techo de su casa y su propia decapitación; hubiera podido imaginarse que era ése el signo de un acontecimiento futuro, pero era un sueño de estado; el hombre deseaba la muerte de su amo -el cual vive todavía, anota Artemidoro de paso.²⁶ En cuanto a los ensueños [oniroil, ¿cómo reconocer los que son transparentes y "teoremáticos" de los que anuncian por la vía de la alegoría un acontecimiento distinto de aquello que muestran? Si se ponen aparte las imágenes extraordinarias que piden evidentemente una interpretación, las que anuncian claramente un acontecimiento son de inmediato sancionadas por la realidad: el acontecimiento les sigue sin tardanza; el ensueño teoremático se abre sobre lo que anuncia, no dejando a la interpretación ni asidero posible ni plazo indispensable. Los sueños alegóricos se reconocen pues fácilmente por el hecho de que no van seguidos de realización directa: es entonces cuando conviene compenetrarse de ellos para interpretarlos. Añadamos además que las almas virtuosas -que no tienen sueños sino sólo ensueños- no conocen casi siempre sino las claras visiones de los ensueños i remáticos. Artemidoro no necesita explicar este privilegio: era una tradición el admitir que a las almas puras los dioses les hablaban directamente. Recordemos a Platón, en La república: "Cuando ha apaciguado esas dos partes del alma [la del apetito y la de la cólera] y estimulado la tercera donde reside la sabiduría, y se abandona finalmente al reposo, es en estas condiciones, bien lo sabes, como el alma alcanza mejor la verdad. 1,27 Y en la novela de Caritón de Afrodísia, en el momento en que Calirroe va a alcanzar por fin el término de sus pruebas, y en que su largo combate por conservar la virtud va a ser recompensado, tiene un sueño "teoremático" que se anticipa al final de la novela y constituye de parte de la diosa que la protege a la vez presagio y promesa: "Se vio todavía virgen en Siracusa, entrando en el templo de Afrodita, luego en el camino de retorno, descubriendo a Quereas y, después de eso, el día de su boda, la ciudad entera adornada de guirnaldas, ella mis-

26. Artemidoro, Clave de los sueños, iv, prefacio.

27. Platón, La república, ix, 572a-b.

ma acompañada de su padre y de su madre hasta la casa de su prometido.¹¹²⁸

Se puede establecer el cuadro siguiente de las relaciones fijadas por Artemidoro entre los tipos de sueños, sus maneras de significar y los modos de ser del sujeto:

Los sueños Los ensueños de de estado acontecimientos

	Directos. signos	Por máticos	Teore- ricos	Alegó-
En las almas virtuosas	Nunca		Lo más a menudo	
En las almas ordinarias	Expertas a		Lo más	
	Inexper- tas	Lo más a menudo menudo		Lo más a

Es la última casilla del cuadro -la de los ensueños alegóricos de acontecimientos tales como se producen en las almas ordinarias- la que define el campo de trabajo de la onirocrítica. Allí está la interpretación posible, puesto que no hay transparencia de la visión sino utilización de una imagen para decir otra; allí está la interpretación útil, puesto que permite prepararse para un acontecimiento que no es inmediato.

2. El desciframiento de la alegoría onírica se hace por la vía de la analogía. Artemidoro vuelve sobre esto varias veces: el arte de la onirocrítica descansa sobre la ley de semejanza; opera por la "comparación de lo semejante con lo semejante",²⁹ Esa analogía Artemidoro la hace funcionar en dos planos. Se trata en primer lugar de la analogía de naturaleza entre la imagen del sueño y los elementos del futuro que anuncia. Para detectar esa semejanza, Artemidoro se vale de diferen-

28. Caritón de Afrodísia, Aventuras de Quereas y Calirroeo, v, 5.

29. Artemidoro, op. cit., ii, 25.

tes medios: identidad cualitativa (soñar con un malestar podrá significar el "mal estado" futuro de la salud o de la fortuna; soñar con barro significa que el cuerpo estará atestado de sustancias nocivas); identidad de las palabras (el carnero significa el mando, debido al juego krios - kreión);³⁰ parentesco simbólico (soñar con un león es signo de victoria para el atleta; soñar con tempestades es signo de desgracia); existencia de una creencia, de un dicho popular, de un tema mitológico (el oso designa a una mujer a causa de Calisto la arcadiana);³¹ pertenencia también a una misma categoría de la existencia: así es como el matrimonio y la muerte pueden significarse el uno al otro en el sueño, puesto que los dos son considerados como un celos, un fin (objetivo o término) para la vida;³² similitud de prácticas ("desposar a una virgen para un enfermo significa la muerte, pues todas las ceremonias que acompañan a las bodas acompañan también a los funerales").³³

Hay también la analogía en valor. Y es éste un punto capital en la medida en que la onirocrítica tiene por función determinar si los -acontecimientos que tendrán lugar son favorables o no. Todo el campo del significado del ensueño está escondido, en el texto de Artemidoro, por la distribución, en el modo binario, entre lo bueno y lo malo, lo fasto y lo nefasto, lo dichoso y lo desdichado. La cuestión es pues ésta: ¿cómo puede el acto que está representado en el sueño anunciar con su valor propio el acontecimiento que se producirá? El principio general es simple. Un ensueño lleva un pronóstico favorable si el acto que representa es bueno él mismo. Pero ¿cómo medir ese valor? Artemidoro propone seis criterios. ¿Es el acto representado conforme a la naturaleza? ¿Es conforme a la ley? ¿Es conforme a la costumbre? ¿Es conforme a la techné -es decir a las reglas y prácticas que permiten a una acción alcanzar sus metas? ¿Es conforme al tiempo? (lo cual quiere decir: ¿se cumple en el momento y en las circunstancias que convienen?) Finalmente, ¿qué hay de su nombre (lleva un nombre que es él mismo un buen augurio)? "Es

30. Ibid., ii, 12 (cf. la nota de A.-J. Festugière, p. 112 de la ed. francesa.

31. Ibid, ii, 12.

32. Ibid., u, 49 y 65.

33. Ibid., ii, 65.

un principio general que todas las visiones del sueño confor-

mes a la naturaleza o a su ley o a la costumbre o al arte, o río, que todas las vial nombre, o al tiempo son de buen augu
sienes contrarias son funestas y sin provecho.¹¹¹⁴ Sin duda Artemidoro añade de inmediato que este principio no es @iversal y que comprende excepciones. Puede haber una especie de inversión de valor. Ciertos ensueños que son "buenos por dentro" pueden ser "malos por fuera": el acto imaginado en el ensueño es favorable (así soñar que se "os con un dios es en si mismo positivo), pero el acontecimiento presagiado es negativo (porque si el dios es Cronos, encadenado por sus hijos, la imagen significa que irá uno a la cárcel)." Otros ensueños, a la inversa, son "malos por fuera" y "buenos por dentro": un esclavo sueña que está en la guerra; es el muncio de su liberación, pues un soldado no puede ser un esclavo. Hay pues, alrededor de los signos y de los significados positivos o negativo,, todo un margen de variaciones posibles. No se trata de una incertidumbre que no pudiese superarse, sino de un dominio complejo que exige que se tengan en cuenta todos los aspectos de la imagen soñada, como de la situación del soñador-

Antes de abordar el análisis de los ensueños sexuales tal Como lo practica Artemidoro, este rodeo un poco largo era necesario para captar el mecanismo de las interpretaciones, y para determinar como las apreciaciones morales de los actos sexuales salen a flote en la mántica de los sueños que las representan. Sería imprudente en efecto utilizar este texto c@ me un documento directo sobre el valor de los actos sexuales y su legitimidad. Artemidoro no dice si está bien o no, si es moral o inmoral cometer tal acto, sino si es bueno o malo, ventajoso o temible soñar que se lo comete. Los principios que se pueden entresacar no se refieren pues a los actos mismos, sino a su autor, , más bien al actor sexual en cuanto que representa, en la escena onírica, al autor del ensueno y que hace presagiar con ello el bien o el mal que va a sucederle. Las dos grandes reglas de la onirocrítica -a saber, que el sueño "dice el ser" y que lo dice en la forma de la analogía- juegan aquí de la manera siguiente: el sueño dice el acontecimiento,

34. ¡bid, ¡Y, 2.

35. Ibid., 1, S.

la fortuna o el infortunio, la prosperidad o la desgracia que van a caracterizar en lo real al modo de ser del sujeto, y lo dice a través de una relación de analogía con el modo de ser -bueno o malo, favorable o desfavorable- del sujeto como actor en el escenario sexual del sueño. No busquemos en este texto un código de lo que hay que hacer o no hacer; sino el revelador de =a ética del sujeto, que existía todavía de manera corriente en la época de Artemidoro.

2. EL ANALISIS

Artemidoro dedica cuatro capítulos a los SUEÑOS SEXUALES -a lo cual hay que añadir muchas "otaciones dispersas. Organiza su análisis alrededor de la distinción entre tres tipos de actos: los que son conformes a la ley (kata nomon), los que le son contrarios (para nomon) y los que son contrarios a la naturaleza (para physin). Distribución que está lejos de ser clara: ninguno de estos términos es definido; no se sabe cómo se articulan las categorías indicadas, o si hay que comprender el "contra natura" como una subdivisión del "contra la ley"; ciertos actos aparecen en esas dos rúbricas a la vez. No supongamos una clasificación rigurosa que repartiese todo acto sexual posible en el campo o de lo legal, o de lo ¡legal, o de lo contra natura. De seguirlos en detalle, estos agmpamientos dejan aparecer sin embargo cierta inteligibilidad.

1. Sean primero los actos "conformes a la ley". Este capítulo, para nuestra mirada retrospectiva, parece mezclar cosas muy diferentes: el adulterio y el matrimonio, la frecuentación de las prostitutas, el recurso a los esclavos de la casa, la masturbación de un servidor. Dejemos de lado por el momento la significación que conviene dar a esta noción de conformidad con la ley. De hecho, un pasaje de este capítulo esclarece bastante bien el desarrollo del análisis. Artemidoro establece como regla general que las mujeres son en el ensueño "las imágenes de las actividades que deben tocarle al soñador.

36. Caps. 77-80 del libro 1-

Cualquiera que sea pues la mujer y la condición en que se encuentre, es en esa condición en la que su actividad colocará al soñador.¹¹³⁷ Hay que comprender que lo que determina para Artemidoro el sentido pronóstico del ensueño, y por consiguiente en cierto modo el valor moral del acto soñado, es la condición del o de la copartípe, y no la forma del acto mismo. Esta condición, hay que entenderla en sentido amplio: es el estatuto social de "el otro"; es el hecho de que esté casado o no, de que sea libre o esclavo; es el hecho de que sea joven o viejo, rico o pobre; es su profesión, es el lugar en que se lo encuentra; es la posición que ocupa respecto del soñador (esposa, amante, esclavo, joven protegido, etc.). Entonces puede comprenderse, bajo su desorden aparente, la manera en que se despliega el texto: sigue el orden de los copartípe posibles, según su estatuto, su lazo con el soñador, el lugar donde éste los encuentra.

Los tres primeros personajes evocados por el texto reproducen la serie tradicional de las tres categorías de mujeres a las que se puede tener acceso: la esposa, la amante, la prostituta. Soñar que se tiene una relación con la propia mujer es un signo favorable, pues la esposa está en relación de analogía natural con el oficio y la profesión; como en éstos, se ejerce sobre ella una actividad reconocida y legítima; de ella se saca provecho como de una ocupación próspera; el placer que se obtiene en su comercio anuncia el placer que se obtendrá en los beneficios del oficio. Ninguna diferencia entre la mujer y la amante. El caso de las prostitutas es diferente. El análisis propuesto por Artemidoro es bastante curioso: en sí misma la mujer, como objeto del que se saca placer, tiene un valor positivo; y éstas -que el vocabulario popular llama a veces "trabajadoras"- están ahí para proporcionar esos placeres, y "se entregan sin rehusar nada". Sin embargo, hay „alguna vergüenza" en frecuentar esta clase de mujeres: vergüenza y también gasto; lo cual quita un poco de valor, sin duda, al acontecimiento anunciado por el sueño que las representa. Pero sobre todo es el lugar de prostitución el que introduce un valor negativo, y por dos razones; una es de orden lingüístico: si el burdel se designa con un término que significa taller o tienda (ergast_orion) -lo cual implica signi-

37. Ibid., 78.

SOÑAR CON LOS PROPIOS PLACERES

es favorables- se le llama también, como al cementerio, el "lugar para todo el mundo", el "lugar común". La otra se relaciona con uno de los puntos evocados también a menudo en la ética sexual de los filósofos y de los médicos: el gasto vano de esperma, su desperdicio, sin el provecho de la descendencia que la esposa por su parte puede asegurar. Doble razón por la cual ir con las prostitutas puede en el ensueño pronosticar la muerte.

En complemento de la trilogía clásica, mujer-amante-prostituta, Artemidoro evoca a las mujeres encontradas pasajeraamente. El ensueño entonces vale para el porvenir lo que "vale" socialmente la mujer que representa: ¿es rica, va bien vestida, lleva joyas, es abierta? El ensueño promete algo ventajoso. Si es vieja, fea, pobre, si no se ofrece de por sí, el ensueño es desfavorable.

La gente de casa ofrece otra categoría de copartícipes sexuales, los servidores y los esclavos. Estamos aquí en el orden de la posesión directa: no es por analogía como los esclavos -emiten a la riqueza; forman parte integrante de ella. Cae pues por su propio peso que el placer que se tiene en sueños con este tipo de personajes indica que se va a "sacar placer de las propias posesiones y que verosíblemente van a hacerse más grandes y magníficas". Ejerce uno un derecho; aprovecha uno sus bienes. Sueños favorables por consiguiente, que realizan un estatuto y una legitimidad. Poco importa, naturalmente, el sexo de copartícipe, muchacha o muchacho, lo esencial es que se trate de un esclavo. En cambio, Artemidoro hace valer una distinción importante: la que concierne a la posición del soñador en el acto sexual; ¿es activo o pasivo? Ponerse "debajo" de un servidor, invertir en el sueño la jerarquía social es de mal augurio; es señal de que sufrirá uno, de parte de ese inferior, un daño o que tendrá uno que tragar su desprecio. Y, confirmando que se trata aquí indudablemente, no de una falta contra natura, sino de una infracción a las jerarquías sociales y de una amenaza contra una justa relación de fuerzas, Artemidoro anota al pasar el valor igualmente negativo de los ensueños en que el soñador es poseído por un enemigo, o por su propio hermano, mayor o menor (la igualdad queda rota).

Viene después el grupo de las relaciones. Favorable el ensueño en que se tiene una relación con una mujer que se co-

noce, si no está casada y si es rica; pues una mujer que se ofrece no sólo da su cuerpo, sino cosas "relativas a su cuerpo": las que aporta con él (ropas, joyas, y de manera general todos los bienes materiales que posee). El ensueño es desfavorable en cambio si se trata de una mujer casada, pues está en poder de su esposo; la ley prohíbe que se tenga acceso a ella y castiga a los adúlteros, y el soñador, en este caso, debe esperar para el porvenir castigos de; mismo orden. ¿Su sueño uno que tiene una relación con un hombre? Si el soñador es una mujer (es éste uno de los raros pasajes del texto donde se toma en cuenta el sueño de las mujeres), el sueño es favorable en todos los casos, pues es conforme a los papeles naturales y sociales de la mujer. Si es un hombre en cambio el que sueña que es poseído por otro, el elemento de discriminación que permite distinguir el valor favorable o desfavorable del ensueño depende del estatuto relativo de los dos co-

participes:	el ensueño es bueno si es uno poseído por alguien
más viejo y	más rico que uno (es una promesa de regalos); es
malo si el	copartícipe activo es más joven y más pobre -o
incluso simplemente más pobre: señal de gastos, en efecto.	

Un último conjunto de ensueños conformes a la ley incumbe a la masturbación. Esos ensueños están muy estrechamente asociados con el tema de la esclavitud: porque se trata de un servicio que se hace uno a sí mismo (las manos son como servidores que obedecen a lo que pide el miembro-amor) y porque la palabra que quiere decir "atar a la picota" para azotar al esclavo quiere decir igualmente entrar en erección. Un esclavo que había soñado que masturbaba a su amo fue, en la realidad, condenado por él a recibir azotes. Se ve la extrema amplitud de lo que es "conforme a la ley": comprende por igual los actos conyugales, las relaciones con una amante y la relación, activa y pasiva, con otro hombre, o también la masturbación.

2. El campo que Artemidoro considera en cambio como "contrario a la ley" está esencialmente constituido por el incesto.³⁸ Y aun así el incesto se entiende en el sentido muy estricto de las relaciones entre padres e hijos. En cuanto al incesto con los hermanos y las hermanas, es asimilado a la relación

Ibid., i, 78 y 79.

padre-hija si se produce entre un hermano y una hermana; entre dos hermanos, en cambio, Artemidoro parece vacilar en colocarlo en el orden del kata nomon o en el del para nomon. En todo caso habla de eso bajo las dos rúbricas.

Cuando un padre sueña que tiene relaciones con su hija o su hijo, la significación es desfavorable prácticamente siempre. Ya sea por razones físicas inmediatas: si el niño es muy pequeño -menos de cinco o diez años-, el perjuicio físico consecutivo a tal acto deja prever su muerte o su enfermedad. Si el niño es mayor, el sueño sigue siendo malo porque pone en juego relaciones imposibles o funestas. Gozar del propio hijo, "gastar" en él la propia simiente, es un acto inútil: vano gasto del que no podría sacarse ningún provecho, y que anuncia por consiguiente una gran pérdida de dinero. Unirse a él, cuando ha llegado a ser mayor plenamente, siendo así que el padre y el hijo no pueden coexistir sin conflicto en una casa donde los dos querrían mandar, es forzosamente de mal augurio. En un solo caso es bueno un ensueño de esta clase: cuando el padre emprende un viaje con su hijo y tiene por consiguiente un negocio común que ejecutar con él; pero si en tales sueños el padre está en posición de pasividad (tanto si el soñador es el padre como si es el hijo), las significaciones son funestas: el orden de las jerarquías, los polos de la dominación y de la actividad están invertidos. La "posesión" sexual del padre por el hijo anuncia hostilidad y conflicto.³⁹ Soñar que se acopla uno a la propia hija no es mucho mejor para el padre. O bien ese "gasto", en el cuerpo de una hija que un día se casará, llevándose así a la casa de otro la simiente del padre, presagia una importante pérdida de dinero. O bien esa relación, si la hija está ya casada, indica que abandonará a su marido, que regresará a su casa, que habrá que subvenir a sus necesidades; el sueño no es favorable más que en el caso en que siendo pobre el padre, la hija puede volver rica, por tanto capaz de subvenir a las necesidades de su padre.⁴⁰ De una manera que puede parecer extraña, el incesto con la madre (mirado siempre por Artemidoro como incesto hijo-

39. Nótese sin embargo que, en una interpretación dada en el libro iv, 4, penetrar al propio hijo con una sensación de placer es señal de que vivirá; con una sensación de sufrimiento, de que morirá. Artemidoro anota que, en este caso, es el detalle del placer lo que determina el sentido.

40. Artemidoro, op. cit., i, 78.

madre y nunca madre-hija) es a menudo portador de presagios favorables. ¿Hay que concluir de ello, según el principio artemidoriano de la correlación entre valor pronóstico y valor moral, que el incesto madre-hijo no es considerado como fundamentalmente reprochable? ¿O hay que ver en ello una de las excepciones, prevista! por Artemidoro, al principio general que enuncia? No cabe duda que Artemidoro considera el incesto madre-hijo como moralmente condenable. Pero es notable que le preste valores pronósticos a menudo favorables, haciendo de la madre una especie de modelo y corño de matriz de gran número de relaciones sociales, y de formas de actividad. La madre es el oficio; unirse a ella significa pues éxito y prosperidad en la profesión. La madre es la patria: quien sueña una relación con ella puede prever que regresará a su casa si está exiliado, o que encontrará el éxito en la vida política. La madre es también la tierra fecunda de donde ha salido uno: si está uno en un proceso cuando tiene un ensueño de incesto, es que se conseguirá la posesión en litigio; si es uno cultivador, es que tendrá una rica cosecha. Peligro sin embargo para los enfermos: hundirse en esa madre-tierra quiere decir que morirá uno.

3. Los actos "contra natura" dan lugar en Artemidoro a dos desarrollos sucesivos: uno concierne a lo que se aparta de la Po . sacón fijada por la naturaleza (y ese desarrollo viene como anejo de la interpretación de los ensueños de incesto); el otro concierne a las relaciones en las que es el copartícipe quien por su "naturaleza" propia define el carácter contra natura del acto.⁴¹

Artemidoro establece como principio que la naturaleza ha fijado una forma de acto sexual bien definida para cada especie: una posición natural y una sola, de la que los animales no se apartan: "Unos cubren a las hembras por detrás como el caballo, el burro, la cabra, el buey, el ciervo y el resto de los cuadrúpedos. Otros unen primero sus bocas como las víboras, las palomas y las comadreas; las hembras de los peces recogen el esperma expulsado por el macho." Del mismo modo, los humanos han recibido de la naturaleza un modo muy preciso de conjunción: frente a frente, con el hombre

41. Ibid., i, 79-90.

echado encima de la mujer. Bajo esta forma, el comercio sexual es un acto de posesión plena: con tal de que ella "obedezca" y que "consienta", es uno dueño entonces "de todo el cuerpo de l la compañera". Todas las otras posiciones son "invenciones de la desmesura, de la intemperancia y de los excesos naturales a que lleva la embriaguez". Hay siempre en turales el presagio de relaciones sociaesas relaciones no na relaciones, hostilidad), o el anuncio de

les defectuosas (malas económico (está uno sin
un mal paso desde el punto de vista

holgura, está uno "en apuros"). sexual, Artemidoro con-
Entre estas "variantes" de; acto robación

cede una atención particular al erotismo oral- Su rep -y es ésta una actitud muy a menudo atestiguada en la Antigüedad-42 es violenta: "acto horrendo", "falta moral" cuya representación en sueños no puede tornar un valor positivo salvo si remite a la actividad profesional del soñador (si es orador, tocador de flauta o profesor de retórica), vana evacuación de simiente. esa práctica anuncia en sueños un gasto 'de después inútil. Uso no conforme a la naturaleza, y que impl

el beso o la comida en común, presagia la ruptura, las hostilidades, a veces la muerte.

Pero hay otras maneras de colocarse fuera de la naturaleza en las relaciones sexuales: por la naturaleza misma de los copartícipes. Artemidoro enumera cinco posibilidades: relaciones con los dioses, con los animales, con los cadáveres, relaciones con uno mismo, o finalmente relaciones entre dos mujeres. La presencia de estas dos últimas categorías entre los actos que escapan a la naturaleza es más enigmática que la de las otras. La relación consigo mismo no debe comprenderse como la masturbación; de ésta se hace rnención entre los actos "conformes a la ley". De lo que se trata, en la relación fuera de lo natural consigo mismo, es de la penetración del sexo en el propio cuerpo, del beso dado por uno mismo a su propio sexo, de la absorción del sexo en la boca. El primer tipo de ensueño anuncia pobreza, indigencia y sufrimiento; el segundo promete la llegada de hijos, si no se tienen todavía, o su regreso, si están ausentes; el último significa que los hijos rnorirán, que se verá uno privado de mujeres y de meretrices

42. P. Veyne, "L'homosexualité á Rorne", en L'Histoire, enero de 1981,

p. 78.

(pues no se necesitan mujeres cuando puede uno valerse de sí mismo) o que se verá uno reducido a una extrema pobreza.

En cuanto a las relaciones entre mujeres, puede uno preguntarse por qué aparecen en la categoría de los, actos "contra natura", mientras que las relaciones entre hombres se distribuyen entre las otras rúbricas (y esencialmente en la de los

actos conformes a la ley). La razón reside sin duda en la for-

ma de relación que Artemidoro considera, la de la penetra-

ción: por un artificio cualquiera, una mujer usurpa el papel

del hombre, toma abusivamente su posición, y posee a la otra mujer. Entre dos hombres, el acto viril por excelencia, la penetración, no es en sí mismo una transgresión de la naturaleza (incluso si puede considerárselo como

vergonzoso, inconveniente para uno de los dos el soportarlo). En cambio, entre dos mujeres semejante acto, que se efectúa a despecho de lo que son una y otra, y recurriendo a subterfugios, está tan fuera de lo natural como la

relación de un humano con un dios o un animal. Soñar con estos actos significa que se tendrán actividades vanas, que se verá una separada de su marido, o que enviudará. La relación entre las dos puede significar también la comunicación o el conocimiento de los "secretos" femeninos.

3. EL SUEÑO Y EL ACTO

Dos rasgos son de notarse, porque marcan todo el análisis del ensueño sexual en Artemidoro. En primer lugar, el soñador está siempre presente en su propio sueño; las imágenes sexuales que descifra Artemidoro no constituyen nunca una pura y simple fantasmagoría de la que el soñador fuese espectador y que se desarrollase bajo sus ojos pero independientemente de él. Toma siempre parte en ellas, y como actor principal; lo que ve es a él mismo en su actividad sexual: hay superposición exacta entre el sujeto que sueña un acto y el sujeto del acto tal como es visto en el ensueño. Por otra parte, se puede observar que en el conjunto de su obra, Artemidoro hace intervenir rara vez los actos y placeres sexuales como elementos significados o presagiados; sólo de manera relativamente excepcional una imagen cualquiera dada en el

ensueño anuncia la llegada de un acto sexual o la privación de un placer.⁴³ En cambio, éstos son analizados y agrupados, en los tres capítulos estudiados aquí, como componentes del ensueño y elementos presagiantes: Artemidoro casi no los hace figurar más que del lado del "significante", y casi nunca del lado del "significado", imágenes y no sentido, representación y no acontecimiento representado. La interpretación de Artemidoro va a situarse pues en una línea que está trazada entre el actor del acto sexual y el soñador del sueño, yendo así del sujeto al sujeto; y, partiendo del acto sexual y del papel del sujeto tal como se representa a sí mismo en su sueño, el trabajo de la interpretación tendrá por objetivo descifrar lo que va a sucederle al soñador una vez que regrese a la vida despierta.

Desde la primera mirada, aparece que la mántica de Artemidoro descifra muy regularmente, en los sueños sexuales, una significación social. Sin duda sucede que esos ensueños anuncien una peripecia en el orden de la salud: enfermedad o curación; sucede que sean señales de muerte. Pero en una proporción mucho más importante, remiten a acontecimientos como el éxito o el fracaso en los negocios, el enriquecimiento o el empobrecimiento, la prosperidad o los reveses de la familia, una empresa ventajosa o no, matrimonios favorables o alianzas desdichadas, disputas, rivalidades, reconciliaciones, buena o mala suerte en la carrera política, un exilio, una condenación. El ensueño sexual presagia el destino del soñador en la vida social; el actor que es en el escenario sexual del sueño anticipa sobre el papel que le corresponderá en el escenario de la familia, del oficio, de los negocios y de la ciudad.

Hay para ello en primer lugar dos razones. La primera es de orden completamente general: consiste en un rasgo de lengua que Artemidoro utiliza mucho. Existe en efecto en griego -como por lo demás en diversos grados en muchas otras lenguas- una ambigüedad muy marcada entre el sentido sexual y el sentido económico de ciertos términos. Así la palabra sóma, que designa al cuerpo, se refiere también a las riquezas y a los bienes; de ahí la posibilidad de equivalencia

43. Los elementos sexuales aparecen como el significado del sueño en cierto número de casos; así en el libro iv, caps. 37, 41, 46, 66, y en el libro v, 24, 44, 45, 62, 65, 67, 95.

entre la "posesión" de un cuerpo y la posesión de riquezas.⁴⁴ Ousia es la sustancia, es también la fortuna, pero es asimismo la simiente y el esperma: la pérdida de éste significará el gasto de ésta.⁴⁵ El término blabé, el daño, puede referirse a los reveses de fortuna, a las pérdidas de dinero, pero también al hecho de que sea uno víctima de una violencia y de que sea uno objeto pasivo de un acto sexual.⁴⁶ Artemidoro juega también con la polisemia del vocabulario de la deuda: las palabras que significan que está uno obligado a pagar y que intenta liberarse pueden querer decir igualmente que se está urgido por una necesidad sexual, y que al darle satisfacción se estará libre de ella: el término anagkaion que se utiliza para designar el miembro viril está en la encrucijada de estas significaciones.⁴⁷

Otra razón consiste en la forma y en el destino particular de la obra de Artemidoro: libro de un hombre que habla esencialmente a los hombres para dirigir su vida de hombres. Hay que recordar en efecto que la interpretación de los sueños no se considera como asunto de pura y simple curiosidad personal; es un trabajo útil para gobernar la propia existencia y prepararse a los acontecimientos que van a producirse. Puesto que las noches dicen aquello de que estarán hechos los días, es bueno, para llevar como es debido la propia existencia de hombre, de dueño de casa, de padre de familia, saber descifrar los sueños que se producen en ella. Tal es la perspectiva de los libros de Artemidoro: una guía para que el hombre responsable, el dueño de casa pueda conducirse en lo cotidiano, en función de los signos que pueden prefigurarlos. Es pues el tejido de esa vida familiar, económica, social, lo que se esfuerza por descubrir en las imágenes del sueño.

Pero eso no es todo: la práctica interpretativa, tal como está en obra en el discurso de Artemidoro, muestra que el sue-

44. Ibid., ii, 77. Cf. también iv, 4, sobre la equivalencia entre poseer (penetrar) y poseer (haber adquirido).

45. Ibid., i, 78.

46. Ibid., i, 78. Cf. también iv, 68, donde soñar que se convierte uno en un puente significa que se prostituirá uno: "Si una mujer o un hermoso muchacho soñasen que se convierten en puentes, se prostituirían y muchas gentes pasarían encima de ellos." Un hombre rico que había tenido ese mismo sueño se encontró en una situación en que fue "despreciado y como pisoteado".

47. Ibid., i, 79; cf. también i, 45.

fío sexual mismo es percibido, elaborado, analizado como una escena social; si anuncia "algo bueno o malo" en el terreno del oficio, del patrimonio, de la familia, de la carrera política, del estatuto, de las amistades y de las protecciones, es que los actos sexuales que representan están constituidos de los mismos elementos que él. Al seguir los procedimientos de análisis de Artemidoro, se ve claramente que la interpretación de los sueños de aphrodisia en términos de éxito o de fracaso, de logro o de infortunio social, supone una especie de consustancialidad entre los dos campos. Y esto aparece en dos niveles: el de los elementos del ensueño retenidos como materiales para el análisis, y el de los principios que permiten prestar un sentido (un "valor" pronóstico) a esos elementos.

1. ¿Cuáles son los aspectos del ensueño sexual que Artemidoro retiene y hace pertinentes en su análisis? Los personajes en primer lugar. Del soñador mismo, Artemidoro no retendrá por ejemplo ni el pasado próximo o lejano, ni el estado de ánimo, ni en general las pasiones, sino los rasgos sociales: la clase de edad a que pertenece, si hace o no negocios, si tiene responsabilidades políticas, si trata de casar a sus hijos, si está amenazado por la ruina o por la hostilidad de sus allegados, etc. Es asimismo en cuanto "personajes" como se enfoca a los copartícipes representados en el sueño; el mundo onírico del soñador de Artemidoro está poblado de individuos que apenas tienen rasgos físicos, y que no parecen tener muchos lazos efectivos o pasionales con el soñador mismo; no aparecen sino como perfiles sociales: jóvenes, viejos (son en todo caso más jóvenes o más viejos que el soñador), ricos o pobre!; son gentes que aportan riquezas o piden regalos; son relaciones halagadoras o humillantes; son superiores ante quienes conviene ceder, o inferiores de los que puede uno aprovecharse legítimamente; son gentes de casa o del exterior; son hombres libres, mujeres en poder del marido, esclavos o prostitutas de oficio. En cuanto a lo que sucede entre esos personajes y el soñador, la sobriedad de Artemidoro es absolutamente notable. Nada de caricias, nada de combinaciones complicadas, nada de fantasmagoría; sino algunas variaciones muy simples en torno a una forma esencial, la penetración. Es ésta la que pa-

rece constituir la esencia misma de la práctica sexual, la única en todo caso que merece retenerse y que tiene sentido en el análisis del ensueño. Mucho más que el cuerpo mismo, con sus diferentes partes, mucho más que el placer con sus cualidades e intensidades, el acto de penetración aparece como calificador de los actos sexuales, con sus pocas variantes de posición y sobre todo sus dos polos de actividad y de pasividad. La pregunta que Artemidoro plantea sin cesar a los ensueños que estudia es sin duda saber quién penetra a quién. El sujeto que sueña (casi siempre un hombre), ¿es activo o pasivo? ¿Es quien penetra, domina, saca placer? ¿Es quien se somete o quien es poseído? Ya se trate de relaciones con un hijo o con un padre, con una madre o con un esclavo, la pregunta regresa casi infaliblemente (a menos que no esté ya implícitamente contestada): ¿cómo se ha hecho la penetración? O más precisamente: ¿cuál era la posición del sujeto en esa penetración? Ni siquiera el sueño "lesbiano" deja de ser interrogado desde ese punto de vista y únicamente desde ese punto de vista.

Ahora bien, ese acto de penetración -meollo de la actividad sexual, materia prima de la interpretación y foco del sentido para el sueño- es percibido inmediatamente en el interior de una escenografía social. Artemidoro ve el acto sexual en primer lugar como un juego de superioridad y de inferioridad: la penetración coloca a los dos copartícipes en una relación de dominación y de sumisión; es victoria por un lado, derrota por el otro; es derecho que se ejerce para uno de los copartícipes, necesidad que es impuesta al otro; es estatuto que se hace valer o condición que se soporta; es ventaja que se aprovecha, o aceptación de una situación cuyo beneficio se deja a los demás. Lo cual conduce al otro aspecto del acto sexual: Artemidoro lo ve también como un juego "económico" de gasto y provecho; provecho es el placer que se saca, las sensaciones agradables que se experimentan; gasto, la energía necesaria al acto, el desperdicio de simiente, esa preciosa sustancia vital, y la fatiga que sigue. Mucho más que todas las variables que pudiesen venir de todos los gestos posibles, o de las diferentes sensaciones que los acompañan, mucho más que todos los cuadros posibles que el ensueño pudiese presentar, son estos elementos referentes a la penetración como juego "estratégico" de dominio-sumisión y como

juego "económico" de gasto-beneficio los que Artemidoro re tiene para desarrollar su análisis.

Estos elementos pueden ciertamente parecernos, desde nuestro punto de vista, pobres, esquemáticos, sexualmente "descoloridos"; pero hay que observar que saturan por adelantado el análisis de los elementos socialmente marcados: el análisis de Artemidoro hace desaparecer a los personajes entresacados de un escenario social del que llevan todavía todas las características, y los distribuye alrededor de un acto esencial que se sitúa a la vez en el plano de las conjunciones físicas, en el de las relaciones sociales de superioridad e inferioridad y en el de las actividades económicas de gasto y de provecho.

2. ¿Cómo, a partir de estos elementos así seleccionados y hechos pertinentes para el análisis, va a establecer Artemidoro el "valor" del sueño sexual? Y hay que entender con esto no sólo el tipo de acontecimiento que se anuncia de manera alerica, sino sobre todo -lo cual es el aspecto esencial para gó

un análisis práctico- su .calidad", es decir su carácter lavora@le o desfavorable para el sujeto. Recordemos uno de los principios fundamentales del método: la calidad pronostica del ensueño (el carácter favorable o no del acontecimiento presagiado) depende del valor de la imagen presagiente (el carácter bueno o malo del acto representado en sueños). Ahora bien, al filo del análisis y de los ejemplos dados, hemos podido ver que un acto sexual de "valor positivo" desde el punto de vista de Artemidoro no es siempre ni exactamente un acto sexual permitido por la ley, honrado por la opinión, aceptado por la costumbre. Hay por supuesto coincidencias fundamentales: soñar que tiene uno relaciones con la propia esposa o la propia amante es bueno, pero hay desfa ses, e importantes: el valor favorable del sueño del incesto con la madre es el ejemplo más impresionante. Hay que interrogarse: ¿cuál es esa otra manera de calificar los actos sexuales, esos otros criterios que permiten decir que son "buenos" en sueños y para el soñador, cuando serían condenables en la realidad? B-len parece que lo que constituye el "valor" de un acto sexual soñado es la relación que se establece entre el papel sexual y el papel social del soñador. Más precisamente, puede

decirse que Artemidoro encuentra "favorable" y de buen pronóstico un ensueño en que el soñador ejerce su actividad sexual co-i su copartícipe según un esquema conforme a lo que es o debe ser su relación con ese mismo copartícipe en la vida social y no sexual; es el ajustamiento a la relación social "despierta" lo que es calificador de la relación sexual onírica.

Para ser "bueno", el acto sexual con que se sueña necesita obedecer a un principio general de "isomorfismo". Y para seguir hablando esquemáticamente, podríamos añadir que ese principio toma dos formas: la de un principio de "analogía de posición" y la de un principio de "adecuación económica". Según el primero de estos principios, un acto sexual será bueno en la medida en que el sujeto que sueña ocupe en su actividad sexual con su copartícipe una posición conforme a la que tiene en la realidad con ese mismo copartícipe (o un copartícipe de; mismo tipo): así, ser "activo" con el esclavo de uno (cualquiera que sea su sexo) es bueno; o ser activo con una prostituta o un muchacho prostituido; o ser activo con un muchacho joven y pobre; pero será "bueno" ser pasivo con alguien más viejo que uno y más rico, etc. En virtud de este principio de isomorfismo es como el sueño de incesto con la madre está cargado de tantos valores positivos: se ve en él en efecto al sujeto en posición de actividad respecto de una madre que lo ha hecho nacer y que lo ha alimentado, y que él debe a su vez cultivar, honrar, servir, mantener y enriquecer, como una tierra, una patria, una ciudad. Pero para que el acto sexual tenga en el sueño un valor positivo, es preciso también que obedezca a un principio de "adecuación económica"; es preciso que el "gasto" y el "beneficio" que comporta esa actividad estén convenientemente dispuestos: en cantidad (mucho gasto para poco placer no es bueno) y en dirección también (no hacer gastos vanos con aquellos o aquellas que no están en situación de restituir, de compensar o de ser útiles a cambio). Este principio es el que hace que sea bueno soñar en una relación sexual con esclavos: se aprovecha uno de sus propios bienes; lo que se ha comprado para el beneficio del trabajo da además el placer. Es también lo que da sus significaciones múltiples a los ensueños en que un padre tiene una relación con su hija: según que ésta esté casada o no, que el padre mismo sea viudo o no, que el yerno sea más rico o más pobre que el suegro, el sueño significará o bien el gasto para

la dote, o bien una ayuda proveniente de la hija, o bien la obligación de mantenerla después de su divorcio. Se puede resumir todo esto diciendo que el hilo director de la interpretación de Artemidoro, en cuanto al valor pronóstico de los sueños sexuales, implica la descomposición y el análisis de los sueños sexuales en elementos (personajes y actos) que son, por naturaleza, elementos sociales, y que indica cierta manera de calificar los actos sexuales en función de la manera en que el sujeto soñador mantiene como sujeto del acto soñado su posición de sujeto social. En la escena del sueño, el actor sexual (que es siempre el soñador, y que es prácticamente siempre un hombre adulto) debe mantener, para que su sueño sea bueno, su papel de actor social (incluso si sucede que el acto sea condenable en la realidad). No olvidemos que todos los sueños sexuales que Artemidoro analiza son considerados por él como de la categoría del ensueño (oneiros): dicen pues "lo que va a ser": y lo que "va a ser", en este caso, y resulta "dicho" en el sueño, es la posición del soñador como sujeto de actividad -activo o pasivo, dominante o dominado, vencedor o vencido, "por encima" o "por debajo", sacando provecho o gastando, obteniendo beneficios o sufriendo daños. El sueño sexual dice en la pequeña dramaturgia de la penetración y de la pasividad, del placer y del gasto, el modo de ser del sujeto, tal como el destino lo ha preparado.

Podríamos tal vez, a modo de confirmación, citar un pasaje de la Clave de los sueños que muestra bien la comunicación entre lo que constituye al individuo como sujeto activo en la relación sexual, y lo que lo sitúa en el campo de las actividades sociales. Se trata, en otra sección del libro, del texto dedicado a la significación de las diferentes partes del cuerpo en un ensueño. El órgano masculino -al que se llama el anagkaion (el elemento "necesario", aquel cuyas necesidades nos constriñen y por cuya fuerza constreñimos a otros)- es signifiicante de todo un haz de relaciones y de actividades que fijan el estatuto del individuo en la ciudad y en el mundo; figuran entre ellas la familia, la riqueza, la actividad de palabra, el estatuto, la vida política, la libertad, y finalmente el nombre mismo del individuo. "El miembro viril está asimilado a los padres, pues retiene el principio generador; a la mujer y a la amante porque es apropiado a las cosas del amor;

a los hermanos y a todos los parientes consanguíneos porque la causa inicial de toda la familia depende del miembro viril; a la fuerza y a la virilidad corporales porque es también él su causa; a los discursos y a la educación, porque de todas las cosas el miembro viril es el que tiene más fuerza generatriz que el discurso... El miembro viril está además asimilado al provecho y a la ganancia, porque está ora en tensión, ora relajado, y puede proporcionar o secretar... Lo está a la pobreza, a la esclavitud, a las cadenas, porque se le llama constriñente y es el símbolo de la constricción. Lo está además al respeto que inspira un alto rango: pues se le llama reverencia y respeto... Si se ha vuelto doble, significa que todas las cosas presentes serán dobles, excepto la mujer y la amante; en este caso el miembro doble priva, pues no se pueden utilizar a la vez dos miembros viriles. Conozco a uno que, siendo esclavo, soñó que tenía tres falos: fue liberado y en lugar de un nombre tuvo tres, pues se añadió los dos nombres de aquel que lo había liberado. Pero eso no sucedió más que una sola vez: así no hay que interpretar los ensueños según los casos raros, sino según aquellos que se producen lo más a menudo. 1148

El miembro viril, como se ve, aparece en la encrucijada de todos esos juegos de dominio: dominio de sí, puesto que sus exigencias podrían someternos si nos dejamos constreñir por él; superioridad sobre los copartícipes sexuales, puesto que es gracias a él como se efectúa la penetración; privilegios y estatuto, puesto que significa todo el campo del parentesco y de la actividad social.

El paisaje que evocan los capítulos de Artemidoro dedicados a los ensueños sexuales es un paisaje familiar a la Antigüedad. Es fácil encontrar en él rasgos de las costumbres y hábitos que podrían atestiguar muchos otros testimonios, anteriores o contemporáneos. Estamos en un mundo muy fuertemente marcado por la posición central del personaje masculino y por la importancia otorgada al papel viril en las relaciones de sexo. Estamos en un mundo donde el matrimonio se valoriza lo bastante como para considerarse como el mejor mar-

48. Ibid., i, 45.

co posible para los placeres sexuales. En ese mundo el hombre casado puede también tener su amante; disponer de sus servidores, muchachos o muchachas; frecuentar a las prostitutas. En ese mundo finalmente las relaciones entre hombres al parecer se dan por sabidas, bajo la reserva sin embargo de ciertas diferencias de edad o de posición.

Se puede observar igualmente la presencia de varios elementos de código. Pero hay que reconocer que son a la vez poco numerosos y bastante borrosos: algunas grandes prohibiciones que se manifiestan en la forma de vivas repulsiones: felación, relaciones entre mujeres y sobre todo usurpación por una de ellas del papel masculino; una definición muy restrictiva del incesto concebido esencialmente como la relación entre los ascendentes y los hijos; una referencia a una forma canónica y natural de acto sexual. Pero no hay nada en el texto de Ai-temidoro que se refiera a un recorte permanente y completo de las clasificaciones entre los actos permitidos y los que están prohibidos; nada que trace exactamente entre lo que es la naturaleza y lo que es "contra natura" una línea divisoria clara y definitiva. Y sobre todo no son al parecer esos elementos de código los que desempeñan el papel más importante y más determinante para fijar la "calidad" -por lo menos en sueños y en su función de presagio-- de un acto sexual.

En cambio, se puede percibir a través de la marcha misma de la interpretación otra manera de enfocar los actos sexuales y otros principios de apreciación: no a partir del acto considerado en su forma más o menos regular, sino a partir del actor, de su manera de ser, de su situación propia, de su relación con los demás y de la posición que ocupa respecto de ellos. La cuestión principal parece referirse mucho menos a la conformidad de los actos a una estructura natural o a una reglamentación positiva, que a lo que podríamos llamar el "estilo de actividad" del sujeto, y a la relación que establece entre la actividad sexual y los otros aspectos de su existencia familiar, social, económica. El movimiento del análisis y los procedimientos de valorización no van del acto a un campo como podría ser el de la sexualidad, o el de la carne, cuyas leyes divinas, civiles o naturales dibujarían las formas permitidas; van del sujeto como actor sexual a los otros campos de la vida donde ejerce su actividad, y es en la relación entre esas diferentes formas de actividad donde se sitúan no exclu-

sivamente, pero en lo esencial, los principios de apreciación de una conducta sexual.

Encontramos aquí fácilmente los caracteres principales de la experiencia moral de las aphrodisia, tal como había aparecido en los textos de la época clásica. Y el libro de Artemidoro, en la medida misma en que no formula una ética, sino que utiliza para interpretar los sueños una manera de percibir y de juzgar los placeres sexuales que le es contemporánea, da fe de la duración y la solidez de esa forma de experiencia.

Si nos volvemos sin embargo hacia unos textos que tienen por objetivo reflexionar sobre las prácticas sexuales mismas y dar sobre eso consejos de conducta y preceptos de existencia, podemos notar cierto número de modificaciones en relación con las doctrinas de austeridad que se formulaban en la filosofía de] siglo iv. ¿Rupturas, cambios radicales, aparición de una nueva forma de experiencia de los placeres? Ciertamente no. Y con todo, son sensibles ciertas inflexiones: una atención más viva, más inquietud a propósito de la conducta sexual, una importancia mayor concedida al matrimonio y a sus exigencias, y menos valor prestado al amor de los muchachos: un estilo más riguroso, en suma. Estamos en el orden de las evoluciones lentas. Pero a través de los temas que se desarrollan, se acentúan y se refuerzan, se puede percibir una modificación de otro tipo: incumbe a la manera en que el pensamiento moral define la relación del sujeto con su actividad sexual.

CAPITULO 11

EL CULTIVO DE SI

Desconfianza frente a los placeres, insistencia en los efectos de su abuso para el cuerpo y para el alma, valorización del matrimonio y de las obligaciones conyugales, desafecto respecto de las significaciones espirituales prestadas al amor de los muchachos: hay en el pensamiento de los filósofos y de los médicos en el transcurso de los dos primeros siglos toda una severidad de que dan testimonio los textos de Sorano y de Rufo de P-feso, de Musonio o de Séneca, de Plutarco como de Epicteto o de Marco Aurelio. Es un hecho por lo demás que, de esa moral, los autores cristianos tomaron -explícitos o no- préstamos masivos, y la mayoría de los historiadores de hoy están de acuerdo en reconocer la existencia, el vigor y el reforzamiento de esos temas de austeridad sexual en una sociedad de la que los contemporáneos describían, casi siempre para reprochárselas, la inmoralidad y las costumbres disolutas. Dejemos de lado la cuestión de saber si esa condenación estaba justificada: si consideramos únicamente los textos que hablan de ella y el lugar que le dan, parece ciertamente que hay una mayor insistencia en "la cuestión de los placeres", y más precisamente en la inquietud ante los placeres sexuales, la relación que puede tenerse con ellos y el uso que de ellos debe hacerse. Problematicación más intensa de las aphrodisia de la que hay que intentar captar a la vez las formas particulares y los motivos.

Para dar cuenta de esta acentuación nueva, puede recurrirse a diversas explicaciones. Puede ponérsela en relación con ciertos esfuerzos de moralización emprendidos según un modo más o menos autoritario por el poder político; esos esfuerzos fueron particularmente explícitos y apoyados bajo el principado de Augusto; y en este último caso, es cierto que unas medidas legislativas que protegían el matrimonio, favorecían a la familia, regulaban el concubinato y condenaban el adulterio vinieron acompañadas por un movimiento de ideas -el

cual no era quizá enteramente artificial- que oponía al relajamiento del tiempo presente la necesidad de una vuelta al rigor de las costumbres antiguas. Es imposible no obstante atenerse a esa referencia, y sería sin duda inexacto ver en esas medidas y esas ideas el comienzo de una evolución multisecular que debía llevar a un régimen en el que la libertad sexual quedaría más estrictamente limitada por las instituciones y las leyes -ya sean civiles o religiosas. Estas tentativas políticas, en efecto, fueron demasiado esporádicas, tenían objetivos demasiado limitados y tuvieron resultados generales y permanentes demasiado escasos para que puedan dar cuenta de una tendencia a la austeridad que se manifestó tan a menudo en la reflexión moral a lo largo de los dos primeros siglos. Por otra parte, es notable que, salvo raras excepciones, 1 esa voluntad de rigor expresada por los moralistas tomó apenas la forma de una demanda de intervención por parte del poder público; sería inútil buscar en los filósofos el proyecto de una legislación constrictiva y general de los comportamientos sexuales; incitan a una mayor austeridad a los individuos que quieran llevar otra vida que la "de la mayoría"; no buscan cuáles son las medidas o los castigos que pudiesen obligar a ello a todos de manera uniforme. Además, si puede hablarse de una austeridad acentuada, no es en el sentido de que se hayan propuesto prohibiciones más rigurosas: después de todo, los regímenes médicos de los siglos i y ii no son, de manera general, mucho más restrictivos que el de Diocles; la fidelidad conyugal erigida por los estoicos no es más rigurosa que la de Nicocles, cuando se jactaba de no tener relaciones con ninguna otra mujer que la suya, y Plutarco, en el Diálogo sobre el amor, más bien es más indulgente a propósito de los muchachos que el riguroso legislador de las Leyes. En cambio, lo que se señala en los textos de los primeros siglos -más que nuevas prohibiciones sobre los actos- es la insistencia en la atención que conviene conceder a uno mismo; es la modalidad, la amplitud, la permanencia, la exactitud de la vigilancia que se pide; es la inquietud a propósito de todas las perturbaciones del cuerpo y del alma que hay que

1. AS; Díón de Prusa (Discurso vii) considera ciertas m@das que habría

que tomar para hacer reinar la virtud, pero en el marco de jm problemas planteados por la pobreza.

evitar por medio de un régimen austero; es la importancia que tiene respetarse a sí mismo no simplemente en el estatuto propio, sino en el propio ser razonable, soportando la privación de los placeres o limitando su uso al matrimonio o a la procreación. En una palabra -y en una primera aproximación-, esa promoción de la austeridad sexual en la reflexión moral no toma la forma de un endurecimiento del código que define los actos prohibidos, sino la de una intensificación de la relación con uno mismo por el cual se constituye uno como sujeto de sus actos.² Y teniendo en cuenta tal forma es como hay que interrogar a las motivaciones de esta moral

severa.

Se puede pensar entonces en un fenómeno evocado a menudo: el crecimiento, en el mundo helenístico Y romano, de un "individualismo" que daría cada vez más lugar a los aspectos "privados" de la existencia, a los valores de la conducta personal y al interés que dedica uno a sí mismo. No sería pues el reforzamiento de una autoridad pública lo que podría dar lugar rigurosa, sino más bien el que se debe al debilitamiento del marco político Y social en : menos fuertemente insertados en las ciudades, más aislados unos de otros y más dependientes de sí mismos, habrían buscado en la filosofía reglas de conducta más personales. No todo es fal-

so en semejante esquema. Pero puede uno interrogarse sobre el individualismo y del proceso social la realidad de ese impulso individual de sus adherentes político que habría apartado a los individuos

siones tradicionales. La actividad cívica y política pudo, hasta cierto punto, cambiar de forma; siguió siendo una parte importante de la existencia, para las clases superiores. De manera general, las sociedades antiguas siguieron siendo sociedades de promiscuidad, donde la existencia se desarrollaba „en público", sociedades también donde cada uno se situaba dentro de unos sistemas fuertes de relaciones locales, de lazos familiares, de dependencias económicas, de relaciones de clientela y de amistad. Además, hay que observar que las doctrinas más partidarias de la austeridad en la conducta -Y en primera fila podemos colocar a los estoicos- eran también

2. A. J. Voelke, *Le rapport avec autrui dans la philosophie grecque, de Aristote à Panéti*, pp. 183-189.

las que más insistían en la necesidad de cumplir los deberes para con la humanidad, los conciudadanos y la familia, y las que más tendían a denunciar en las prácticas de retiro una actitud de relajamiento y de complacencia egoísta. Pero a propósito de ese "individualismo" que se invoca tan a menudo para explicar, en épocas diferentes, fenómenos muy diversos, conviene hacer una pregunta más general. Bajo semejante categoría, se mezclan con frecuencia realidades enteramente diferentes. Conviene en efecto distinguir tres cosas: la actitud individualista, caracterizada por el valor absoluto que se atribuye al individuo en su singularidad, y por el grado de independencia que se le concede respecto del grupo al que pertenece o de las instituciones de las que depende; la valorización de la vida privada, es decir la importancia reconocida a las relaciones familiares, a las formas de la actividad doméstica y al campo de los intereses patrimoniales; finalmente la intensidad de las relaciones con uno mismo, es decir de las formas en las que se ve uno llamado a tomarse a sí mismo como objeto de conocimiento y campo de acción, a fin de transformarse, de corregirse, de purificarse, de construir la propia salvación. Estas actitudes, sin duda, pueden estar ligadas entre ellas; así puede suceder que el individualismo llame a la intensificación de los valores de la vida privada; o también que la importancia concedida a las relaciones con uno mismo esté asociada con la exaltación de la singularidad individual. Pero estos lazos no son ni constantes ni necesarios. Se encontrarían sociedades o grupos sociales -tales son sin duda las aristocracias militares- en los cuales el individuo está llamado a afirmarse en su valor propio, a través de las acciones que lo singularizan y le permiten sobresalir por encima de los demás, sin que tenga que conceder gran importancia a su vida privada o a las relaciones consigo mismo. Hay también sociedades en las cuales la vida privada está provista de gran valor, en que es cuidadosamente protegida y organizada, en que constituye el centro de referencia de las conductas y uno de los principios de su valorización -es, al parecer, el caso de las clases burguesas en los países occidentales en el siglo xix-, pero, por eso mismo, el individualismo en ellas es débil y las relaciones de uno consigo mismo apenas se desarrollan. Hay finalmente sociedades o grupos en los que la relación con uno mismo es intensificada y desa-

rollada sin que por ello ni de manera necesaria los valores del individualismo o de la vida privada se encuentren reforzados; el movimiento ascético cristiano de los primeros siglos se presentó como una acentuación extremadamente fuerte de las relaciones de uno consigo mismo, pero bajo la forma de una descalificación de los valores de la vida privada, y cuando tomó la forma del cenobitismo, manifestó un rechazo explícito de lo que pudiera haber de individualismo en la práctica de la anacoresis.

Las exigencias de austeridad sexual que se expresaron en la época imperial no parecen haber sido la manifestación de un individualismo creciente. Su contexto está más bien caracterizado por un fenómeno de alcance histórico bastante duradero, pero que conoció en aquel momento su apogeo: el desarrollo de lo que podríamos llamar un "cultivo de sí", en el que se intensificaron y valorizaron las relaciones de uno consigo mismo.

Se puede caracterizar brevemente ese "cultivo de Sí,¹³ por el hecho de que el arte de la existencia -la *technē tou biou* bajo sus diferentes formas- se encuentra dominado aquí por el principio de que hay que "cuidar de uno mismo"; es el principio de la inquietud de uno mismo el que funda su necesidad, gobierna su desarrollo y organiza su práctica. Pero hay que precisar; la idea de que hay que aplicarse a uno mismo, ocuparse de uno mismo (*heautou epimeleisthai*) es en efecto un tema muy antiguo en la cultura griega. Apareció muy pronto como un imperativo ampliamente difundido. El Ciro del que Jenofonte pinta el retrato ideal no considera que su existencia, al término de sus conquistas, esté por ello acabada; le falta -y es lo más precioso- ocuparse de sí mismo: "No podemos reprochar a los dioses no haber realizado todos nuestros deseos -dice pensando en sus victorias pasadas-, pero si, porque ha cumplido una grandes cosas, no puede uno ya ocuparse de sí mismo y regocijarse con un amigo, es una dicha a la que digo adiós de buena gana.¹⁴ Un aforismo lacedemonio, referido por Plutarco, afirmaba que la razón por la

3. Sobre estos temas, hay que remitirse al libro de P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*.

4. Jenofonte, *Ciropeia*, vii, S.

que los cuidados de la tierra habían sido confiados a los jinetas es que los ciudadanos de Esparta querían por su parte „ocuparse de sí mismos”:⁵ sin duda era el entrenamiento físico y guerrero lo que designaban con eso. Pero es en un sentido muy diferente como se utiliza la expresión en el Alcibiades, donde constituye un tema esencial del diálogo: Sócrates muestra al joven ambicioso que es bien presuntuoso de su parte querer tomar a su cargo la ciudad, darle consejos y entrar en rivalidad con los reyes de Esparta o los soberanos de Persia, si no ha aprendido previamente lo que es necesario saber para gobernar: le es preciso primero ocuparse de sí mismo -y en seguida, mientras es todavía joven, pues "a los cincuenta años sería demasiado tarde".⁶ Y en la Apología, es ciertamente en cuanto maestro de la inquietud de sí como Sócrates se presenta a sus jueces: el dios lo ha comisionado para recordar a los hombres que les es preciso preocuparse, no de sus riquezas, no de su honor, sino de sí mismos, y de sus almas.⁷

Ahora bien, es ese tema de la inquietud de sí, consagrado por Sócrates, el que la filosofía ulterior reanudó y terminó por colocar en el corazón de ese "arte de la existencia" que pretende ser. Es este tema el que, desbordando su marco de origen y separándose de sus significaciones filosóficas primeras, adquirió progresivamente las dimensiones y las formas de un verdadero "cultivo de sí". Con esta frase hay que entender que el principio de la inquietud de sí ha adquirido un alcance bastante general: el precepto de que hay que ocuparse de uno mismo es en todo caso un imperativo que circula entre buen número de doctrinas diferentes; ha tomado también la forma de una actitud, de una manera de comportarse, ha impregnado las formas de vivir; se ha desarrollado en procedimientos, en prácticas y en recetas que se meditan, se desarrollan, se perfeccionan y se enseñan; ha constituido así una práctica social, dando lugar a relaciones interindividuales, a intercambios y comunicaciones y a veces incluso a instituciones; ha dado lugar finalmente a cierto modo de conocimiento y a la elaboración de un saber.

5. Plutarco, *Apophthegmata laconica*, 217a.
6. Platón, *Alcibiades*, 127d-e.
7. Platón, *Apología de Sócrates*, 29d-e.

e vivir bajo el signo de la
En el lento desarrollo del arte d igos de la época imperial

inquietud de sí, los dos primeros s a: una espueden considerarse como la cúspide de una curv

pecie de edad de oro en el cultivo de sí, quedando entendido por supuesto que este fenómeno incumbe sólo a los grupos sociales, muy limitados en número, que eran portadores de cultura y para quienes una techné tou biou podía tener un sen-

tido y una realidad.

1. La epimeleia heautou, la cura su; es una conminación que volvemos a encontrar en muchas doctrinas filosóficas. La encontrarnos entre los platónicos: Albino quiere que se aborde el estudio de la filosofía por la lectura del Alcibiades "con vistas a voltearse y volverse hacia uno mismo", y de tal manera que se sepa "qué hay que hacer objeto de los propios cuidados".⁸ Apuleyo, al fin, l de Del dios de Sócrates, expresa su asombro ante la negligencia de sus contemporáneos respecto de sí mismos: "Los hombres tienen todos el deseo de llevar la mejor vida, saben todos que no hay otro órgano de la vida sino el alma ... ; sin embargo no la cultivan (animum suum non colunt). Y no obstante quien quiera tener una vista penetrante debe cuidar los ojos que sirven para ver; si se quiere ser ágil en la carrera, hay que cuidar los pies que sirven para la carrera... Lo mismo sucede con todas las partes del cuerpo de las que cada uno debe cuidar según sus preferencias. Eso todos los hombres lo ven claramente y sin dificultad; de modo que no me canso de preguntar con un asombro legítimo por qué no perfeccionan también su alma con la ayuda de la razón (cur non etiam animum suum ratione excolant)."⁹ En cuanto a los epicúreos, la Carta a Meneceo se abría al principio de que la filosofía debía considerarse como ejercicio permanente del cuidado de uno mismo. "Que nadie, siendo joven, tarde en filosofar, ni siendo viejo se canse de la filosofía. Pues no es para nadie ni demasiado pronto ni demasiado tarde para asegurar la salud del alma."¹⁰ Es ese terna epicúreo de que hay que cuidar de uno mismo el que transmite Sé-

8. Albino, cit. por A.-J. Festugière, *Études de philosophie grecque*, 1971,

p. 536.

9. Apuleyo, *Del dios de Sócrates*, xxi, 167-168.

10. Epicuro, *Carta a Meneceo*, 122.

neca en una de sus cartas: "Así como un cielo sereno no es susceptible de una claridad más viva aun cuando, a fuerza de ser barrido, reviste un esplendor que nada empaña, así el hombre que vela por su cuerpo y por su alma (hominis corpus animumque curantis), para construir por medio del uno y la otra la trama de su felicidad, se encuentra en un estado perfecto y en el colmo de sus deseos, desde el momento en que su alma está sin agitación y su cuerpo sin sufrimiento." 11 Cuidar del alma propia era un precepto que Zenón había dado desde los orígenes a sus discípulos y que Musonio, en el siglo I, repetirá en una sentencia citada por Plutarco: "Aquellos que quieran salvarse deben vivir cuidándose sin cesar." 12 Es sabida la amplitud que toma en Séneca el tema de la aplicación a uno mismo: es para consagrarse a ella para lo que es preciso según él renunciar a las otras ocupaciones: así podría uno quedar vacante para sí mismo (sibi vacare). 13 Pero esta "vacancia" toma la forma de una actividad múltiple que exige que se pierda tiempo y que no se escatime esfuerzo para "hacerse a uno mismo". Se formare, 14 sibi vindicare, 15 se facere, 16 se ad studia revocere, 17 sibi applicare, 18 suum fieri, 19 in se recedere 20 ad se recurrere 21 secum morari 22 Séneca dispone de todo un vocabulario para designar las formas diferentes que deben tomar la inquietud de sí y la prisa con que trata uno de alcanzarse a sí mismo (ad se properare). 23 También Marco Aurelio experimenta la misma prisa por ocuparse de sí mismo: ni la lectura ni la escritura deben demorar más el cuidado directo que debe uno tomar de su propio ser: "No vagabundeas más. No estás ya destinado a releer tus no-

11. Séneca, Cartas a Lucilio, 66, 45.

12. Musonio Rufo, Fragmentos, 36 (ed. Hense); cit. por Plutarco, De ira, 453d.

13. Séneca, Cartas a Lucilio, 17, 5; De la brevedad de la vida, 7, S.

14. Séneca, De la brevedad de la vida, 24, 1.
S@

15. Séneca, Cartas a Lucilio, 1, 1.

16. Ibid., 13-1; De la vida bienaventurada, 24, 4.

17. Séneca, De la tranquilidad de la alma, 3, 6.

18. Ibid., 24, 2.

19. Séneca, Cartas a Lucilio, 75, 118.

20. Séneca, De la tranquilidad de la alma, 17, 3; Cartas a Lucilio, 74, 29.

21. Séneca, De la brevedad de la vida, 18, 1.

22. Séneca, Cartas a Lucilio, 2, 1.

23. Ibid., 35, 4.

tas, ni las historias antiguas de los romanos y de los griegos, ni los extractos que reservabas para tu vejez. Apresúrate pues hacia la meta; di adiós a las vanas esperanzas, acude en tu ayuda si te acuerdas de ti mismo (sautói bojthei e; ti so; me-le; sautou), mientras todavía es posible."²⁴

En Epicteto es donde se señala sin duda la más alta elaboración filosófica de este tema. El ser humano es definido, en las *Conversaciones*, como el ser que ha sido confiado a la inquietud de sí. Ahí reside su diferencia fundamental con los otros seres vivos; los animales encuentran "perfectamente listo" lo que les es necesario para vivir, pues la naturaleza ha dispuesto que puedan estar a nuestra disposición sin que tengan que ocuparse de sí mismos, y sin que nosotros tengamos que ocuparnos de ellos.¹⁵ El hombre en cambio debe velar por sí mismo; no sin embargo a consecuencia de algún defecto que lo pusiera en una situación de carencia y lo hiciese desde ese punto de vista inferior a los animales, sino porque el dios ha querido deliberadamente que pueda usar libremente de sí mismo, y para ese fin lo ha dotado de razón; ésta no ha de comprenderse como sustituto de las facultades naturales ausentes; es por el contrario la facultad que permite valerse, cuando es preciso y como es preciso, de las otras facultades; es incluso esa facultad absolutamente singular que es capaz de lersé de sí misma: pues es capaz de "tomarse a sí misma como a todo lo demás por objeto de estudio".²⁶ Al coronar esa razón todo lo que nos es ya dado por la naturaleza, Z, nos ha dado a la vez la posibilidad y el deber de ocupar, de nosotros mismos. La medida en que es libre y razonable -y libre de ser razonable- es la medida en que el hombre es en la naturaleza el ser que ha sido encomendado a la inquietud de sí. El dios no nos ha configurado como Fidias su *ptenea* de mármol, que tiende para siempre la mano en la que se ha posado la victoria inmóvil de alas desplegadas. Zeus "no sólo te ha creado, sino que además te ha confiado y entregado a ti solo".²⁷ La inquietud de sí, para Epicteto, es un privilegio-deber, un don-obligación que nos asegura la libertad

24. Marco Aurelio, *Pensamientos*, iii, 14.

25. Epicteto, *Conversaciones*, i, 16, 1-3.

26. *Ibid.*, i, 1, 4.

27. *Ibid.*, ii, 8, 18-23.

obligándonos a tomarnos a nosotros mismos como objeto de toda nuestra aplicación.¹⁸

Pero que los filósofos recomiendan preocuparse de uno mismo no quiere decir que ese celo esté reservado a aquellos que escogen una vida semejante a la de ellos, o que semejante actitud no sea indispensable sino-durante el tiempo que se pasa junto a ellos. Es un principio válido para todos, todo el tiempo y durante toda la vida. Apuleyo lo hace observar: se puede sin vergüenza ni deshonra ignorar las reglas que permiten pintar y tocar la cítara; pero saber "perfeccionar la propia alma con ayuda de la razón" es una regla "igualmente necesaria para todos los hombres". El caso de Plinio puede servir de ejemplo concreto: alejado de toda pertenencia doctrinal estricta, recorriendo la carrera regular de los honores, preocupado de sus actividades de abogado y de sus trabajos literarios, no se encuentra en absoluto en instancia de ruptura con el mundo. Y sin embargo no cesa de manifestar a todo lo largo de su vida el cuidado que se propone tomar de sí mismo como del objeto más importante, quizá, de que haya de ocuparse. Muy joven aún, cuando es enviado a Siria con funciones militares, su primer cuidado es presentarse ante Eufrales no sólo para seguir su enseñanza, sino para entrar poco a poco en su intimidad, "hacerse amar de él" y beneficiarse con las amonestaciones de un maestro que sabe combatir los defectos sin atacar a los individuos.²⁹ y cuando más tarde, en Roma, le toca ir a descansar en su villa de Laurentes, es para poder ocuparse de sí mismo; "entregándose a la lectura, a la composición, al cuidado de la salud", y entrando en conversación "consigo mismo y con sus propios escritos".³⁰ No hay pues edad para ocuparse de uno mismo. "No es nunca ni demasiado pronto ni demasiado tarde para ocuparse de la propia alma", decía ya Epicuro: "Aquel que dice que el tiempo de filosofar no ha llegado todavía o que ha pasado ya es semejante a aquel que dice que el tiempo de la felicidad no ha llegado todavía o que ya no existe. De tal suerte que deben

28. Cf. M. Spanneut, "Epiktet", en *Reallexikon für Antike und Christentum*.

29. Plinio, *Cartas*, i, lo.

30. *Ibid*, i, 9.

filosofar el joven y el viejo, éste para que al envejecer sea joven en bienes por la gratitud de las cosas que fueron, aquél para que, siendo joven, sea al mismo tiempo un anciano por su ausencia de temor al poi-venir."31 Aprender a vivir toda la vida propia era un aforismo que cita Séneca y que invita a

transformar la existencia en una especie de ejercicio permazarse pronto, es importante nenteí @ aun cuando es bueno empe .

no re ajarse nunca.32 Aquellos a quienes Séneca o Plutarco proponen sus consejos no son ya en efecto los adolescentes ávidos o tímidos a quienes el Sócrates de Platón o el de Jenofonte incitaba a ocuparse de sí mismos. Son hombres. Sereno, a quien va dirigida la consulta de; De tranquillitate (además del De constantia y tal vez el De otio), es un joven pariente protegido de Séneca: pero nada parecido a un muchacho en curso de estudios; es, en la época del De tranquillitate, un provinciano que acaba de llegar a Roma, y que vacila todavía sobre su carrera a la vez que sobre su modo de vida, pero tiene ya tras sí cierto itinerario filosófico: su azoro se refiere esencialmente a la manera de llevarla a término. En cuanto a Lucilio, sólo tenía al parecer unos años menos que Séneca. Es procurador en Sicilia cuando intercambian, a partir de 62, la correspondencia apretada en la que Séneca le expone los principios y las prácticas de su sabiduría, le cuenta sus propias debilidades y sus combates todavía inacabados, y le pide incluso a veces ayuda. Por lo demás, no se ruboriza de decirle que a los sesenta años pasados ha ido él mismo a seguir 33 Lo -

la enseñanza de Metróanax. s corresponsales a quienes Plutarco dirige unos tratados que no son simplemente consideraciones generales sobre las virtudes y los defectos, sobre la felicidad del alma o los infortunios de la vida, sino consejos de conducta y a menudo en función de situaciones bien

determinadas, son también hombres maduros.

Este empeño de los adultos en ocuparse de su alma, su celo de escolares enve ' jecidos al ir a buscar a los filósofos para que les enseñen el camino de la felicidad, irritaba a Luc-ano, y a muchos otros con él. Se burla de Hermótimo, al que se

31. Epicuro, Carta a Meneceo, 122.

32. Sobre este terna, véase por @iernplo Séneca, Cartas a Lucilio, 82, 76;

90, 44-45; De constantia, ix, 13.

33. Séneca, Cartas a Lucilio, 76,14. Cf. A. Grilli, 11 problema della vita contemplativo nello mo@do greco-romano, pp. 217-280.

ve por las calles farfullando las lecciones que no debe olvidar; es sin embargo bastante mayor: desde hace ya veinte años, ha decidido no confundir más su vida con la de los desdichados humanos, y estima todavía en diez años largos el tiempo que necesita para llegar a la felicidad. Pero (lo indica él mismo un poco más lejos) ha empezado a filosofar a los cuarenta años. Son pues los cuarenta últimos años de su vida los que habrá dedicado a velar por sí mismo, bajo la dirección de un maestro. Y su interlocutor Licino, para divertirse, finge descubrir que también para él ha llegado el momento de aprender la filosofía, puesto que acaba justamente de cumplir cuarenta años: "Sírvenme de báculo", dice a Hermótimo, y "llévame de la mano".³⁴ Como dice I. Hadot a propósito de Séneca, toda esa actividad de dirección de conciencia es del orden de la educación de los adultos -de la *Erwachsenerziehung*.³⁵

2. Hay que comprender que esa aplicación a uno mismo no requiere simplemente una actitud general, una atención difusa. El término *epimeleia* no designa simplemente una preocupación, sino todo un conjunto de ocupaciones; es de *epimeleia* de lo que se habla para designar las actividades del amo de casa³⁶ las tareas del príncipe que vela por sus súbditos³⁷ los cuidados que deben dedicarse a un enfermo o a un herido³⁸ también los deberes que se consagran a los dioses o a los muertos.³⁹ Respecto de uno mismo, igualmente, la *epimeleia* implica un trabajo.

Para ello se necesita tiempo. Y es uno de los grandes problemas de ese cultivo de sí el de fijar, en la jornada o en la vida, la parte que conviene dedicarle. Se recurre a muchas fórmulas diversas. Se puede, por la noche o por la mañana, reservar algunos momentos al recogimiento, al examen de lo que tiene uno que hacer, a la memorización de ciertos princi-

34. Luciano, *Hermótimo*, 1-2.

35. I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, 1969, p. 160.

36. Jenofonte, *Económica*, v, 1.

37. Dión de Prusa, *Discursos*, ni, 55.

38. Plutarco, *Regum et imperatorum apophthegmata*, 197d.

39. Platón, *Leyes*, 717c.

pios útiles, al examen de la jornada transcurrida; el examen matinal y vespéral de los pitagóricos vuelve a encontrarse, con contenidos diferentes sin duda, entre los estoicos; Séneca,⁴⁰ Epicteto⁴¹ Marco Aurelio⁴² hacen referencia a esos momentos que deben dedicarse a volverse sobre uno mismo. Se puede también interrumpir de vez en cuando las actividades ordinarias y hacer uno de esos retiros que Musonio, entre tantos otros, recomendaba vivamente;⁴³ permiten estar a solas con uno mismo, recoger el propio pasado, colocar ante la vista el conjunto de la vida transcurrida, familiarizarse, por la lectura, con los preceptos y los ejemplos de que deseamos inspirarnos, y volver a encontrar, gracias a una vida despojada, los principios esenciales de una conducta racional. Es posible también, en la mitad o al término de nuestra carrera, descargarnos de sus diversas actividades y, aprovechando esa declinación de la edad en que los deseos están apaciguados, dedicarnos enteramente, como Séneca en el trabajo filosófico, o Espurrina en la calma de una existencia agradable,⁴⁴ a la posesión de nosotros mismos. Ese tiempo no está vacío: está poblado de ejercicios, de tareas prácticas, de actividades diversas. Ocuparse de uno mismo no es una sinecura. Están los cuidados del cuerpo, los regímenes de salud, los ejercicios físicos sin exceso, la satisfacción tan mesurada como sea posible de las necesidades. Están las meditaciones, las lecturas, las notas que se toman de libros o de las conversaciones escuchadas, y que se releen más tarde, la rememoración de las verdades que se saben ya pero que hay que apropiarse aún mejor. Marco Aurelio da así un ejemplo de "anacoresis en uno mismo": es un largo trabajo de reactivación de los principios generales, y de los argumentos racionales que persuaden de no dejarse irritar ni contra los demás, ni contra los accidentes, ni contra cosas.⁴⁵ Están también las conversaciones con un confidente, con amigos, con un guía o director; a lo cual se añade la correspondencia en la cual expone uno el estado de su alma, solicita

40. Séneca, *De ira*, iii.

41. Epicteto, *Conversaciones*, li, 21 ss.; iii, 10, 1-5.

42. Marco Aurelio, *Pensamientos*, iv, 3; xii, 19.

43. Musonio Rufo, *Fragmentos*, 60 (ed. Hense).

44. Plinio, *Cartas*, ni, 1.

45. Marco Aurelio, *Pensamientos*, iv, 3.

EL CULTIVO DE SI

consejos, los da a quien los necesita -cosa que por lo demás constituye un ejercicio benéfico para aquel mismo que se llama el preceptor, pues los reactualiza así para sí mismo-:46 alrededor de; cuidado de uno mismo se ha desarrollado toda una actividad de palabra y de escritura donde se enlazan el trabajo de uno sobre sí mismo y la comunicación con el prójimo.

Tocamos aquí uno de los puntos más importantes de esta actividad consagrada a uno mismo: constituye, no un ejercicio de la soledad, sino una verdadera práctica social. Y eso en varios sentidos. A menudo en efecto tomó forma en estructuras más o menos institucionalizadas; así las comunidades neopitagóricas o también aquellos grupos epicúreos sobre cuyas prácticas tenemos alguna información a través de Filodemo: una jerarquía reconocida daba a los más adelantados la tarea de dirigir a los otros (ya fuera individualmente, ya de manera más colectiva); pero existían también ejercicios comunes que permitían, en el cuidado que tomaba uno de sí mismo, recibir la ayuda de los demás: la tarea definida como *to di'allélón sózesthai*.47 Epicteto, por su parte, enseñaba en un marco que se parecía mucho más al de una escuela; tenía varias categorías de alumnos: unos sólo estaban de paso, otros se quedaban más tiempo a fin de prepararse para la existencia de ciudadano ordinario o incluso para actividades importantes, y algunos otros, finalmente, destinándose a convertirse en filósofos de profesión, debían formarse en las reglas y prácticas de la dirección de conciencia.48 Se encontraba también -y en Roma en particular, en los medios aristocráticos- la práctica de; consultante privado que servía, en una familia o en un grupo, de consejero de existencia, de inspirador político, de intermediario eventual en una negociación: "había ricos romanos que encontraban útil mantener a un filósofo, y algunos hombres de distinción no encontraban humillante esa posición"; debían dar "consejos morales y ánimo a sus patrones y a sus familias, mientras que éstos sacaban fuerzas de su aprobación".49 Así Demetrio era el guía de alma de Tra-

46. Cf. Séneca, Cartas a Lucilio, 7, 99 y 109.

47. Filodemo, *Peri parrhésias*, frag. 36, p. 17.

48. Sobre los ejercicios de la escuela, cf. B.L. Hijmans, *Askēsis: Notes on Epictetus' educational system*, pp. 41-46.

49. F.H. Sandbach, *The Stoics*, p. 144; cf. también J.H. Liebeschütz, *Continuity and change in Roman religion*, pp. 112-113.

sea de Padua, que le hizo participar en la escenificación de su suicidio, para que le ayudara en aquel último momento a dar a su existencia su forma más bella y mejor acabada. Por lo demás esas diferentes funciones de profesor, de guía, de consejero y de confidente personal no eran siempre distintas ni mucho menos: en la práctica del cultivo de sí, los papeles eran a menudo intercambiables, y alternativamente podían ser desempeñados por el mismo personaje. Musonio Rufo había sido el consejero político de Rubelio Plauto; en el exilio que siguió a la muerte de este último, atrajo a su alrededor a visitantes y fieles y mantuvo una especie de escuela; luego, hacia el final de su vida, después de un segundo exilio bajo Vespasiano, regresó a Roma, impartió una enseñanza pública y formó parte del círculo de Tito.

Pero toda esa aplicación a uno mismo no tenía como único soporte social la existencia de las escuelas, de la enseñanza y de los profesionales de la dirección de almas; encontraba fácilmente su apoyo en todo el haz de las relaciones habituales de parentesco, de amistad o de obligación. Cuando, en el ejercicio de la inquietud de sí, se apela a otra persona en la que se adivina una aptitud para dirigir y aconsejar, se hace uso de un derecho y es un deber lo que se cumple cuando se prodiga la ayuda a otro, o cuando se reciben con gratitud las lecciones que pueda darnos. El texto de Galeno sobre la curación de las pasiones es significativo desde ese punto de vista: aconseja a quien desee cuidar de sí mismo buscar la ayuda de otro; no recomienda sin embargo un técnico conocido por su competencia y su saber, sino simplemente un hombre de buena reputación cuya intransigente franqueza podamos tener ocasión de experimentar.⁵⁰ Pero sucede también que el juego entre el cuidado de uno mismo y la ayuda al prójimo se inserte dentro de relaciones preexistentes a las que da una coloración nueva y un calor más grande. La inquietud, de sí -o el cuidado que se dedica a la inquietud que los demás más deben tener de sí mismos- aparece entonces como una intensificación de las relaciones sociales. Séneca dirige un consuelo a su madre, en el momento en que él mismo está en el exilio, para ayudarla a soportar hoy esa desgracia, y más tarde tal vez -mayores infortunios. El Sereno a quien dirige

50. Galeno, Tratado de las pasiones del alma y de sus errores, II, 6-10,

la larga consulta sobre la tranquilidad de] alma es un joven pariente de provincia a quien tiene bajo su protección. Su correspondencia con Lucilio profundiza, entre dos hombres que no tienen gran diferencia de edad, una relación preexistente y tiende a hacer poco a poco de esa guía espiritual una experiencia común de la que cada uno puede sacar provecho para sí mismo. En la carta treinta y cuatro Séneca, que puede decir a Lucilio: "Te reivindicó, eres mi obra", añade en seguida: "Exhorto a alguien que ha partido ya rotundamente y que me exhorta a su vez"; y desde la carta siguiente evoca la recompensa de la perfecta amistad en que cada uno de los dos será para el otro el socorro permanente de que se hablará en la carta ciento nueve: "La habilidad del luchador se mantiene mediante el ejercicio de la lucha; un acompañante estimula la ejecución de los músicos. El sabio necesita del mismo modo sostener el aliento de sus virtudes: así, estimulando él mismo, recibe también de otro sabio un estimulante."⁵¹ La cura de sí aparece pues intrínsecamente ligada a un "servicio de almas" que comprende la posibilidad de un juego de intercambios con el otro y de un sistema de obligaciones recíprocas.

3. Según una tradición que se remonta muy lejos en la cultura griega, la inquietud de sí está en correlación estrecha con el pensamiento y la práctica de la medicina. Esta correlación antigua tomó cada vez más amplitud. Hasta el punto de que Plutarco podrá decir, al principio de los Preceptos de salud, que filosofía y medicina tratan de "un solo y mismo campo" (μία χ<5ra).⁵² Disponen en efecto de un juego nacional común cuyo elemento central es el concepto de "pathos"; se aplica lo mismo a la pasión que a la enfermedad física, a la perturbación del cuerpo que al movimiento involuntario del alma, y en un caso como en el otro, se refiere a un estado de pasividad que para el cuerpo toma la forma de una afección que perturba el equilibrio de sus humores o de sus cualidades, y que para el alma toma la forma de un movimiento ca-

51. Séneca, Cartas a Lucilio, 109, 2. Sobre Séneca, sus relaciones y su actividad de director, cf. P. Grima], Sénèque ou la conscience de l'Empire, pá393-410.

2. Plutarco, De tuenda sanitate praecepta, 122c.

paz de arrastrarla a su pesar. A partir de este concepto común, ha podido constituirse un marco de análisis válido para los males del cuerpo y del alma. Así el esquema "nosográfico" propuesto por los estoicos y que fija los grados crecientes de desarrollo y de cronicidad de los males: se distingue allí en primer lugar la disposición a los males, la proclivitas que expone a las enfermedades posibles; viene después la afección, la perturbación, que en griego se llama pathos y en latín affectus; luego la enfermedad (noséma, morbus) que se establece y declara cuando la perturbación se ha anclado en el cuerpo y en el alma; más grave, más duradera, la aegrotatio o la arrhóstēma que constituye un estado de enfermedad y de debilidad; finalmente está el mal inveterado (kakia, aegrotatio inveterata, vitiū malum) que escapa a toda curación posible. Los estoicos presentaron también esquemas que señalan los diferentes estadios o las diferentes formas posibles de la curación; así Séneca distingue a los enfermos curados del todo o en parte de sus vicios, a los que están libres de sus enfermedades pero no todavía de sus afecciones; están los que han recobrado la salud pero son todavía frágiles a causa de las disposiciones que no están corregidas." Estas nociones y estos esquemas deben servir de guía común a la medicina del cuerpo y a la terapéutica del alma. Permiten no sólo aplicar el mismo tipo de análisis teórico a las perturbaciones físicas y a los desórdenes morales, sino también seguir el mismo género de encaminamiento para intervenir en los unos y los otros, ocuparse de ellos, cuidarlos y eventualmente curarlos.

rarlos.

Toda una serie de metáforas médicas son utilizadas regularmente para designar las operaciones necesarias a los cuidados del alma: aplicar el escalpelo a la herida, abrir un absceso, amputar, evacuar las superfluidades, dar medicamentos, prescribir pociones amargas, calmantes o tonificantes.⁵⁴ El mejoramiento, el perfeccionamiento del alma que se busca en la filosofía, la paideia que ésta debe asegurar, se tiñe más y más de colores médicos. Formarse y cuidarse son actividades

53. Cf. Cicerón, Tusculanas, iv, 10; Séneca, Cartas a Lucilio, 75, 9-15. Véase sobre este punto 1. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition*

der Seelenleitung, Berlín, 1969, parte ii, cap. 2.

54. Sobre la comparación entre terapéutica del cuerpo y medicina del alma, cf. por ejemplo Séneca, Cartas a Lucilio, 64, 8.

des solidarias. Epicteto insiste en ello: quiere que su escuela no se considere como un simple lugar de formación donde pueden adquirirse conocimientos útiles para la carrera hacia la notoriedad, antes de regresar a casa a fin de sacar provecho de ella. Hay que tomarla como un "dispensario del alma": "Es un gabinete médico (iatreion) la escuela de un filósofo; no debe uno, al salir, haber gozado, sino haber sufrido.¹¹⁵⁵ Insiste mucho ante sus discípulos: que tomen conciencia de su condición como de un estado patológico; que no se consideren ante todo y sobre todo como escolares que vienen a buscar conocimientos junto a quien los posee; que se presenten a título de enfermos, como si el uno tuviera un hombro dislocado, el otro un absceso, el tercero una fístula, aquél dolores de cabeza. Les reprocha que vengan a él no para hacerse curar (therapeuthésomenoi) sino para hacer rectificar sus juicios y corregirlos (epanorthósontes). "¿Queréis aprender los silogismos? Curad primero vuestras heridas; detened el flujo de vuestros humores, calmad vuestro espíritu."-56

Recíprocamente, un médico como Galeno considera que es de su competencia no sólo curar los grandes extravíos del espíritu (la locura amorosa pertenecía tradicionalmente al campo de la medicina), sino curar las pasiones ("energía desbocada, rebelde a la razón") y los errores (que "nacen de una opinión falsa"); por lo demás, "globalmente y en un sentido general", unas y otras "se llaman errores.¹⁵⁷ Así, emprende la curación de un compañero de viaje que era dado a la ira. O también acoge la demanda de un joven de sus amistades que había venido un día a pedirle consulta: éste se había imaginado en efecto que era inaccesible a la perturbación de las pasiones, por pequeñas que fuesen, pero se había visto ciertamente obligado a reconocer que se sentía más perturbado por cosas sin importancia que su maestro Galeno por las grandes; venía a pedirle ayuda.-58

En el cultivo de sí, el aumento de la preocupación médica rece sin duda haberse traducido por cierta forma, a la vez

55. Epicteto, *Conversaciones*, ii, 23, 30, y ii, 21, 20-24; cf. también Séneca a propósito de alguien que asistía al curso de un filósofo: "Aut sibi non do-num redeat, aut sanabilior" (*Cartas a Lucilio*, 108, 4).

56. Epicteto, *Conversaciones*, ii, 21, 12-22; cf. también ii, 15, 15-20.

57. Galeno, *De la curación de las pasiones del alma*, i, 1.

58. *Ibid.*, iv, 16 y iv, 28.

particular e intensa, de atención al cuerpo. Esta atención es muy diferente de lo que pudo ser la valorización del vigor físico en una época en que la gimnasia, el entrenamiento deportivo y militar formaban parte integral de la formación de un hombre libre. Por lo demás, tiene en sí misma algo de paradójico, puesto que se inscribe, por lo menos en parte, en el interior de una moral que establece que la muerte, la enfermedad, o incluso el sufrimiento físico no constituyen males verdaderos y que vale más aplicarse a la propia alma que consagrar sus desvelos a cuidar el propio cuerpo.⁵⁹ Es que el punto al que se atiende en estas prácticas de uno mismo es aquel en que los males del cuerpo y del alma pueden comunicarse entre ellos e intercambiar sus malestares: allí donde los malos hábitos del alma pueden acarrear miserias físicas, mientras que los excesos del cuerpo manifiestan y alimentan los defectos del alma. La inquietud se dirige sobre todo al punto de paso de las agitaciones y de las perturbaciones, teniendo en cuenta el hecho de que conviene corregir el alma si se quiere que el cuerpo no la domine y rectificar el cuerpo si se quiere que ella conserve el completo dominio de sí misma. Es a ese punto de contacto, como punto de debilidad del individuo, al que se dirige la atención que se vuelve hacia los males, enfermedades y sufrimientos físicos. El cuerpo del que ha de ocuparse el adulto, cuando se preocupa de sí mismo no es ya el cuerpo joven que se trataba de formar por medio de la gimnasia; es un cuerpo frágil, amenazado, minado de pequeñas miserias y que a su vez amenaza al alma menos por sus exigencias demasiado vigorosas que por sus propias debilidades. Las cartas de Séneca ofrecerían muchos ejemplos, de esa atención dedicada a la salud, al régimen, a los males, a las perturbaciones que pueden circular entre el cuerpo y el alma.⁶⁰ La correspondencia entre Frontón y Marco Aurelio⁶¹ - para no hablar, por supuesto, de los Discursos de Elio Arístides que dan muy otras dimensiones al relato de la enfermedad y muy otro valor a su experiencia - muestra bien el lugar que ocupa la inquietud del cuerpo y esas prácticas de uno mismo, pero también el estilo de es

59. Epicteto, *Conversaciones*, i, 9, 12-17; i, 22, 10-12; *Manual*, 41.

60. Séneca, *Cartas a Lucilio*, 55, 57, 78.

61. Marco Aurelio, *cartas*, vi, 6.

preocupación: el temor al exceso, la economía de régimen, la escucha de las perturbaciones, la atención detallada al disfuncionamiento, la consideración de todos los elementos (estación, clima, alimentación, modo de vida) que pueden perturbar al cuerpo y a través de él al alma.

Pero hay algo acaso más importante: es, a partir de ese paralelo (práctico y teórico) entre medicina y moral, la invitación que se hace a reconocerse como enfermo o amenazado por la enfermedad. La práctica de uno mismo implica que se constituya uno a los propios ojos no simplemente como individuo imperfecto, ignorante y que necesita ser corregido, formado e instruido, sino como individuo que sufre de ciertos males y que debe hacerlos cuidar ya sea por sí mismo, ya sea por alguien que tenga competencia para ello. Cada uno debe descubrir que está en estado de necesidad, que le es necesario recibir medicación y asistencia. "He aquí finalmente -dice Epicteto- el punto de partida de la filosofía: darse cuenta del estado en que se encuentra nuestra parte principal (aisthesis tou idiou hegemonikou pos eche;). Después de haber reconocido su debilidad, ya no querrá uno ponerla al servicio de usos más importantes. Pero hoy ciertas gentes que son incapaces de tragar el menor bocado compran un tratado y emprenden la tarea de devorar-lo. Así pues vomitan o se indigestan. Luego vienen los cólicos, los catarros, las fiebres, hubieran debido reflexionar antes sobre su capacidad ... 1,62 y la instauración de esta relación con uno mismo como enfermo es tanto más necesaria cuanto que las enfermedades del alma -a diferencia de las del cuerpo- no se anuncian con sufrimientos que se perciban; no sólo pueden permanecer mucho tiempo insensibles, sino que ciegan a aquellos a quienes aquejan. Plutarco recuerda que los desórdenes del cuerpo pueden detectarse en general por el pulso, la bilis, la temperatura, los dolores, y que además las peores enfermedades físicas son aquellas en las que el sujeto, como en la letargia, la epilepsia, la apoplejía, no se da cuenta de su estado. Lo grave, en las enfermedades del alma, es que pasan inadvertidas, o incluso que se las puede tomar por virtudes (la ira por valentía, la pasión amorosa por amistad, la envidia por emulación, la cobardía por prudencia). Ahora bien, lo que quieren

62. Epicteto, Conversaciones; cf. también ii, 1 1, 1.

erno; pero, si lo está, que los médicos es "que no esté uno enf no lo ignore".⁶³

4. En esa práctica, a la vez personal y social, el conocimiento de sí ocupa evidentemente un lugar considerable. El principio delfico es recordado a menudo, pero no sería suficiente reconocer la pura y simple influencia de; tema socrático. De hecho, todo un arte del conocimiento de sí se desarrolló, con recetas muy precisas, con formas especificadas de examen y

ejercicios codificados. da y bajo rea. Podemos así, de manera muy esquematiza

serva de un estudio más completo y más sistemático, aislar en primer lugar lo que podríamos llamar los "procedimientos de prueba". Tienen por doble función hacer avanzar en la adquisición de una virtud y medir el punto a que se ha llegado: de ahí su progresividad, sobre la que Plutarco y Epicteto insistieron ambos. Pero sobre todo la finalidad de esas pruebas no es practicar la renunciación por sí misma; es hacerse capaz de prescindir de lo superfluo, constituyendo sobre uno mismo una soberanía que no dependa en modo alguno de su presencia o de su ausencia. Las pruebas a las que se somete uno no son estadios sucesivos en la privación; son una manera de medir y de confirmar la independencia de que se es capaz respecto de todo lo que no es indispensable y esencial. Nos devuelven por un tiempo al zócalo de las necesidades elementales, haciendo aparecer así en los hechos a la vez todo lo que es superfluo y la posibilidad de prescindir de ello. En El demonio de Sócrates, Plutarco refiere una prueba de este tipo cuyo valor queda afirmado por aquel que, en el diálogo, representa los temas del neopitagorismo; se empezaba abriendo el apetito mediante la práctica intensiva de algún deporte, se colocaba uno después ante mesas cargadas de los manjares más succulentos, y luego, después de haberlos contemplado, se los dejaba a los servidores y se contentaba uno

con la comida de los esclavos.⁶⁴

Los ejercicios de abstinencia eran comunes a los epicúreos y a los estoicos, pero este entrenamiento no tenía el mismo

63. Plutarco, *Animine an corporis affectiones sint peiores*, 501a.

64. Plutarco, *El demonio de Sócrates*, 585a.

sentido para unos y otros. En la tradición de Epicuro, se trataba de mostrar cómo, en esa satisfacción de las necesidades más elementales, se podría encontrar un placer más pleno, más puro, más estable que en las voluptuosidades sacadas de todo lo que es superfluo y la prueba servía para señalar el umbral a partir del cual la privación podía hacer sufrir. Epicuro, cuyo régimen sin embargo era de una extrema sobriedad, no tomaba ciertos días más que una ración disminuida para ver cuánto quedaba amputado de su placer.⁶⁵ Para los estoicos, se trataba sobre todo de prepararse para las privaciones eventuales, descubriendo cuán fácil era a fin de cuentas prescindir de todo aquello a que la costumbre, la opinión, la educación, el cuidado de la reputación, el gusto de la ostentación nos han hecho apegados; en esas pruebas reductoras querían mostrar que lo indispensable podemos tenerlo siempre a nuestra disposición, y que es preciso guardarse de toda aprensión ante la idea de las privaciones posibles: "En plena paz -observa Séneca- el soldado maniobra; sin enemigo ante sí, establece un reducto; se cansa con trabajos superfluos, encaminados a proveer las tareas necesarias. No quieres que en el fragor de la acción ese hombre pierda la cabeza. Entrénalo antes de la acción."⁶⁶ Y Séneca evoca una práctica de que habla asimismo en otra carta:⁶⁷ pequeñas prácticas de "pobreza ficticia" que han de realizarse todos los meses y en el transcurso de las cuales, colocándose voluntariamente durante tres o cuatro días "en los confines de la miseria", se pasa por la experiencia del jergón, de la ropa grosera, del pan de ínfima calidad: no es "un juego sino una prueba" (non lusus, sed experimentum). No se priva uno un momento para saborear mejor los refinamientos futuros, sino para convencerse de que el peor infortunio no nos privará de lo indispensable, y de que podremos soportar siempre lo que somos capaces de sufrir algunas veces.⁶⁸ Se familiariza uno con el mínimo. Es lo que quiere hacer Séneca según una carta escrita poco tiempo antes de las Saturnales del año 62; Roma está entonces "sudorosa" y la licencia "se ve oficial-

65. Séneca cita este rasgo epicúreo en las Cartas a Lucilio, 18, 9.

66. Séneca, op. cit., 18, 6.

67. Ibid, 20, 1 1.

68. Véase también Séneca, Consolación a Helvia, 12, 3.

EL CULTMO DE Si

mente acreditada". Séneca se pregunta si se debe o no participar en las festividades: es dar una prueba de retención abstenerse y romper con la actitud general. Pero es actuar con una fuerza moral aún mayor no aislarse: lo mejor es "sin confundirse con la muchedumbre, hacer las mismas cosas, pero de otra manera". Y esa "otra manera" es aquella para la cual nos formamos de antemano mediante ejercicios voluntarios, prácticas de abstinencia y curas de pobreza; éstos permiten celebrar como todo el mundo la fiesta, pero -sin caer nunca en la luxuria; gracias a ellos, puede uno mantener un alma desligada en medio de la abundancia; "siendo rico, se sentirá uno más tranquilo cuando sepa cuán penoso es ser pobre".

b, Al lado de estas pruebas prácticas, se consideraría, por tanto, someterse al examen de conciencia. Este hábito forma parte de la enseñanza pitagórica,⁷⁰ pero se habla extendido muy ampliamente. Parece que el examen de la mañana servía sobre todo para enfrentar las tareas y obligaciones de la jornada, para estar suficientemente preparado para ellas. El examen de la tarde, por su parte, estaba dedicado de manera mucho más unívoca a la memorización de la jornada pasada. De este ejercicio regularmente recomendado por numerosos autores, la descripción más detallada nos es dada por Séneca en el *De ira*.⁷¹ Refiere su práctica a Sextio, ese estoico romano cuya enseñanza le era conocida gracias a Papirio Fabiano y a Sotión. Presenta la práctica de Sextio como centrada esencialmente alrededor del balance de un progreso al final de la jornada; cuando se recogía para el reposo noctur-

no, Sextio le interrogaba a su alma: "¿De qué defecto te has enredado?, ¿qué vicio has combatido?, ¿en qué te has vuelto mejor?" Séneca también practicaba todas las noches a un examen de este tipo. La oscuridad -"apenas se ha retirado la luz" y el silencio -"cuando su mujer se ha callado"- son sus condiciones exteriores. La preocupación de una preparación a un sueño dichoso no está ausente, por lo demás, en Séneca: "¿Qué hay más bello que esa costumbre de hacer la encuesta de lo,

69. Séneca, *Carta a Lucilio*, I.1-5; cf. carta 7, 5: "El estudio de las abstracciones no descansa al afecto al lamento sin la práctica de la sobriedad. Ahora bien, la sobriedad es una preparación a la intemperancia."

70. Cf. Diágenes Laercio. Vida de Plotinos, I, 27; P. Dirio, *Vida*

de Plotinos, 40,

71. Séneca, *De ira*, I, 36.

da nuestra jornada? ¿Qué dormir es el que viene tras esta revista de nuestras acciones? Qué tranquilo (*tranquillus*), profundo (*altus*) y libre (*liber*) es cuando el alma ha recibido su porción de elogio y de reproche." A primera vista, el examen a que se somete Séneca mismo constituye una especie de pequeña escena judicial que evocan claramente expresiones como "comparecer ante el juez", "instruir el proceso de las propias costumbres", "defender o citar la propia causa". Estos elementos parecen indicar la cesura de; sujeto en una instancia que juzga y un individuo acusado. Sin embargo el conjunto del proceso evoca también una especie de control administrativo, donde se trata de tomar las medidas de una actividad cumplida, para reactivar sus principios y corregir en el porvenir su aplicación. Tanto como el papel de un juez, es la actividad de un inspector lo que evoca Séneca, o la de un amo de casa verificando sus cuentas.

Los términos empleados son significativos. De la jornada entera que acaba de transcurrir Séneca quiere "hacer el examen" (el verbo *excutere*, sacudir, golpear para hacer caer el polvo, se utiliza para designar la verificación que permite descubrir los errores de una cuenta); quiere "inspeccionarla"; de las acciones ejecutadas, de las palabras proferidas, quiere "volver a tomar las medidas" (*remetiri*, como puede hacerse después de un trabajo terminado para ver si es conforme a lo que se había previsto). La relación del sujeto consigo mismo en este examen no se establece tanto bajo la forma de una relación judicial en la que el acusado se encuentra en frente del juez; el término *speculator* (debe uno ser *speculator sui*) designa precisamente ese papel. Y además el examen así practicado no se aplica, como si se tratara de una imitación del procedimiento judicial, a unas "infracciones", y no lleva a una sentencia de culpabilidad, o a decisiones de autocastigo. Séneca, en el ejemplo que da aquí, señala acciones como el hecho de discutir demasiado encendidamente con ignorantes que, de todas maneras, no puede uno convencer, o de vejar con reproches a un amigo al que hubiera uno querido hacer progresar. De estas conductas, Séneca no está satisfecho en la medida en que, para alcanzar los fines que debe uno en efecto proponerse, los medios empleados no han sido los que se necesitaban: es bueno querer corregir a los amigos cuando es necesario, pero la reprimenda, de no ser me-

EL CULTIVO DE SI

surada, hierne en lugar de mejorar; es bueno convencer a aquellos que no saben, pero con todo es preciso escogerlos de tal manera que sean capaces de ser instruidos. La prenda del examen no es pues descubrir la propia culpabilidad, hasta en sus menores fonnas y sus más tenues raíces. Si uno "no se oculta nada a sí mismo", ni "se perdona nada", es para poder memorizar, para tenerlos después presentes en el ánimo, los fines legítimos, pero también las reglas de conducta que permiten alcanzarlos gracias a la elección de medios adecuados. La falta no es reactivada por medio del examen para fijar una culpabilidad o estimular un sentimiento de remordimiento, sino para reforzar, a partir de la constatación recordada y meditada de un fracaso, los instrumentos racionales que asegu-

ren una conducta sabia.

c. A esto se añade la necesidad de un trabajo del pensamiento sobre sí mismo; deberá ser más que una prueba destinada a tomar la medida de aquello de que somos capaces; deberá ser también otra cosa que la estimación de una falta en relación con las reglas de conducta; debe tener la forma de una filtración permanente de las representaciones: examinarlas, controlarlas y seleccionarlas. Más que un ejercicio hecho a intervalos regulares, es una actitud constante la que hay que adoptar respecto de uno mismo. Para caracterizar esta actitud, Epicteto emplea unas metáforas que tendrán un largo destino en la espiritualidad cristiana; pero allí tomarán valores bien diferentes. Pide que adopte uno para consigo mismo el papel y la postura de un "vigilante nocturno" que verifica las entradas a la puerta de las ciudades o de las casas;⁷² 0 también sugiere que ejerza uno sobre sí mismo las funciones de un "verificador de la moneda", de un "argirónomo", de uno de esos cambistas de dinero que no aceptan ninguna moneda sin haberse asegurado de lo que vale. "Mirad cuando se trata de la moneda... hemos inventado un arte, ¿y qué de procedimientos pone en obra el argirónomo para hacer la verificación de la moneda! La vista, el tacto, el olfato@ finalmente el oído; tira al suelo el denario y observa el sonido que produce; no se contenta con hacerlo sonar una sola vez, sino que se aplica a ello repetidamente, hasta hacerse un oído de músico." Desgraciadamente, prosigue Epicteto, estas precaucio.

72. Epicteto, Coriversaciones, iii, 12, 15.

nes que estamos dispuestos a tomar cuando se trata del dinero, las descuidamos cuando se trata de nuestra alma. Ahora bien, la tarea de la filosofía -su ergon principal y primero será precisamente ejercer ese control (dokimazein).⁷³

Para formular lo que es a la vez principio general y esquema de actitud, Epicteto se refiere a Sócrates así como al aforismo que se enuncia en la Apología: "Una vida sin examen (anexetastos bios) no merece ser vivida."⁷⁴ De hecho el examen de que hablaba Sócrates era aquel al que pretendía someter tanto a sí mismo como a los demás a propósito de la ignorancia, del saber y del no-saber de esa ignorancia. El examen de que habla Epicteto es muy diferente: es un examen que se refiere a la representación y que apunta a "ponerla a prueba", a "distinguir las" (diakrinein) unas de otras y a evitar así que se acepte "la primera que venga". "Cada representación será necesario poder detenerla y decirle: 'Espera, déjame ver quién eres y de dónde vienes' del mismo modo que los guardas nocturnos dicen: 'Muéstrame tus papeles'. ¿Has recibido de la naturaleza la señal que debe poseer la representación para ser aprobada?"⁷⁵ Hay que precisar sin embargo que el punto del control no es localizable en el origen o en el objeto mismo de representación, sino en el asentimiento que conviene o no conviene darle. Cuando una representación surge en el espíritu, el trabajo de la discriminación, de la diakrisis, consistirá en aplicarle el famoso canon estoico que señala la distribución entre lo que no depende de nosotros y lo que depende; las primeras, puesto que están fuera de nuestro alcance, no las acogeremos, las rechazaremos como representaciones que no deben convertirse en objetos de "deseo" o de "aversión", de "propensión" o de "repulsión". El control es una prueba de poder y una garantía de libertad: una manera de asegurar permanentemente que no nos ligaremos a lo que no cae bajo nuestro dominio. Velar permanentemente sobre nuestras representaciones, o verificar las mismas como se autentifica una moneda, no es interrogarnos (como se hará más tarde en la espiritualidad cristiana) sobre el origen profundo de la idea que viene; no es tratar de desc-

73. Ibid., i, 20, 7-11; cf. también ii, 3, 1-13.

74. Platón, Apología de Sócrates, 38a.

75. Epicteto, Conversaciones, ii, 12, 15.

frar un sentido oculto bajo la representación aparente; es calibrar la relación entre uno mismo y lo que es representado, para no aceptar en la relación con uno mismo sino lo que puede depender de la elección libre y razonable del sujeto.

5. El objetivo común de estas prácticas de uno mismo, a través de las diferencias que presentan, puede caracterizarse por el principio completamente general de la conversión a uno mismo -de la *epistrophé eis heauton*.⁷⁶ La fórmula tiene aire platónico, pero recubre la mayoría de las veces significaciones sensiblemente diferentes. Debe comprenderse en primer lugar como una modificación de actividad: no es que haya que abandonar toda otra forma de ocupación para consagrarse entera y exclusivamente a uno mismo; pero en las actividades que hay que tener, conviene conservar en el ánimo que el fin principal que debemos proponernos ha de buscarse en nosotros mismos, en la relación de uno consigo mismo. Esta conversión implica un desplazamiento de la mirada: es preciso que ésta no se disperse en una curiosidad ociosa, ya sea la de las agitaciones cotidianas y de la vida de los demás (Plutarco consagró todo un tratado a esa *polypragmosyne*, o la que trata de descubrir los secretos de la naturaleza más alejados de la existencia humana y de lo que importa para ella (Demetrio, citado por Séneca, alegaba que la naturaleza, que no oculta más que los secretos inútiles, había puesto al alcance del ser humano y bajo su mirada las cosas que le era necesario conocer). Pero la conversión a uno mismo es también una trayectoria; una trayectoria gracias a la cual, escapando a todas las dependencias y a todas las servidumbres, acaba uno por alcanzarse a sí mismo, como un puerto al abrigo de las tempestades o como una ciudadela que protegen sus murallas: "Una posición inexpugnable posee el alma que, desasida de las cosas del futuro, se defiende en la fortaleza que se ha construido; los dardos que apuntan a ella caen siempre por debajo de ella. La Fortuna no tiene los brazos largos que le atribuye la opinión; no tiene asidero sobre nadie, excepto sobre aque-

76. Las expresiones *epistrophé eis heauton*, *epistrephein eis heauton*, se encuentran en Epicteto, *Conversaciones*, i, 4, 18; iii, 16, 15; iii, 22, 39; ni, 23, 37; ni, 24-106; *Manual*, 41.

llos que se apegan a ella. Demos pues el salto que en la medida de lo posible nos lanzará lejos de ella.¹¹⁷⁷ Esa relación con uno mismo constituye el término de la conversión y el objetivo final de todas las prácticas de uno mismo pertenece también a una ética del dominio. Sin embargo, para caracterizarlo, no se recurre sólo a invocar la forma agonística de una victoria sobre fuerzas difíciles de domesticar y de una dominación capaz de ejercerse sobre ellas sin posible impugnación. Esa relación se piensa a menudo sobre el modelo jurídico de la posesión: es uno "de sí mismo", es uno "suyo" (*suum fieri*, *suum esse* son expresiones que regresan a menudo en Séneca)⁷⁸ uno no depende sino de sí mismo, es uno *suus iuris*; ejerce uno sobre sí un poder que nada limita ni amenaza; detenta uno la potestas *SUI*.⁷⁹ Pero a través de esta forma más bien política y jurídica, la relación con uno mismo se define también como una relación concreta, que permite gozar de uno mismo como de una cosa que está a la vez en posesión de uno y ante sus ojos. Si convertirse a uno mismo es apartarse de las preocupaciones de lo exterior, de las inquietudes de la ambición, del temor ante el porvenir, puede uno entonces volverse hacia su propio pasado, hacer de él la recolecta, desplegarlo a capricho ante los propios ojos y tener con él una relación que nada vendrá a perturbar: "Es la única parte de nuestra vida que es sagrada e inviolable, que ha escapado a todos los azares humanos, que está sustraída al imperio de la fortuna, que la pobreza no trastorna, ni el temor, ni la incursión de las enfermedades; ésta no puede ser perturbada ni arrebatada; perpetua y serena es su posesión."⁸⁰ Y la experiencia de uno mismo que se forma en esta posesión no es simplemente la de una fuerza domada, o de una soberanía ejercida sobre un poder listo a rebelarse; es la de un placer que toma uno en sí mismo. Aquel que ha llegado a tener finalmente acceso a sí mismo es para sí mismo un objeto de placer. No sólo se contenta con lo que es y acepta limitar-

77. Séneca, Cartas a Lucilio, 82, S.

78. Séneca, De la brevedad de la vida, ii, 4; De la tranquilidad del alma,

xi, 2; Cartas a Lucilio, 62, 1; 75, 18.

79. Séneca, De la brevedad de la vida, v, 3 (*suus iuris*); Cartas a Lucilio, 75, 8 (*in se habere potestatem*); 32, 5 (*tacultas suus*).

80. Séneca, De la brevedad de la vida, x, 4, y xv, S.

se a ello, sino que "se complace" en sí mismo.⁸¹ Ese placer para el que Séneca emplea en general los términos *gaudium* o *laetitia* es un estado que no va ni acompañado ni seguido de ninguna forma de turbación en el cuerpo y en el alma; se define por el hecho de no ser provocado por nada que sea independiente de nosotros y que escape por consiguiente a nuestro poder; nace de nosotros mismos y en nosotros mismos.⁸² Se caracteriza asimismo por el hecho de que no conoce ni grados ni cambios, sino que se da "de una sola pieza", y de que, una vez dado, ningún acontecimiento exterior podría mellar-

10.83 En esto, esta clase de placer puede oponerse rasgo por rasgo a lo que se designa con el término *voluptas*; éste designa un placer cuyo origen ha de colocarse fuera de nosotros y en los objetos cuya presencia no nos está asegurada: placer por consiguiente precario en sí mismo, minado por el temor de la privación y al que tendemos por la fuerza de; deseo que puede o no encontrar cómo satisfacerse. A este género de placeres violentos, inciertos y provisionales, el acceso a uno mismo puede sustituir una forma de placer que, en la serenidad y para siempre, toma uno en sí mismo. "Disce gaudere, aprende la alegría -dice Séneca a Lucilio-: Quiero que nunca te haya faltado la alegría. Quiero que se dé a profusión en tu morada. Se dará a profusión a condición de que estés dentro de ti mismo... No cesará nunca cuando hayas encontrado una vez dónde se la encuentra... Vuelve tu mirada hacia el bien verdadero; sé feliz de tu propio fondo (de tuyo). Pero ese fondo, ¿cuál es? Tú mismo y la mejor parte de ti mismo."⁸⁴

Fue en el marco de este cultivo de sí, de sus temas y de sus prácticas, donde se desarrollaron, en los primeros siglos de nuestra era, las reflexiones sobre la moral de los placeres; por ese lado es donde hay que buscar para comprender las transformaciones que pudieron afectar a esa moral. Lo que a primera vista puede considerarse como severidad más marcada,

81. Séneca, Cartas a Lucilio, 13, 1; cf. también 23, 2-3; Epicteto, Conversaciones, ii, 18; Marco Aurelio, Pensamientos, vi, 16.

82. Séneca, Cartas a Lucilio, 72, 4.

83. Ibid., 72. Cf. también De la vida bienaventurada, ni, 4.

84. Cartas a Lucilio, 23, 3-6; cf. también 124, 24. Sobre la crítica de la vo-

luptuosidad: De la vida bienaventurada, xi, 1-2.

austeridad acrecentada, exigencia más estricta, no debe interpretarse, en efecto, como un endurecimiento de las prohibiciones; el campo de lo que podía prohibirse apenas se ensanchó y no se intentó organizar sistemas de prohibición más autoritarios y más eficaces. El cambio incumbe mucho más a la manera en que el individuo debe constituirse como sujeto moral. El desarrollo del cultivo de sí produjo su efecto no en el reforzamiento de lo que puede suprimir el deseo, sino en ciertas modificaciones que tocan a los elementos constitutivos de la subjetividad moral. ¿Ruptura con la ética tradicional del dominio de sí? Ciertamente no, sino desplazamiento, inflexión y diferencia de acentuación.

El placer sexual como sustancia ética sigue siendo del orden de la fuerza -de la fuerza contra la que hay que luchar y sobre la cual el sujeto debe asegurar su dominio-, pero en este juego de la violencia, del exceso, de la rebeldía y del combate, se pone cada vez más preferiblemente el acento en la debilidad del individuo, en la fragilidad, en la necesidad en que se encuentra de huir, de escapar, de protegerse y de mantenerse al abrigo. La moral sexual exige aún y siempre que el individuo se someta a cierto arte de vivir que define los criterios estéticos y éticos de la existencia, pero este arte se refiere cada vez más a principios universales de la naturaleza o de la razón, a los que todos deben plegarse de la misma manera, cualquiera que sea su estatuto. En cuanto a la definición del trabajo que hay que realizar sobre uno mismo, sufre también, a través del cultivo de sí, cierta modificación: a través de los ejercicios de abstinencia y de dominio que constituyen la askésis necesaria, el lugar que se concede al conocimiento de uno mismo se hace más importante: la tarea de ponerse a prueba, de examinarse, de controlarse en una serie de ejercicios bien definidos coloca la cuestión de la verdad -de la verdad de lo que uno es, de lo que uno hace y de lo que uno es capaz de hacer- en el centro de la constitución del sujeto moral. Finalmente, el punto en que desemboca esta elaboración sigue siendo ciertamente, aún y siempre, definido por la soberanía del individuo sobre sí mismo; pero esta soberanía se amplía en una experiencia donde la relación con uno mismo toma la forma no sólo de un dominio sino de un goce sin deseo y sin turbación.

Estamos lejos todavía de una experiencia de los placeres

sexuales en la que éstos serán asociados con el mal, en la que el comportamiento deberá someterse a la forma universal de la ley y en la que el desciframiento del deseo será una condición indispensable para tener acceso a una existencia purificada. Sin embargo puede verse ya cómo la cuestión del mal comienza a trabajar el tema antiguo de la fuerza, cómo la cuestión de la ley comienza a inflexionar el tema del arte y de la *techné*, cómo la cuestión de la verdad y el principio del conocimiento de uno mismo se desarrollan en las prácticas de la ascesis. Pero conviene previamente buscar en qué contexto y por qué razones el cultivo de sí se desarrolló de esta manera, y precisamente bajo la forma que acabamos de ver.

CAPITULO III

UNO MISMO Y LOS DEMÁS

A ese desarrollo del cultivo de sí y a la inflexión que se opera entonces en la ética de los placeres, los trabajos de los historiadores pueden encontrarles varios motivos. Dos sobre todo parecen importantes: cambios en la práctica matrimonial y modificaciones en las reglas del juego político. Me limitaré, en este breve capítulo, a retomar sobre estos dos temas algunos elementos sacados de investigaciones históricas anteriores y a esbozar la proposición de una hipótesis de conjunto. La nueva importancia del matrimonio y de la pareja, cierta redistribución en los papeles políticos, ¿no provocaron en esa moral que era esencialmente una moral de hombres una nueva problematización de la relación con uno mismo? Bien podrían haber suscitado no un repliegue sobre uno mismo, sino una manera nueva de reflexionar sobre uno mismo en la relación que tiene uno con la mujer, con los demás, con los acontecimientos y las actividades cívicas y políticas, y otra manera de considerarse como sujeto de los propios placeres. El cultivo de sí no sería la "consecuencia" necesaria de estas modificaciones; no sería su expresión en el orden de la ideología. Constituiría en relación con ellas una respuesta; original bajo la forma de una nueva estilística de la existencia.

1. EL PAPEL MATRIMONIAL

Es difícil decir cuál era en la civilización helenística o romana según las diferentes regiones y las diferentes capas sociales, la extensión real de la práctica matrimonial. Los historiadores han podido localizar sin embargo -donde la documentación lo permite- ciertas transformaciones referentes ya sea a las formas institucionales, ya sea a la organización de las

relaciones conyugales, ya sea a la significación y el valor moral que podían atribuírselas.

El punto de vista institucional primero. Acto privado, dependiente de la familia, de su autoridad, de las reglas que practicaba y que reconocía como propias, el matrimonio no exigía ni en Grecia ni en Roma la intervención de los poderes públicos. Era en Grecia una práctica "destinada a asegurar la permanencia del oikos" cuyos dos actos fundamentales y vitales señalaban, el uno, la transferencia al marido de la tutela ejercida hasta entonces por el padre, el otro, la entrega efectiva de la esposa a su cónyuge.¹ Constituía pues una "transacción privada, un asunto concluido entre dos jefes de familia, uno real, el padre de la muchacha, el otro virtual, el futuro marido"; ese asunto privado se presentaba "sin nexo con la organización política y social".² Del mismo modo, sobre el matrimonio romano, 3. A. Crook y P. Veyne recuerdan que no era originariamente sino un estado de hecho "dependiente de la intención de las partes" y "señalado por una ceremonia" y que acarreaba "efectos de derecho" sin ser por ello "un acto jurídico".³ Progresivamente el matrimonio, en el mundo helenístico, va tomando lugar en el interior de la esfera pública. Desborda así el marco de la familia con el efecto paradójico de que la autoridad de ésta se encuentra "públicamente" sancionada, pero también relativamente limitada. En el mundo helenístico, C. Vatin ve a esta evolución apoyarse sobre el recurso a las ceremonias religiosas, que sirven en cierto modo de intermediario entre el acto privado y la institución pública; resumiendo esta transformación, de la que pueden verificarse los resultados en el siglo ii y en el siglo i antes de nuestra era, escribe: "Es claro que el matrimonio ha salido desde ese momento del marco de las instituciones familiares y el matrimonio religioso alejandrino que es tal vez un vestigio del

1. J.-P. Broudehoux, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, pá-
ginas 16-17.
2. C. Vatin, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée*

d *L'époque hellénistique*, p. 4.

3. J.A. Crook, *Law and life in Rome*, pp. 99 ss.; P. Veyne, "L'amour á Rome", *Annales E.S.C.*, 1978, 1, pp. 39-40.

matrimonio privado antiguo es también una institución cívica: ya sea por medio de un funcionario o por medio de un sacerdote, es siempre la ciudad entera la que sanciona el matrimonio." Y confrontando los datos que conciernen a la ciudad de Alejandría con los que se refieren a la sociedad rural, añade: "Con algunas variantes, asistimos en la chóra y en la capital a un fenómeno de evolución rápida de institución privada a institución pública.¹¹⁴

En Roma, se puede constatar una evolución que es globalmente del mismo tipo, incluso si toma caminos diferentes, e incluso si, hasta bastante tarde, el matrimonio sigue siendo, en lo esencial, "una ceremonia privada, una fiesta".'

Un conjunto de medidas legislativas señala poco a poco el imperio de la autoridad pública sobre la institución matrimonial. La famosa ley de adulterio es una de las manifestaciones de este fenómeno. Manifestación tanto más interesante cuanto que al condenar por adulterio a la mujer casada que tiene comercio con otro hombre, y al hombre que tiene comercio con una mujer casada (y no al hombre casado que tuviese relaciones con una mujer que no lo esté), esa ley no propone nada nuevo sobre la calificación de los hechos. Retorna exactamente los esquemas tradicionales de la apreciación ética; se limita a transferir al poder público una sanción que correspondía hasta entonces a la autoridad familiar.

Esta "publicización" progresiva del matrimonio acompaña a muchas otras transformaciones, de las que es a la vez efecto, relevo e instrumento. Parece, en la medida en que los documentos permiten juzgar de ello, que la práctica del matrimonio, o del concubinato regular, se generalizó o por lo menos se extendió a capas más importantes de la población. En su forma antigua, el matrimonio no tenía interés ni razón de ser sino en la medida en que, a la vez que seguía siendo un acto privado, acarrea efectos de derecho o por lo menos de estatuto: transmisión de un nombre, constitución de herederos, organización de un sistema de alianzas, reunión de fortunas. Lo cual sólo tenía sentido para aquellos que podrían desarrollar las estrategias de tales campos. Como dice una vez más P. Veyne: "En la sociedad pagana, no todo el mundo

4. C. Vatin, op. cit., pp. 177-178.

S. P. Veyne, loc. cit.

se casaba, ni mucho menos... El matrimonio, cuando se casaba uno, respondía a un objetivo privado: transmitir el patrimonio a los descendientes más bien que a otros miembros de la familia o a hijos de amigos; y a una política de castas: perpetuar la casta de los ciudadanos. "6 Se trataba, para usar los términos de J. Boswell, de un matrimonio que, "para las clases superiores, era en gran parte dinástico, político y económico".7 En cuanto a las clases pobres, por poco informados que estemos sobre sus prácticas matrimoniales, podemos suponer con S.B. Pomeroy que dos factores contradictorios eran susceptibles de intervenir, los cuales remitían ambos a las funciones económicas del matrimonio: la esposa y los hijos podían constituir una mano de obra útil para el hombre libre y pobre, pero por otro lado "hay un nivel económico por debajo del cual un hombre no puede esperar mantener a una mujer y unos hijos".8

Los imperativos económico-políticos que gobernaban el matrimonio (haciéndolo necesario en ciertos casos y, en otros, inútil) debieron perder una parte de su importancia cuando en las clases privilegiadas el estatuto y la fortuna llegaron a depender de la proximidad del príncipe, de la "carrera" civil o militar, del éxito en los "neg<")cios", más que de la alianza entre grupos familiares únicamente. Menos sobrecargado de estrategias diversas, el matrimonio se hace más "libre": libre en la elección de la esposa, libre también en la decisión de casarse y en las razones personales para hacerlo. Podría ser también que en las clases menos favorecidas el matrimonio se haya convertido -más allá de los motivos económicos que podían hacerlo parecer apreciable- en una forma de lazo que recibía su valor del hecho de que establecía y mantenía relaciones personales fuertes, que implicaban el compartir la vida, la ayuda mutua, el apoyo moral. En todo caso, el estudio de las inscripciones sepulcrales ha podido mostrar la relativa frecuencia y la estabilidad de las uniones, en medios que no eran los de la aristocracia,9 y tenemos testimonios sobre el matrimonio de los esclavos.10 Cualquiera que sea la

6. LOC. cit.

7. J. Boswell, *Christianity, social toleran, and homosexuality*, p. 62.

8. S.B. Pomeroy, *Goddesses, whores, wives and slaves*, 1975, p. 133.

9. Ibid., p. 209.

10. P. Veyne, op. cit, P. 40; S.B. Pomeroy, op. cit., p. 193.

respuesta que se dé a la pregunta sobre la extensión de la práctica matrimonial, parece que ésta se hizo de más fácil acceso; los umbrales que la hacen "interesante" han sido rebajados.

Se sigue que el matrimonio aparece cada vez más como una unión libremente consentida entre dos copartícipes cuya desigualdad se atenúa hasta cierto punto sin por ello desaparecer. Parece claro que en el mundo helenístico, y teniendo en cuenta muchas diferencias locales, el estatuto de la mujer ganó en independencia por relación con lo que era en la época clásica -y sobre todo por relación con la situación ateniense. Esta modificación relativa depende en primer lugar de] hecho de que la posición del hombre-ciudadano ha perdido una parte de su importancia política; depende también de un reforzamiento positivo del papel de la mujer -de su papel económico y de su independencia jurídica. Según ciertos historiadores, los documentos muestran que la intervención del padre de la mujer se hace cada vez menos decisiva en el matrimonio. "Era corriente que un padre, en cuanto guarda institucional, diese a su hija en matrimonio. Pero ciertos contratos se establecían simplemente entre un hombre y una mujer que se ponían de acuerdo en compartir sus vidas. El derecho de una hija casada a determinarse a sí misma contra la autoridad paterna empieza a afirmarse. Según las leyes ateniense, romana y egipcia, el padre estaba habilitado para disolver el matrimonio de su hija contra su voluntad. Más tarde, sin embargo, en el Egipto romano bajo la ley egipcia, la autoridad del padre sobre una hija casada era impugnada por decisiones judiciales que establecían que la voluntad de la mujer era un factor determinante. Si quería seguir casada, podía hacerlo." El matrimonio se concluye cada vez más netamente como un contrato querido por los dos cónyuges, que se comprometen personalmente. La *ekdosis* por la cual la muchacha era entregada solemnemente por su padre o tutor al esposo "tiende a desaparecer"; y el contrato de aspecto esencialmente financiero que la acompañaba de manera tradicional acaba por ser lo único que subsiste en el caso de los matrimonios escritos; va completado entonces con cláusulas relativas a las personas. No sólo las mujeres reciben su dote, de la que disponen cada vez más libremente en el ma-

1 I. S.B. Pomeroy, op. cit., p. 129.

rimonio, y sobre la que algunos contratos prevén que les será restituida en caso de divorcio, sino que además recobran su parte de herencia.

En cuanto a las obligaciones que los contratos de matrimonio imponen a los esposos, el estudio de C. Vatin muestra para el Egipto helenístico una evolución significativa. En documentos que datan de fines del siglo iv o del siglo iii a. C., los compromisos de la mujer implicaban la obediencia al marido, la prohibición de salir, de noche o de día, sin el permiso de éste, la exclusión de toda relación sexual con otro hombre, la obligación de no arruinar la casa y de no deshonorar a su marido. Este debía a cambio mantener a su mujer, no instalar una concubina en la casa, no maltratar a su esposa y no tener hijos de las relaciones que pudiese mantener en el exterior. Más tarde, los contratos estudiados especifican obligaciones mucho más estrictas del lado del marido. La obligación para él, de subvenir a las necesidades de su mujer, queda precisada, pero también se especifica la prohibición de tener una amante, o un querido, y de poseer otra casa (en la cual podría mantener a una concubina). Como lo observa C. Vatin, en este tipo de contrato "es la libertad sexual del marido la que está en tela de juicio; la mujer será ahora tan exclusiva como el hombre". Los contratos de matrimonio así desarrollados hacen entrar al marido y a la mujer en un sistema de deberes o de obligaciones que no son por cierto iguales, pero que son compartidos. Y ese compartir se hace no en nombre del respeto debido a la familia de la que cada uno de los dos cónyuges es en cierto modo representante en el estado de matrimonio, sino con vistas a la pareja, a su estabilidad y a su reglamentación interna.¹²

Semejantes obligaciones, explícitamente afirmadas, piden y revelan, entre los esposos, formas de vida conyugal más apretadas que en el pasado. Las prescripciones no podrían encontrarse formuladas en los contratos si no correspondiesen ya a una actitud nueva, y al mismo tiempo debieron pesar sobre cada uno de los cónyuges de tal manera que inscribían en su vida, mucho más netamente que en el pasado, la realidad de la pareja. La institucionalización del matrimonio por consentimiento mutuo, escribe C. Vatin, hace "nacer la

12. C. Vatin, *op. cit.*, pp. 203-206.

idea de que existía una comunidad conyugal y que esta realidad, constituida por la pareja, tiene un valor superior a la de sus componentes".¹³ Una evolución un poco análoga es la que P. Veyne ha señalado en la sociedad romana: "Bajo la República, cada uno de los esposos tenía un papel definido que desempeñar y, una vez cumplido ese papel, las relaciones efectivas entre esposos eran lo que podían ser... Bajo el Imperio... el funcionamiento mismo del matrimonio se supone que reposa sobre el buen entendimiento y la ley del corazón. Así nace una idea nueva: la pareja del amo y el ama de casa."¹⁴

Múltiples serían pues las paradojas en la evolución de esta práctica matrimonial. Busca sus avales del lado de la autoridad pública, y se convierte en un asunto cada vez más importante en la vida privada. Se libera de los objetivos económicos y sociales que la valorizaban, y se generaliza al mismo tiempo. Se hace para los esposos más y más constrictiva, y suscita al mismo tiempo actitudes más y más favorables, como si cuanto más exigiera más atrajera. El matrimonio parecería volverse más general como práctica, más público como institución, más privado como modo de existencia, más fuerte para ligar a los cónyuges y por consiguiente más eficaz para aislar a la pareja en el campo de las otras relaciones sociales.

Es difícil evidentemente medir con precisión la amplitud de este fenómeno. La documentación accesible se refiere a algunas áreas geográficas privilegiadas, y no ilumina ciertas capas de la población. Sería especulativo hacer de él un movimiento universal y masivo, aun cuando, a través de su carácter lacunar y disperso, las indicaciones son bastante convergentes. En todo caso, si hemos de creer a los otros textos de los primeros siglos de nuestra era, el matrimonio parecería convertirse para los hombres -pues que es sólo de su testimonio de lo que disponemos- en un foco de experiencias más importantes, más intensas, más difíciles también y más problemáticas. Y por matrimonio no hay que entender únicamente la institución útil a la familia o a la ciudad, ni a la actividad doméstica que se desarrolla en el marco y según las reglas de una buena casa, sino ciertamente el "estado" de matrimonio como forma de vida, existencia compartida, lazo per-

13. Ibid., p. 274.

14. P. Veyne, "L'amour á Rome", *Annales E.S.C.*, 1978, 1.

sonar y posición respectiva de los copartícipes en esa relación. Como hemos visto, no es que la vida matrimonial según su esquema antiguo haya excluido entre esposos proximidad y sentimiento. Pero parece claro que, en el ideal propuesto por Jenofonte, estos sentimientos estaban directamente ligados (lo cual no excluía ni la seriedad ni la intensidad) al ejercicio del estatuto del marido y a la autoridad que le era conferida: un poco paternal con respecto a su joven esposa, Iscómaco le enseñaba con paciencia lo que tenía que hacer, y en la medida en que, en efecto, ella desempeñaba bien el papel inherente a sus funciones de ama de casa, él tenía por ella un respeto y un afecto que no debían desmentirse hasta el final de sus vidas. En la literatura de la época imperial, encontramos testimonios de una experiencia mucho más compleja del matrimonio: y las búsquedas de una ética del "honor conyugal" se muestran sin duda a través de las reflexiones sobre el papel del esposo, sobre la naturaleza y la forma del lazo que lo ata a su mujer, sobre el juego entre una superioridad a la vez natural y estatutaria y un afecto que puede ir hasta la necesidad y la dependencia.

Se podría evocar así la imagen que, en ciertas de sus cartas, Plinio da de sí mismo como "individuo conyugal", y compararla con el retrato de aquel otro buen marido que era Iscómaco. Así, en el famoso billete que dirige a su esposa para llorar su ausencia, lo que aparece no es simplemente, como en tantas otras cartas, el hombre que toma a su esposa admirativa y dócil por testigo de sus trabajos literarios y de sus éxitos de tribuna; es un hombre que tiene hacia su mujer un apego intenso y un deseo físico tan vivo que no puede evitar buscarla noche y día cuando ya no está allí: "No podrías creer cuánto te echo a faltar; la razón es mi amor en primer lugar, luego el hecho de que no tenemos la costumbre de estar separados. Por eso una gran parte de mis noches me la paso representándome despierto tu imagen; por eso en pleno día, a la hora en que acostumbraba ir a verte, mis pies me llevan por sí mismos a tu alojamiento; por eso finalmente, triste y afligido como si me hubieran cerrado la puerta, regreso a tu cuarto vacío. Hay un solo momento en que escapo a esta tortura: es el que paso en el foro, absorto en el proceso de mis amigos. Representate pues lo que es mi vida, cuando tengo que buscar el reposo en el trabajo, y mi consuelo en los sin-

sabores y las preocupaciones."15 Las fórmulas de esta carta merecen recordarle. La especificidad de una relación conyugal personal, intensa y afectiva, independiente del estatuto y de la autoridad maritales a la vez que de las responsabilidades de la casa, aparece claramente en ella; el amor se distingue con cuidado de lo que es el compartir habitual de la existencia, incluso si ambos contribuyen de manera legítima a hacer preciosa la presencia de la esposa y dolorosa su ausencia. Por otra parte, Plinio aduce varios de los signos tradicionales reconocidos en la pasión amorosa: las imágenes que obsesionan las noches, los movimientos involuntarios de ¡das y venidas, la búsqueda del objeto perdido; ahora bien, esos procederes que pertenecen al cuadro clásico y negativo de la pasión son presentados aquí de manera positiva, o más bien, el sufrimiento del esposo, el movimiento apasionado por el que se ve arrastrado, el hecho de que esté dominado por su deseo y su pena se dan como las prendas positivas del afecto conyugal. Finalmente, entre vida matrimonial y actividad pública, Plinio establece no un principio común que unifique el gobierno de la casa y la autoridad sobre los demás, sino un juego complejo de sustitución y de compensación: a falta de encontrar en su casa la dicha que le proporcionaba su mujer, se sume en los asuntos públicos; pero cuán viva tiene que ser su herida para que encuentre en los sinsabores de esa vida en el exterior los consuelos de sus penas privadas.

En muchos otros textos más, se ve a la relación entre esposos desligarse de las funciones matrimoniales, de la autoridad estatutaria del esposo y del gobierno razonable de la casa, para presentarse como una relación singular que tiene su fuerza, sus problemas, sus dificultades, sus obligaciones, sus beneficios y sus placeres propios. Podrían citarse otras cartas de Plinio y señalar indicaciones en Lucano o Tácito; podríamos también referirnos a esa poesía del amor conyugal cuyo ejemplo nos da Estacio: el estado de matrimonio aparece allí como la fusión de dos destinos en una pasión indefectible donde el marido reconoce su sumisión afectiva: "Fue Venus quien nos unió en la flor de nuestros años; Venus nos conservará el favor en la declinación de la vida. Tus leyes me encontraron contento y dócil (libens et docilis); no romperé

15. Plinio, Cartas, vii, S.

un lazo que siento más fuertemente cada día... Esta tierra me hizo nacer para ti (creavit me tibi): ha encadenado para siempre mi destino al tuyo." 16

No es evidentemente en textos como éstos donde habría que ir de lo que pudo ser realmente la

buscar una representas época del Imperio. La sinceridad de vida matrimonial en la que hacen gala no vale como testimonio. Son textos que proclaman de manera voluntariamente aplicada un ideal de conyugalidad. Hay que tomarlos no como el reflejo de una situación, sino como la formulación de una exigencia, y es como tal justamente como forman parte de lo real. Muestran que el matrimonio es interrogado como un modo de vida cuyo valor no está exclusivamente, ni siquiera tal vez esencialmente, ligado al funcionamiento del oikos, sino a un modo de relación entre dos copartícipes; muestran también que, en ese lazo, el hombre tiene que regular su conducta no sólo a partir de un estatuto, de privilegios y de funciones domésticas, sino también a partir de un "papel racional" respecto de su mujer; muestran finalmente que ese papel no es sólo una función gubernamental de formación, de educación, de dirección, sino que se inscribe en un juego complejo de reciprocidad afectiva y de dependencia recíproca. Ahora bien, si es cierto que la reflexión moral sobre la buena conducta del matrimonio había buscado durante mucho tiempo sus principios en un análisis de la "casa" y de sus necesidades intrínsecas, se comprende la aparición de un nuevo tipo de problemas donde se trata de definir la manera en que el hombre podrá constituirse como sujeto moral en la relación de conyugalidad.

2. EL JUEGO POLITICO

La decadencia de las ciudades-estado como entidades autónomas a partir del siglo iii a. C. es un hecho conocido. Se ha visto en ello a menudo el motivo de un retroceso general de la vida política allí donde las actividades cívicas habían constituido para los ciudadanos un verdadero oficio; se reconoce aquí la razón de una decadencia de las clases tradicionalmente

16. Estacio, Silvas, iii, 3, vv. 23-26 y 106-107.

mínantes, y se buscan sus consecuencias en un movimiento de repliegue por el cual los representantes de esos grupos privilegiados habrían transformado esa pérdida efectiva de autoridad en una retirada voluntaria, dando así cada vez más valor a la existencia personal y a la vida privada. "El desmoronamiento de la ciudad-estado era inevitable. De manera general, la gente se sentía bajo el peso de poderes mundiales que ya no podían controlar ni siquiera modificar.. El azar reinaba... Las filosofías de la edad helenística eran esencialmente filosofías de la evasión y el medio principal de esa evasión era cultivar la autonomía.¹¹¹⁷

Si las ciudades-estado -allí donde existían- perdieron en efecto, a partir del siglo iii, una parte de su autonomía, sería evidentemente dudoso reducir a este fenómeno lo esencial de las transformaciones que pudieron tener lugar, en la época helenística y romana, en el campo de las estructuras políticas; sería inadecuado también buscar en él el principio explicativo esencial de los cambios que pudieron producirse en la reflexión moral y en la práctica de uno mismo. De hecho -y sobre este punto hay que referirse a los historiadores que han mellado bastante la gran figura nostálgico de la ciudad-estado que el siglo xix había dibujado con cuidado-, la organización de las monarquías helenísticas y luego del Imperio romano no puede analizarse simplemente en los términos negativos de una decadencia de la vida cívica y de una confiscación del poder por instancias estatales cada vez más lejanas. Conviene subrayar por el contrario que la actividad política local no fue ahogada por la instauración y el reforzamiento de esas grandes estructuras de conjunto; la vida de las ciudades, con sus reglas institucionales, sus riesgos, sus luchas, no desaparece a consecuencia del ensanchamiento del marco en que se inscribe, ni como efecto de rebote del desarrollo de un poder de tipo monárquico. La angustia ante un universo demasiado vasto que habría perdido sus comunidades políticas constituyentes podría sin duda ser un sentimiento que prestamos retrospectivamente a los hombres del mundo grecorromano. Los griegos de la época helenística no tuvieron que huir del "mundo sin ciudad de los grandes imperios", por la excelente razón de que "el helenismo era un mundo de ciudades",

17. J. Ferguson, *Moral values in the ancient world*, pp. 135-137.

y criticando la idea de que la filosofía habría constituido, después del desmoronamiento del sistema de las ciudades, "un abrigo contra la tempestad", F.H. Sandbach hace observar en primer lugar que, en el pasado, "las ciudades-estado nunca habían dado la seguridad", y en seguida que siguieron siendo la forma primera y normal de la organización social "incluso después de que el poder militar hubo pasado a manos de las grandes monarquías".¹⁸ Más que en una reducción o en una anulación de las actividades políticas por los efectos de un imperialismo centralizado, hay que pensar en la organización de un espacio complejo: mucho más vasto, mucho menos discontinuo, mucho menos encerrado de lo que podía serlo el de las pequeñas ciudades-estado, es también más flexible, más diferenciado, menos estrictamente jerarquizado que lo que será más tarde el Imperio autoritario y burocrático que se intentará organizar después de la gran crisis del siglo iii. Es un espacio donde los focos de poder son múltiples, donde las actividades, las tensiones, los conflictos son numerosos, donde se desarrollan según varias dimensiones y donde los equilibrios se consiguen por medio de transacciones variadas. Es un hecho, en todo caso, que las monarquías helenísticas trataron mucho menos de suprimir, refrenar o incluso reorganizar de cabo a rabo los poderes locales que de apoyarse en ellos y utilizarlos como intermediarios y relevo para la colecta de los tributos regulares, para la percepción de los impuestos extraordinarios y para la provisión de lo que era necesario para los ejércitos. ¹⁹ Es un hecho asimismo que, de manera bastante general, el imperialismo romano se orienta hacia soluciones de este tipo más que hacia el ejercicio de una administración directa; la política de municipalización fue una línea bastante constante cuyo efecto era estimular la vida política de las ciudades en el marco más amplio del Imperio.²⁰ y si el discurso que Dión Casio pone en boca de Mecenas presenta anacronismos en relación con la política que hubiera podido ser aconsejada a Augusto y en verdad seguida por él, representa

18. F.H. Sandbach, *The Stoics*, p. 23.

19. M. Rostovtzeff, *Social and economical history of the Hellenistic world*,

pp. 1305-1306.

20. J. Gagé, *Les classes sociales b Rome*, pp. 155 ss.

efectivamente ciertas grandes tendencias de] gobierno imperial durante los dos primeros siglos: buscarse "ayudas y aliados", asegurar la tranquilidad de los principales ciudadanos en el poder, persuadir a "aquellos a quienes se manda de que no se los trata como a esclavos", sino que se les hace compartir ventajas y autoridad, llevarlos a considerar que "no forman sino una sola gran ciudad".

¿Puede hablarse entonces del ocaso de las aristocracias tradicionales, de la desposesión política de que habrían sido objeto y del repliegue sobre sí mismas que habría sido su consecuencia? Había por supuesto factores económicos y políticos de transformación: la eliminación de los opositores y las confiscaciones de bienes desempeñaron en ellos su papel. Había también factores de estabilidad: la importancia de los bienes raíces en los patrimonios²² también el hecho de que en sociedades de este tipo, fortunas, influencias, prestigio, autoridad y poder estaban constantemente enlazados. Pero el fenómeno más importante y más determinante para las acentuaciones nuevas de la reflexión moral no incumbe a la desaparición de las clases tradicionalmente dirigentes, sino a los cambios que pueden observarse en las condiciones de ejercicio del poder. Estos cambios conciernen al reclutamiento en primer lugar, puesto que se trata de hacer frente a las necesidades de una administración a la vez compleja y extendida; Mecenas al parecer se lo dijo a Augusto: hay que aumentar el número de los senadores y de los caballeros tanto como sea necesario para gobernar cuando es preciso y como es preciso²³; y es sabido que de hecho esos grupos se ampliaron en proporciones sensibles durante los primeros siglos, incluso si en relación con el conjunto de las poblaciones no constituyeron nunca más que una ínfima minoría.²⁴ Hubo cambios que afectaron también el papel que se veían llevados a desempeñar y el lugar que ocupaban en el juego político: respecto del emperador, de su círculo, de sus consejeros, de sus representantes directos; en el interior de una jerarquía donde la competencia juega fuertemente pero bajo otro modo que el que

- 21. Dió Casio, *Historia romana*, iii, 19.
- 22. R. MacMullen, *Roman social relations*, pp. 125-126.
- 23. Dió Casio, *Historia romana*, LII, 19.
- 24. C.G. Starr, *The Roman Empire*, p. 64.

puede encontrarse en una sociedad agonística; bajo la forma de cargos revocables que dependen, y a menudo muy directamente, del buen parecer del príncipe, y casi siempre en posición de intermediario entre un poder superior cuyas órdenes hay que transmitir o aplicar y unos individuos y grupos cuya obediencia hay que conseguir. Lo que necesita la administración romana es una "managerial aristocracy", como dice Syme, una aristocracia de servicio que "para administrar el mundo" proporcionará las diferentes categorías de agentes necesarios -"oficiales en el ejército, procuradores financieros y gobernadores de provincia".²⁵

Y si se quiere comprender el interés que se concedió en esas élites a la ética personal, a la moral del comportamiento cotidiano, de la vida privada y de los placeres, no es tanto de decadencia, de frustración y de retiro malhumorado de lo que hay que hablar; hay que ver más bien en esto la búsqueda de una nueva manera de reflexionar sobre la relación que conviene tener con el propio estatuto, las propias funciones, las propias actividades, las propias obligaciones. Mientras que la ética antigua implicaba una articulación muy apretada del poder sobre uno mismo y del poder sobre los demás, y debía pues referirse a una estética de la vida en conformidad con el estatuto, las nuevas reglas del juego político hacen más difícil la definición de las relaciones entre lo que se es, lo que se puede hacer y lo que se espera que cumpla uno; la constitución de uno mismo como sujeto ético de sus propias acciones se hace más problemática.

R. MacMullen ha insistido en dos caracteres esenciales de la sociedad romana: la publicidad de la existencia y la muy fuerte "verticalidad" de las diferencias en un mundo donde la brecha entre el pequeñísimo número de los ricos y la grandísima masa de los pobres no cesó de ahondarse.²⁶ En la intersección de estos dos rasgos, se comprende la importancia concedida a las diferencias de estatuto, a su jerarquía, a sus signos visibles, a su escenificación cuidada y ostentosa pU, de suponerse que a partir del momento en que las nuevas con-

25. R. Syme, *Roman papers*, ii, p. 1576.

26. R. MacMullen, *op. cit.*, p. 93.

27. *Ibid.*, p. 1 10, con referencias a Séneca, *Cartas*, 31, 1 1; Epicteto, *Con-*

ve rsaciones, iii, 14, 1 1; iv, 6, 4.

diciones de la vida política modificaban las relaciones entre estatuto, cargos, poderes y deberes, pudieron producirse dos fenómenos opuestos. Se los verifica en efecto -y en su oposición misma- desde los comienzos de la época imperial. Por una parte, una acentuación de todo lo que permite al individuo fijar su identidad de lado de su estatuto y de los elementos que lo manifiestan de la manera más visible; se intenta hacerse tan adecuado como sea posible al propio estatuto por medio de todo un conjunto de signos y de marcas que corresponden a la actitud corporal, al vestido y al hábitat, a los gestos de generosidad y de magnificencia, a las conductas de gasto, etcétera. De estos comportamientos con los cuales se afirma uno en la superioridad manifestada sobre los demás, MacMullen ha mostrado cuán frecuentes fueron en la aristocracia romana y hasta qué punto de exacerbación pudieron llevarse. Pero, en el extremo opuesto, encontramos la actitud que consiste por el contrario en fijar lo que se es en una pura relación con uno mismo: se trata entonces de constituirse y de reconocerse como sujeto de las propias acciones, no a través de un sistema de signos -que marque el poder sobre los demás, sino a través de una relación tan independiente como sea posible de; estatuto y de sus formas exteriores, pues se cumple en la soberanía que ejerce uno sobre sí mismo. A las nuevas formas del juego político, y a las dificultades de pensarse a uno mismo como sujeto de actividad entre un nacimiento y unas funciones, unos poderes y unas obligaciones, unas tareas y unos derechos, unas prerrogativas y unas subordinaciones, pudo responderse con una intensificación de todas las señales reconocibles de estatuto o por la búsqueda de una relación adecuada con uno mismo.

Las dos actitudes fueron percibidas y descritas a menudo en estricta oposición una con otra. Así Séneca: "Busquemos algo que no se deteriore día a día y a lo que nada pueda ser obstáculo. ¿Y qué es tal cosa? Es el alma, quiero decir un alma recta, buena y grande. No se podría nombrarla sino diciendo: es un dios que se ha hecho huésped de un cuerpo mortal. Esa alma puede caer en el cuerpo de un caballero romano, como en el cuerpo de un liberto, de un esclavo. ¿Qué es un caballero romano, qué es un liberto, un esclavo? Nombres nacidos del orgullo y de la injusticia. Del más humilde alojamien-

to puede uno lanzarse hasta el cielo. En pie pues."²⁸ Es esta manera de ser la que reivindica también Epicteto para sí oponiéndola a la de un interlocutor ficticio o real: "Tu negocio es vivir en palacios de mármol, velas por que tus esclavos y clientes te sirvan, por llevar vestidos que atraigan las miradas, tener numerosos perros de caza y citaristas y poetas trágicos. ¿Acaso te disputo eso? ¿Acaso te has preocupado tú de los juicios?, ¿de tu propia razón?"²⁹ Se interpreta a menudo la importancia que tomó el tema del regreso a uno mismo o de la atención que hay que poner en uno mismo, en el pensamiento helenístico y romano, como la alternativa que se proponía a la actividad cívica y a las responsabilidades políticas. -Es cierto que se encuentra en ciertas corrientes filosóficas el consejo de apartarse de los negocios públicos, de las turbaciones y de las pasiones que suscitan. Pero no es en esta elección entre participación y abstención donde reside la principal línea divisoria, y no es en oposición con la vida activa como el cultivo de sí propone sus valores propios y sus prácticas. Antes bien trata de definir el principio de una relación con uno mismo que permita fijar las formas y las condiciones en las que una acción política, una participación en los cargos del poder, el ejercicio de una función serán posibles o imposibles, aceptables o necesarias. Las transformaciones políticas importantes que tuvieron lugar en el mundo helenístico y romano pudieron inducir ciertas conductas de repliegue; pero sobre todo, de manera mucho más general y más esencial, provocaron una problematización de la actividad política. Se la puede caracterizar brevemente.

1. Una relativización. En el nuevo juego político, ejercer el poder se encuentra relativizado de dos maneras. Por una parte, incluso si por nacimiento está uno destinado a los cargos, ya no se identifica uno con su estatuto lo bastante para considerar que es completamente seguro que se los aceptará, o en todo caso, si muchas razones, y las mejores, empujan hacia la vida pública y política, es bueno hacerlo justamente por esas razones y como consecuencia de un acto personal de vo-

28. Séneca, Cartas a Lucilio, 3 1, 1 1; 47, 16; De los dones, ni, 18.

29. Epicteto, Conversaciones, ni, 7, 37-39.

Juntad. El tratado que Plutarco dirige al joven Menémaco es característico desde este punto de vista: condena la actitud que hiciese de la política una actividad ocasional; pero se niega a hacer de ella la consecuencia, en cierto modo necesaria y natural, de un estatuto. No hay que considerar la actividad política, dice, como una especie de ocio (scholé) al que se entregaría tino porque no tiene otra cosa que hacer y porque las circunstancias son favorables, a reserva de abandonarla apenas se presenten las dificultades.³⁰ La política es "una vida" y una "práctica" (bios kai praxiS).³¹ Pero a ella no puede uno entregarse sino por una elección libre y voluntaria: Plutarco emplea aquí la expresión técnica de los estoicos -proairesis-, y esa elección debe estar fundada en el juicio y la razón (k risis kai logOS):³² única manera de hacer frente, con firmeza, a los problemas que pueden plantearse. El ejercicio de la actividad política es en efecto una "vida", que implica un compromiso personal y duradero; pero el fundamento, el nexo entre uno mismo y la actividad política, lo que constituye al individuo como actor político, no es -o no es sólo- su estatuto; es, en el marco general definido por el nacimiento y el rango, un acto personal. Pero se puede hablar también de relativización en otro sentido. A menos que se sea el propio príncipe, se ejerce el poder en el interior de una red donde se ocupa una posición de gozne. Se es siempre de cierta manera gobernante y gobernado. Aristóteles en la *Política*³³ evocaba también este juego, pero bajo la forma de una alternancia o de una rotación: somos a veces gobernantes, a veces gobernados. En cambio, en el hecho de que seamos a la vez lo uno y lo otro, por un juego de órdenes enviadas y recibidas, de controles, de apelaciones de las decisiones tomadas, Arístides ve el principio mismo del buen gobierno.³⁴ Séneca, en el prefacio del libro iv de las *Cuestiones naturales*, evoca esta situación "intermedia" del alto funcionario romano: recuerda a Lucilio que el poder que tiene que ejercer en Sicilia no es una autoridad soberana, un impe-

30. Plutarco, *Praecepta gerendae reipublicae*, 798c-d.

31. *Ibid.*, 823c.

32. *Ibid.*, 798c-d.

33. Aristóteles, *Política*, i, 12, 1259b.

34. Arístides, *Elogio de Roma*, 29-39.

UNO MISMO Y

rium, sino el poder delegado de una procuratio, cu tes no hay que rebasar: que era, según él, la condi< poder sacar un placer (delectare) del ejercicio de s cargo y aprovechar los ocios que puede dejar.³⁵ plU senta en cierto modo la recíproca de esta situación aristócrata a quien dirige sus consejos, por muchc uno de los primeros entre los suyos, debe tener tarr relación con los "dirigentes" -hégemones-, es dec romanos. Plutarco critica a aquellos que, para aseni su poder en su propia ciudad, se muestran serviles con los representantes de la administración imperial; aconseja a Menémaco cumplir ante ellos con los,deberes necesarios y anudar amistades útiles, pero sin humillar nunca a su patria ni esforzarse en pedir autorización a propósito de todo.³¹ Quien ejerce el poder ha de colocarse en un campo de relaciones complejas donde ocupa un punto de transición.³¹ Su estatuto ha podido colocarlo allí; no es ese estatuto sin embargo el que fija las reglas que han de seguirse y los límites que han de observarse.

2. Actividad política y actor moral. Era uno de los temas más constantes del pensamiento político griego que una ciudad no podría ser feliz y bien gobernada sino a condición de que sus jefes fueran virtuosos, e inversamente, que la buena constitución de la ciudad y unas leyes sabias eran factores decisivos para la conducta justa de los magistrados y de los ciudadanos. La virtud del gobernante, en todo un pensamiento político de la época imperial, es considerada siempre como necesaria, pero por razones un poco diferentes. No es como expresión o efecto de la armonía del conjunto como esta virtud es indispensable, sino porque, en el arte difícil de gobernar, en medio de tantas emboscadas, el gobernante tendrá que guiarse por su razón personal: sabiendo conducirse bien es como sabrá conducir a los demás como es debido. Un hombre, dice Dión de Prusa, que observa la ley y la equidad, que es más valiente que los simples soldados, que es más asiduo en el tra-

35. Séneca, Cuestiones naturales, iv, prefacio.

36. Plutarco, Praecepta gerendae reipublicae, 814c.

37. Véase también el pasaje donde Plutarco replica cómo hay que saber

confiar a algunos subordinados. ciertas tareas de detalle (81 la-813a).

bajo que aquellos que lo hacen por obligación, que se niega a toda clase de lujuria (ya se ve: se trata aquí de virtudes que son las de todo el mundo, pero que conviene llevar, cuando se quiere gobernar, a un grado más elevado), ése tiene un daímón, que no es simplemente bueno para él mismo, sino para los otros también.³⁸ La racionalidad del gobierno de los otros es la misma que la racionalidad del gobierno de uno mismo. Es lo que explica Plutarco en el Tratado al príncipe sin experiencia: no se podría gobernar si no es gobernado uno mismo. Pero ¿quién debe pues dirigir al gobernante? La ley, seguro; sin embargo no hay que entenderla como la ley escrita, sino más bien como la razón, el logos, que vive en el alma del gobernante y jamás debe abandonarlo.³⁹

En un espacio político donde la estructura política de la ciudad y las leyes de que se ha dotado han perdido sin duda algo de su importancia, aun cuando no por eso hayan desaparecido, y donde los elementos decisivos corresponden cada vez más a los hombres, a sus decisiones, a la manera en que hacen jugar su autoridad, a la sabiduría que manifiestan en el juego de los equilibrios y de las transacciones, es claro que el arte mismo de gobernar se convierte en un factor político determinante. Es sabida la importancia que toma el problema de la virtud de los emperadores, de su vida privada y de la manera en que saben dominar sus pasiones: se ve en ello la garantía de que sabrán poner por sí mismos un límite al ejercicio de su poder político. Pero este principio vale para quienquiera que deba gobernar: debe ocuparse de sí mismo, guiar su propia alma, establecer su propio éthos.

Es en Marco Aurelio donde encontramos la formulación más clara de una experiencia del poder político que, por una parte, toma la forma de un oficio distinto del estatuto y, por otra, requiere la práctica atenta de las virtudes personales. Del emperador Antonino, en el más breve de los dos retratos que traza de él, recuerda que recibió tres lecciones: la de no identificarse con el papel político que ejerce uno ("cuídate de cesarizarte, de impregnarte"); la de practicar las virtudes bajo sus formas más generales (conservarse "simple, puro, honesto, grave, natural, amigo de la justicia, piadoso, benevolente,

38. Dión de Prusa, Discursos, iii.

39. Plutarco, *Ad principem ineruditum*, 7SOc-d.

afectuoso, firme en el cumplimiento de los deberes"); finalmente la de recordar los preceptos de la filosofía, como el de respetar a los dioses, socorrer a los hombres y saber cuán breve es la vida.⁴⁰ Y cuando, al comienzo de los *Pensamientos*, Marco Aurelio dibuja con más detalles otro retrato de Antonino que tiene valor de regla de vida para él mismo, muestra cómo estos mismos principios regulaban su manera de ejercer el poder. Evitando los brillos inútiles, las satisfacciones de la vanidad, los arrebatos y las violencias, apartándose de todo lo que pudiese ser venganza y sospecha, distanciando a los aduladores para no dar acceso sino a los consejeros sabios y francos, Antonino mostraba cómo repudiaba el modo de ser "cesáreo". Por sus ejercicios de templanza (ya se trate de la comida, de la ropa, del dormir, de los muchachos), por el uso siempre moderado que hacía de las comodidades de la vida, por la ausencia de agitación y la igualdad del alma, por el cultivo de las relaciones de amistad sin inconstancia ni pasión, se firmaba para el "arte de bastarse a sí mismo sin perder su serenidad". Y en esas condiciones es como el ejercicio de las responsabilidades imperiales puede aparecer como la práctica de un oficio serio, y que exige mucho trabajo: examinar de cerca los asuntos, no abandonar nunca un expediente inacabado, no emprender gastos inútiles, calcular bien las empresas y atenerse a ellas. Toda una elaboración de uno mismo por uno mismo es necesaria para estas tareas que se cumplirán tanto mejor cuanto menos se identifique uno de manera ostentosa con las señales del poder.

Epicteto había dado por su lado los principios que debían guiar a un responsable -de rango relativamente elevado en el ejercicio de sus tareas. Por una parte, le es preciso cumplir con sus obligaciones, sin tener en cuenta lo que pudiesen ser su vida o sus intereses personales: "Te han asignado un puesto en una ciudad imperial, y no estás en un lugar mediocre, pero eres senador vitalicio. ¿No sabes que un hombre de esa clase debe conceder poco tiempo a los asuntos de su casa, sino estar casi siempre ausente de su hogar para mandar u obedecer, o para cumplir alguna magistratura o para hacer campaña o para ejercer la justicia?"⁴¹ Pero si el magis-

40. Marco Aurelio, *Pensamientos*, vi, 30.

41. Epicteto, *Conversaciones*, iii, 24, 3.

trado debe dejar de lado su vida privada y lo que le liga a ella, son sus virtudes personales de hombre razonable las que deberán servirle de guía y de principio regulador en la manera en que gobierna a los demás. "Dar de bastonazos a un asno -explica Epicteto a un inspector de las ciudades-, eso no es gobernar a los hombres. Gobiérnanos como a seres razonables mostrándonos lo que es útil y te seguiremos. Muéstranos lo que es nocivo y nos apartaremos de ello. Trata de hacernos imitadores fervientes de tu persona... Haz esto, no hagas aquello, o te mando a la cárcel: no es así como se gobierna a unos seres razonables. Sino más bien: haz esto como Zeus lo ha ordenado, o sufrirás una pena, un daño. ¿Qué daño? No otro sino el de no haber cumplido con tu deber. 1142 Es la modalidad del ser razonable y no la calificación estatutaria lo que funda y debe determinar en su forma concreta las relaciones entre gobernantes y gobernados.

Semejante modelización de la labor política -ya se trate del emperador o de un hombre que ejerce una responsabilidad cualquiera- muestra bien la manera en que esas formas de actividad se desembarazan del estatuto para aparecer como una función que llenar; pero, y no es lo menos importante, esa función no es definida a partir de las leyes propias de un arte de gobernar a los otros, como si se tratase de una "profesión" que implicase sus competencias y sus técnicas propias. Ha de ejercerse a partir de la "recesión en sí mismo del individuo", es decir de la relación que establece consigo mismo en el trabajo ético de sí mismo sobre sí mismo. Plutarco se lo dice al príncipe que no está todavía formado: desde que toma el poder, aquel que gobierna debe "dar a su alma la dirección recta" y regular convenientemente SU éthoS.⁴³

3. Actividad política y destino personal. La precariedad de la fortuna -ya sea que un exceso de éxito atraiga los celos de los dioses, ya sea que los pueblos gusten de retirar los favores que han otorgado un momento- era evidentemente un tema tradicional de meditación. En la reflexión sobre la actividad política, en los primeros siglos del Imperio, esta preca-

42. Ibid., ni, 7, 33-36.

43. Plutarco, *Ad principem ineruditum*, 780h.

riedad inherente al ejercicio de; poder está asociada a dos temas. Por un lado, se la percibe como ligada a la dependencia en que nos encontramos en relación con el prójimo. No es tanto el ciclo propio de la buena y la mala fortuna lo que explica esta fragilidad, sino el hecho de que estamos colocados bajo lo que Séneca llama la potencia aliena o la vis potentioris.⁴⁴ En la red compleja del poder, no estamos nunca frente a unos enemigos; estamos expuestos por todos lados a las influencias, a las intrigas, a los complots, a los desfavores. Para estar en seguridad, habría que tener cuidado de no "ofender a nadie. A veces, es al pueblo al que debemos temer. A veces, es a aquellos que tienen crédito en el senado... A veces, es a los particulares que han recibido la autoridad del pueblo para ejercerse sobre el pueblo mismo. Es muy difícil tener a todas esas gentes por amigos; ya es bastante no tenerlos por enemigos." Entre el príncipe, el senado y el populacho que dan y retiran sus favores según los momentos, el ejercicio del poder depende de una coyuntura inestable: "Has ejercido las más altas funciones: ¿fueron tan grandes, tan inesperadas, tan ¡limitadas como las de Sejano? El día que acababa de tener al senado por cortejo, el pueblo lo despedazó. De ese privilegiado a quien los dioses y los hombres habían colmado de todos los favores posibles, no quedó un guñapo para el diente de un verdugo."⁴⁵

A esos reveses y a la inquietud que pueden suscitar, hay que prepararse en primer lugar fijando uno mismo por anticipado un límite a las ambiciones que alimenta: "Sin esperar que la fortuna nos interrumpa a su guisa, es preciso detener nosotros mismos nuestros progresos mucho tiempo antes del instante fatal."⁴⁶ Y si la ocasión se presenta, conviene desembarazarse de esas actividades, desde el momento en que nos perturban y nos impiden ocuparnos de nosotros mismos. Si de pronto se abate la desgracia, si es uno depuesto y exiliado, debe uno decirse -es el consejo que dirige Plutarco, sin duda, al mismo Menémaco al que, varios años antes, había alentado a hacer política "en libre elección,-⁴⁷ que por fin

44. Séneca, Cartas a Lucilio, 14, 4, 3.

45. Séneca, De la tranquilidad del alma, xi, 1 1. -

46. Ibid., x, 7.

47. Se admite que el tratado sobre el exilio va dirigido al mismo perso-

naje que los Praecepta gerendae reipublicae.

EL JUEGO POLFTICO

91 está uno libre de la obediencia a los gobernadores, de las liturgias demasiado costosas, de los favores que conceder, de las embajadas que cumplir, de los impuestos que pagar.⁴⁸ y a Lucilio, que sin embargo no está amenazado, Séneca le da el consejo de librarse de esas tareas, progresivamente, en el buen momento, como lo pedía Epicuro, de manera que pueda ponerse a disposición de sí MiSMO.⁴⁹

Lo esencial de la actitud que hay que tener respecto de la actividad política debe referirse al principio general de que lo que uno es, no lo es por el rango que ocupa, el cargo que ejerce, el lugar donde se encuentra -por encima o por debajo de los demás. Lo que uno es, y de lo que es preciso ocuparse como de un fin último, es un principio que es singular en su manifestación en cada uno, pero universal por la forma que reviste en todos y colectivo también por el lazo de comunidad que establece entre los individuos; tal es, por lo menos para los estoicos, la razón humana como principio divino presente en nosotros. Pero ese dios, "huésped de un cuerpo mortal", se lo encontrará igualmente bajo las especies de un caballero romano que en el cuerpo de un liberto o de un esclavo. Desde el punto de vista de la relación con uno mismo, las identificaciones sociales y políticas no funcionan como las marcas auténticas de un modo de ser; son signos extrínsecos, artificiales y no fundados; ¿ser un caballero romano, un liberto, un esclavo? Es disponer de nombres nacidos de] orgullo y de la injusticia..⁵⁰ "De la propia moralidad cada uno es el artesano; en cuanto a los empleos, la suerte dispone de ellos."⁵¹ Es pues en función de esta ley como habrán de ejercerse los empleos o como deberá uno deshacerse de ellos.

Ya se ve: no sería adecuado decir que la actividad política, en la reflexión moral, era mirada esencialmente bajo la forma de una alternativa simple: abstenerse o participar. Es cierto que la cuestión se planteaba bastante a menudo en términos semejantes. Pero esta alternativa misma correspondía a , "a problematización más general: ésta incumbía a la maneY-a en que debía uno constituirse como sujeto moral en el con-

48. Plutarco, Del exilio, 602c-e.

49. Séneca, Cartas a Lucilio, 22, 1-12.

50. Ibid., 3 1, 1 1.

51. Ibid, 47. 15.

junto de las actividades sociales, cívicas y políticas; incumbía a la determinación de aquellas de estas actividades que eran obligatorias o facultativas, naturales o convencionales, permanentes o provisionales, incondicionales o recomendadas únicamente bajo ciertas condiciones; incumbía también a las reglas que había que poner en obra cuando se las ejercía, y a la manera en que convenía gobernarse a uno mismo para poder tomar el lugar propio entre los demás, hacer valer la parte legítima de autoridad y en general situarse en el juego complejo y móvil de las relaciones de mando y de subordinación. La cuestión de la elección entre retiro y actividad se planteaba ciertamente de manera recurrente. Pero los términos en los que se la planteaba y la solución que tan a menudo se le daba muestran bien que no se trataba pura y simplemente de traducir en una moral del repliegue una decadencia general de la actividad política. Se trataba de elaborar una ética que permitiese constituirse a uno mismo como sujeto moral en relación con esas actividades sociales, cívicas y políticas, en las diferentes formas que podían tomar y cualquiera que fuese la distancia a que se mantuviese uno de ellas.

A traveá de estos cambios en la práctica matrimonial o en el juego político, se puede ver cómo fueron transformadas las condiciones en que se afirmaba la ética tradicional del dominio de sí. Ésta implicaba un lazo estrecho entre la superioridad que se ejerce sobre uno mismo, la que se ejerce en el marco de la casa, finalmente la que se ejerce en el campo de una sociedad agonística, y era la práctica de la superioridad sobre uno mismo la que garantizaba el uso moderado y razonable que podía y debía hacerse de las otras dos.

Ahora bien, nos encontramos en un mundo donde esas relaciones no pueden ya jugar de la misma manera: la relación de superioridad ejercida en la casa y sobre la esposa debe compaginarse con ciertas formas de reciprocidad y de igualdad; en cuanto al juego agonístico por el que se intenta mani. festar y asegurar la propia superioridad sobre los demás, debe integrarse a un campo de relaciones de poder mucho más vasto y complejo. De suerte que el principio de la superioridad sobre uno mismo como núcleo ético esencial, la forma general del "heautocratismo", está por reestructurarse. No

que desaparezca, pero ha de dejar lugar a cierto equilibrio entre desigualdad y reciprocidad en la vida matrimonial, y en la vida social, cívica y política, le es preciso hacer jugar cierta disociación entre poder sobre sí y poder sobre los demás. La importancia concedida al problema del "uno mismo", el desarrollo del cultivo de sí en el transcurso del periodo helenístico y el apogeo que conoció al principio del Imperio manifiestan ese esfuerzo de reelaboración de una ética del dominio de sí. La reflexión sobre el uso de los placeres que estaba tan directamente ligada a la estrecha correlación entre los tres dominios (sobre uno mismo, sobre la casa y sobre los demás) se encontrará modificada en el transcurso mismo de esa elaboración. ¿Crecimiento de las constricciones públicas y de las prohibiciones? ¿Repliegue individualista que acompaña a la valorización de la vida privada? Hay que pensar más bien en una crisis del sujeto o más bien de la subjetivación: en una dificultad en la manera en que el individuo puede constituirse como sujeto moral de sus conductas, y en unos esfuerzos por encontrar en la aplicación a sí mismo lo que pueda permitirle someterse a unas reglas y dar una finalidad a su existencia.

CAPITULO IV

EL CUERPO

Se ha señalado a menudo hasta qué punto el gusto por la cosa médica era intenso y estaba extendido en la época de los Flavios y de los Antoninos. La medicina era ampliamente reconocida como práctica de interés público.¹ Era reconocida también como una alta forma de cultura, vecina de la retórica y de la filosofía. Bowersock hace observar que la moda médica acompañó el desarrollo de la segunda sofística y que gran número de retóricas importantes habían recibido una formación médica o manifestado intereses en ese terreno.² En cuanto a la filosofía, estaba establecido desde hacía mucho tiempo que la medicina le era muy próxima, incluso si la demarcación de las fronteras planteaba problemas de doctrina y suscitaba rivalidades de competencia. En las primeras líneas de los Preceptos de salud, Plutarco se hace eco de estos debates: se equivoca, dice, el médico que pretende poder prescindir de toda filosofía y sería un gran error reprochar a los filósofos que rebasen sus propias fronteras cuando vienen a ocuparse de la salud y de su régimen. Hay que considerar, concluye Plutarco, que la medicina no está para nada por debajo de las artes liberales (*eleutherai technai*) en cuanto a la elegancia, la distinción, la satisfacción que proporciona; a los que la estudian les da acceso a un saber de gran importancia puesto que incumbe a la salvación y a la salud.³

Por este concepto la medicina no se concebía simplemente como una técnica de intervención que apela, en los casos de enfermedad, a los remedios y a las operaciones. Debía tam-

1. G.W. Bowersock, *Greek sophists*; cf. también C. Allbut, *Greek medicine in Rome* y J. Scarborough, *Roman medicine*.

2. G.W. Bowersock, *op. cit.*, p. 67. Celso, en el prefacio de su *Tratado de medicina* (tr. francesa de Vedrenes, pp. 21-23), explica el nacimiento de la medicina por el desarrollo de la *literarum disciplina*.

3. Plutarco, *De fuita sanitate*, 122d-e.

bién, bajo la forma de un corpus de saber y de reglas, definir una manera de vivir, un modo de relación meditada con uno mismo, con el propio cuerpo, con los alimentos, con la vigilia y el sueño, con las diferentes actividades y con el medio ambiente. La medicina debía proponer, bajo la forma de] régimen, una estructura voluntaria y racional de conducta. Uno de los puntos de discusión tenía que ver con el grado y la forma de dependencia que esta vida, médicamente armada, debía manifestar respecto de la autoridad de los médicos. La manera en que éstos se apoderaban a veces de la existencia de sus clientes para regirla en sus menores detalles era objeto de críticas, por el mismo concepto que la dirección de almas ejercida por los filósofos. Y Ceiso, por muy convencido que estuviese del alto valor racional de la medicina de régimen, no quería que se sometiese uno a un médico si estaba uno bien de salud.⁴ La literatura de régimen está destinada a asegurar esta autonomía. Es para evitar la consulta demasiado frecuente -porque no siempre es posible y porque a menudo no es deseable- por lo que debe equiparse uno mismo con un saber médico del que podrá uno valerse permanentemente. Tal es el consejo que da Ateneo: adquirir cuando es uno joven conocimientos suficientes para poder ser, durante toda la vida y en las circunstancias ordinarias, el propio consejero de salud: "Es útil o más bien necesario para todo el mundo comprender entre los objetos de enseñanza no sólo las otras ciencias sino también la medicina y escuchar los preceptos de este arte, a fin de que seamos a menudo para nosotros mismos consejeros cumplidos en cuanto a las cosas útiles para la salud, pues casi no hay instante de la noche o del día en que no experimentemos la necesidad de la medicina; así, ya nos paseemos, ya estemos sentados, ya nos hagamos unciones o tomemos un baño, ya comamos, bebamos, durmamos o velemos, en una palabra, hagamos lo que hagamos, durante todo el transcurso de la vida y en medio de las diver-

4. Ceiso, en el prefacio de su tratado de medicina, distingue una medicina por el régimen (victu), otra por los medicamentos (medicamentis), la tercera por las operaciones (manu). Quienes profesan la primera, "con mucho los más ilustres, queriendo a cualquier precio profundizar en ciertos temas, se ponen a examinar la naturaleza misma de las cosas" (p. 23). Lo cual no

impide que un hombre en buen estado de salud no tiene por qué someterse a los médicos (i, 1, p. 40).

sas ocupaciones que se relacionan con ella, necesitamos consejos para un uso de esa vida que sea útil y sin inconveniente: ahora bien, es fatigoso e imposible dirigirse siempre al médico para todos estos detalles."s Se reconoce aquí fácilmente uno de los principios esenciales de la práctica de uno mismo: estar armado, para tenerlo siempre a mano, con un "discurso auxiliador" que se ha aprendido muy pronto, que se repite uno a menudo y que medita uno regularmente. El logos médico es de éstos, dictando a cada instante el buen régimen de la vida.

Una existencia razonable no quiere desenvolverse sin una "práctica de salud" -hygieinè pragmateia o technè-, que constituya en cierto modo la armazón permanente de la vida cotidiana, que permita a cada instante saber qué hacer y cómo hacerlo. Implica una percepción en cierto modo médica del mundo, o por lo menos del espacio y de las circunstancias en que se vive. Los elementos del medio se perciben como portadores de efectos positivos o negativos para la salud; entre el individuo y lo que lo rodea, se supone toda una trama de interferencias que hacen que tal disposición, tal acontecimiento, tal cambio en las cosas van a inducir efectos mórbidos en el cuerpo, y que, inversamente, tal constitución frágil del cuerpo va a verse favorecida o desfavorecida por tal circunstancia. Problematicación constante y detallada del medio ambiente; valorización diferencial de ese medio por relación con el cuerpo, y fragilización del cuerpo por relación con lo que lo rodea. Se puede citar como ejemplo el análisis propuesto por Antilos de las diferentes "variables" médicas de una casa, de su arquitectura, de su orientación y de sus dependencias. Cada elemento se encuentra afectado de un valor dietético o terapéutico; una casa es una serie de compartimentos, nocivos o benéficos, para posibles enfermedades. Las habitaciones de la planta baja son buenas para las enfermedades agudas, las hemoptisis y los dolores de cabeza; las de arriba son favorables para las enfermedades de pituita; las orientadas al sur, son buenas, salvo para quienes necesitan enfriarse; al oeste,

Ateneo, en Oribasio, Collection des médecins grecs et latins. Livres i certains, xxi (ed. Bussemaker y Daremberg, iii, p. 164).

son malas, por la mañana porque son tristes, por la tarde porque provocan dolores de cabeza; encaladas, son demasiado deslumbrantes; pintadas, empujan a la pesadilla a los que tienen un delirio febril; las paredes de piedra son demasiado frías, las de ladrillo son mejores.⁶

Los diferentes momentos del tiempo -jornadas, estaciones y edades- son también, en la misma perspectiva, portadores de valores médicos variados. Un régimen cuidadoso debe poder determinar con precisión las relaciones entre el calendario y los cuidados que deben dedicarse a uno mismo. He aquí los consejos que propone Ateneo para afrontar la estación invernal: en la calle como en la casa, se buscarán los lugares cubiertos y calientes; se llevarán vestidos gruesos, "se respirará poniéndose delante de la boca una parte del vestido". En cuanto a la alimentación, se escogerá la que "puede calentar las partes del cuerpo y disolver los líquidos cuajados y espesados por el frío. Las bebidas consistirán en hidromiel, en vino enmielado, en vino blanco, viejo y oloroso, en general en sustancias capaces de atraer toda la humedad, pero se disminuirá la cantidad de bebida; el alimento seco será fácil de elaborar, bien fermentado, bien cocido, puro, y se mezclará con hinojo y con viznaga. En lo que hace a las hortalizas, se comerá col, espárragos, puerros, cebolla tierna hervida y rábano blanco hervido; en cuanto a pescado, peces de roca, que se distribuyen fácilmente en el cuerpo; en cuanto a carnes, aves de corral, y entre las otras especies, cabrito y lechón; en cuanto a salsas, las que se preparan con pimienta, mostaza, jaramago, gato y vinagre. Se abordarán los ejercicios bastante violentos, la retención del aliento, las fricciones bastante vigorosas y sobre todo las que se da uno a sí mismo junto al fuego. Es bueno también recurrir al baño caliente, ya se lo tome en la piscina o en una pequeña bañera, etc.¹¹⁷ Y el régimen de verano no es menos minucioso.

Esta preocupación con el medio ambiente, los lugares y los momentos pide una constante atención a uno mismo, al estado en el que se encuentra uno y a los gestos que hace. Dirigiéndose a esa categoría de personas consideradas como particularmente frágiles que son los ciudadanos y sobre todo los

6. Antilos, en Oribasio, op. cit. (ii, p. 307).

7. Ateileo, en Oribasio, *Livres incertains*, xxiii (t. ni, pp. 182 ss.).

que se dedican al estudio (*litterarum cupidi*), Celso les prescribe una vigilancia aguda: si se ha digerido bien, hay que levantarse temprano; si se ha digerido mal, descansar, y en el caso de que se hubiera uno visto obligado a levantarse de todas maneras, volver a dormirse; si no se ha digerido en absoluto, guardar un reposo completo, y no entregarse "ni al trabajo, ni al ejercicio, ni a los negocios". Se sabrá por la mañana que se está en buen estado de salud "si la orina es primero clara y luego rojiza: lo primero indica que la digestión se lleva a cabo, lo otro que ya está hecha". Cuando está uno ocupado todo el día por los negocios, hay que reservar sin embargo un poco de tiempo para la *curatio corporis*. Los ejercicios que deberán practicarse son "la lectura en voz alta, las armas, la pelota, la carrera, la caminata; esta última es más ventajosa en un terreno que no sea enteramente liso, pues las subidas y bajadas, al imprimir al cuerpo movimientos variados, son más favorables, a menos que el estado de debilidad sea extremo. La caminata es más saludable al aire libre que bajo techado; al sol, si la cabeza puede soportarlo, que a la sombra; a la sombra de los muros y del follaje que a la de los techos; en línea recta que en línea sinuosa"; "el ejercicio irá seguido de una unción ya sea al sol, ya sea junto al fuego; o también de un baño, pero en una habitación que sea en lo posible alta, bien iluminada y espaciosa".⁸

De manera general, todos estos temas de la dietética habían seguido siendo notablemente continuos desde la época clásica; los principios generales, ya se ve, siguieron siendo los mismos; cuando mucho fueron desarrollados, detallados y afinados. Proponen un enmarcamiento de la vida más apretado y solicitan de parte de quienes quieran observarlos una atención al cuerpo más constantemente vigilante. Las evocaciones de su vida cotidiana que pueden encontrarse en las cartas de Séneca o en la correspondencia entre Marco Aurelio y Frontón dan fe de ese mundo de atención a uno mismo y al propio cuerpo. Intensificación, mucho más que cambio radical; crecimiento de la inquietud y no descalificación del cuerpo; modificación de escala en los elementos sobre los que se pone la atención, y no otra manera de percibiéndose a uno mismo como individuo físico.

8. Celso, Tratado de medicina (*De medicina*), i, 2, p. 42.

Es en este marco de conjunto tan fuertemente marcado por la solicitud hacia el cuerpo, la salud, el medio ambiente y las circunstancias donde la medicina plantea la cuestión de los placeres sexuales: la de su naturaleza y de su mecanismo, la de su valor positivo y negativo para el organismo, la del régimen al que conviene someterlos.⁹

1. GALENO

1. Los análisis de Galeno a propósito de las aphrodisia se sitúan en el interior de la temática antigua de las relaciones entre muerte, inmortalidad y reproducción; para él, como para toda una tradición filosófica, es en la falta de eternidad donde se arraigan la necesidad de la división de los sexos, la intensidad de su atracción recíproca y la posibilidad de la generación. Tal es la explicación general que da el tratado *De la utilidad de las partes*.¹⁰ La naturaleza, al hacer su obra, encontró un obstáculo y como una incompatibilidad intrínseca a su tarea. Su preocupación, aquello en que se esforzó (espoudase), era hacer una obra inmortal, pero eso, la materia con que hacía esa obra no lo permitía; no podía componer arterias, nervios, huesos; carnes, con un material "incorruptible". Galeno señala en el corazón mismo de la obra demiúrgica -del *djmiourgéma*- un límite interno y como un "fracaso", debido a una inevitable inadecuación entre la inmortalidad a que apuntaba el proyecto y la corruptibilidad de la materia utilizada. El logos que construye el orden natural está un poco en la misma situación que el fundador de ciudades: éste puede efectivamente reunir a unos hombres en una comunidad, la cual desaparecerá -y por consiguiente irá a su pérdida- si no encuentra la manera de hacer existir esa ciudad más allá de la muerte de sus primeros ciudadanos. Es necesario un medio para sobrepasar esta dificultad fundamental. El vocabulario de Celso es a la vez insistente y significativo. Se trata de encontrar un auxilio, de disponer un expediente (*boétheia*),

9. Sobre este tema, A. Rousselle acaba de publicar una importante obra, *Porneia. De la mafirise du corps a la privation sensorielle*.

10. Galeno, *De la utilidad de las partes*, xiv, 2.

de descubrir un procedimiento (techne~), de utilizar un cebo (desear) para asegurar la salvación y la protección de la especie. En una palabra, se necesita algo ingenioso (sophisma). 1 1 A fin de llevar a buen término la consecuencia lógica de su obra, el demiurgo, al componer a los seres vivos y darles un medio de reproducirse, tuvo que disponer una astucia: una astucia del logos, que preside el mundo, para superar la inevitable corruptibilidad de la materia de la que está hecho ese mismo mundo.

Esa astucia pone en juego tres elementos. Unos órganos, en primer lugar, que son dados a todos los animales y que sirven para la fecundación. Una capacidad de placer después, que es extraordinaria "y muy viva". Finalmente, en el alma, el deseo (epithymia) de utilizar esos órganos -deseo sorprendente e indecible (arrhéton). El "sofisma" del sexo no reside pues simplemente en una disposición anatómica sutil y en unos mecanismos cuidadosamente dispuestos: consiste también en su asociación con un placer y un deseo, cuya fuerza singular está "más allá incluso de las palabras". Para superar la incompatibilidad entre su proyecto y las necesidades de sus materiales, es el principio de una fuerza, de una dynamis extraordinaria, que la naturaleza ha tenido que colocar en el cuerpo y el alma del ser vivo.

Sabiduría pues del principio demiúrgico que, conociendo bien la sustancia de su obra y por consiguiente sus límites, inventó este mecanismo de excitación -este "aguijón" del deseo. (Galeno retorna aquí la imagen tradicional, aquella con la que se metaforiza la violencia incontrolado del deseo.)¹² De suerte que, bajo el efecto de ese dardo, incluso aquellos entre los vivos que no son capaces de comprender lo que es el objetivo de la naturaleza en su sabiduría - porque son jóvenes, porque son poco razonables (aphrona), porque están sin razón (aloga)- sucede que de hecho lo realizan.¹³ Por su vivacidad, las aphrodisia sirven a una razón que aquellos que la practican no tienen siquiera necesidad de conocer.

2. La fisiología de los actos sexuales en Galeno está todavía 1 1. Galeno, op. cit., 2 y 3.
12. Platón, Leyes, vi, 782e-783a.
13. Galeno, op. cit., xiv, 2.

marcada por algunos rasgos fundamentales que podíamos encontrar en las tradiciones anteriores.

En primer lugar el isomorfismo de esos actos en el hombre y en la mujer. Galeno lo apoya sobre el principio de una identidad del aparato anatómico en los dos sexos: "Volved hacia afuera las partes de la mujer, volved y replegad hacia adentro las del hombre, y las encontraréis enteramente semejantes unas y otras."¹⁴ Supone la emisión de esperma en la mujer como en el hombre, con la diferencia de que la elaboración de ese humor es menos perfecta en la mujer y menos acabada: lo cual explica su papel menor en la formación del embrión.

Volvemos a encontrar también en Galeno el modelo tradicional del proceso paroxístico de excreción que atraviesa el cuerpo, lo sacude y lo agota. Sin embargo, el análisis que hace de él en los términos de su fisiología merece atención. Tiene el doble efecto de ligar, de manera muy apretada, los mecanismos del acto sexual con el conjunto del organismo, y al mismo tiempo de hacer de ellos un proceso donde se encuentra implicada la salud del individuo, en última instancia su vida misma. A la vez que lo inserta en una trama fisiológica continua y densa, lo carga de una alta potencialidad de peligro.

Esto aparece muy claramente en lo que podríamos llamar una "fisiologización" del deseo y del placer. El capítulo 9 del libro xiv De la utilidad -de las partes plantea la pregunta: "¿Por qué un goce muy vivo está ligado al uso de las partes genitales?" De entrada, Galeno rechaza la idea de que la violencia del deseo y la intensidad pudiesen haber sido simplemente asociadas por la voluntad de los dioses creadores al acto sexual, como un motivo sugerido a los hombres para empujar-

los a ese acto. Galeno no niega que el poder demiúrgico haya hecho las cosas de tal manera que haya esa vivacidad que nos arrastra: quiere decir que no ha sido añadida al alma como un suplemento, sino que está por las buenas inscrita a manera de consecuencia en los mecanismos del cuerpo.

Deseo y placer son directamente los efectos de disposiciones anatómicas y de los procesos físicos. La causa final - que es la secuencia de las generaciones- se persigue a través de una causa material y un arreglo orgánico: "Si ese deseo, si ese goce existen en los animales, no es sólo porque los dioses creado-

14. Ibid, xiv, 6.

res del hombre quisieron inspirarles un violento deseo del acto venéreo, o ligar a un cumplimiento un vivo goce; sino porque dispusieron la materia y los órganos para obtener esos resultados."¹⁵ El deseo no es un simple movimiento del alma, ni el placer una recompensa que viene por añadidura. Son los efectos de la presión y de la súbita expulsión. En ese mecanismo Galeno ve varios factores de placer. Está en primer lugar la acumulación de un humor cuya naturaleza es tal que provoca, allí donde se amasa, sensaciones vivas. "Opera algo parecido a lo que sucede a menudo a consecuencia del amasamiento subcutáneo de un humor mordicante, cuyo movimiento excita un cosquilleo y una comezón agradable."¹⁶ Hay que tener en cuenta también el calor que es particularmente vivo en la parte inferior, y singularmente en la mitad derecha a causa de la proximidad del hígado y de la multiplicidad de los vasos que salen de él. Esta disimetría en el calor explica que los niños se formen más bien en la matriz derecha y las niñas en la izquierda." Explica también que las partes derechas sean más fácilmente asiento del placer intenso. De todas maneras, la naturaleza ha dado a los órganos de esa región una sensibilidad particular -sensibilidad mucho más grande que la de la piel, a pesar de la identidad de las funciones. Finalmente, el humor mucho más tenue que viene de los cuerpos glandulosos que Galeno llama "parastatos" constituye otro factor material de placer: este humor, al impregnar las partes implicadas en el acto sexual, las hace más flexibles y atiza el placer que experimentan. Hay pues toda una disposición anatómica y todo un arreglo fisiológico que inscriben en el cuerpo y en sus mecanismos propios al placer con su excesivo vigor (*hyperoché tēs hēdonēs*) contra la cual no podemos nada: es améchanos.¹⁸

Pero si la formación del placer queda así bien anclada y bien localizada, no por ello es menos cierto que el acto sexual implica, por los elementos que pone en juego y las consecuencias que acarrea, al cuerpo entero. Galeno no considera, como el autor hipocrático del *De generatione*, que el esperma

15. Ibid., xiv, 9.

16. Loc. cit.

17. Ibid, xiv, 7.

18. Ibid., xiv, 9.

se forme por agitación a partir de la sangre; no piensa tampoco, como Aristóteles, que constituya el último estado de la digestión. Reconoce en él la reunión de dos elementos: por una parte el producto de cierta "cocción" de la sangre que se efectúa en las sinuosidades de los canales espermáticos (es esa lenta elaboración la que le da progresivamente su color y su consistencia), y por otra parte, la presencia de; pneuma: éste es el que hincha los órganos sexuales, el que trata de huir violentamente fuera del cuerpo y el que se escapa en el esperma en el momento de la eyaculación. Ahora bien, ese pneuma es en el laberinto complejo del cerebro donde se forma. El acto sexual, cuando se produce y sustrae así esperma y pneuma, actúa sobre la gran mecánica del cuerpo donde todos los elementos están ligados "como en un coro". Y "cuando, a resultas de excesos venéreos, todo el esperma ha sido evacuado, los testículos atraen de las venas superpuestas todo lo que contienen de líquido seminal: ahora bien, ese líquido se encuentra en ellas sólo en pequeñas cantidades, mezclado a la sangre bajo forma de rocío": esas venas "privadas violentamente de ese líquido por los testículos que tienen una acción más enérgica que ellas lo atraen a su vez de las venas situadas por encima de ellas, éstas de nuevo de las que vienen después, y éstas últimas de las que les son contiguas; este movimiento de atracción no cesa antes de que ese transporte se haya propagado a todas las partes del cuerpo". Y si ese gasto se prolonga, el cuerpo no queda simplemente privado de su líquido seminal; son "todas las partes del animal las que se encuentran espoliadas de su soplo vital".¹⁹

3. Se puede comprender, a partir de esto, el haz de las relaciones que se establecen en el pensamiento de Galeno entre el acto sexual y los fenómenos de la epilepsia y de las convulsiones: relaciones de parentesco, de analogía y de causalidad.

El acto sexual forma parte, por su mecanismo, de la gran familia de las convulsiones de las que el tratado *De los lugares afectados* da la teoría.²⁰ Galeno analiza la convulsión como de la misma naturaleza en su proceso que cualquier movi-

19. Galeno, en Oribasio, xxii (t. ni, pp. 46-47).

20. Galeno, *De los lugares afectados*, iii, 8.

miento voluntario; la diferencia reside en esto: que la tracción ejercida por el nervio sobre el músculo no tiene su principio en la voluntad, sino en cierto estado de sequedad (que tiende los nervios como una cuerda que se deja al sol) o de repleción (que al hinchar los nervios los acorta y tira exageradamente de los músculos). Es a este último tipo de mecanismo al que se emparenta el espasmo propio del acto sexual.

En esa gran familia de las convulsiones, Galeno localiza una analogía particular entre epilepsia y acto sexual. La epilepsia, para él, está provocada por una congestión del cerebro que se encuentra todo lleno de un humor espeso: de ahí la obstrucción de los canales que parten de los ventrículos donde descansa el pneuma. Éste queda pues aprisionado por ese amontonamiento, y trata de escapar, exactamente del mismo modo que se esfuerza por salir cuando se ha acumulado con el esperma en los testículos. Es esa tentativa la que está en el origen de la agitación de los nervios y de los músculos que puede verificarse, en proporciones diversas, en las crisis de epilepsia o en el cumplimiento de las aphrodisia.

Finalmente, hay entre éstos y las crisis convulsivas una relación de causalidad que puede establecerse en una dirección o en la otra. La convulsión epiléptica puede acarrear un espasmo en los órganos sexuales: "las epilepsias graves -dice Galeno en el tratado De la utilidad de las partes- y la afección llamada gonorrea pueden instruirnos sobre cuánto contribuye a la emisión del esperma esa especie de espasmo que contribuye al acto venéreo. En efecto, en las epilepsias graves, como el cuerpo entero, y con él las partes genitales, son presa de un espasmo violento, hay emisión de esperma".²¹ Inversamente, el recurso a los placeres sexuales fuera del momento oportuno, al provocar un secamiento progresivo y una tensión cada vez mayor de los nervios, puede inducir enfermedades del tipo de la convulsión.

En el gran edificio de la teoría galénica, las aphrodisia aparecen situadas sucesivamente en tres planos. Están en primer lugar fuertemente anclada! en el orden de la providencia demiúrgica: fueron concebidas y dispuestas en aquel punto pre-

21. Galeno, De la utilidad de las partes, xiv, 10.

ciso donde la sabiduría creadora vino en auxilio de su poder, para rebasar los límites que encontraba en la muerte. Están colocados por otra parte en un juego de correlaciones complejas y constantes con el cuerpo, a la vez por la localización anatómica precisa de sus procesos y por los efectos que acarrearán en la economía global del pneuma, que asegura la unidad del cuerpo. Finalmente, se encuentran situados en un vasto campo de parentesco con un conjunto de enfermedades en el interior del cual mantienen relaciones de analogía y de relación de causa a efecto. Un hilo perfectamente visible va, en los análisis de Galeno, de una cosmología de la reproducción a una patología de las excreciones espasmódicas, y del fundamento en la naturaleza de las aphrodisia, lleva al análisis 4 de los mecanismos peligrosos que constituyen su naturaleza 1 intrínseca y que los acercan a ciertas enfermedades temibles.

2. ¿SON BUENOS, SON MALOS?

Esta ambigüedad del pensamiento médico a propósito de los placeres sexuales no es propia de Galeno, incluso si es más legible en él que en otros lugares. Marca lo esencial de lo que queda de los textos médicos de los siglos i y ii. Ambivalencia, por otra parte, más que ambigüedad: pues se trata en efecto del entrecruzamiento de dos valorizaciones antitéticas.

Del lado de las valorizaciones positivas, en primer lugar la de la simiente, del esperma -preciosa sustancia para cuya formación la naturaleza ha tomado, en el arreglo el cuerpo humano, tantas precauciones: recoge lo más potente que hay en la vida, lo transmite, permite escapar a la muerte; es en el macho donde encuentra toda su fuerza y su más alta perfección. Y es ella la que le da su superioridad. Contribuye "a la salud, al vigor del cuerpo y del alma, a la generación.¹²² La preeminencia del macho consiste en ser el animal espermático por excelencia. Valorización también del acto por el cual los órganos han sido, en los dos sexos, dispuestos con tanto cuidado. La conjunción sexual es cosa de la naturaleza;

22. Areteo, De los signos de las enfermedades agudas, ii, 5 (trad. L. Renaud, p. 165).

no puede considerarse como mala. Rufo de Éfeso traduce una opinión general cuando dice que la relación sexual es un acto natural, y que por consiguiente no puede ser nociva en sí

misma.²³

Pero es en cierto modo su posibilidad, su principio los que son valorizados así. Pues desde el momento en que se produce, es considerada, en su despliegue y de manera intrínseca, como peligrosa. Peligrosa porque es el desperdicio de esa sustancia preciosa cuya acumulación sin embargo incita a cometerlo: deja escapar toda la fuerza de vida que la simiente había concentrado. Peligrosa también porque su despliegue mismo la emparenta con la enfermedad. Areteo tenía una expresión significativa: el acto sexual, decía, "lleva los *symbola*" del mal caduco.¹⁴ Celio Aureliano comparaba término a término el desenvolvimiento del acto sexual y el desarrollo de una crisis epiléptica; encontraba en ellas exactamente las mismas fases: "agitación de los músculos, jadeo, transpiración, revulsión de los ojos, rojez del rostro, luego palidez y finalmente debilidad del cuerpo entero".²⁵ Tal es la paradoja de los placeres sexuales: la alta función que la naturaleza les ha confiado, el valor de la sustancia que tienen que transmitir y por consiguiente que perder -eso mismo es lo que los emparenta con el mal. Los médicos de los siglos I y II no fueron ni los primeros ni los únicos que formularon esta ambivalencia. Pero alrededor de ella, describieron toda una pa-, tología, más desarrollada, más compleja y más sistemática que la que está atestiguada en el pasado.

1. La patología de la actividad sexual misma está construida alrededor de dos elementos por los cuales se caracterizan ordinariamente los peligros del acto sexual: violencia involuntaria de la tensión, gasto indefinido que agota.

Por un lado, está la enfermedad de la excitación permanente que retiene el acto prolongando indefinidamente el mecanismo de la excitación. En la versión masculina de este tipo

23. Rufo de Éfeso, Fragmentos, extraídos de Aecio (CEuvres, ed. Darem-berg, p. 320).

24. Areteo, De la cura de las enfermedades crónicas, I, 4 (p. 388 de la trad.

francesa).

25. Celio Aureliano, Enfermedades crónicas, I, 4.

de afección -que se designa como satiriasis o priapismo-, todos los mecanismos que preparan el acto sexual y la eyaculación (tensiones, agitaciones, calentamientos) están reunidos y se mantienen de manera continua, haya o no evacuación del esperma: es un eretismo sexual que no se resolvería nunca. El enfermo está en un estado de convulsión permanente, atravesado de altas crisis, que se acercan mucho a la epilepsia. La descripción de Areteo puede servir de ejemplo para dar fe de la manera en que se percibía esta extraña enfermedad en la que el acto sexual está en cierto modo abandonado a sí mismo sin tiempo ni medida; su naturaleza convulsivo y epiléptica se revela allí como al desnudo. "Es una enfermedad que pone en erección la verga... Esta afección es un deseo insaciable del coito que la satisfacción misma de la pasión no puede moderar, pues la erección continúa después de los goces más multiplicados; hay convulsión de todos los nervios y distensión de los tendones y de las ingles y del perineo; las partes sexuales están inflamadas y dolorosas." Este estado permanente está puntuado por crisis: los enfermos entonces no observan "ni pudor ni retención en sus discursos y en sus acciones; ... vomitan, sus labios están cubiertos de espuma, como los del macho cabrío en celo; tienen también su olor"; su espíritu cae en la locura, y sólo recobran su buen sentido ordinario una vez que el paroxismo ha terminado.²⁶ De la satiriasis, Galeno, en el tratado De los lugares afectados, da una descripción mucho más sobria: "El priapismo es un aumento de la verga entera, en longitud y en lo que hace a la circunferencia, sin excitación venérea, ni aumento de calor natural, como sucede en las personas acostadas de espaldas. Puede decirse, más brevemente, que es un aumento permanente de la verga.¹¹²⁷ La causa de esta enfermedad debe comprenderse, según Galeno, a partir de los mecanismos de la erección; hay que buscarla pues en "los orificios dilatados de las arterias" o en "la producción de un pneuma en el nervio". De hecho Galeno admite las dos causas y su conjunción en la génesis de los síntomas; pero se inclina a incriminar la mayoría de las veces a la dilatación de las arterias, que es, según él,

26. Areteo, De los signos de las enfermedades agudas, ti, 12 (pp. 71-72 de la trad. francesa).

27. Galeno, De los lugares afectados, vi, 6.

un fenómeno que se produce mucho más a menudo que la *de; pneuma* "en el nervio cavernoso". Este género de enfermedad se encuentra ya sea entre aquellos que "tienen mucho esperma" y que, contra su costumbre, "se abstienen del coito" (a menos que encuentren la manera de "disipar en ocupaciones numerosas lo superfluo de su sangre"), ya sea entre los que, aun practicando la continencia, se representan los placeres sexuales a resultas de ciertos espectáculos o por el efecto, de recuerdos que los asaltan.

Sucede que se mencione la *satiriasis* en las mujeres. Sorano encuentra en ellas síntomas del mismo tipo; toman la forma de un "prurito de las partes genitales". Las mujeres afectadas por este mal se ven empujadas hacia el acto venéreo por "un fortísimo impulso", y "toda idea de pudor se ha desvanecido en ellas".²⁸ Pero es sin duda la *histeria* la que representa mejor, del lado femenino, a las enfermedades provocadas por la tensión excesiva de los órganos sexuales. Galeno, en todo caso, describe de esa manera una afección en la que se niega a ver un desplazamiento de la matriz; las modificaciones que pudieron hacer pensar a algunos que el órgano demasiado seco busca la humedad que le falta se deben, según él, ya sea a la retención del flujo menstrual, ya sea a la del esperma: el atascamiento de los vasos sanguíneos provocaría su ensanchamiento y por consiguiente su acortamiento; se operaría así una tracción sobre la matriz; pero no es este proceso en sí mismo el que provocaría el conjunto de los demás síntomas; derivarían todos de la retención de los humores que se produce, ya sea cuando la regla queda suspendida, ya sea cuando la mujer interrumpe sus relaciones sexuales: de donde la *histeria* que puede verificarse en las mujeres viudas, "sobre todo cuando, habiendo menstruado bien antes de la viudez, siendo fecundas y bien dispuestas a usar los avances del hombre, se ven privadas de todo eso".²⁹

El otro polo de la patología está constituido por el gasto ¡limitado. Es lo que los griegos llaman *gonorrea* y los latinos la *seminis effusio*. Galeno la define así: "una excreción involuntaria del esperma", o "para hablar más claramente, una excreción frecuente de esperma de la que no se tiene concien-

28. Sorano, *De las enfermedades de las mujeres*, i, 51.

29. Galeno, *De los lugares afectados*, vi, 5.

cia y que se cumple sin erección de la verga". Mientras que la satiriasis ataca al pene, la gonorrea afecta a los vasos espermáticos en los que paraliza "la facultad retentiva".³⁰ Areteo la describe largamente en los Signos de las enfermedades crónicas como el agotamiento de los principios vitales, con sus tres efectos en el debilitamiento general, el envejecimiento precoz y la feminización de] cuerpo. "Los jóvenes atacados de esta enfermedad llevan en todo el hábito del cuerpo la impronta de la caducidad y de la vejez; se vuelven flojos, sin fuerza, sin valor, entumecidos, estúpidos, derrengados, encorvados, incapaces de hacer nada, con la tez pálida, afeminados, sin apetito, sin calor, con los miembros pesados, las piernas lerdas, la debilidad extrema, en una palabra casi totalmente caducos. Esta enfermedad es incluso en algunos un encaminamiento hacia la parálisis; ¿cómo podría en efecto no quedar afectada la potencia nerviosa, si la naturaleza está debilitada en el principio regenerativo y en las fuentes mismas de la vida? Pues es una simiente vivificante la que nos hace viriles, valerosos, llenos de fuego, peludos, robustos, la que da un tono grave a nuestra voz y nos hace capacitados para pensar y actuar con vigor: tales son los hombres que han alcanzado la pubertad. Aquellos en cambio en quienes ese humor vivificante está ausente son arrugados, débiles, de voz delgada, sin barba, sin pelos y parecidos a mujeres.¹¹³¹ Con la gonorrea, es la virilidad, es el principio de vida el que se va a través del sexo. De donde los rasgos que se subrayan tradicionalmente a propósito de ella. Es una enfermedad vergonzosa: sin duda porque es inducida a menudo por el exceso cuantitativo de las prácticas sexuales; pero también en sí misma por el aspecto de desvirilización que produce. Es una enfermedad que conduce fatalmente a la muerte; Celso decía que en poco tiempo hace perecer al enfermo de consunción.³² Es una enfermedad finalmente que es peligrosa no simplemente para el individuo, sino según Areteo para su descendencia.³³

30. Ibid., vi, 7.

31. Areteo, De los signos de las enfermedades crónicas, ii, 5 (pp. 163-165 de la trad. francesa).

32. Ceiso, De artibus, vi, 28.

33. Areteo, De la cura de las enfermedades crónicas, ii, 5 (p. 408 de la trad. francesa).

2. Más allá de la esfera propia de su patología, los actos sexuales son colocados por la medicina de los dos primeros siglos en la encrucijada de una patogenia compleja. Por un lado los actos sexuales son susceptibles de verse afectados, en su desarrollo y su acabamiento conveniente, por toda una profusión de factores diversos: está el temperamento de los individuos, está el clima, el momento del día, están los alimentos que se han ingerido, su calidad y su cantidad. Son tan frágiles que la menor desviación, la menor enfermedad corre el riesgo de perturbarles. Como dice Galeno, para usar de los placeres sexuales habría que encontrarse en un estado exactamente medio, en el punto cero en cierto modo de todas las variaciones orgánicas posibles: "guardarse de la demasía y de la exigüidad", evitar "la fatiga, la indigestión y todo lo que, por lo demás, podría ser sospechoso para el hombre en lo que hace a su salud".³⁴

Pero si las aphrodisia constituyen una actividad tan frágil y precaria, tienen en cambio una influencia considerable y muy extendida sobre todo el organismo. La lista de los males, malestares y enfermedades que pueden ser engendrados por los placeres sexuales si se comete una desviación, ya sea a propósito del momento, ya sea en relación con la medida, es prácticamente abierta. "No es difícil -dice Galeno- reconocer que las relaciones sexuales son fatigantes para el pecho, el pulmón, la cabeza y los nervios."³⁵

Rufo propone una tabla donde se yuxtaponen, como efectos de un abuso de las relaciones sexuales, las perturbaciones de digestión, el debilitamiento de la vista y del oído, la debilidad general de los órganos de los sentidos y la pérdida de la memoria; los temblores convulsivos, los dolores en las articulaciones, la punzada de costado; las aftas en la boca, los dolores de muelas, la inflamación de la garganta, los esputos de sangre, las enfermedades de la vejiga y del riñón.³⁶ Es a propósito de la histeria como Galeno se topa con la objeción de los que no pueden creer que unos síntomas tan numerosos, tan extendidos y tan violentos puedan deberse a la retención y a la alteración de una pequeña cantidad de hu-

34. Galeno, en Oribasio, *Livres incertains*, viii (t. ni, p. 110).

35. *Ibid.*, p. 109.

36. Rufo de Éfeso, *Fragmentos*, extraídos de Aecio (*CEuvres*, p. 318).

¿SON BUENOS, SON MALOS?

mor, que se queda en el cuerpo a consecuencia de la suspensión de las relaciones sexuales. A lo cual Galeno responde, comparando los poderes nocivos del esperma corrompido con los de esos venenos violentos que pueden observarse en la naturaleza: "a resultas de una picadura de alguna araña venenosa, se ve a todo el cuerpo ponerse enfermo aunque una pequeña cantidad de veneno haya penetrado por una pequeñísima abertura". El efecto producido por el alacrán es. todavía más asombroso, pues los síntomas más violentos se declaran de inmediato; sin embargo, "lo que lanza cuando pica es o muy poca cosa o absolutamente nada, pues el aguijón no parece perforado"; el torpedo de mar es también un ejemplo del hecho de que "una pequeña cantidad de sustancia puede producir grandes alteraciones" por el efecto del solo contacto. Y Galeno concluye: "Si se concede pues que unas afecciones tales como las que resultan de la administración de un veneno se apoderan de nosotros tomando nacimiento en nuestro propio cuerpo, no tiene nada de asombroso que un esperma viciado, retenido y corrompido produzca síntomas fastidiosos en cuerpos predispuestos a verse atacados por enfermedades.¹¹¹⁷ Los órganos, los humores y los actos sexuales constituyen a la vez una superficie receptora y particularmente sensible a todo lo que puede perturbar al organismo, y un foco muy poderoso, muy activo para inducir a través de todo el cuerpo una larga serie de síntomas polimorfos.

La actividad sexual se encuentra en el principio de efectos rapéuticos lo mismo que de consecuencias patológicas. Su ambivalencia hace que sea en ciertos casos susceptible de curar, en otros por el contrario es de tal naturaleza como para inducir enfermedades; pero no siempre es fácil determinar cuál de los dos efectos podrá tener: asunto de temperamento individual, asunto también de circunstancias particulares y de estado transitorio del cuerpo. Se admite en general la lección hipocrática de que "el coito es excelente contra las enfermedades que dependen de la pituita"; Rufo comenta: "Muchos individuos macilentos a resultas de una enfermedad se stauran por medio de esta práctica. Algunos ganan con ella

37. Galeno, De los lugares afectados, vi, S.

una respiración fácil, de dificultosa que era, otros el gusto del alimento que habían perdido, otros aún la cesación de las poluciones nocturnas contrarias."³⁸ Presta también a la evacuación del esperma efectos positivos sobre el alma cuando ésta está turbada y necesita, a la manera del cuerpo, purgarse de lo que le estorba: el coito disipa las ideas fijas y suaviza las iras violentas; por eso no existe remedio tan eminentemente útil contra la melancolía y la misantropía. Galeno atribuye también a las relaciones sexuales numerosos efectos curativos, tanto sobre el alma como sobre el cuerpo: "este acto predispone el alma a la tranquilidad; lleva en efecto al hombre melancólico y furioso a un estado más sensato, y en un individuo enamorado debilita el ardor demasiado inmoderado, incluso cuando ese hombre tiene relaciones con otra mujer; además, los animales que son feroces cuando han parido se suavizan después del coito"; en cuanto a su eficacia sobre el cuerpo, Galeno ve una prueba de su acción en el hecho de que, una vez aparecida la práctica sexual, el muchacho se vuelve "velludo, grande, viril", mientras que antes era "cetrino, pequeño y femenino".³⁹

Pero Galeno subraya también los efectos opuestos que las relaciones sexuales pueden tener según las condiciones en que se encuentra el sujeto: "el coito lleva al colmo de la debilidad a aquellos cuyas fuerzas son poco considerables, mientras que aquellos cuyas fuerzas están intactas y que están enfermos por el efecto de la pituita no se verán en modo alguno abatidos por él"; de momento "calienta a las gentes débiles, pero las enfría después considerablemente"; o también, mientras que algunos "desde su juventud quedan débiles después del coito, otros, si no usan de él habitualmente, tienen la cabeza pesada, son presa de ansiedad y de fiebre, pierden el apetito

y digieren menos bien',⁴⁰ Y Galeno evoca incluso el caso de se

ciertos temperamentos para los cuales la evacuación del esperma provoca enfermedades o malestares, siendo así que su retención es nociva: "Ciertas gentes tienen un esperma abundante y cálido, que despierta incesantemente la necesidad de

38. RufodeÉfeso,Fragmentos,extraídosdeAecio(CEuvres,pp.320-321),

Cf. también texto en Oribasio, vi (t. i, 541).

39. Galeno en Oribasio, Livres incertains, viii (t. iii, P. 109).

40. Ibid., vi, 37 (t. i, p. 537).

una respiración fácil, de dificultosa que era, otros el gusto de; alimento que habían perdido, otros aún la cesación de las poluciones nocturnas contrarias."³⁸ Presta también a la evacuación de; esperma efectos positivos sobre el alma cuando ésta está turbada y necesita, a la manera del cuerpo, purgarse de lo que le estorba: el coito disipa las ideas fijas y suaviza las iras violentas; por eso no existe remedio tan eminentemente útil contra la melancolía y la misantropía. Galeno atribuye también a las relaciones sexuales numerosos efectos curativos, tanto sobre el alma como sobre el cuerpo: "este acto predispone el alma a la tranquilidad; lleva en efecto al hombre melancólico y furioso a un estado más sensato, y en un individuo enamorado debilita el ardor demasiado inmoderado, incluso cuando ese hombre tiene relaciones con otra mujer; además, los animales que son feroces cuando han parido se suavizan después del coito"; en cuanto a su eficacia sobre el cuerpo, Galeno ve una prueba de su acción en el hecho de que, una vez aparecida la práctica sexual, el muchacho se vuelve "velludo, grande, viril", mientras que antes era "cetrino, pequeño y femenino".³⁹

Pero Galeno subraya también los efectos opuestos que las relaciones sexuales pueden tener según las condiciones en que se encuentra el sujeto: "el coito lleva al colmo de la debilidad a aquellos cuyas fuerzas son poco considerables, mientras que aquellos cuyas fuerzas están intactas y que están enfermos por el efecto de la pituita no se verán en modo alguno abatidos por él"; de momento "calienta a las gentes débiles, pero las enfría después considerablemente"; o también, mientras que algunos "desde su juventud quedan débiles después del coito, otros, si no usan de él habitualmente, tienen la cabeza pesada, son presa de ansiedad y de fiebre, pierden el apetito y digieren menos bien".⁴⁰ Y Galeno evoca incluso el caso de ciertos temperamentos para los cuales la evacuación del esperma provoca enfermedades o malestares, siendo así que su retención es nociva: "Ciertas gentes tienen un esperma abundante y cálido, que despierta incesantemente la necesidad de

38. RufodeP-feso, Fragmentos, extraídos de Aecio (CEuvres, pp. 320-321).

Cf. también texto en Oribasio, vi (t. i, 541).

39. Galeno en Oribasio, Livres incertains@ vlil (t. 111, P. 109).

40. Ibid., vi, 37 (t. i, p. 537).

la excreción; sin embargo, después de su expulsión, las gentes que están en ese estado experimentan una languidez en el orificio del estómago, agotamiento, debilidad y sequedad en todo el cuerpo; adelgazan, sus ojos se hunden y si, por haber caído en estos accidentes a resultas del coito, se abstienen de las relaciones sexuales, sienten malestar en la cabeza y en el orificio del estómago con náuseas, y no sacan ninguna ventaja importante de su continencia."" Alrededor de estos efectos positivos o negativos se desarrollaron varios debates a propósito de ciertas cuestiones precisas. Por ejemplo la de las poluciones nocturnas. Rufo refiere la opinión de aquellos para quienes esas pérdidas de simiente durante el sueño son "menos penosas"; pero por su lado se opone a esta concepción, estimando que "las poluciones relajan aún más el cuerpo que está ya relajado durante el sueño".¹² Y Galeno no ve ningún alivio en aquellos que, absteniéndose del coito a causa de sus efectos nocivos, sufren por ello poluciones nocturnas.⁴³ Más importante sin duda fue el debate a propósito de las convulsiones del niño y de su desaparición en el momento de la pubertad. Se había admitido a menudo, por razón del parentesco entre la eyaculación y el espasmo, que los muchachos atacados de convulsiones podían curarse por la primera práctica sexual; es la tesis de Rufo, para quien el acto sexual hace cesar la epilepsia y los dolores de cabeza cuando se entra en la pubertad.⁴⁴ A modo de terapéutica contra estos espasmos, ciertos médicos aconsejaban adelantar para esos niños la edad de las primeras relaciones sexuales. Areteo critica este método porque viola las disposiciones de la naturaleza que ha fijado ella misma los tiempos oportunos, y porque produce o prolonga la enfermedad que quiere evitar: los médicos que dan tales consejos "ignoran sin duda que la naturaleza tiene un tiempo determinado en que aplica ella misma sus remedios operando los cambios convenientes; así es como para cada edad prepara las secreciones necesarias para la simiente, la barba y los cabellos. ¿Cuál es el médico que podría así, desde el principio, producir tales

41. Ibid., x (t. ni, p. 113).

42. Rufo de Éfeso, en Oribasio, vi, 38 (t. i, p. 542).

43. Galeno, en Oribasio, Livres incertains, x (t. ni, p. 113).

44. Rufo de Éfeso, Fragmentos, extraídos de Aecio (CEuvres, p. 320).

cambios? De esa manera, se cae más bien en el escollo que se quisiera evitar, pues se han visto gentes que por haberse entregado demasiado temprano al coito, han sido castigadas con el ataque de ese mal.¹¹⁴⁵ Si de hecho, las convulsiones desaparecen en el momento de la pubertad, no es el ejercicio de los placeres sexuales la razón de ello, sino una modificación general en el equilibrio y el papel de los humores.

4. Pero lo más importante es sin duda la tendencia a armonizar los efectos positivos con la abstención sexual. Es cierto, como hemos visto, que los médicos señalan las perturbaciones que pueden ser consecutivas a la práctica de la continencia; pero las observan en general en sujetos que tenían la costumbre de unas relaciones sexuales frecuentes y en los que la interrupción provoca como un cambio brutal de régimen: es el caso referido por Galeno en el tratado *De los lugares afectados*, a propósito de un hombre que, rompiendo con todos sus hábitos anteriores, había renunciado a la actividad sexual;⁴⁶ se los encuentra también en individuos cuyo esperma está afectado por cualidades que hacen su evacuación necesaria. Galeno pudo ver hombres que por el efecto de esta privación se habían vuelto "entumecidos y perezosos" y otros "hosclos sin razón y desalentados"; estas observaciones le permitieron establecer como principio que "la retención del esperma daña considerablemente a los individuos fuertes y jóvenes, en quienes el esperma es naturalmente abundante y formado de humores no enteramente irreprochables, que llevan una vida mínimamente ociosa, que usaban anteriormente muy a menudo del coito y que, de repente, observan después la continencia".⁴⁷ Que la abstención de toda relación sexual sea nociva al organismo no se considera pues como un hecho general que pudiese observarse en cualquiera, sino más bien como la consecuencia de ciertos datos particulares correspondientes ya sea al estado del organismo, ya sea a un hábito de vida. En sí misma, y sin otra consideración, la abs-

45. Areteo, *De la cura de las enfermedades crónicas*, i, 4 (p. 388 de la trad. francesa).

46. Galeno, *De los lugares afectados*, vi, 5 (trad. Daremberg, ti, p. 688).

47. Galeno, op. cit., pp. 687-689.

tinencia que retiene en el cuerpo la sustancia espermática no tiene motivo para ser considerada como un mal. En cuanto a los hombres, el alto valor vital reconocido al humor espermático había permitido desde hacía mucho tiempo atribuir efectos positivos, en los atletas, a su continencia rigurosa. El ejemplo sigue citándose regularmente, y era precisamente para seguir ese modelo para lo que un enfermo de Galeno había decidido abstenerse de toda actividad sexual, sin pensar que había llevado hasta entonces una vida muy diferente y que los efectos de esa abstinencia no podrían pues ser comparables. Areteo, que describe los efectos bienhechores de ese "humor vivificante" que es el esperma -nos hace viriles, valientes, llenos de fuego, robustos, da un tono grave a nuestra voz y nos hace capaces de actuar con vigor-, establece como principio que un hombre temperante "y que guarda su simiente" se vuelve por ello mismo "robusto, valiente, audaz hasta el punto de no temer medir sus fuerzas con la de los animales más feroces". Recuerda el ejemplo de los atletas o de los animales, que son tanto más vigorosos cuanto más conservan su simiente; así "las personas naturalmente más fuertes se vuelven por la intemperancia (ak rasia) más débiles que los más débiles, y los más débiles se vuelven por la temperancia (enkrateia) más fuertes que los más fuertes (kreittones)".⁴⁸

En cambio, los valores de la abstinencia eran reconocidos mucho menos fácilmente para las mujeres, en la medida en que se las consideraba como social y fisiológicamente destinadas al matrimonio y a la procreación. Sin embargo Sorano, en su Tratado de las enfermedades de las mujeres, evoca los argumentos de una discusión, que parece haber sido importante en su época, sobre las ventajas y los inconvenientes de la virginidad. Los que la critican alegan las enfermedades que se deben a los humores que no se evacúan, y los deseos que la abstinencia no sofoca. Los partidarios de la virginidad subrayan por el contrario que las mujeres evitan así los peligros de la maternidad, ignoran el deseo puesto que no conocen el placer y conservan en sí mismas la fuerza que posee la simiente. Sorano, por su parte, reconoce que la virginidad puede tener

48. Areteo, De los signos de las enfermedades crónicas, ii, 5 (p. 165 de la trad. francesa).

inconvenientes, pero los comprueba sobre todo en las mujeres que viven "encerradas en los templos" y que están privadas de los "ejercicios útiles". Estima, por regla general, que la virginidad perpetua es saludable para los dos sexos.⁴⁹ El apareamiento sexual no podría pues tener a sus ojos una justificación natural en la salud de los individuos; sólo la obligación de mantener al género humano hace necesaria su práctica; es "la ley común de la naturaleza" la que la impone, más que el régimen personal.

Claro que la abstención sexual no se considera como un deber, ni el acto sexual se representa como un mal. Pero se ve bien cómo, en el desarrollo de los temas que eran ya explícitamente formulados por el pensamiento médico y filosófico del siglo iv, se ha producido cierta inflexión: insistencia en la ambigüedad de los efectos de la actividad sexual, extensión de las correlaciones que se le reconocen a través de todo el organismo, acentuación de su propia fragilidad y de su poder patogénico, valorización de las conductas de abstinencia, y eso para los dos sexos. Los peligros de la práctica sexual eran percibidos antiguamente del lado de la violencia involuntaria y del despilfarro inconsiderado; se los describe ahora más bien como efecto de una fragilidad general del cuerpo humano y de su funcionamiento.

Se comprende, en estas condiciones, la importancia que puede tomar el régimen de las aphrodisia en la gerencia de la vida personal. Rufo tiene sobre este particular una expresión notable, que enlaza de manera muy explícita el peligro de la práctica sexual y el principio fundamental de la inquietud de uno mismo: "Aquellos que se entregan a las relaciones sexuales y sobre todo los que se entregan a ellas sin mucha consideración deben cuidarse a sí mismos de manera mucho más rigurosa que los demás, a fin de que, poniendo su cuerpo en la mejor condición posible, resientan menos los efectos nocivos- de esas relaciones (hé ek tón aphrodisión blabe~)."10

49. Sorano, Tratado de las enfermedades de las mujeres, i, 7.
So. Rufo de Pefeso, en Oribasio, Livres incertains (ni, p. 112).

3. EL RÉGIMEN DE LOS PLACERES

Los actos sexuales deben someterse pues a un régimen extremadamente precavido. Pero ese régimen es muy diferente de lo que podría ser un sistema prescriptivo que tratase de definir una forma "natural", legítima y aceptable de las prácticas. Es notable que no se diga casi nada en esos regímenes sobre el tipo de actos sexuales que pueden someterse, y sobre aquellos que la naturaleza desaconseja. Rufo, por ejemplo, evoca al pasar las relaciones con los muchachos; alude también a las posiciones que pueden tomar los copartícipes: pero es para traducir de inmediato sus peligros en términos cuantitativos; exigirían un gasto de fuerza más grande que los otros.⁵¹ Notable también el carácter más "concesivo" que "normativo" de esos regímenes. Después de haber aludido a los efectos patógenos de la actividad sexual -si es exagerada y practicada fuera de propósito- es cuando Rufo va a proponer su régimen, tras de establecer como principio que esos actos "no son absolutamente nocivos, bajo todos los respectos, por poco que se considere la oportunidad del acto, la medida que ha de ponerse en él y la constitución sanitaria de la persona que lo realiza".⁵² Es también de manera restrictiva como Galeno desea que no se "prohiba completamente a la gente practicar las relaciones sexuales".⁵³ Finalmente, son regímenes circunstanciales que exigen muchas precauciones para determinar las condiciones que perturbarán menos el acto sexual, y aquellas en las que afectará menos el conjunto de los equilibrios. Se toman en cuenta cuatro variables: la del momento útil para la procreación, la de la edad del sujeto, la del momento (estación u hora del día), la del temperamento individual.

1. El régimen de las aphrodisia y la procreación. Era un tema

51. Rufo de Éfeso, en Oribasio, vi, 38 (t. iii, pp. 540-541). Rufo observa asimismo que. la posición de pie es fatigosa.

52. Ibid., p. 541.

53. Galeno, en Oribasio, Livres incertains, viii (t. ni, p. 1 10). Obsérvese sin embargo en Celso un juicio intermedio. "No hay ni que buscar demasiado el coito ni que ser demasiado aprensivo con él" (Tratado de medicina, i, 1 [p. 41 de la trad. francesad.

enteramente tradicional que una hermosa descendencia -euteknia- no podía lograrse si no se tomaba cierto número de precauciones. Los desórdenes de la concepción se marcan en la progenie. No sólo porque los descendientes se parecen a sus padres, sino porque llevan en sí los caracteres del acto que los hizo nacer. Se recordarán las recomendaciones de Aristóteles y de Platón.⁵⁴ Que el acto sexual, en su finalidad procreadora, exige muchos cuidados y una preparación meticulosa, es un principio que se encuentra regularmente en los regímenes médicos de la época imperial. Prescriben en primer lugar una preparación a largo plazo; se trata de un acondicionamiento general del cuerpo y del alma destinado a producir o a conservar en el individuo las cualidades de que la simiente deberá estar impregnada y el embrión deberá quedar marcado; hay que constituirse a uno mismo como la imagen previa del niño que se quiere tener. Un pasaje de Ateneo, citado por Oribasio, es muy explícito sobre este punto: aquellos que se proponen engendrar niños deben tener el alma y el cuerpo en la mejor condición posible; en otros términos, el alma debe estar tranquila y completamente exenta de dolor, ya sea de preocupaciones acompañadas de fatiga, ya sea de cualquier otra afección; es preciso que el cuerpo esté sano y que no esté deteriorado bajo ningún respecto.⁵⁵ Es necesaria también una preparación paralela: cierta continencia durante la cual el esperma se acumula, se recoge, toma su fuerza, mientras que la pulsión adquiere la vivacidad necesaria (unas relaciones sexuales demasiado frecuentes impiden al esperma alcanzar el grado de elaboración en que tiene toda su potencia); se recomienda una dieta alimenticia bastante estricta: ningún alimento demasiado caliente o demasiado húmedo, un simple "almuerzo ligero que preparará la excitación necesaria al acto venéreo, y que no deberá ir trabado por elementos abundantes"; nada de malas digestiones, nada de embriaguez; en suma, una purificación general del cuerpo que alcanzará la quietud necesaria a la función sexual; así es como "el labrador siembra su campo después de haberlo limpiado de toda planta parásita".⁵⁶ Sorano, que da estos con-

54. Cf. El uso de los placeres, cap. ni.

55. Ateneo, en Oribasio, *Livres incertains*, vii (t. ni, p. 107).

56. Sorano, *Tratado de las enfermedades de las mujeres*, i, 10.

sejos, no cree en los que prescriben, para una buena procreación, esperar el momento de la luna llena; lo esencial es escoger "el momento en que el individuo goza de la plenitud de su salud", y esto a la vez por razones fisiológicas (los humores nocivos que se elevan en el cuerpo podrían impedir a la simiente adherirse a la pared de la matriz) y por razones morales (el embrión se impregna del estado de los procreadores).

Hay por supuesto un momento más favorable que los otros en el ciclo de la mujer. Según la metáfora ya muy antigua y que tendrá todavía una tan larga fortuna en el cristianismo, "no toda estación es propia para hacer crecer las siembras, del mismo modo que tampoco cualquier momento es favorable a la simiente proyectada en el útero por los enlaces sexuales".⁵⁷ Ese momento favorable Sorano lo sitúa inmediatamente después de la menstruación. Su argumentación descansa sobre la metáfora, que por lo demás no es personal de él, del apetitosa la matriz está ávida, consume, se carga de alimento, ora de sangre (en tiempo normal), ora de simiente (y es la fecundación). El acto sexual, para ser procreador, debe tener lugar en un momento favorable en este ritmo alimenticio. No antes de la regla, "pues así como el estómago lleno de alimentos está dispuesto a rechazar lo que lo sobrecarga, a vomitar y a rechazar todo alimento, así también el útero ahito de sangre". No durante las evacuaciones menstruales, que constituyen una especie de vómito natural, en que el esperma correría el riesgo de verse arrastrado también. Ni tampoco cuando el flujo ha cesado del todo: el útero entonces, secado y enfriado, no está ya en estado de recibir la simiente. El momento favorable es cuando "el flujo está cesando", cuando el útero está todavía sanguinolento, penetrado de calor, "y por esta razón turgente de apetito para acoger el espermall.⁵⁹ Ese apetito que renace en el cuerpo después de la purga se manifiesta en la mujer por un deseo que la empuja a las relaciones sexuales.⁶⁰ Pero aún no es todo. El acto sexual mismo, para que la fecundación suceda en buenas condiciones y que la progenie

57, Ibid.

58. Cf. por ejemplo el texto de Galeno citado por Oribasio, xxii, 3 (t. ni, p. 53).

59. Citado en Oribasio, xxii, 7 (t. ni, p. 70).

60. Sorano, Tratado de las enfermedades de las mujeres, i, 10.

tenga todas las cualidades posibles, debe efectuarse observando ciertas precauciones. Sorano no da precisiones sobre este tema. Indica simplemente la necesidad de una conducta prudente y tranquila, evitando todos los desórdenes, todas las embriagueces de que podría impregnarse el embrión, puesto que sería en cierto modo su espejo y su testigo: "A fin de que el feto no tenga el espíritu desagradablemente impresionado por la vista de la embriaguez ajena", conviene "que la mujer esté sobria durante los abrazos. A menudo, los niños tienen un gran parecido con los padres no sólo por el cuerpo, sino también por el espíritu: una tranquilidad perfecta es necesaria para que el feto no se parezca a un hombre ebrio en delirio.¹¹⁶¹ Finalmente, durante el embarazo las relaciones sexuales deben ser extremadamente medidas: enteramente suprimidas durante los primeros tiempos, pues el coito "imprime movimiento a todo el cuerpo, y ninguna región tiene más necesidad de reposo que el útero y todo lo que lo rodea: como el estómago, rechaza lo que contiene cuando es sacudido".⁶² Algunos sin embargo, como Galeno, estiman que es preciso restablecerlas y practicarlas con medida durante la gestación: "No conviene a las mujeres embarazadas ni abstenerse completamente de ellas ni volver a ellas continuamente: pues en las mujeres que viven en la continencia, el parto se hace más difícil, mientras que en las que se entregan constantemente al coito, el niño es débil; puede incluso haber aborto.¹¹⁶³

Hay pues todo un gobierno de las aphrodisia cuyo principio y cuyas razones de ser se sitúan en la preparación de la descendencia. No que haya obligación de no practicar las relaciones sexuales sino para tener niños: si las condiciones de la fecundidad probable son determinadas con cuidado, no es para fijar por medio de ellas los límites del acto legítimo, sino como un consejo útil para quien cuida de su prole. Y si ésta constituye una preocupación importante, es bajo la forma de un deber que los progenitores podrían tener para con ella; es también una obligación para consigo mismos, puesto que les es útil tener una descendencia dotada de las mejores cualidades. Esas obligaciones que rodean a la procreación de-

6 1. Ibid.

62. Ibid., i, 14.

63. Galeno, en Oribasio, *Livres incertains*, vi (t. ni, p. 102).

finen todo un conjunto de errores Posibles que son al mism tiempo faltas. Son tan numerosos, hacen intervenir tantos fa 0 c tores diversos, que pocas procreaciones se lograrían si no fuera por la habilidad de la naturaleza en compensar esas fallas y en evitar los desastres. Así es por lo menos como Galeno justifica a la vez la necesidad de tomar numerosísimas precauciones y el hecho de que a pesar de todo muchos nacimientos se lleven a b . jen: "Los padres que nos engendran y las madres que nos alimentan en su seno actúan pocas veces bien y cometen a menudo faltas en el acto de generación; los hom' bres y las mujeres se unen en tal estado de embriaguez y de hartura que ya no saben ni siquiera en qué región de la tierra se encuentran. Así es como, en su nacimiento mismo, el fruto de la concepción está viciado. ¿Habrá que citar después los errores de la mujer encinta que, por pereza, descuida un ejercicio moderado, que se harta de comida, que se abandona a la ira y al vino, que abusa de los baños, hace un uso intempestivo de los actos sexuales (akairión aphrodisión)? No obstante, la naturaleza resiste a tantos desórdenes y remedia la mayoría." Los campesinos son cuidadosos cuando siembran sus campos, pero, observa Galeno retornando los temas socráticos de la inquietud de uno mismo, los humanos que ha-

cen "poco caso de sí mismos" en su propia vida no se inquietan tampoco de su Progenie.⁶⁴

2. La edad del sujeto. El uso de las aphrodisia no debe ni prolongarse demasiado tarde ni empezar demasiado pronto. Peligrosas son las relaciones sexuales cumplidas cuando es uno anciano: agotan un cuerpo incapaz de reconstituir los principios que le han sido sustraídos.⁶⁵ Pero son nocivas también cuando se es demasiado joven. Detienen el crecimiento y perturban el desarrollo de los signos de la pubertad -que son resultado del desarrollo en el cuerpo de los principios seminales. "Nada traba tanto los progresos del alma y del cuerpo como un uso Prematuro y excesivo de las relaciones sexuales. "⁶⁶ Y Galeno: "Muchos jóvenes son atacados por enferme-

64. Galeno, De la utilidad de las partes, xi, 1 0.

65. Galeno, en Oribasio, Livres incertains, viii (t. ni, p. i i o).

66. Ateneo, en Oribasio, Livres incertains, xxi (t. ir_i, p. 165).

dades incurables a causa de las relaciones sexuales por haber querido a la fuerza violentar el tiempo prescrito por la naturaleza.⁶¹ ¿Cuál es ese "tiempo prescrito"? ¿Es la aparición o la confirmación de los signos de la pubertad? Todo los médicos están de acuerdo en admitir que ésta se sitúa por lo general entre los muchachos alrededor de los catorce años. Pero todos están igualmente de acuerdo en admitir que el acceso a la actividad sexual no debe tener lugar tan pronto. Apenas se encuentran indicaciones precisas sobre la edad en que pueden empezarse las relaciones sexuales. Varios años en todo caso deben transcurrir, durante los cuales el cuerpo forma los ciclos semanales sin que sea recomendable evacuarlos. De ahí la necesidad de un régimen específico destinado a asegurar la continencia de los adolescentes. Los médicos prescriben, conforme a la tradición, una vida de ejercicios físicos intensos. Así Ateneo: "Puesto que la producción de esperma comienza a esa edad (los catorce años) y los jóvenes tienen apetitos muy ardientes que los excitan a las relaciones sexuales, los ejercicios corporales deben ser muy numerosos, a fin de que, fatigándose en seguida el alma y el cuerpo, puedan desde el principio reprimir sus deseos."⁶¹ El problema para las chicas es un poco diferente. La práctica del matrimonio precoz empujaba sin duda a admitir que las primeras relaciones sexuales y la maternidad podían tener lugar en cuanto la menstruación estuviese establecida regularmente.⁶⁹ Es la opinión de Sorano, que aconseja fiarse para la edad del matrimonio de criterios orgánicos y no del sentimiento de las muchachas mismas; éste, sin embargo, por el hecho de la educación, puede despertarse antes que el cuerpo; puesto que "la simiente debe convertirse en el germen de un ser nuevo", hay peligro cuando el cuerpo de la mujer no ha alcanzado la madurez necesaria a esta función; es bueno por consiguiente que se mantenga virgen hasta que la menstruación se haya establecido espontáneamente.⁷⁰ Otros médicos piensan en una fecha mucho más tardía. Así Rufo de Éfeso estima que un embarazo antes de los dieciocho años

67. Galeno, en Oribasio, *Livres incertains*, viii (t. iii, p. 111).

68. Ateneo, en Oribasio, *Livres incertains*, xxi (t. iii, pp. 164-165).

69. Sobre estas relaciones entre la edad del matrimonio y las problematizaciones de la salud de la mujer, cf. A. Rousselle, *Porneia*, pp. 49-52.

70. Sorano, *Tratado de las enfermedades de las mujeres*, 1, 8.

corre el riesgo de no ser favorable ni a la madre ni al niño. Recuerda que esa edad es la que había sido recomendada, desde muy antiguo, por Hesiodo; recuerda también que esa edad -a los ojos de algunos, bien tardía- no tenía, en una época antigua, los inconvenientes que pudo tener más tarde: entonces las mujeres llevaban una vida tan activa como los hombres; son los excesos en la comida, es el ocio los que acarrearán las perturbaciones de las muchachas que no están casadas, haciendo deseables unas relaciones sexuales susceptibles de facilitar la evacuación de la regla. La solución que propone Rufo es pues la de un matrimonio relativamente tardío (hacia los dieciocho años), pero preparado por todo un régimen que debe acompañar a la vida de la muchacha aun antes de la pubertad; durante la infancia, que las muchachas se mezclen con los muchachos; luego, cuando viene la edad de separarlas de ellos, que se las someta a un régimen muy cuidadoso: nada de carne, nada de platos demasiado alimenticios, nada o muy poco vino, largos paseos, ejercicios. Hay que tener presente que el ocio "es para ellas lo más nocivo que hay", y que es "ventajoso hacer que los ejercicios sirvan para poner en movimiento el calor y caldear el hábito de] cuerpo, pero de tal manera que sigan siendo mujeres y no tomen un carácter viril". La participación en coros donde se canta y se baila le parece a Rufo corresponder a la mejor forma de ejercicio: "Los coros no fueron inventados únicamente para honrar a la divinidad, sino también con vistas a la salud.¹¹⁷¹

3. El "momento favorable". El kairós del acto sexual está sujeto a muchas discusiones. En lo que hace a la cronología amplia, se admite bastante fácilmente el calendario tradicional: el invierno y la primavera son las mejores estaciones; el otoño es aceptado por algunos, rechazado por otros; de manera general, se piensa que hay que abstenerse, en la medida de lo posible, durante el verano.⁷² La determinación de la hora del día corresponde en cambio a diversas consideraciones. Fuera de los motivos religiosos que Plutarco evoca en una de

71. Rufo de Éfeso, en Oribasio, *Livres incertains*, ii (t. ni, pp. 82-85).

72. Celso, *Tratado de medicina*, i, 3; Rufo de Éfeso, en Oribasio, vi, 38 (t. i, p. 543). Galeno, en Oribasio, *Livres incertains*, viii (ni, p. 1 10). Sobre esta distribución estacional de los placeres, cf. *El uso de los placeres*, cap. ii.

las Cuestiones de mesa,⁷³ la cuestión del momento está ligada a la de los ejercicios, de las comidas y de la digestión. Más vale no hacer preceder las relaciones sexuales de ejercicios demasiado violentos, que desvían hacia otras partes del cuerpo los recursos que necesita; inversamente, después del amor, los baños y las fricciones reparadores se recomiendan. No es bueno usar de las aphrodisia antes de la comida, cuando se está hambriento, pues el acto en esas condiciones no cansa pero pierde fuerza.⁷⁴ Pero, por otra parte, hay que evitar las comidas copiosas y los excesos de bebida. El momento de la digestión es siempre nocivo: "He aquí por qué el coito en medio de la noche es engañoso, porque entonces los alimentos no están todavía elaborados; lo mismo sucede con el coito que se ejerce a media mañana, porque podría suceder que hubiera todavía alimentos mal digeridos en el estómago y porque todas las superfluidades no han sido todavía evacuadas por la orina y las heces.¹¹⁷⁵ De tal modo que a fin de cuentas es después de una comida moderada y antes de dormir -o eventualmente antes de la siesta- cuando el momento de las relaciones sexuales será más favorable; y, según Rufo, la naturaleza misma ha indicado su preferencia por este instante dando entonces al cuerpo su más fuerte excitación. Por lo demás, si se quiere tener niños, conviene que el hombre "se entregue a los enlaces sexuales después de haber comido bien y bebido bien, mientras que la mujer debe seguir un régimen menos fortificante"; es preciso en efecto que "el uno dé y la otra reciba".⁷⁶ Galeno es de la misma opinión: recomienda ese momento en que se va uno a dormir, después de haber tomado "una comida sólida pero que no incomode": así los alimentos son suficientes para alimentar y fortalecer el cuerpo, y el sueño permite reparar la fatiga; además, es el mejor momento para tener niños "porque la mujer retiene mejor el esperma al dormir"; finalmente, es en efecto hacia esa hora hacia la que la naturaleza indica de por sí su preferencia al suscitar entonces el deseo.⁷⁷

73. Plutarco, Cuestiones de mesa, ni, 6, 1089a.

74. Rufo de Pefeso, en Oribasio, vi, 38 (t. i, pp. 540 ss.).

75. Ibid., p. 547.

76. Ibid., p. 549.

77. Galeno, en Oribasio, Livres incertains, viii (t. ni, p. 111). Se puede añ-

dir que para Celso la noche es preferible "a condición de no tornar alimen-

4. Los temperamentos individuales. Rufo establece como principio general que las naturalezas aptas para el coito son aquellas que son "más o menos cálidas y húmedas"; la actividad sexual es en cambio más bien desfavorable a las constituciones frías y secas. Y es para mantener o restablecer la humedad caliente que se necesita en las aphrodisia para lo que conviene someterse a todo un régimen, a la vez complejo y continuo, de ejercicios adecuados y de alimentos apropiados. Alrededor de la actividad sexual y para que se conserve el equilibrio que ella podría comprometer, debe uno someterse a todo un modo de vida. Es útil beber vino clarete, comer pan de salvado cocido al horno (su humedad es útil a manera de preparación o regulación); consumir, en cuanto a carnes, macho cabrío, cordero, gallinas, gallo de campo, perdices, ocas, pato; en cuanto a pescado, pulpos y moluscos, y además nabos, habas, habichuelas y garbanzo (a causa de su calor), uvas también (a causa de su humedad). Por lo que hace a las actividades a las que hay que recurrir, son los paseos a pie o a caballo, la carrera, pero ni demasiado rápida ni demasiado lenta; pero nada de ejercicios violentos, nada de gesticulación como el lanzamiento de la jabalina (que clesvía hacia otras partes del cuerpo la materia nutritiva), nada de baños demasiado calientes, ni de calentamientos y enfriamientos; nada de trabajos intensos; evitar también todo lo que contribuye a fatigar el cuerpo -la ira, la alegría demasiado viva, el dolor.⁷⁸

4. EL TRABAJO DEL ALMA

El régimen propuesto para los placeres sexuales parece estar todo él centrado sobre el cuerpo: su estado, sus equilibrios, sus afecciones, las disposiciones generales o pasajeras en que se encuentra aparecen como las variables principales que deben determinar las conductas. Es el cuerpo en cierto modo el que da su ley al cuerpo. Y sin embargo el alma tiene su papel que desempeñar y los médicos la hacen intervenir: pues es ella la que corre sin cesar el riesgo de arrastrar al cuerpo más allá de su mecánica propia y de sus necesidades elementales;

tos y de no velar para trabajar inmediatamente después" (Tratado de medicina, i, 1 [p. 41D).

78. Rufo de Pefso, en Oribasio, vi, 38 (t. i, pp. 543-546).

es ella la que incita a escoger momentos que no son apropiados, a actuar en circunstancias sospechosas, a contraponer se a las disposiciones naturales. Si los humanos necesitan un régimen que tenga en cuenta, con tanta minucia, todos los elementos de la fisiología, la razón es que tienden sin cesar a apartarse de ella por el efecto de sus imaginaciones, de sus pasiones y de sus amores. Hasta la edad deseable taurar las relaciones sexuales se encuentra emborrallas chicas como en los chicos: la educación y las cosas pueden hacer aparecer el deseo a contratiempo.⁷⁹ El alma razonable tiene pues un papel doble que hacer: le tocará fijar al cuerpo un régimen que esté efectivamente determinado por su naturaleza propia, sus tensiones, el estado y las circunstancias en que se encuentra, pero no podrá fijárselo correctamente sino a condición de haber operado sobre sí misma todo un trabajo: eliminado los errores, reducido las imaginaciones, dominado los deseos que le hacen desconocer la sobria ley del cuerpo. Ateneo -en quien la influencia estoica es sensible- define de manera muy clara ese trabajo del alma sobre sí misma como condición de un buen régimen somático: "Lo que conviene a los adultos es un régimen completo a la vez del alma y del cuerpo... tratar de calmar las propias pulsiones (hormas) y de hacer de suerte que nuestros deseos (prothymiai) no rebasen nuestras propias fuerzas." No se trata pues en este régimen de instaurar una lucha del alma contra el cuerpo, ni siquiera de establecer medios con los que pudiese defenderse frente a él; se trata más bien para el alma de corregirse a sí misma para poder conducir al cuerpo según una ley que es la del cuerpo mismo. Este trabajo es descrito por los médicos a propósito de tres elementos por los cuales el sujeto podría verse arrastrado más allá de las necesidades actuales del organismo: el movimiento del deseo, la presencia de las imágenes, el apego al placer.

1. Ni siquiera se plantea, en el régimen médico, la eliminación del deseo. La naturaleza lo ha colocado ella misma en todas las especies animales, como un aguijón para excitar a

79. Sorano, Tratado de las enfermedades de las mujeres, I, 8.

80. Ateneo, en Oribasio, *Livres incertains*, 21 (t. II, p. 165).

cada uno de los dos sexos y atraerlo hacia el otro. Nada sería pues más contrario a la naturaleza, nada más nocivo que querer hacer escapar las aphrodisia de la fuerza natural del deseo; nunca hay que intentar, por voluntad de disipación o para engañar al agotamiento de la edad, forzar a la naturaleza' No tener relaciones sexuales aneu epithymein, sin sentir deseo: tal es el consejo de Rufo en el tratado De la satiriasis. Pero ese deseo tiene dos caras: aparece en el cuerpo y aparece en el alma. Y es en su exacta correlación donde se sitúa el problema del régimen. Hay que hacer de tal manera que, aquí y allá, sus movimientos estén coordinadas y ajustados tan exactamente como sea posible. Rufo tiene una fórmula notable: "Lo mejor es que el hombre se dé a las relaciones sexuales cuando está apremiado al mismo tiempo por el deseo del alma y por la necesidad del cuerpo."⁸¹

Sucede que esa correlación natural se vea comprometida a causa del cuerpo mismo. Éste se arrebata en cierto modo solo. Nada en el alma corresponde a su excitación. Se entrega a una especie de desencadenamiento puro. El acto sexual se vuelve entonces enteramente "paroxístico", como dice Rufo.⁸² A esa misma excitación puramente física es a la que el mismo Rufo parece referirse cuando alude a los horma; que acompañan a los signos anunciadores de la manía o de la epilepsia.⁸³ Es también ella la que se produce, pero bajo otra forma, en la satiriasis o en la gonorrea: los órganos sexuales se inflaman solos, en la primera de esas enfermedades, y en la otra, "sin acto, sin imagen nocturna, una profusión de simiente sale con abundancia"; el enfermo, arrastrado por la mecánica enloquecida de su cuerpo, se agota y "perece de consunción al cabo de algún tiempo".⁸⁴

Pero el alma, inversamente, puede escapar de las formas y de los límites del deseo que se manifiesta en el cuerpo. El término que Rufo y Galeno utilizan para designar este exceso es significativo: es doxa. El alma, en lugar de no dirigir su atención sino a las necesidades y apremios de su cuerpo, se deja arrastrar por representaciones que le son propias y que

81. Rufo de Éfeso, en Oribasio, vi (t. i, p. 549).

82. Rufo de Éfeso (CEuvres, p. 75).

83. Rufo de Éfeso 'en Oribasio, vi (t. i, p. 549).

84. Ceiso, Tratado de medicina, iv, 28.

no tienen ninguna correspondencia en el organismo. Representaciones vanas y vacías (kenai). Así como el cuerpo no debe abalanzarse sin el correlativo de un deseo en el alma, ésta no debe ir más allá de lo que exige el cuerpo y de lo que dictan sus necesidades. Pero, en el primer caso, se trata de una enfermedad que ciertos remedios podrán tal vez corregir; en el segundo, es sobre todo un régimen moral lo que conviene aplicarse a uno mismo. Rufo propone la fórmula: "someter el alma y hacerla obedecer al cuerpo".⁸⁵

Proposición paradójica, si se piensa en el tema tan tradicional de que el alma no debe dejarse arrastrar por las sollicitaciones del cuerpo. Pero hay que comprenderla en su contexto teórico y médico preciso, inspirado tal vez por el estoicismo. La sometición voluntaria al cuerpo debe entenderse como la escucha de una razón que ha presidido el orden natural y dispuesto para sus fines la mecánica del cuerpo. Es de esta razón natural de la que los doxai corren el riesgo de desviar al alma, y de suscitar deseos excedentes; hacia ella es hacia donde el régimen médico, razonable y fundado en verdad en el conocimiento de los seres vivos, debe volver la atención. Por este concepto, el ejemplo animal que tan a menudo había servido para descalificar los apetitos del hombre puede por el contrario constituir un modelo de conducta. Es que en su régimen sexual los animales siguen las exigencias del cuerpo, pero nunca nada más ni nada diferente; lo que los lleva, explica Rufo, y por consiguiente debe guiar también a los humanos, no son los doxai, sino "los preludios de la naturaleza que necesita evacuación". Para Galeno, del mismo modo, los animales no se ven empujados a la unión sexual por "la opinión" -doxa- de que "el goce es cosa buena"; no tienden a las relaciones sexuales sino "con vistas a expulsar el esperma que los fatiga"; para ellos no hay diferencia entre lo que los incita a las relaciones sexuales y lo que "los empuja a expulsar naturalmente ya sea los excrementos ya sea la orina".

El régimen médico propone pues una especie de animalización de la epithymia; hay que entender por eso una subordinación tan estricta como sea posible del deseo del alma a

85. Rufo de Efeso, en Oribasio, vi (t. i, p. 550).

86. Galeno, De los lugares afectados, vi, 5 (trad. Daremberg, t. u

pp. 688-689).

las necesidades del cuerpo; una ética del deseo que siga el modelo de una física de las excreciones, y la tendencia hacia un punto ideal, en que el alma, purificada de todas sus representaciones vanas, no dirige ya la atención sino a la economía austera de las evacuaciones orgánicas.

2. De ahí la desconfianza general de los médicos ante las "imágenes" (phantasiai). El tema retorna regularmente en los tratamientos que proponen. Así Rufo a propósito de la satiriasis: la cura que sugiere tiene dos aspectos; uno concierne a la alimentación, de la que deben excluirse todos los alimentos que acaloran; la otra concierne a los estímulos del alma: "Se evitarán los discursos, los pensamientos, las concupiscencias venéreas, y por enci.-na de todo se defenderá uno de lo que los ojos ven, sabiendo bien que todas esas cosas, incluso en sueños... excitan a la copulación, si se ha abstenido uno del coito, después de haber comido platos suculentos y en abundancia."⁸⁷ Galeno, en el mismo espíritu, propuso una cura doblemente catártica a uno de sus amigos; éste había renunciado a su actividad sexual, pero se encontraba en estado de perpetua excitación. Galeno le aconseja en primer lugar liberarse físicamente, excretando el esperma acumulado; después -una vez purificado el cuerpo-, no dejar penetrar en el espíritu nada que pueda depositar imágenes en él: "abstenerse completamente de espectáculos, de pensamientos y de recuerdos capaces de excitar los deseos venéreos".⁸⁸

Esas imágenes temibles, y que suscitan en el alma deseos "vacuos", sin correlación con las necesidades del cuerpo, son de varios tipos. Están por supuesto las imágenes del sueño, de las que los médicos parecen preocuparse sobre todo cuando van acompañadas de poluciones: de ahí el consejo tan a menudo repetido de no dormir de espaldas, de no beber ni comer demasiado antes del sueño, de conservar el espíritu en reposo cuando va uno a dormirse, Rufo de Éfeso hace de esto en todo caso un artículo importante en el régimen de los que están atacados de satiriasis: "Acostarse sobre el costado más

87. Rufo de Éfeso (CEuvres, pp. 74-75).

88. Galeno, De los lugares afectados, vi, 6 (trad. Daremberg, t. li, pp. 704-765).

bien que de espaldas . . . 1,89 Entre las imágenes que han de evitarse, hay que colocar aquellas que sugieren la lectura, el canto, la música y la danza y que vienen a insertarse en el espíritu sin que nada les corresponda en las necesidades de cuerpo. Galeno pudo observar así fenómenos de satiriasis era sujetos "que no apartan la idea de los placeres venéreos, como hacen las personas naturalmente castas y que han practicado mucho tiempo semejante continencia, sino que llegan por el contrario a representarse esos placeres a resultas de espectáculos capaces de excitarlos o porque los recuerdan. La diátesis que afecta al pene en esos individuos es enteramente contraria a la que se declara en las gentes cuyo espíritu ni siquiera ha concebido la idea de los placeres venéreos."⁹⁰ Pero hay que comprender también, bajo este término de phantasia, y conforme a un uso filosófico, las percepciones visuales. No sólo hay peligro en imaginar o en rememorar las aphrodisia, sino también en percibirlos. Es un tema muy viejo del pudor tradicional que las aphrodisia debían desarrollarse más bien de noche y en la oscuridad que no en la plena luz del día. Pero a este mismo precepto se le da también un valor de régimen: al no ver, nos precavernos contra las imágenes que podrían grabarse en el alma, permanecer en ella y regresar de manera inoportuna. Plutarco evoca este problema a propósito del kairós, del momento de los actos sexuales; entre las razones para huir de la luz está, para él, la inquietud de evitar "las imágenes de placer" que "renuevan" constantemente nuestro deseo; "la noche, por el contrario, al hurtar a la vista lo que nuestros actos pueden comportar de deseo insaciable y de impulso frenético, desvía y adormece a la naturaleza y le impide dejarse arrastrar por el espectáculo hacia el escollo de la lujuria".⁹¹ Podemos recordar aquí que la cuestión de las "imágenes" era muy debatida en la literatura amorosa. La mirada era considerada como el vehículo más seguro de la pasión; por ella se entraba en el corazón; a través de ella se conversaba. Pro-

89. Rufo de Éfeso (CEuvres, p. 74). Se encuentra muy a menudo la idea de que dormir de espaldas acalora las partes sexuales y provoca poluciones nocturnas. Cf. Galeno, De los lugares afectados, vi, 6; Diocles, en Oribasio (ni, 177).

90. Galeno, De los lugares afectados, vi, 6.

91. Plutarco, Cuestiones de mesa, ni, 6, 1089a.

percio estima que "los escarceos de Venus pierden algo de sus encantos en las tinieblas"; "la noche es la enemiga de Venus... Desnudo fue como Endimión dejó prendada a la hermana de Apolo; desnuda fue también como la diosa descansó en sus brazos,I.92 Por ello mismo, mirada, luz, imagen se consideraban peligrosas. Peligrosas para el rigor de las costumbres: el mismo Propertio piensa que el impudor se propagó cuando fueron introducidas las imágenes en las casas.93 Peligrosas también para el arrior mismo que puede quedar herido por la falta de gracia de las imágenes. Ovidio recomienda la prudencia a quien quiera conservar el amor: "No dejes a la luz penetrar por todas las ventanas de la alcoba; muchas partes de nuestro cuerpo ganan por no ser vistas a la plena luz."94 Y por este hecho mismo la imagen cruel puede ser un excelente medio de defenderse contra la pasión o incluso de desembarazarse de ella. Nada mejor, dice Ovidio en los Remedios del amor, cuando quiere uno liberarse de un amor, que encender la luz en el momento de la relación sexual: defectos del cuerpo, suciedades y máculas se imprimen en el espíritu y hacen nacer el asco. En la mañana del despertar, es igualmente bueno sorprender el desorden del aseo cuando busca uno apartarse de su amante.95 Hay toda una técnica de la imagen que organizar por y contra el amor. Por otra parte, uno de los aspectos más constantes de la ética sexual desde fines de la Antigüedad será la lucha contra las imágenes internas o externas como condición y prenda de la buena conducta sexual.

3. Queda el placer del que se sabe que ha sido inscrito por la naturaleza en el proceso de las aphrodisia. ¿Puede eliminárselo, o hacer de tal suerte que no se le sienta? Nada de eso, puesto que está ligado directamente a los movimientos del cuerpo y a los mecanismos de retención-erección. Sin embargo Galeno estima que puede impedirse que ese placer se

92. Propertio, Elegías, ii, ¡S.

93. Ibid., ii, 6.

94. Ovidio, Arte de amar, ni, 808.

95. Ovidio, Los remedios del amor, vv. 399 ss.; vv. 345-348. Cf. en el Arte de amar, ni, 2(>9, el consejo dado a las mujeres de no mostrarse durante el asco.

convierta en principio de excesos en la economía de las aphrodisia. El procedimiento que propone es claramente estoico: se trata de considerar que el placer no es nada más que el acompañamiento del acto y que no hay que tomarlo nunca por una razón de cumplirlo. "Que el placer sea algo bueno" es, como hemos visto, para Galeno, una doxa que los animales no tienen (lo cual asegura a su comportamiento una medida natural); en cambio, aquellos entre los humanos que tienen semejante opinión se exponen a buscar las aphrodisia por el placer que proporcionan, a apegarse por consiguiente a ellas y a desear renovarlas siempre.

Para un régimen razonable, la tarea es pues borrar el deseo como fin buscado: darse a las aphrodisia independientemente de la atracción del placer y como si no existiera. El único fin que la razón debe proponerse es el que indica el estado del cuerpo, en función de sus necesidades propias de purgación. "Es evidente que los hombres castos (tous sóphronas) no utilizan los placeres venéreos por el goce que va ligado a ellos, sino para curar una incomodidad como si en realidad no hubiese ningún goce."⁹⁶ Tal es efectivamente la lección que Galeno saca del gesto célebre de Diógenes: sin esperar siquiera a la prostituta a la que había pedido que viniese, el filósofo se había liberado él mismo del humor que le estorbaba; al hacerlo así, quería, según Galeno, evacuar su esperma "sin buscar el placer que acompaña a esa emisión."⁹⁷

Se puede observar de pasada el lugar muy discreto que ocupan la masturbación y los placeres solitarios en esos regímenes médicos -como de manera general en toda la reflexión moral de los griegos y de los latinos sobre la actividad sexual. Cuando aparece, lo cual es bastante raro, es bajo una forma positiva: un gesto de despojo natural que tiene valor a la vez de lección filosófica y de remedio necesario. Pensemos en Dión de Prusa refiriendo la manera en que Diógenes, riendo, cantaba los loores del gesto que hacía en público: gesto que, hecho a su debido tiempo, hubiera hecho inútil la guerra de Troya; gesto que la naturaleza misma nos indica en el ejemplo de los peces; gesto razonable, pues no depende más que de nosotros mismos y no necesitamos a nadie para rascarnos la

96. Galeno, De los lugares afectados, vi, 5 (trad. Daresberg, t. ii, p. 688).

97. Loc. cit.

pierna; gesto finalmente cuya enseñanza debemos a los dioses -a Hermes precisamente, que dio su receta a Pan, enamorado sin esperanza de la inaccesible Eco; de Pan la habrían aprendido más tarde los pastores.⁹¹ Es el gesto de la naturaleza misma, que responde, fuera de las pasiones o de los artificios y en total independencia, a la estricta necesidad. En la literatura occidental -a partir del monarquismo cristiano la masturbación queda asociada a las quimeras de la imaginación y a sus peligros; es la forma misma del placer fuera de la naturaleza que los humanos han inventado para rebasar los límites que les han sido asignados. En una ética médica preocupada, como la de los primeros siglos de nuestra era, de ajustar la actividad sobre las necesidades elementales del cuerpo, el gesto de la purga solitaria constituye la forma más estrictamente despojada de la inutilidad del deseo, de las imágenes y del placer.

1. Por meticulosos y complejos que sean esos regímenes de la actividad sexual, no hay que exagerar su importancia relativa. El lugar que les es asignado es restringido en comparación con los otros regímenes -en particular el que concierne a la alimentación y al régimen alimenticio. Cuando Oribasio redacte en el siglo V su gran recopilación de textos médicos, consagrará cuatro libros enteros a las cualidades, inconvenientes, peligros y virtudes de los diferentes alimentos posibles y a las condiciones en que hay o no hay que tomarlos. No concederá más que dos párrafos al régimen sexual, citando un texto de Rufo y otro de Galeno. Se puede pensar que esta restricción traduce sobre todo una actitud característica de Oribasio y de su época; pero es un rasgo común a toda la medicina griega y romana el conceder mucho más lugar a la dietética de la alimentación que a la del sexo. Para ella el gran asunto es comer y beber. Se necesitará toda una evolución que será sensible en el monaquismo cristiano para que la inquietud del sexo empiece a equilibrar la de la alimenta-

98. Dión de Prusa, Discursos, VI, 19-20.

ción; pero las abstenciones alimenticias y los ayunos seguirán siendo por mucho tiempo fundamentales. Y será un momento importante para la historia de la ética en las sociedades europeas el día en que la inquietud del sexo y de su régimen prevalezca de manera significativa sobre el rigor de las prescripciones alimenticias. En la época romana, en todo caso, el régimen de los placeres sexuales es adyacente, en un lugar relativamente restringido, al gran régimen alimenticio, del mismo modo, por lo demás, que esos placeres mismos iban asociados en el pensamiento moral y en los ritos sociales con la voluptuosidad de beber y de comer. El banquete, lugar común a la golosina, a la embriaguez y al amor, es testimonio directo de ello; lo atestigua de manera indirecta el rito inverso del banquete filosófico, donde el alimento es siempre me-, surado, la embriaguez todavía capaz de verdad, y donde el amor es objeto de razonables discursos.

2. En estos regímenes médicos se ve producirse cierta "patologización" del acto sexual. Pero entendámonos: no se trata en modo alguno de la que se produjo mucho más tarde en las sociedades occidentales, cuando el comportamiento sexual fue reconocido como portador de desviaciones enfermizas. Entonces será organizado como un campo que tendrá sus formas: normales y sus formas mórbidas, su patología específica, su nosografía y su etiología -eventualmente su terapéutica. La medicina grecorromana opera de otra manera; inscribe el acto sexual en un campo donde está expuesto a cada instante a verse afectado y perturbado por alteraciones del organismo, donde inversamente corre siempre el riesgo de inducir enfermedades diversas, cercanas y lejanas. Se puede hablar de patologización en dos sentidos. En primer lugar porque no es sólo a los grandes excesos en el uso (sexo, sino a la naturaleza misma del proceso -a los desgastes, sacudidas, conmociones que provoca en el organismo- a la que se atribuyen los efectos perturbadores; pero sobre todo porque estos análisis médicos tienden a invertir las presentaciones del acto sexual como actividad, como energía cuya violencia es lo único temible. Lo describen más bien como un proceso donde el sujeto es arrastrado pasivamente por mecanismos del cuerpo, por movimientos del alma en los

le es preciso restablecer su dominio por medio de un ajuste preciso a las puras necesidades de la naturaleza. Hay que comprender que esta medicina de la *chrésis aphrodisiaca* no trató de proceder a una delimitación de las formas "patológicas" de comportamiento sexual; hizo más bien aparecer en la raíz de los actos sexuales un elemento de pasividad que es también un principio de enfermedad según la doble significación de término *pathos*. El acto sexual no es un mal; manifiesta un foco permanente de males posibles.

3. Una medicina tal exige una extremada vigilancia de la actividad sexual. Pero esta atención no lleva a un desciframiento de esta actividad en su origen y su desenvolvimiento; no se trata para el sujeto de saber precisamente lo que sucede con sus deseos propios, con los movimientos particulares que lo empujan al acto sexual, con las elecciones que hace, con las formas de actos que comete o con los modos de placer que experimenta. La atención que se exige es la que mantiene constantemente presentes en su ánimo las reglas a las que debe someter su actividad sexual. No tiene que descubrir el oscuro encaminamiento del deseo en él; tiene que reconocer las condiciones numerosas, complejas que deben reunirse para cumplir de manera conveniente, sin peligro ni daño, los actos de placer. Debe dirigirse a sí mismo un discurso de "verdad"; pero ese discurso no tiene la función de decir al sujeto la verdad sobre él mismo; ha de enseñarle, en función de lo que son por naturaleza los actos sexuales, cómo recurrir a ellos para adecuarse lo más exactamente, lo más estrictamente posible a esa naturaleza. G. Canguilhem decía que "la causa de la curación" para Aristóteles "es la forma de la salud en la actividad médica"; que no es el médico, sino "la salud la que cura al enfermo", y que de manera general "la responsabilidad de una producción técnica no corresponde al artesano, sino al arte ... ; el Arte, es decir la finalidad no deliberativa de un logos natural".⁹⁹ Podría decirse de la misma manera que el régimen de las *aphrodisia*, el régimen de su distribución propuesto por la medicina no debe ser nada más ni na-

99. G. Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, pp. 337-338.

da menos que la forma de su naturaleza presente ante el pensamiento, su verdad habitando la conducta como su constante prescripción.

4. Entre esas recomendaciones dietéticas y los preceptos que podrán encontrarse más tarde en la moral cristiana y en el pensamiento médico, las analogías son numerosas: principio de una economía estricta que apunta a la escasez; obsesión de las desgracias individuales o de los males colectivos que pueden ser suscitados por un desarreglo de la conducta sexual; necesidad de un dominio riguroso de los deseos, de una lucha contra las imágenes y de una anulación de; placer como finalidad de las relaciones sexuales. Estas analogías no son parecidos lejanos. Pueden localizarse continuidades. Algunas son indirectas y pasan por el relevo de las doctrinas filosóficas: la regla de; placer que no debe ser una finalidad transitó sin duda en el cristianismo más a través de los filósofos que a través de los médicos. Pero hay también continuidades directas; el tratado de Basilio de Ancira sobre la virginidad -su autor, por lo demás, pasa por haber sido médico- se refiere a consideraciones manifiestamente médicas. San Agustín se vale de Sorano en su polémica contra Juliano Eclanense. No hay que olvidar tampoco los recordatorios explícitos de la medicina latina y griega que se hicieron en el siglo xviii y la primera mitad del xix, en la época de un gran desarrollo de la patología del sexo.

De no retener más que estos rasgos comunes, se puede tener la impresión de que la ética sexual atribuida al cristianismo o incluso al Occidente moderno estaba ya establecida, al menos para algunos de sus principios esenciales, en la época en que culminaba la cultura grecorromana. Pero sería desconocer unas diferencias fundamentales que conciernen al tipo de relación con uno mismo, y por consiguiente a la forma de integración de esos preceptos en la experiencia que el sujeto tiene de sí mismo.¹⁰⁰

100. Para este capítulo, he utilizado también la obra de Jackie Pigeaud *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, París, Les Belles Lettres, 1981.

CAPITULO V

LA MUJER

Los grandes textos clásicos donde se abordaba la cuestión del matrimonio -la *Economía* de Jenofonte, la *República* o las *Leyes* de Platón, la *Política* y la *Ética nicomachea* de Aristóteles, la *Economía* de pseudo-Aristóteles- inscribían la reflexión sobre las relaciones conyugales en un marco amplio: la ciudad con las leyes o las costumbres necesarias para su supervivencia y para su prosperidad, la casa con la organización que permite su mantenimiento o su enriquecimiento. De esta subordinación del matrimonio a utilidades cívicas o familiares no habría que concluir que el matrimonio se concebía en sí mismo como un lazo sin importancia y que no tuviese más valor que el de proporcionar a los Estados y a las familias una descendencia provechosa. Hemos visto qué preceptos exigentes imponían Jenofonte, Isócrates, Platón o Aristóteles a los esposos para conducirse bien en el matrimonio; el privilegio a que tenía derecho la esposa, la justicia que le era debida, el cuidado con que se le daba el ejemplo y se la formaba; todo eso sugería un modo de relaciones que iba mucho más allá de las puras funciones generadoras. Pero el matrimonio exigía un estilo particular de conducta en la medida sobre todo en que el hombre casado era un jefe de familia, un ciudadano honorable o un hombre que pretendía ejercer sobre los demás un poder a la vez político y moral; y en este arte de estar casado, era el necesario dominio de uno mismo lo que debía dar su forma particular al comportamiento del hombre prudente, moderado y justo.

La ética del comportamiento matrimonial aparece bajo una luz bastante diferente en una serie de textos que se escalonan desde los dos primeros siglos antes de Cristo hasta el siglo ii de nuestra era, a todo lo largo de ese periodo en que ha podido verificarse cierto cambio en la práctica del matrimonio; tenemos así el *Perigamou* de Antipatro, la traducción latina de un texto griego que fue presentado mucho tiempo

como la última parte de la Económica del seudo-Aristóteles, los diferentes pasajes de Musonio dedicados al matrimonio, los Preceptos conyugales de Plutarco y su Diálogo sobre el amor, el tratado del matrimonio de Hierocles, sin contar las indicaciones que pueden encontrarse en Séneca o Epicteto y en ciertos textos pitagóricos.¹ ¿Habrá que decir que el matrimonio se ha convertido entonces en una cuestión más insistente y más a menudo debatida que en el pasado? ¿Debemos suponer que la elección de la vida matrimonial y la manera de conducirse en ella como es debido suscitaron en aquella época más inquietud, y que se las problematizó con más cuidado? Apenas es posible, sin duda, dar una respuesta en términos cuantitativos. Parece claro en cambio que el arte de llevar la vida matrimonial fue cavilado y definido en varios textos importantes según un modo relativamente nuevo. Una primera novedad parece consistir en esto: que el arte de la existencia matrimonial, a la vez que sigue incumbiendo a la casa, su gestión, el nacimiento y la procreación de hijos, valoriza cada vez más un elemento particular en medio de este conjunto: la relación personal entre los dos esposos, el lazo que puede unirlos, su comportamiento el uno respecto del otro, y esa relación, más que tomar su importancia de las otras exigencias de la vida de casa, parece considerarse como elemento primordial alrededor del cual se organizan los otros rivan y al que deben su fuerza. En suma, el arte se en el matrimonio se definiría menos por un gobierno y más por una estilística del lazo indigunda novedad residiría en el hecho de que el principio de moderación de la conducta en un hombre casado se sitúa dentro de los deberes de la reciprocidad mejor que en el dominio sobre los demás; o más bien en el hecho de que la soberanía de uno sobre sí mismo se manifiesta cada vez más en la práctica de los deberes para con los demás y sobre todo, cierto respeto para con la esposa; la intensificación de la inquietud de sí corre parejas aquí con la valorización del otro la manera nueva en que se formula a veces la cuestión de "fidelidad" sexual da fe de este cambio. Finalmente, y eso

1. H. Thesleff, An introduction to the Pythagorean writings of the Hellenistic period, y The Pythagorean texts of the Hellenistic period.

lo más importante aquí, este arte del matrimonio en la forma del lazo y de la simetría da un lugar relativamente más importante a los problemas de las relaciones sexuales entre esposos; estos problemas son tratados siempre de manera discreta y bastante alusiva; no por ello deja de ser cierto que encontramos, en autores como Plutarco, la preocupación de definir para los esposos cierta manera de actuar y de conducirse en las relaciones de placer; el interés por la procreación se combina aquí con las otras significaciones y otros valores que incumben al amor, al afecto, al buen entendimiento y la simpatía mutua.

Una vez más, no pretendemos que tales comportamientos o tales sentimientos fuesen desconocidos en la época clásica y que hayan aparecido después: establecer cambios de este orden exigiría muy otra documentación y análisis muy diferentes. Pero parece claro -si hemos de creer a los textos de que disponemos- que esas actitudes, esas maneras de comportarse, esas maneras de actuar y de sentir se volvieron entonces temas de problematización, objetos de debate filosófico y elementos de un arte meditado de conducirse.² Una estilística de la existencia entre dos se desprende de los preceptos tradicionales de la gestión matrimonial: se la localiza bastante bien en un arte del lazo conyugal, en una doctrina del monopolio sexual, en una estética finalmente de los placeres compartidos.

1. EL LAZO CONYUGAL

A través de varias de esas reflexiones sobre el matrimonio, y singularmente a través de los textos estoicos de los dos primeros siglos, se ve elaborarse cierto modelo de relación entre esposos. No es que se tenga el propósito de imponer al matrimonio unas formas institucionales inéditas, o que se sugiera que se lo inscriba en un marco legal diferente. Pero, sin poner en entredicho las estructuras tradicionales, se intenta definir un modo de coexistencia entre marido y mujer, una

2. M. Meslin, *L'homme romain, des origines au I^{er} siècle de notre ère*, pp. 143-163.

modalidad de relaciones entre ellos y una manera de vivir juntos que son bastante diferentes de lo que se proponía en los textos clásicos. A riesgo de esquematizar mucho y empleando un vocabulario un poco anacrónico, podríamos decir que el matrimonio ya no se piensa solamente como una "fornicación matrimonial" que fija la complementariedad de los valores en la gerencia de la casa, sino también y sobre todo como "unión conyugal" y relación personal entre el hombre y la mujer. Este arte de vivir casado define una relación dual en su función, universal en su valor y específica en su intensidad y, su fuerza.

1. Una relación dual. Si hay algo conforme a la naturaleza (kata physin), es ciertamente casarse, dice Musonio Rufo.³ Y para explicar que el discurso que emprende sobre el matrimonio es la cosa más necesaria que pueda imaginarse, Hierocles propone que es la naturaleza la que lleva a uno a una forma tal de comunidad.⁴

Estos principios no hacían más que proseguir enteramente tradicionales. La naturalidad del matrimonio bien era impugnada por ciertas escuelas filosóficas entre los cínicos, se había fundado según una serie de razones: el encuentro indispensable del macho y de la hembra para la procreación; la necesidad de prolongar esa unión con un lazo estable para asegurar la educación de la progenie; el conjunto de las asistencias, comodidades y alicientes que puede aportar la vida entre dos, con sus servicios y sus obligaciones; finalmente la formación de la familia como elemento de base para la ciudad. Por la primera de estas funciones, la unión del hombre y de la mujer correspondía a un principio que es común a todos los animales, y, por las otras, marcaba las formas de una existencia que se consideraba en general como propiamente humana y razonable.

Ese tema clásico de que el matrimonio es cosa natural por su doble aportación a la procreación y a la comunidad de vida, los estoicos de la época imperial vuelven a tomarlo, pero transformándolo de manera significativa.

3. Musonio Rufo, *Reliquiae* (ed. Hense, xiv, p. 71). Cf. C. Lutz, "Musonius Rufus", *Yale Classical Studies*, t. x, 1947, pp. 87-100.

4. Hierocles, *Peri gamou*, en *Estobeco*, *Florilegio*, 21, 17.

Musonio en primer lugar. Puede señalarse en sus formulaciones cierto desplazamiento de acento del objetivo "procreador" a la finalidad "comunitaria". Un pasaje del tratado Sobre la finalidad del matrimonio es reveladora. Se abre con la dualidad de las metas del matrimonio: una descendencia que conseguir, una vida que compartir. Pero Musonio añade en seguida que la procreación puede ser sin duda una cosa importante, pero no podría por sí misma justificar el matrimonio. Aludiendo a una objeción hecha a menudo por los cínicos, recuerda que los humanos, si sólo se tratara de tener una prole, bien podrían hacer como los animales: unirse y separarse inmediatamente. Si no lo hacen, es que lo esencial para ellos es la comunidad: una camaradería de vida en la que se intercambian cuidados recíprocos, donde se rivaliza de atención y de benevolencia del uno hacia el otro, y donde los dos cónyuges pueden compararse a los dos animales de un tiro que no avanza si miran cada uno por su lado. Sería inexacto decir que Musonio da la preferencia a las relaciones de ayuda y de asistencia por sobre el objetivo de la descendencia. Pero esos objetivos necesitan inscribirse en una forma única que es la de la vida común; la solicitud de que se da mutuamente testimonio y la prole que se educa conjuntamente son dos aspectos de esa forma esencial. Musonio indica en otro pasaje cómo esa forma de unidad fue inscrita por la naturaleza en cada individuo. El tratado Sobre el matrimonio como obstáculo a la filosofía alude a la división originaria operada en el género humano entre hombres y mujeres. Musonio se interroga sobre el hecho de que después de haber separado los dos sexos, el creador haya querido acercarlos. Ahora bien, los ha acercado, observa Musonio, implantando en cada uno de ellos un "violento deseo", un deseo que es a la vez de "conjunción" y de "unión" -homilia y koinónia. De estos dos términos el primero parece ciertamente referirse a la relación sexual, el segundo a la comunidad de vida. Hay que comprender pues que hay cierto deseo fundamental y originario en el ser humano, y que ese deseo incumbe lo mismo a la unión física que al hecho de compartir la existencia. Tesis que tiene esta doble consecuencia: que la ex-

5. Musonio Rufo, *Reliquiae*, XIII A (pp. 67-68 de la ed. de Hense).
6. *Ibid.*, xiv (pp. 70-71).

trema vivacidad del deseo no caracteriza únicamente al movimiento que empuja a la unión de los sexos, sino también al que tiende a compartir las vidas; inversamente, que la relación entre sexos forma parte del mismo plan racional que las relaciones que ligan por medio del interés, el afecto y la comunidad de las almas a dos individuos entre sí. Es la misma inclinación natural la que empuja con igual intensidad y el mismo tipo de racionalidad al emparejamiento de las existencias y a la unión de los cuerpos.

El matrimonio para Musonio no está pues fundado porque se encontrase en el punto de intersección de dos inclinaciones heterogéneas: una física y sexual, la otra razonable y social. Está arraigado en una tendencia primitiva y única que empuja directamente hacia él, como fin esencial y por lo tanto, a través de él, hacia dos efectos intrínsecos: formación de una descendencia común y compañerismo de las vidas. Se comprende que Musonio pueda decir que nada es más deseable (*prophilesteron*) que el matrimonio. La naturalidad de éste no se debe a las puras consecuencias que pueden sacarse de su práctica; se anuncia desde la existencia de una inclinación que originariamente lo constituye como objetivo deseable.

Hierocles, de manera bastante semejante, funda el matrimonio en la naturaleza en cierto modo "binaria" del hombre. Para él, los humanos son animales "conyugales" (*syndyastikoi*).⁷ La noción se encontraba en los naturalistas: éstos distinguían los animales que viven en rebaños (son *synagelastikoi*) y los que viven en parejas (son *syndyastikoi*). Platón además se había referido, en un pasaje de las Leyes, a esta distinción: recomendaba a los humanos el ejemplo de esos animales que son castos mientras viven en bandas pero se acomodan en parejas y se convierten en animales "conyugales" cuando viene la época de los amores. Aristóteles asimismo había aludido en la Política al carácter "sindiástico" del hombre, para designar las relaciones del amo con el esclavo tanto como las de los esposos.⁸ Hierocles utiliza la noción con fines diferentes. La refiere exclusivamente a la relación conyugal, que tendría en ella su

7. Hierocles, en Estobeo, Florilegio, 22.

8. Aristóteles, Política, i, 2, 1252a. Emplea también esa palabra a propó-

sito de la relación del marido y la mujer en la Ética nicomaquea, viii, 12.

principio y encontraría así el fundamento de su naturalidad. El ser humano, según él, es binario por constitución; está hecho para vivir en pareja, en una relación que a la vez le da una descendencia y le permite pasar su vida con un compañero. Para Hierocles como para Musonio, la naturaleza no se contenta con dar un lugar al matrimonio: incita a él a los individuos gracias a una inclinación primordial; empuja a él a cada uno como empuja al propio sabio. La naturaleza y la razón coinciden en el movimiento que empuja al matrimonio. Pero hay que observar además que Hierocles no opone, como si se tratase de dos posibilidades incompatibles una con otra, el carácter sindiástico del ser humano, que le hace vivir en pareja, y el carácter "sinagelástico", que le hace vivir en rebaño. Los humanos están hechos para vivir de dos en dos y para vivir también en una multiplicidad. El hombre es conyugal y social a la vez; la relación dual y la relación plural están ligadas. Hierocles explica que una ciudad está hecha de casas que constituyen sus elementos; pero que, en cada una, es la pareja la que constituye a la vez el principio y el acabamiento; de tal manera que una casa no está completa si no está organizada alrededor de una pareja. Se encuentra pues la dualidad conyugal a todo lo largo de la existencia humana y en todos sus aspectos: en la constitución originaria que le ha dado la naturaleza; en los deberes que se imponen al hombre en cuanto que es una criatura de razón; en la forma de vida social que lo liga a la comunidad humana de que forma parte. Como animal, como ser vivo razonable y como individuo a quien su razón liga al género humano, el hombre es, de todas las formas, un ser conyugal.

2. Una relación universal. Durante mucho tiempo, la cuestión de saber si había que casarse o no, había sido, en la reflexión sobre las maneras de vivir, objeto de discusión. Ventajas e inconvenientes del matrimonio, utilidad de tener una esposa legítima y de proveerse gracias a ella de una descendencia honorable, preocupaciones y perturbaciones en cambio cuando tiene uno que soportar a su mujer, vigilar a sus hijos, subvenir a sus necesidades y afrontar a veces sus enfermedades y su muerte -éstos eran los temas ingastables de un debate a veces muy serio, a veces irónico, y siempre repetitivo. Sus

LA MUJER

144

tarde en la Antieüedad. Epicteto Y
ecos se dejarán oír inuy ores atribuidos al
Clemente áe Alejandría, el autor de los Am rán de

el tratado E_i gaméteon, bebe

seudo-Luciano, o libanio en ado en el transcurso . que apenas se había renov

ese argunientan⁰ , picúreos Y los cínicos eran en principio de los siglos. Los e 0. Desde el origen, parece
ciertamente opuestos al matrimoni n en cambio favorables.⁹ En todo caque los estoicos le era ne casarse parece
haberse vuelto rnuy so, la tesis de que convie 0 y completamente característica de

corriente en el estoicism e constituye la imporsu moral individual Y social. Pero lo qu

de la moral, de la posición estoica, es
tancia, para la historia 1 matri-

formula corno una simple preferencia por e

que no se 0 de sus inconvenienmonio debido a sus ventajas y a despech

tes; casarse, para MusOniO, Epicteto o Hierocles no corresponde a un "valer más"; es un deber. El lazo rnatrimonial
es regla universal. Ese principio general se apoya en dos tipos i de reflexión. La obligación de casarse es en primer
lugar pa-J ra los estoicos la consecuencia directa del principio de- ciue el matrimonio fue querido por la naturaleza y
de q ' ue el @eJ humano se ve conducido hacia él por un impulso que, siend< a la vez natural y razonable, es el
mismo en todos. Pero esti también irnplicada en calidad de elemento en el conjunto dlas tareas y deberes a los que
el ser humano no debe hurta' . ernbro d se, desde el momento en que se reconoce como mi
una comunidad y parte del género humano: el matrimonio o uno de esos deberes por los cuales la existencia
particular t

ma valor para todos.

La discusión de Epicteto con un epicúreo muestra clai mente este reconocimiento del matrimonio corno deber uj
versal Dara todo ser humano que quiera vivir conforme a ieza y corno función para el individuo que pretende 1
natura

ara la
var una vida de utilidad para quienes le rodean y p

rmanidad en general. El epicúreo al que refuta Epicteto ei conversación 7 del libro ni es un notable; ejerce cargos
"inspector de las ciudades"; pero@ por fidelidad a sus pri pios f ilosóf icos, se niega a casarse. A lo cual Epicteto
rep con tres argumentos. El primero se refiere a la utilida(posibilidad de universalizar la renunci

n-tediata y a la jm "¿qué se seg

matrimonio: si cada uno se niega a casarse,

1, 121.

jo, Vida de los filósofos, v",

9. Cf. Diágenes Laerc

de ello? ¿De dónde provendrán los ciudadanos? ¿Quién los educará? ¿Quién vigilará a los efebos? ¿Quién será gimnasiarca? Y también, ¿cuál será su educación?"¹⁰ El segundo argumento se refiere a las obligaciones sociales a las que ningún hombre debe hurtarse y de las que el matrimonio forma parte al lado de los deberes que conciernen a la vida política, a la religión y a la familia: "Cumplir con el propio papel de ciudadano, casarse, tener hijos, honrar a Dios, cuidar a los propios padres."¹¹ Finalmente, el tercero se refiere a la naturalidad de una conducta a la que la razón prescribe que nos sometamos: "Que el placer esté subordinado a esos deberes como un ministro, una criada, a fin de provocar nuestro ardor, a fin de contenernos en unos actos conformes a la naturaleza. " ¹²

Ya se ve: el principio de que hay que casarse está separado del juego comparativo entre las ventajas y los fastidios del matrimonio; se expresa como la exigencia para todos de una lección de vida que adopta la forma de lo universal porque es conforme a la naturaleza y útil para todos. El matrimonio obliga al hombre consigo mismo en cuanto que es ser natural y miembro del género humano. Epicteto se lo dice a su interlocutor epicúreo, en el momento de despedirse de él: de no hacer lo que Zeus prescribe, "sufirás una pena, un daño. ¿Qué daño? -No otro sino el de no haber cumplido con tu deber. Destruyes en ti al hombre fiel, digno, moderado. No usques daños más importantes que éstos.¹³ Con todo, sucede con el matrimonio como con todas las otras conductas que los estoicos clasificaban entre los proéumena, las cosas preferibles. Pueden producirse circunstancias en las que no es obligatorio. Es lo que dice Hierocles: Casarse es preferible (proégoumenon); es pues para nosotros imperativo si ninguna circunstancia viene a oponérsele.¹⁴ Es precisamente en esa relación entre la obligación de casarse y la coyuntura donde se señalaba la diferencia entre los estoicos y los epicúreos; para éstos, a nadie podía pedírsele que se casara, salvo circunstancias que pudiesen hacer desea-

10. Epicteto, *Conversaciones*, III, 7, 19-20.

11. *Ibid.*, 26.

12. *Ibid.*, 28.

13. *Ibid.*, 36.

14. Hierocles, en Estobaco, *Florilegio*, 22.

ble esa forma de unión; para los primeros, sólo ciertas circunstancias particulares podían suspender una obligación a la que en principio no podría uno hurtarse.

Entre esas circunstancias, hay una que fue durante mucho tiempo objeto de discusión: era la elección de la existencia filosófica. Que el matrimonio del filósofo haya sido, desde la edad clásica, un tema de debate puede explicarse por varias razones: la heterogeneidad de ese tipo de vida en relación con las otras formas de existencia; o también la incompatibilidad entre el objetivo del filósofo (el cuidado de su propia alma, el dominio de sus pasiones, la búsqueda de la tranquilidad de espíritu) y lo que se describe tradicionalmente como la agitación y las cuitas de la vida matrimonial. En resumen, parecía difícil conciliar el estilo característico de la vida filosófica y las exigencias de un matrimonio definido sobre todo por sus cargas. Dos textos importantes muestran sin embargo una manera completamente diferente no sólo de resolver la dificultad, sino de plantear los datos mismos del problema.

Musonio es el autor del más antiguo. En él, le da la vuelta a la cuestión de una incompatibilidad práctica entre la vida de matrimonio y la existencia filosófica y le sustituye la afirmación de un lazo de pertenencia esencial entre la una y la otra.¹⁵ Quien quiera ser filósofo, dice, debe casarse. Lo debe porque la función primera de la filosofía es permitir vivir adecuándose a la naturaleza y cumpliendo todos los deberes que se desprenden de esa naturaleza; toma por "maestro y guía" lo que conviene al ser humano de conformidad con la naturaleza. Pero lo debe también más aún que cualquier otro, pues el papel del filósofo no es simplemente vivir según la razón; debe ser para todos los demás un ejemplo de esa vida razonable y un maestro que conduce a ella. El filósofo no podría ser inferior a aquellos a quienes debe aconsejar y guiar. Si se escabullera del matrimonio, se mostraría inferior a todos aquellos que, obedeciendo a la razón y siguiendo a la naturaleza, practican, por preocupación de ellos mismos y de los demás, la vida matrimonial. Ésta, lejos de ser incompatible con la filosofía, constituye para ella una obligación redoblada: con respecto a uno mismo, es el deber de dar a la propia existencia una forma universalmente válida; con respecto a los

15. Musonio Rufo, *Reliquiae*, xiv (p. 70).

demás es la necesidad de ofrecerles un modelo de vida.

Podríamos sentirnos tentados a oponer a este análisis el que propone Epicteto cuando hace el retrato ideal del cínico del que hace profesión del filosofar, y que debe ser el pedagogo común, el heraldo de la verdad, el mensajero de Zeus ante los humanos, subiendo al escenario para interpelar a los hombres y reprocharles su manera de vivir. Ése no podría tener "ni ropas, ni abrigo, ni hogar", "ni esclavo ni patria", "ni recursos". No tiene tampoco "ni mujer ni hijos", sino "tan sólo la tierra y el cielo y un viejo manto".¹⁶ Del matrimonio y de sus inconvenientes, Epicteto traza por otra parte un cuadro familiar. Concuerta, en su verbosidad trivial con lo que se había dicho durante tanto tiempo de las "cuitas del matrimonio" que perturban al alma y apartan de la reflexión; casado, se ve uno sometido a "deberes privados": hay que calentar el agua de la olla, acompañar a los niños a la escuela, hacer favores al suegro, proporcionar a la mujer la lana, el aceite, un jergón y una escudilla. ¹⁷ A primera vista, no se trata sino de la larga lista de las obligaciones que estorban al sabio y le impiden ocuparse de sí mismo. Pero la razón por la que el cínico ideal debe, según Epicteto, renunciar a casarse, no es la voluntad de reservar sus cuidados a sí mismo y sólo a sí mismo; es por el contrario debido a que tiene por misión ocuparse de los humanos, velar por ellos, ser su "evergeta"; es porque a la manera de un médico, debe "hacer su gira" y "palpar el pulso de todo el mundo"; ¹⁸ retenido por las cargas de una casa (incluso y acaso sobre todo de ese hogar pobre que describe Epicteto), no tendría el ocio para dedicarse a una tarea que engloba a la humanidad entera. Su renuncia a todos sus lazos privados no es sino la consecuencia de los lazos que establece, en cuanto filósofo, con el género humano; no tiene familia porque su familia es la humanidad; no tiene hijos porque, de cierta manera, ha engendrado a todos los hombres y a todas las mujeres. Hay que entender sin duda: es la carga de la universal familia la que aparta al cínico e consagrarse a un hogar particular.

Pero Epicteto no se conforma con eso: a esa incompatibili-

16. Epicteto, Conversaciones, III, 22, 47.

17. Ibid., 70-71.

18. Ibid., 73.

dad le fija un límite: el de la situación presente, de lo que él llama la actual "catástasis" del mundo. Si en efecto nos encontráramos en una ciudad de sabios, no habría ya necesidad de esos hombres que son enviados por los dioses y que, despojándose de todo ellos mismos, se alzan para despertar a los otros a la verdad. Todo el mundo sería filósofo: el cínico y su ruda profesión serían inútiles. Por otra parte, el matrimonio, en ese estado de cosas, no plantearía el mismo tipo de dificultades que hoy, en la forma presente de la humanidad; cada filósofo podría encontrar en su mujer, en su suegro, en sus hijos, gentes idénticas a él y criadas como él.¹⁹ La relación conyugal pondría así al sabio en presencia de otro él. Hay que considerar pues que el rechazo del matrimonio para el filósofo militante no se refiere a una condenación esencial; no corresponde sino a una necesidad de circunstancia; al celibato del filósofo no le quedaría sino desaparecer si todos los humanos estuviesen preparados para llevar una existencia conforme a su naturaleza esencial.

3. Una relación singular. Los filósofos de la época imperial no inventaron evidentemente la dimensión afectiva de la relación conyugal; como tampoco borraron los componentes de utilidad, en la vida individual, familiar o cívica. Pero a esa relación y a la manera en que se establece un lazo entre los esposos, pretenden darle una forma y cualidades particulares,

Aristóteles concedía mucha importancia y mucha fuerza a la relación entre esposos. Pero cuando analizaba los lazos, que ligan a los humanos entre sí, era a las relaciones de sangre a las que parecía conceder el privilegio: ninguno, según él, es más intenso que el de los padres hacia los hijos, en lo, que pueden reconocer como una parte de ellos mismos.²⁰ La jerarquía que propone Musonio en el tratado Sobre el matrimonio como obstáculo a la filosofía es diferente. De todas las comunidades que pueden establecerse entre los humanos, Musonio designa a la del matrimonio como la más alta, la más importante y la más venerable (presbytate-). Por su fuerza, su poder a la que puede unir a un amigo con su amigo, a un her

19. *ibid.*, 67-68.

20. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, viii, 12.

mano con su hermano, a un hijo con sus padres. Supera incluso -ahí está el punto decisivo- al lazo que liga a los padres con su progenie. Ningún padre, ninguna madre, escribe Musonio, tendrá más amistad por su hijo que por su cónyuge, y cita el ejemplo de Admeto: ¿quién aceptó pues morir por él? No sus viejos padres, sino su esposa Alceste, que era . embargo.²¹

joven sin

Pensado así como relación más fundamental y más estrecha que cualquier otra, el lazo conyugal sirve para definir todo un modo de existencia. La vida matrimonial había sido caracterizada por un reparto de las tareas y de los comportamientos en la forma de la complementariedad; el hombre tenía que hacer lo que la mujer no podía cumplir, y ella, por su lado, efectuaba la tarea que no era de la competencia de su marido; era la identidad del objetivo (la prosperidad de la casa) lo que daba una unidad a esas actividades y a unos modos de vida por definición diferentes. Ese ajuste de los papeles específicos no desaparece de los preceptos de vida que pueden darse a las personas casadas: Hierocles alude, en su *Económica*²² a unas reglas idénticas a las que se encontraban en Jenofonte. Pero detrás de ese reparto de los comportamientos que incumben a la casa, los bienes y el patrimonio, se ve afirmarse la exigencia de una vida compartida y de una existencia común. El arte de estar casado no es simplemente para los esposos una manera razonada de actuar, cada uno por su lado, con vistas a un fin que los dos copartícipes reconocen y en el que se unen; el matrimonio reclama cierto estilo de conducta en el que uno y otro de los dos cónyuges llevan su vida como una vida entre dos y en que, juntos, forman una existencia común.

Ese estilo de existencia se señala ante todo por cierto arte de estar juntos. Para sus negocios el hombre debe salir de casa mientras que la mujer debe quedarse en ella. Pero los buenos esposos desearán reunirse y sólo estar separados lo menos posible. La presencia del otro, el estar cara a cara, la vida lado a lado son presentados no simplemente como deberes, sino como una aspiración característica del lazo que debe reunir a los esposos. Pueden perfectamente tener cada uno su

21. Musonio Rufo, *Reliquiae*, xiv (pp. 74-75).

22. Hierocles, en Estobco, *Florilegio*, 21.

papel; no podrían prescindir el uno del otro. Musonio subraya, la necesidad que experimentan los esposos en un buen matrimonio de permanecer juntos. Hace incluso de la dificultad para separarse el criterio de su amistad singular: ninguna ausencia, dice, es tan difícil de soportar como la del marido para la mujer y la de la mujer para el marido; ninguna ausencia tiene tal poder de aliviar la pena, aumentar la dar remedio al infortunio.²³ La presencia del otro es: corazón de la vida de matrimonio. Recordemos a Plinio cribando a su mujer ausente las noches y los días que buscándola en vano, y evocando su rostro para suscitar junto a sí una casi-presencia.²⁴

Arte de estar juntos, arte también de hablar. Ciertamente, la *Economica* de Jenofonte describía cierto modelo de intercambio entre los dos esposos: el marido tenía sobre todo que guiar, prodigar consejos, dar lecciones, dirigir en última instancia a su esposa en su actividad de ama de casa; la mujer, por su lado, tenía que interrogar sobre lo que no sabía y dar cuenta de lo que hubiera podido hacer. Los textos más tardíos sugieren otro modo de diálogo conyugal, con otras finalidades. Cada uno de los dos esposos, según Hierocles, debe referir al otro lo que ha hecho; la mujer dirá a su marido lo que sucede en la casa, pero deberá también informarse con él de lo que sucede fuera. A Plinio le gusta que Calpurnia esté al corriente de su actividad pública, que lo aliente y se regocije de sus éxitos -cosa que era desde hacía mucho tiempo tradicional en las grandes familias romanas. Pero la asocia directamente a su trabajo y, a cambio, el gusto que ella tiene por la literatura le ha sido inspirado por la ternura que siente hacia su marido. Él hace de ella el testigo y el juez de sus trabajos literarios: ella lee sus obras, escucha los discursos y recoge con placer los cumplidos que puede escuchar. Así, eso es lo que Plinio espera que el afecto recíproco, la concordia, será

perpetua y día a día se hará más fuerte.²⁵

De ahí la idea de que la vida de matrimonio debe ser también el arte de constituir entre dos una unidad nueva. Recordaremos cómo Jenofonte había distinguido las cualidades di-

23. Musonio Rufo, *Reliquiae*, xiv (pp. 73-74).

24. Plinio, *Cartas*, vii, 5.

25. Plinio, *Cartas*, iv, 19.

fei-entes con que la naturaleza había dotado al hombre y a la mujer, para que puedan ejercer en la casa sus responsabilidades respectivas; o también cómo Aristóteles concedía al hombre la posibilidad de realzar, hasta la perfección, unas virtudes que en la mujer seguían siendo siempre inferiores y justificaban su subordinación. A los dos sexos, en cambio, los estoicos les concedían, si no aptitudes idénticas, por lo menos una capacidad igual para la virtud. El buen matrimonio, según Musonio, descansa en la homonoia; pero con eso no hay que entender únicamente una similitud de pensamiento entre los dos copartícipes; se trata más bien de una identidad en la manera de ser razonables, en la actitud moral y en la virtud. Es una verdadera unidad ética lo que la pareja debe constituir en la vida de matrimonio. Esa unidad Musonio la describe como resultado del ajuste de dos piezas en una arnazón; tienen que ser una y otra perfectamente rectas para constituir un conjunto sólido.²⁶ Pero para caracterizar la unidad sustancial que debe formar la pareja, sucede a veces que se recurra a otra metáfora, mucho más fuerte que la de las piezas ajustadas una a otra. La de una fusión integral, la di'holón krasis, según una noción tomada de la física estoica.

El tratado de Antípatro había recurrido ya a ese modelo para oponer el afecto conyugal a las otras formas de amistad.²⁷ Describía éstas como combinaciones donde los elementos quedan independientes unos de otros, como los granos que se mezclan y que pueden separarse de nuevo: el término *mi'xis* designa este tipo de mezcla por yuxtaposición. En cambio, el matrimonio debe ser del orden de la fusión total, como la que puede observarse entre el vino y el agua, que forman por su mezcla un nuevo líquido. Esa misma noción de "crasis" matrimonial vuelve a encontrarse en Plutarco, en el trigésimo cuarto de los Preceptos conyugales: es utilizada allí para distinguir tres tipos de matrimonios y para jerarquizarlos unos respecto a los otros. Hay los matrimonios que sólo se contraen por los placeres del lecho: pertenecen a la categoría de esas mezclas que yuxtaponen elementos separados de los que cada uno conserva su individualidad. Hay los matrimonios que se concluyen por razones de interés; son como

26. Musonio Rufo, *Reliquiae*, Xifi B (pp. 69-70).

27. Antípatro, en Estobeo, *Florilegio*, 25.

esas combinaciones donde los elementos forman una unión nueva y sólida, pero pueden siempre disociarse unos de otros así la que se constituye con las piezas de una arm  cuanto a la fusión total -la "crasis" que asegura la unión de una unidad nueva que nada puede ya deshacer los matrimonios por amor, donde es el amor lo que esposos, pueden realizarla.²⁸

Por sí solos estos pocos textos no podrían repre-

que fue la práctica del matrimonio en los primeros siglos de nuestra era, ni siquiera resumir los debates teóricos a que pudo dar lugar. Hay que tomarlos en lo que tienen de parcial, de propio de ciertas doctrinas y de particular sin duda de algunos medios bastante restringidos. Pero se ve por cierto en ellos, aunque sea por fragmentos, el esbozo de un "modelo fuerte" de la existencia conyugal. En ese modelo la relación con el otro que aparece como la más fundamental no es ni la relación de sangre ni la de amistad; es la relación entre un hombre y una mujer cuando se organiza en la forma institucional del matrimonio y en la vida común que se superpone a ella. El sistema familiar o la red de las amistades conservaron sin duda gran parte de su importancia social; pero, en el arte de la existencia, pierden poco a poco algo de su valor en relación con el lazo que liga a dos personas de sexo diferente. Se concede un privilegio natural, a la vez ontológico y ético, a expensas de todos los demás, a esa relación dual y heterosexual. Se comprende en estas condiciones lo que fue sin duda uno de los rasgos más particulares en ese arte de estar casado; es que la atención a uno mismo y el cuidado de la vida entre dos hayan podido asociarse estrechamente. Si la relación con una mujer que es "la mujer", "la esposa", es esencial para la existencia, si el ser humano es un individuo conyugal cuya naturaleza se cumple en la práctica de la vida compartida, no podría haber incompatibilidad esencial y primera entre la relación que establece uno consigo mismo y la relación que instaaura con el otro. El arte de la conyugalidad forma parte integral del cultivo de s .

28. Plutarco, Preceptos conyugales, 34,142e-143a. El precepto 20(140e-141a) compara también el buen matrimonio con una cuerda que se ve reforzada por el entrecruzamiento de los hilos.

Pero aquel que se preocupa de sí mismo no debe sólo ca sarse; debe dar a su vida de matrimonio una forma meditada y un estilo particular. Este estilo, con la moderación que exige, no se define sólo por el dominio de sí o por el principio de que hay que gobernarse a uno mismo para poder dirigir a los demás; se define también por la elaboración de cierta forma de reciprocidad; en el lazo conyugal que marca tan fuertemente la existencia de cada uno, el cónyuge, en cuanto copartícipe privilegiado, debe ser tratado como un ser idéntico a uno y como un elemento con el que se forma una unidad sustancial. Tal es la paradoja de esta temática de] matrimonio en el cultivo de sí, tal como la desarrolló toda una filosofía: la mujer-esposa es valorada en ella como el otro por excelencia; pero el marido debe reconocerla también como formando unidad con él mismo. Por referencia a las formas tradicionales de las relaciones matrimoniales, el cambio era considerable.

2. LA CUESTI_N DEL MONOPOLIO

Podríamos esperar que los tratados de vida matrimonial concediesen un papel importante al régimen de las relaciones sexuales que deben establecerse entre los esposos. De hecho, el lugar que les es reservado en ellos es relativamente restringido: como si la objetivación de la relación conyugal hubiese precedido, y de lejos, a la objetivación de las relaciones sexuales que se desarrollan en ella; como si toda la aplicación que conviene aportar a la vida entre dos dejase todavía en una región de sombra la cuestión de] sexo conyugal.

Discreción sin duda tradicional. Platón, en el momento en que sin embargo va a legislar sobre ese asunto -fijando las precauciones que han de tomarse para procrear hijos bellos, prescribiendo el estado físico y moral de los futuros padres, instaurando incluso inspectoras que habrán de inmiscuirse en la vida de las jóvenes parejas- subraya la dificultad que puede haber en aceptar una legislación que se ocupase de esas cosas.²⁹ A esa discreción griega se opondrá la atenta meticu-

29. Cf. El uso de los placeres, cap. ni; Platón, Leyes, vi, 779e-7&Oa.

losidad de la pastoral cristiana, a partir de la Edad Media: entonces se emprenderá la tarea de regularlo todo - posiciones, frecuencia, gestos, estado de ánimo de cada uno, conocimiento por el uno de las intenciones del otro, signos del deseo por un lado, señales de aceptación por el otro, etcétera. La moral helenística y romana, por su parte, dice poco sobre eso.

Con todo, varios principios importantes a propósito de las relaciones entre el uso de los placeres y la vida de matrimonio se encuentran formulados en algunos de esos textos.

Hemos visto que, tradicionalmente, el lazo entre el acto sexual y el matrimonio se establecía a partir y en función de la necesidad de tener una descendencia. Esta finalidad procreadora figuraba entre las razones para casarse; era ella la que hacía necesarias las relaciones sexuales en el matrimonio; era su ausencia, por lo demás, la que podía disolver la unión conyugal; era para tener en cuenta las mejores condi-

ciones posibles de procreación por lo que se hacía a las personas sobre la manera de sonar casadas ciertas recomendaciones;

cumplir el acto conyugal (el momento que debía escogerse, el régimen que debía precederlo). Era también para evitar los inconvenientes de las descendencias ilegítimas por lo que se objetaban las relaciones extramatrimoniales (no sólo para las mujeres, por supuesto, sino también para los hombres). Digamos esquemáticamente que en los textos clásicos la síntesis del lazo matrimonial y de la relación sexual se admitía por

la razón fundamental de la procreación, y que -para los honores misma de los padres por lo menos- no era ni la naturaleza

sexual ni la esencia del matrimonio en sí las que implicaban que no hubiese placer sino en la conyugal; de la cuestión de los nacimientos ilegítimos, y también cuenta la exigencia ética del dominio de uno había razón alguna para pedir a un hombre, incluso casado, que reservase todos sus placeres sexuales a su mujer y a ella sola.

Ahora bien, en la moral del matrimonio riguroso que se ve formularse en los primeros siglos de nuestra era, es fácil verificar lo que podríamos llamar una "conyugalización" de las relaciones sexuales -una conyugalización a la vez directa y recíproca. Directa: es la naturaleza de la relación sexual la que debe excluir que se recurra a ella fuera del matrimonio. Recíproca, pues es la naturaleza del matrimonio y del lazo que se forma en él entre los esposos la que debe excluir lo!

placeres sexuales que pudiesen encontrarse en otro sitio. Estado de matrimonio y actividad sexual deben pues llegar a coincidir: y eso de pleno derecho más que por el solo objetivo de una descendencia legítima. Esta coincidencia -o más bien el movimiento que tiende a hacerlos coincidir, no sin cierto número de desajustes y de posibles márgenes- se manifiesta en la elaboración de dos principios: por una parte, en función de lo que es, el placer sexual no podría admitirse fuera de; matrimonio, lo cual implica prácticamente que no debería ni siquiera tolerarse en un individuo no casado; por otra parte, la conyugalidad liga de una manera tal, que la esposa @orre el riesgo de ser herida no simplemente por la pérdida de su estatuto, sino asimismo por el hecho de que su marido pueda encontrar su placer con otras que ella.

1. Sin duda alguna es raro ver formular el principio de que toda relación sexual es condenable si no encuentra su lugar en una relación de matrimonio que es la única que la hace legítima. Bajo la reserva de que guarde la medida personal y el respeto de las costumbres, de las leyes y del derecho de los otros, un hombre soltero bien puede buscar su placer como se le ocurra, y sería muy difícil, incluso en esta moral austera, imponerle que se abstenga de él absolutamente en tanto que no haya contraído matrimonio. Es por efecto de una gran virtud personal como el hijo de Marcia, según dice Séneca, rechazó los avances de las mujeres que le deseaban, llegando incluso a avergonzarse de haberles podido gustar como de una falta (quasi peccasset).³⁰ Puede observarse que Dión de Prusa se muestra muy severo respecto de la prostitución y de la manera en que está organizada; primero porque ve en ello una forma "no amorosa del amor" y una especie de unión ajena a Afrodita; después porque sus víctimas son seres humanos que no consienten; pero, a la vez que anhela que una ciudad realmente bien gobernada decida abolir esas institu^iones, no imagina sin embargo suprimirlas de inmediato y ;minar un mal tan inveterado." Marco Aurelio se felicita su propia sobriedad en materia de placer sexual: ha "sal-

30. Séneca, Consolación a Marcia, 24.

31. Dión de Prusa, Discursos, vii.

vaguardado la flor de su juventud", no ha "hecho prematuramente acto de virilidad", incluso ha "rebasado el tiempo"; ahora bien, estas formulaciones lo muestran claramente: el punto de la virtud no está en el hecho de que haya reservado sus placeres sólo para el matrimonio, sino en que haya sabido asimismo dominarse a sí mismo para esperar, más tiempo de lo que suele hacerse, el momento de paladear los placeres del sexo.³² Epicteto también evoca sin duda el ideal de las relaciones sexuales que no tuviesen lugar antes del lazo matrimonial; pero hace de él objeto de un consejo que se da; ese consejo ha de seguirse si se puede, pero no tiene que hacerse de semejante castidad un precepto arrogante: "En cuanto a los placeres del amor, es preciso, en la medida de lo posible, conservarse puro antes del matrimonio; si se entrega uno a ellos debe decidirse por lo que está permitido. No importunes a aquellos que los usan, no les des lecciones; no publiques por todas partes que tú mismo no haces uso de ellos. "³³ La extremada reserva que exige en la relación sexual, Epicteto no la justifica por la forma del matrimonio, los derechos y deberes que instaure y las obligaciones que hay que observar para con la esposa; la explica porque se debe uno a sí mismo, puesto que es uno un fragmento de Dios, porque es preciso hacer honor a ese principio que habita durante algún tiempo en el cuerpo, y porque debe uno respetarlo a todo lo largo de la vida cotidiana. El recordatorio de lo que uno es, más que la conciencia de los lazos con el prójimo, debe servir de principio permanente a la austeridad: "¿No querrás acordarte, cuando comes, de quién eres, tú que comes y te alimentas? En las relaciones sexuales, ¿quién eres, tú que haces uso de esas relaciones? En tu vida social, en tus ejercicios físicos, en tus conversaciones, ¿no sabes que es a un dios a quien alimentas, un dios a quien ejercitas?... Y ante Dios mismo presente en ti y que lo ve y lo oye todo, no te avergüenzas de pensarlas y de cumplirlas, hombre inconsciente de tu propia naturaleza, objeto de la ira divina."³⁴ En cambio, parece claro que Musonio Rufo procede a una conyugalización integral de la actividad sexual, puesto que

32. Marco Aurelio, *Pensamientos*, i, 17.

33. Epicteto, *Manual*, xxxiii, 8.

34. Epicteto, *Conversaciones*, ii, 8 (12-14).

condena toda relación sexual desde el momento en que no se desarrolle en el marco de la conyugalidad y con vistas a sus objetivos propios. El pasaje del tratado sobre las aphrodisia que se ha conservado en Estobeo se abre con una crítica habitual de la vida de desenfreno: una vida que, no siendo capaz de ejercer sobre sí misma el dominio necesario, se ve arrastrada a la persecución indefinida de placeres raros y rebuscados y de "relaciones vergonzosas". Ahora bien, a esa condenación trivial Musonio añade a modo de prescripción positiva una definición de lo que hay que considerar como aphrodisia dikaia, placeres legítimos: son, dice, los que los copartícipes cumplen juntos en el matrimonio y para el nacimiento de los hijos (ta en gamói kai epi genesei paidón synteloumena). Y Musonio, entonces, precisa en efecto las dos hipótesis que pueden _jj presentarse: o bien las relaciones extraconyugales se buscan en el adulterio (moicheia), y son lo más contrario que pueda darse ala ley (pa ranomútatai); o bien las consigue uno fuera de todo @ @l adulterio: pero desde el momento en que están "privadas de lo que las hace conformes a la ley" son en sí mismas vergonzosas y tienen su origen en la depravación.³⁵ La conyugalidad es para la actividad sexual la condición de su ejercicio legítimo.

Entre el tema antiguo de que la persecución demasiado intensa del placer contradice al necesario dominio de sí, y el principio de que no puede haber placer legítimo sino sólo en el marco de la institución matrimonial, hay un paso importante que Musonio Rufo transpone. Y saca la consecuencia que se impone incluso si puede parecer paradójica a muchos de sus contemporáneos. P-1 mismo, por lo demás, la presenta a propósito de una objeción posible: ¿habría que considerar como condenable una relación sexual que se produjese entre dos personas libres y no ligadas por los lazos del matrimonio? "Un hombre que tiene relación con una cortesana o una mujer no casada no lesiona ningún derecho, y no roba a nadie la esperanza de una descendencia." Incluso en esas condiciones, se comete una falta -del mismo modo que se puede cometer una falta y una injusticia sin hacer daño a nadie alrededor de uno: se mancha uno y, "a la manera de los puercos, toma uno placer en su propia suciedadll.³⁶ Entre las im-

35. Musonio Rufo, *Reliquiae*, xii (pp. 63-64).

36. *Ibid.*

plicaciones de esta concepción de las relaciones esenciales entre matrimonio y actividad sexual, hay que colocar también el rechazo opuesto por Musonio Rufo a la contracepción. Esas prácticas, dice, en un texto dedicado a la cuestión de saber si todos los niños deben criarse, se oponen a las leyes de las ciudades que velan por mantener su población; son nocivas también para los individuos puesto que es tan útil tener una descendencia; pero son también un atentado contra el orden universal que fue querido por los dioses: "¿Cómo no pecaríamos contra nuestros dioses ancestrales y contra Júpiter, protector de la familia, cuando hacemos semejantes cosas? Pues exactamente de la misma manera que aquel que maltrata a un huésped peca contra Zeus, protector de los derechos de la hospitalidad, del mismo modo que aquel que actúa injustamente para con un amigo peca contra Zeus, dios de la amistad, así aquel que actúa injustamente contra su descendencia peca contra sus dioses ancestrales y contra Zeus, protector de la familia.¹¹³⁷

Podríamos sentirnos tentados a reconocer aquí la anticipación de la idea cristiana de que el placer sexual es en sí mismo una mancha, que sólo la forma legítima del matrimonio, con la procreación eventual, podría hacer aceptable. Es un hecho que este pasaje de Musonio fue utilizado por Clemente de Alejandría en el segundo libro del *Pedagogo*. Sin embargo, si Musonio -como la mayoría de los moralistas antiguos con excepción de los cínicos- considera en efecto que la práctica pública de esta clase de relaciones es vergonzosa, se con seguridad falsear su doctrina prestarle la idea de que el placer sexual es un mal, y que el matrimonio ha sido instituido para rehabilitar y regular en un marco estricto su uso si necesario. Si Musonio estima vergonzosa toda relación sexual fuera del matrimonio, no es que el segundo haya sido sobreimpuesto sobre la primera para quitarle su carácter intrínseca de falta; es que, para el ser humano, razonable y social, pertenece a la naturaleza misma del acto sexual el inserbirse en la relación matrimonial y producir en ella una descendencia legítima. Acto sexual, lazo conyugal, prole, familia, etc.

37. Musonio Rufo, *Reliquiae*, xv (p. 78). Este texto es citado y comentado por

J.T. Noonan, *Contraception et mariage*, pp. 66-67.

38. Clemente de Alejandría, *El pedagogo*, ii, 10.

dad y hasta más allá, comunidad humana, todo eso constituye una serie cuyos elementos están ligados y donde la existencia del hombre encuentra su forma racional. Sustraer de ella los placeres para separarlos de la relación conyugal y para proponerles otros fines es claramente en efecto atentar contra lo que constituye lo esencial del ser humano. La mancha no está en el acto sexual mismo, sino en la "depravación" que lo disociaría del matrimonio en el que tiene su forma natural y su finalidad razonable. En esta perspectiva, el matrimonio constituye para el ser humano el único marco legítimo de la unión sexual y del uso de las aphrodisia.

a

b

2. A partir de esta pertenencia esencial de las relaciones y del placer sexuales a la conyugalidad legítima, se puede comprender la problematización nueva del adulterio y el esbozo de una exigencia de doble fidelidad sexual. Es sabido que el adulterio era jurídicamente condenado y moralmente tachado por concepto de la injusticia que hacía un hombre a aquel cuya mujer seducía. Lo que lo constituía era pues, en una relación sexual fuera del matrimonio, el hecho de que la mujer estuviera casada y sólo ese hecho; el estado eventual de matrimonio, del lado del hombre, no tenía por qué tomarse en cuenta; que es como decir que el engaño y el daño eran asunto entre los dos hombres -el que se había apoderado de la mujer y el que tenía sobre ella derechos legítimos.³⁹ Esta definición del adulterio, sólo por el perjuicio al derecho del marido, era lo bastante corriente para que la encontremos hasta en una moral tan exigente como la de Epicteto.⁴⁰ En medio de una conversación sobre el tema de que "el ser humano ha nacido para la fidelidad" (pistis), aparece un hombre -un hombre de letras (philologos)- que ha sido sorprendido en flagrante delito de adulterio y que alega la doctrina de Arquidamo sobre la comunidad de las mujeres. Los regaños que Epicteto le dirige se refieren a dos puntos. Por la práctica del adulterio, en primer lugar, el hombre ha transgredido "el principio de fidelidad por el que hemos nacido": pero esa "fidelidad" Epicteto no la localiza en el marco de

39. Cf. El i<so de los placeres, cap. ni.

40. Epicteto, Conversaciones, ii, 4, 2-3.

la institución matrimonial; más aún, ni siquiera cita el lazo conyugal como una de sus formas esenciales; la caracteriza por los lazos que unen a un hombre con sus vecinos, sus amigos, su ciudad; y lo que constituye a sus ojos el adulterio como falta es el desgarrón que hace en ese tejido de relaciones entre hombres, donde cada quien está llamado no sólo a respetar a los demás sino a reconocerse a sí mismo: "Si, rechazando esa fidelidad por la que hemos nacido, ponemos trampas a la mujer de nuestro vecino, ¿qué hacemos? No otra cosa, ¿no es cierto?, que destruir y suprimir. ¿A quién? Al hombre fiel, al hombre digno, al hombre religioso. ¿Es eso todo? Y las relaciones de buena vecindad, ¿no las suprimimos? Y la amistad y la ciudad, ¿no las suprimimos también?"⁴¹ Es a vino mismo y a los demás hombres, en cuanto seres humanos, a quienes el adulterio hace perjuicio. Con todo, a despecho y al lado de esta caracterización tradicional del adulterio, se encuentran, en ciertas reflexiones sobre la vida de matrimonio, exigencias mucho más rigurosas, en el doble sentido de que tienden a poner en juego cada vez más un principio de simetría entre el hombre y la mujer, y de que remiten su justificación al respeto que es debido al lazo personal entre los dos esposos. A propósito de esas "verdades saludables" que conocemos de lejos pero que, a falta de haber sido suficientemente machacadas, no están en condiciones de regir realmente la conducta, Séneca alude a la vez a los deberes de la amistad y a los de una fidelidad conyugal rigurosamente simétrica: "Tú sabes que las obligaciones de la amistad deben observarse religiosamente, pero no haces nada de ello. Sabes que es deshonesto aquel que exige de su mujer la castidad cuando él mismo seduce a la de los otros; tú sabes que, así como a ella le está prohibido tener un amante, del mismo modo a ti te está prohibido tener una concubina."⁴² Es en Musonio donde se encuentra articulado con más detalle el principio de una fidelidad conyugal simétrica. El razonamiento tiene lugar en el largo pasaje del tratado *Sobre las aphrodisias* donde se demuestra que sólo el matrimonio puede constituir el lazo naturalmente legítimo de las relaciones.

41. Ibid., ii, 4. 2-3.

42. Séneca, *Cartas a Lucilio*, 94, 26.

43. Musonio Rufo, *Reliquiae*, xii (p. 66).

nes sexuales. Musonio se enfrenta a lo que podríamos llamar "el problema de la criada". La esclava era aceptada hasta tal punto como objeto sexual perteneciente al marco de la casa, que podía parecer imposible prohibir su uso a un hombre casado; es sin embargo eso mismo lo que Musonio quiere prohibir, incluso, anota él, si esa esclava no está casada (cosa que deja suponer que un matrimonio de esclavos en una casa tenía derecho a cierto respeto). Y para fundar esa prohibición, Musonio alega un principio de simetría, o más bien un juego relativamente complejo entre una simetría en el orden del derecho y una superioridad en el de los deberes. Por una parte, ¿cómo podría aceptarse que el marido tenga relaciones con una criada, mientras que no se reconoce a una esposa el derecho de tener relaciones con su sirviente? El derecho que es impugnado por un lado no puede ser otorgado por el otro. Y si Musonio encuentra a la vez legítimo y natural que el hombre, en la dirección de la familia, tenga más derechos que la mujer, en el orden de las relaciones y de los placeres sexuales exige una exacta simetría. Pero por otra parte esa simetría de los derechos se completa con la necesidad de señalar bien, en el orden del dominio moral, la superioridad del hombre. Si en efecto se permitiese al marido hacer con una criada lo que se pide a una mujer que no haga con un esclavo, sería suponer que la mujer es más capaz que el hombre de dominarse a sí misma y de gobernar sus deseos; aquella que debe ser dirigida en la casa sería pues más fuerte que aquel que la dirige. Para que el hombre sea efectivamente aquel que tiene la primacía, es preciso que renuncie a hacer lo que se prohíbe a una mujer. En este arte estoico del matrimonio, para el que Musonio propuso un modelo tan estricto, se requiere una forma de fidelidad: obliga del mismo modo al hombre y a la mujer; no se contenta con prohibir todo lo que pudiese comprometer el derecho de los demás hombres; no se contenta ni siquiera con proteger a la esposa contra las amenazas que podrían comprometer su estatuto privilegiado como ama de casa y como madre; hace aparecer el lazo conyugal como un sistema que equilibra exactamente las obligaciones en el uso de los placeres. Esta conyugalización integral de la práctica sexual que se encuentra en Musonio, y el principio de un monopolio estricto de la@ aphrodisia reservado al matrimonio son sin duda ex-

cepcionales: estamos aquí en un punto en que el arte de la vida de matrimonio parece organizarse alrededor del principio formal de una ley de doble prohibición. Pero en otros que se cuidan de formular reglas tan rígidas, puede verse dibujarse también una exigencia de fidelidad que reclama modalidades de conducta y maneras de hacer un poco diferentes. Esos autores no alegan una prohibición explícita sino la inquietud de preservar el lazo conyugal con lo que puede suponer de relación individual, de apego, de afecto y de respeto personal entre los cónyuges. Esa fidelidad se define menos por una ley que por el estilo de relación con la esposa, por una manera de ser y de comportarse para con ella. La renuencia tan completa como sea posible a las relaciones extracónyugales debe corresponder, del lado del marido, a la búsqueda de una delicadeza en esas relaciones; debe ser efecto de una conducta a la vez hábil y afectuosa; a la vez que se pide a la mujer cierta sutileza en la tolerancia de hecho que no tiene más remedio que conceder y que sería imprudente no observar. El texto latino bastante tardío que fue considerado mucho tiempo como una traducción de la *Economica* del pseudo-Aristóteles yuxtapone así a una perspectiva tradicional sobre la dignidad de la esposa unas advertencias de prudencia y acomodo. Por un lado el autor prescribe al marido que todo lo necesario a una esposa que debe convertirse en la madre de los hijos que espera; le prescribirá también que no ve a la mujer que ha desposado del honor que le es debido. Pero pide igualmente que los dos esposos se impidan el uno al otro hacer nada vil y deshonesto; recomienda al hombre que "no se acerque a su esposa sino con modales honestos mucho comedimiento y respeto" (*cum honestate, et cum Y modestia et timore*); desea que el marido no sea "ni negligente ni riguroso" (*nec negligens nec severus*): "tales sentimientos son los que caracterizan las relaciones de una corte y de su amante"; con su mujer, por el contrario, el marido deberá mostrar una atención, pero también una reserva a la que la esposa responderá con pudor y delicadeza tratar, -lo "a partes iguales" afecto y temor.⁴¹ Y a la vez que el valor de esa fidelidad, el autor del texto da clar

44. Pseudo-Aristóteles, *Economica*, iii, 2.

45. *Ibid.*, in, 3.

a entender a la mujer que deberá tener en lo que se refiere a las faltas de su marido una actitud relativamente acomodaticia; "que olvide también las culpas que su marido, en el desorden de su alma, haya podido tener contra ella" (si quid vir animae passione ad ipsam peccaverit); "que no eleve ninguna queja y no le tenga rencor por lo que ha hecho, sino que atribuya todo eso a la enfermedad, a la inexperiencia o a errores accidentales": así recíprocamente éste estará dispuesto a mostrarle su agradecimiento después de su curación.⁴⁶

De] mismo modo, los Preceptos conyugales establecen el principio de una fidelidad recíproca. No lo formulan sin embargo como una exigencia rigurosa y formalmente simétrica; si el texto supone, sin tener siquiera que recordarlo, que la mujer debe fidelidad a su marido, da a entender que la búsqueda de otros placeres es para el marido una falta acaso bastante frecuente, pero también bastante nimia. Con todo, es en el interior del lazo del matrimonio, en función de lo que son las relaciones efectivas entre los dos esposos -y no en función de los derechos y de las prerrogativas- como debe resolverse la cuestión. Al marido, Plutarco le pide que no tenga relaciones sexuales con otras mujeres: no sólo porque sería una amenaza para el rango de la esposa legítima, sino porque sería una herida - una herida natural y que hace sufrir. Recuerda lo que sucede entre los gatos, a los que el olor de un perfume pone furiosos; del mismo modo, las mujeres se ponen furiosas cuando su marido tiene relación con otras mujeres; es pues injusto (adikon) hacerles sufrir una pena tan violenta por un placer que es "poca cosa", y aconseja seguir, con la propia esposa, el ejemplo del apicultor que no se acerca a sus abejas si ha tenido relación con mujeres.⁴⁷ Pero inversamente, Plutarco da a las esposas el consejo de mostrar cierta tolerancia; no sólo vale más que cierren los ojos -un poco como las esposas de los reyes de Persia que participan en los banquetes con sus maridos pero regresan a sus casas cuando, al llegar la embriaguez, se llama a los músicos y a las cortesanas-; deberían decirse que, si sus esposos van a buscar sus placeres con una hetaira o una criada, es por respeto hacia ellas, y porque no querrían hacerles compartir

46. Ibid., iii, 1.

47. Plutarco, Preceptos conyugales, 44, 144c-d.

su desenfreno, su licencia y sus excesos. Así el matrimonio, como lazo de afecto y relación de respeto, mucho más que como estructura estatutaria, reclama todas las actividades sexuales y condena todas las que tuviesen lugar fuera de él. Y si tiende a exigir una fidelidad simétrica en los dos copartícipes, constituye también un lugar de transacción donde el apego del marido a la mujer y la prudencia de la esposa hacia el marido encontrarán cómo compaginarse: los placeres exteriores del hombre no serán ya en él efecto reconocido de su superioridad estatutaria, sino de cierta debilidad que el hombre debe limitar tanto mejor cuanto que la mujer la tolera por una concesión que, a la vez que acaso salvaguarda su honor, prueba también su afecto.

3. LOS PLACERES DEL MATRIMONIO

La definición del matrimonio como lazo tan exclusivo como sea posible para el ejercicio de las aphrodisia se abre (o podría abrirse) sobre un conjunto de cuestiones referentes a la integración, el papel, la forma y la finalidad de los actos de placer en el juego de las relaciones efectivas o estatutarias entre el hombre y la mujer.

De hecho, debe reconocerse que incluso en las formas de reflexión donde el matrimonio ocupa un lugar importante, la economía de los placeres en la relación conyugal es tratada con extrema reserva. El matrimonio, en esa moral rigurosa que profesan algunos, exige el monopolio del placer; pero apenas se menciona qué placeres serán admitidos en él, y cuáles otros excluidos.

. Sin embargo se alude a dos principios muy generales. Por un lado, se alega que la relación conyugal no debe ser ajena a Eros, a ese amor que algunos de los filósofos quisieron reservar a los muchachos, pero que no debe tampoco ignorar o excluir a Afrodita. Musonio, en el texto donde muestra que el matrimonio, lejos de ser un obstáculo, es una obligación para el filósofo, alega la grandeza y el valor del estado matrimonial, y recuerda cuáles son las tres grandes divinidades que velan sobre él: Hera, a la que "nos dirigimos como a la patrona del himeneo"; Afrodita, puesto que se ha llamado "Aphro-

dición ergon al comercio del esposo con la esposa", y Eros (¿a qué podría efectivamente aplicarse mejor "que a la unión legítima del hombre y de la mujer"?). Juntas, estas tres potencias tienen por función "unir a los dos esposos para la procreación de los hijos".⁴⁸ De la misma manera será como Plutarco afirme el papel de Afrodita y de Eros en lo que constituye propiamente el lazo conyugal.⁴⁹

Correlativamente a esta presencia de la pasión amorosa y de las voluptuosidades físicas en el matrimonio, se pone en juego otro principio, inverso del primero pero también él muy general: a saber, que no hay que tratar a la propia esposa como a una amante y que en el matrimonio hay que conducirse como marido más que como amante.⁵⁰ Se comprende que el viejo principio de la decencia conyugal tome tanto más valor cuanto que el matrimonio tiende a constituir el único lugar lícito para los placeres del sexo. Es preciso que Afrodita y Eros estén presentes en el matrimonio y en ningún otro sitio, pero conviene por otra parte que la relación conyugal sea diferente de la de los amantes. Encontramos este principio bajo varias formas. Ya sea bajo la forma de un consejo de prudencia, sin duda muy tradicional: de iniciar a la propia mujer en placeres demasiado intensos, se corre el riesgo de darle lecciones de las que hará un mal uso y que lamentaremos haberle enseñado.⁵¹ Ya sea bajo la forma de consejos dados a los dos esposos: que encuentren una vía intermedia entre una austeridad excesiva y una conducta demasiado cercana de la de los depravados, y que el marido recuerde sin cesar que no puede "tener relación con la misma mujer a la vez como esposa y como amante" (hós gameté kai hús hetaira).⁵² Ya sea también bajo la forma de una tesis general: es tratar a la propia mujer como adúltera el comportarse demasiado ardientemente con ella.⁵³ El tema es importante, pues volveremos a encontrarlo en la tradición cristiana, donde aparece muy pronto (Clemente de Alejandría se refiere a él en los *Stromates*),⁵⁴ y

48. Musonio Rufo, *Reliquiae*, xiv.

49. Plutarco, *Diálogo sobre el amor*, 759e-f.

50. Séneca, *Fragmentos*, 85 (ed. Haase).

51. Plutarco, *Preceptos conyugales*, 47, 144f-145a; cf. también 17, 140c.

52. *Ibid.*, 29, 142a-c.

53. Séneca, *Fragmentos*, 85.

54. Clemente de Alejandría, *Stromates*, ii, 143, 1.

donde subsistirá mucho tiempo (Francisco de Sales desarrolla sus aplicaciones en la Introducción a la vida devota);⁵⁵ para comprender su sentido en los estoicos que lo formulan, hay que recordar sin duda que para ellos el principio natural y racional del matrimonio lo destina a ligar dos existencias, a producir una descendencia, ser útil a la ciudad y provechoso para el género humano entero; buscar en él ante todo sensaciones de placer sería infringir la ley, atropellar el orden de los fines y transgredir el principio que debe unir, en una pareja, a un hombre y una mujer.

Pero de una manera más concreta se plantea el problema de saber qué estatuto y cuáles formas debe tomar en las relaciones de matrimonio la práctica de los placeres, y sobre qué principios van a poder apoyarse los preceptos de su limitación interna. Desde el momento en que el matrimonio pide un lazo conyugal que debe ser a la vez una relación personal altamente valorizada y el lugar exclusivo de las relaciones de placer, permitido hasta entonces bastante libremente al hombre en los márgenes de su matrimonio, ¿cómo va esta estructura a desempeñar ahora su papel de principio de regulación? ¿Qué austeridad se requerirá en ese matrimonio, si debe ser a la vez el más fuerte de los lazos individuales y el único lugar de los placeres legítimos? Las formulaciones, la mayoría de las veces, son bastante vagas, un poco como las que se encuentran en el texto latino que pasa por ser el tercer libro de la *Económica* atribuida a Aristóteles; el autor pide allí al marido que se acerque a su mujer "con modales honestos" (*cum honestate*), "mucha reserva y respeto" (*cum multa modestia et timore*); le prescribe que le hable "con el lenguaje de un hombre de buena educación que no se permite sino acciones legítimas y honorables": le aconseja tratar a su esposa "con reserva y delicadeza" (*verecundia el pudore*).⁵⁶

De manera más precisa, la austeridad intraconyugal se justificará por las dos grandes finalidades naturales y racionales que se reconocen al matrimonio. En primer lugar, por supuesto, la procreación. Es preciso -Séneca lo subraya, pero hemos visto también que había médicos que lo recordaban- que no se dé el placer como finalidad a un acto que la natura-

55. Francisco de Sales, *Introducción a la vida devota*, iii, 39.

56. Seudo-Aristóteles, *Económica*, ni, 3.

leza dispuso para la procreación, y si los deseos del amor han sido dados a los hombres, no es para que paladeen la voluptuosidad, es para que propaguen su especie (*non voluptatis causa, sed propaganda generis*).⁵⁷ De ese principio general, Musonio sacaba la conclusión de que las relaciones sexuales no podrían tener lugar legítimamente sino a condición de tener por meta esa procreación; en cuanto a aquellos que no persiguen como finalidad sino el placer, son "injustos y contrarios a la ley, aun cuando tengan lugar en el matrimonio".⁵⁸ Esta regla, que se encuentra también en los pitagóricos, parece haber servido para justificar cierto número de prohibiciones tradicionales: la que se refiere a las relaciones sexuales durante la regla (que, según los médicos, puede llevarse la simiente), y la que las veda durante el tiempo del embarazo (no sólo porque serían estériles, sino sobre todo porque podrían comprometer la sobrevivencia del embrión). Pero, fuera de estas recomendaciones generales, no parece que haya tenido lugar, a pesar de la identidad del principio, el género de interrogaciones que encontraremos en la pastoral cristiana sobre la legitimidad de las relaciones sexuales en caso de esterilidad reconocida o después de la edad de la menopausia, y sobre las intenciones que pueden tener, antes o incluso durante el acto, uno y otro de los dos copartícipes. La exclusión del placer como finalidad parece en efecto haber sido, en los más rigurosos de los moralistas, una exigencia; pero esa exigencia era más una posición de principio que un esquema que permitiese regular los comportamientos y codificar precisamente sus formas permitidas o prohibidas.

La segunda gran finalidad del matrimonio -el arreglo de una vida común y enteramente compartida- constituye el otro principio que reclama la austeridad en el interior de las relaciones conyugales. Al igual que la finalidad procreadora, este principio no traza una repartición clara entre lo que está permitido y lo que está prohibido. Pero ciertos autores -y muy en primer lugar Plutarco- le hacen desempeñar, en la articulación de las relaciones de placer sobre la relación conyugal, un papel más sutil y más complejo. Es que, por una parte, la obligación de hacer de la esposa una compañera a

57. Séneca, Consolación a Helvia, 13, 4.

58. Musonio Rufo, *Reliquiae*, xii (p. 64).

la que abre uno su alma impone que se tenga para con ella dirige simplemente a su rango y a su

un respeto que no se las aphroestatuto, sino a su dignidad personal; el régimen de

disia debe encontrar ahí un principio de limitación interna. . la vida de matrimonio debe tener co-

Pero, por otra parte, si ¿dad perfecta -una ver-

mo fin la constitución de una comun

„fusión de existencia"-, se ve claramente también que

dadera si han sido cornpartilas relaciones sexuales y los placeres,

dos y tomados en común, constituyen un factor de acercasos. La formación de un lazo sólido y miento entre los

espo n el uso de las aphrodisia no sólo una

su reforzamiento son e valo-

garantía, sino un elemento que las favorece. De ahí una

res sexuales (con tal de que estén inte-

rización de los place matrimonial y bien insertados en ella),

grados en la relación ción de una austeridad en su práctica

unida a la recomienda nte desempeñar ese papel positivo en que les permita justame

la unión conyugal- ;tal de la austeridad necesaria y de la

Este proceso en esp arece claramente en los Preceptos con-

intensidad deseable ap ctos. El

yugales. Constituye incluso uno de sus hilos condu

texto retorna algunos de los viejos principios conocidos sobre el pudor y el secreto que deben rodear no sólo al acto

procreador sino a los simples gestos del placer, como el beso y las caricias;⁵⁹ recuerda también, transformando una

frase o, que el pudor de una esposa no debe

conocida de Heródot i la oscuridad encubrir

caer con el vestido que se quita,⁶⁰ n. ue trataba de esca-

cualquier licencia; citando a una mujer q ujeres vapor de Filipo haciéndole observar que todas las m jen igual una

vez que 1, lámpara está apagada, Plutarco hace justamente no tiene por qué ser corno las notar que la esposa. a por la

noche y sin que se pueda ver su

otras; sino que (>Cult hay de virtuoso en ella (to cuerpo, debe hacer brillar lo que virtuoso en ella es asimis-

sóphron autés). Pero lo que hay de u marido y la destina rno lo que la apega exclusivamente a s

. y su afecto". ⁶¹

propiamente a él: „su constancia de un En torno a ese principio de una reserva acogedora,

pudor que significa la exclusividad de un aPegO, Plutarco de-

59. pltrco@ preceptos conyugales, 13, 139c.

60. ibid., lo, 139c.

61. Ibid., 46. 144e-f-

sarrolla cierto número de consejos que excluyen tanto una austeridad demasiado puntilloso como una facilidad sin retención, y eso lo mismo del lado del hombre que del de la mujer. Sin duda, como la joven espartana cuyo ejemplo cita, una buena esposa no debe hacer ella misma insinuaciones a su marido;⁶² pero tampoco debe mostrarse fastidiada por las de él; la primera actitud tendría algo de descarado que huele a cortesana, pero habría también en la segunda una arrogancia inamistosa.⁶³ Tenemos aquí, de manera todavía muy borrosa, el esbozo de esas reglas que fijan las formas de las iniciativas respectivas y de los signos que han de intercambiarse, de las que la pastoral cristiana hará más tarde tanto caso. Plutarco concede mucha importancia a los peligros que pueden comprometer, en las primeras relaciones sexuales de una pareja, el buen entendimiento ulterior y la solidez del lazo que se forma entonces. Alude al riesgo de las malas experiencias que puede tener la joven recién casada; aconseja no detenerse en ellas, pues los beneficios del matrimonio pueden aparecer más tarde: no hacer como aquellos que, habiendo sufrido la picadura de las abejas, renuncian a hacer la recolecta de la miel.⁶⁴ Pero teme también que un placer físico demasiado vivo experimentado al comienzo del matrimonio exponga al afecto a desvanecerse cuando ese placer desaparezca; vale más que el amor deba su vitalidad al carácter de los esposos y a la disposición de su espíritu.⁶⁵ Será preciso también a lo largo de la vida matrimonial no vacilar en poner en juego lo que pueda haber de benéfico para la amistad conyugal en las relaciones sexuales entre esposos. De esa función de reactivación afectiva -a la que se refiere explícitamente uno de los interlocutores del Diálogo sobre el amor-⁶⁶ los Preceptos conyugales dan dos ejemplos precisos: evitar, entre todas, las disputas que puedan tener lugar en la alcoba: es que "las discordias y las recriminaciones que provoca el lecho no es fácil apaciguarlas en otro lugar";⁶⁷ o también, cuando se tiene la costumbre de compartir la cama, no tomar

62. Cf. también Plutarco, De las virtudes de las mujeres, 242b.

63. Plutarco, Preceptos conyugales, 18, 140c.

64. Ibid., 2, 138d-e.

65. Ibid., 2, 138f.

66. Cf. infra. cap. vi.

67. Plutarco, Preceptos conyugales, 39, 143c.

un cuarto separado porque se ha disputado; ha llegado el momento por el contrario de invocar a Afrodita "que es el mejor médico en este género de males".⁶⁸

El tema ocupa un lugar relativamente importante en el propio Plutarco. Vamos a encontrarlo en el Diálogo sobre el amor, donde servirá de discriminante esencial entre el amor de las mujeres en que el placer es integrable a un papel positivo en la relación espiritual, y el amor de los muchachos donde el placer físico (que se supone que no es recíproco) no puede figurar como factor favorable en el interior de la relación. Este tema es aludido igualmente en el Banquete de los siete sabios, donde se trata de las voluptuosidades sexuales en conexión con los otros placeres físicos a las que van a menudo asociadas: la embriaguez y la música. El interlocutor -Mnesifilo- hace observar que, en todo arte o práctica, la obra no está en la manipulación de las herramientas o de los materiales, sino en lo que se quiere hacer: el ergon del arquitecto no consiste en el mortero que mezcla, sino en el templo que construye; las Musas, cuando se ocupan de la lira o de la flauta, no tienen otra tarea sino "la formación moral y el apaciguamiento de las pasiones".⁶⁹ De la misma manera, y ni más ni menos que la tarea de Dionisos no está en el hecho de beber vino embriagante, la tarea de Afrodita (ergon Aphrodités) no está en la simple relación y conjunción del cuerpo (synousia, meixis): está en el sentimiento de amistad (philophrosyne-), la necesidad (pothos), las relaciones (homilia) y el comercio (syntheia) recíprocos. La relación sexual, en la vida conyugal, debe servir como de instrumento para la formación y el desarrollo de relaciones efectivas simétricas y reversibles: "Afrodita -dice Plutarco- es el artesano que crea la concordia y la an-ústad (homophrosynés kai philias démiourgos) entre hombres y mujeres, pues a través de sus cuerpos y bajo el efecto del placer liga y funde al mismo tiempo las almas".⁷⁰

68. Ibid., 38,143d.

69. Plutarco, Banquete de los siete sabios, 156c.

70. Ibid., 156d. En Plutarque et le stoïcisme (p. 109), Babut hace observar que Antípatro, Musonio y Hierocles "se interesan más bien en el matrimonio que en el amor; su meta parece ser sobre todo establecer que el matrimonio no impide llevar una vida filosófica; finalmente no se encuentra rastro en ellos de una de las ideas importantes del Amatorius, a saber, que la mujer es tan capaz como el hombre de inspirar la pasión amorosa".

Estos consejos pueden parecer bastante pedestres. No por ello dejan de figurar entre los preliminares de una larga historia: la de la codificación de las relaciones morales entre esposos, bajo el doble aspecto de una recomendación general de reserva y de una lección compleja de comunicación afectiva a través de los placeres sexuales.

Un principio "monopolístico": nada de relaciones sexuales fuera del matrimonio. Una exigencia de "des-hedonización": que las conjunciones sexuales entre esposos no obedezcan a una economía del placer. Una finalización procreadora: que tengan por objetivo el nacimiento de una prole. Son éstos tres de los rasgos fundamentales que marcan la ética de la existencia conyugal que ciertos moralistas desarrollaron a principios de la época imperial, y cuya elaboración debe mucho al estoicismo tardío. Pero no son con todo rasgos que le sean propios: hemos podido encontrar exigencias semejantes en las reglas impuestas por Platón a los ciudadanos de su República; podremos volverlos a encontrar más tarde en lo que la Iglesia pudo requerir de un buen matrimonio cristiano. Mucho más que una innovación del rigor estoico, mucho más que un proyecto propio de la moral de esa época, estos tres principios no cesaron, durante siglos, de marcar el papel de foco de la austeridad sexual que se quiso hacer desempeñar al matrimonio.

Pero la constancia de estos tres principios no debe hacernos creer en una pura y simple identidad. Cierta moral más o menos estoicizante de la época imperial no se contentó con transmitir, desde la utopía platónica hasta el cristianismo, el código de un matrimonio "monopolístico", destinado a la procreación y desconfiado respecto del placer. Le aportó además cierto número de inflexiones particulares que corresponden a las formas que tomó entonces el desarrollo del cultivo de sí.

Conviene observar ante todo que, en Platón, la obligación de insertar todos los placeres sexuales en la estructura matrimonial tenía una de sus justificaciones principales en la necesidad de proporcionar a la ciudad los hijos de que necesitaba para subsistir y conservar su fuerza. En el cristianismo, en cambio, el nexo de la relación sexual con el matrimonio

se justificará por el hecho de que la primera lleva en sí misma las marcas del pecado, de la caída y del mal, y de que el segundo puede darle una legitimidad sobre la que debemos incluso preguntarnos si la absuelve enteramente. Ahora bien, en Musonio, Séneca, Plutarco o Hierocles, incluso si la utilidad tiene un papel que desempeñar, incluso si la desconfianza respecto de los arrebatos del placer es muy viva, el nexo entre matrimonio y aphrodisia no se establece, en lo esencial, ni planteando la primacía de los objetivos sociales y políticos del matrimonio, ni postulando un mal originario e intrínseco a los placeres, sino ligándolos entre sí por una pertenencia de naturaleza, de razón y de esencia. Digamos, para tener en cuenta las diferencias de posición y las variantes doctrinales, que el monopolio sexual que se tiende a reivindicar para el matrimonio en esa forma de ética gravita menos en torno a las utilidades "externas" del matrimonio o a la negatividad "interna" del placer que en torno a una tentativa de llevar a la coincidencia cierto número de relaciones: la conjunción de dos copartícipes sexuales, el lazo dual de los cónyuges, el papel social de la familia -y esto en la adecuación tan perfecta como sea posible de la relación con uno mismo. Tocamos aquí una segunda diferencia importante. La obligación de mantener el uso de los propios placeres dentro del marco del matrimonio era también para el guardián de Platón, el jefe de Isócrates o el ciudadano de Aristóteles una manera de ejercer sobre sí mismo un dominio, un dominio hecho obligatorio por el propio estatuto o por la autoridad que debe uno ejercer en la ciudad. El principio de una fidelidad conyugal perfecta será en la pastoral cristiana un deber incondicional para quien se preocupe de su salvación. En cambio, en esa moral inspirada por el estoicismo, es para satisfacer las exigencias propias de la relación con uno mismo, para no lesionar lo que se es por naturaleza y por esencia, para honrarse a uno mismo como ser razonable por lo que conviene hacer de los placeres sexuales un uso interno al matrimonio y conforme a sus fines. Sin duda ese principio que tiende a excluir, incluso para los hombres, la relación sexual fuera del matrimonio, y a no autorizarla sino para ciertos fines determinados, será uno de los puntos de anclaje para una "juridificación" ulterior de las relaciones conyugales y de la práctica sexual; como la de la mujer, la actividad sexual del hombre casado

correrá el riesgo de caer, por lo menos en principio, bajo el peso de la ley, y en el propio interior del matrimonio, un código preciso dirá lo que está permitido o prohibido hacer, querer o incluso pensar. Pero esa juridificación -que será tan sensible más tarde- está ligada a la pastoral cristiana y a su estructura propia. Ahora bien, incluso en los textos más detallados sobre la vida de la pareja, como los de Plutarco, no es una reglamentación lo que se propone para distinguir lo permitido y lo vedado; es una manera de ser, un estilo de relaciones; la moral del matrimonio y los consejos sobre la vida conyugal son a la vez principios que valen universalmente y reglas para quienes quieran dar a su existencia una forma honorable y bella. Es la universalidad sin ley de una estética de la existencia que de todas maneras no es practicada más que por unos pocos.

La conyugalización de las actividades sexuales que tiende a localizar la legitimidad sólo en el matrimonio tiene evidentemente por consecuencia su restricción manifiesta (por lo menos en lo que se refiere al hombre, puesto que desde hace mucho tiempo se la requiere para la mujer casada). Además la exigencia de una disociación entre el uso de esos placeres y la finalidad hedónica tenderá a una descalificación interna de esa actividad misma. Pero hay que comprender también que esas restricciones y esa descalificación van acompañadas de otro proceso: una intensificación del valor y del sentido de las relaciones sexuales en el interior del matrimonio. Por un lado, en efecto, las relaciones sexuales interconyugales no son ya allí simplemente consecuencia y manifestación de un derecho; es preciso que tengan lugar en el interior de un haz de relaciones que son las del afecto, del apego y de la reciprocidad. Y, por otra parte, si el placer como finalidad debe eliminarse, ha de utilizársele, por lo menos en algunas de las formulaciones más sutiles de esa ética, como elemento (a la vez instrumento y garantía) en el juego de las expresiones efectivas entre los esposos.

Y es precisamente en nombre de esa intensificación del valor de las aphrodisia en las relaciones conyugales, debido al papel que se le atribuye en la comunicación entre esposos, como se empieza a interrogar de manera cada vez más dubitativa a los privilegios que habían podido reconocerse al amor de los muchachos.

CAPITULO VI

LOS MUCHACHOS

Comparada con sus altas formulaciones de la época clásica, la reflexión sobre el amor de los muchachos perdió, en los primeros siglos de nuestra era, si no actualidad, por lo menos intensidad, seriedad y lo que tenía de vivo. Toma, allí donde se manifiesta, una andadura fácilmente repetitivo: jugando sobre temas antiguos -a menudo los del platonismo-, participa, pero de manera desvaída, en la reactivación de la cultura clásica. Incluso cuando la filosofía trata de volver a dar a la figura de Sócrates su prestigio de antaño, el amor de los muchachos, con los problemas que plantea, no constituye un foco activo y vivo de reflexión: las cuatro discusiones de Máximo de Tiro sobre el amor socrático no podrían proporcio-

nar un argumento contrario.

Lo cual no quiere decir que la práctica haya desaparecido o que se haya vuelto objeto de una descalificación. Y todos los textos muestran claramente que era todavía corriente y que seguía siendo considerada como una cosa natural. Lo que parece haber cambiado no es el gusto por los muchachos, ni el juicio de valor que se hace sobre quienes tienen esa inclinación, sino la manera que se pregunta sobre él. Desuso no de la cosa misma, sino del problema; retroceso del interés que se le concede; desvanecimiento de la importancia que se le reconoce en el debate filosófico y moral. Esta "desproblematización" tiene sin duda muchos motivos. Algunos incumben a la influencia de la cultura romana; no es que los romanos fuesen más insensibles que los griegos a esa clase de placer. Pero la difícil cuestión de los muchachos como objetos del placer se planteaba, en el marco de sus instituciones, con menos agudeza que en el de una ciudad griega. Por una parte los hijos de buenas familias estaban bien "protegidos" por el derecho familiar y por las leyes públicas; los padres de familia pretendían hacer respetar el poder que ejercían sobre', sus hijos; y la famosa ley Scantinia, que -Bosweil lo ha mos-1

[1741

trado bien-' no prohibía la homosexualidad, defendía al
 ii adolescente libre de] abuso y de la violencia. Por otra parte, y sin duda también a modo de consecuencia, el
 amor de los muchachos se practicaba sobre todo con los jóvenes esclavos, sobre cuyo estatuto no había que
 preocuparse: "En Roma el efebo de nacimiento libre era sustituido por el esclavo", dice P. Veyne.² Incluso
 helenizada, incluso impregnada de filosofía, Roma, cuyos poetas gustaban de cantar a los adolescen-
 i tes, apenas dio eco a la gran especulación griega sobre el amor
 i de los muchachos.

Además, las formas que tomaron la práctica pedagógica y sus modos de institucionalización hacían mucho más
 difícil de valorizar la relación con los adolescentes en términos de eficacia educativa. Cuando Quintiliano alude al
 momento en que el muchacho debe ser confiado al maestro de retórica, insiste en la necesidad de asegurarse de las
 "costumbres" de éste: "en efecto, los niños están casi formados cuando pasan a las manos de esos profesores, y
 convertidos en mozos, todavía siguen junto a ellos; hay que velar pues con el mayor cuidado por que su edad todavía
 tierna encuentre en la pureza del maestro una protección contra toda ofensa y por que el exceso de sus arrebatos sea
 mantenido al margen de la licencia por su gravedad"; es preciso pues que el maestro "adopte respecto de sus
 alumnos los sentimientos de un padre y que se considere como el representante de quienes le confían a sus hijos,^{1,3}
 De manera más general, cierta disminución de la importancia de las relaciones personales de *philia*, así como la
 valorización del matrimonio y del lazo afectivo entre esposos, contribuyeron mucho sin duda a que la relación de
 amor entre hombres dejara de constituir la prenda de una discusión teórica y moral intensa.

Quedan sin embargo tres textos importantes: el diálogo de Plutarco sobre el amor; otro, más tardío, atribuido a
 Luciano, y las cuatro disertaciones de Máximo de Tiro sobre el amor socrático. Podemos dejar de lado este último
 texto: no por su carácter retórico y artificial -los Amores del seudo-Luciano apenas lo son menos, y la reactivación
 de temas antiguos en

1. Boswell, Christianity, social tolerance, and homosexuality, pp. 61 55.
2. P. Veyne, "L'amour á Rome". p. 77.
3. Quintiliano, Institución oratoria, u, 2.

ética del amor no podrá ya efectuarse con elisión del placer físico.

Tal es la paradoja: fue en torno a esta cuestión del placer como se desarrolló la reflexión sobre la pederastia en la Antigüedad griega; es en torno de esa misma cuestión como va a entrar en receso. Es el matrimonio, como lazo individual susceptible de integrar las relaciones de placer y de darles un valor positivo, el que va a constituir el foco más activo para la definición de una estilística de la vida moral. El amor de los muchachos no se convertirá por ello en una figura condenada. Encontrará ciertamente todavía maneras de expresarse en la poesía y en el arte. Pero sufrirá una especie de "contracatexis" filosófica. Cuando se le interrogue, en lugar de buscar en él una de las formas más altas posibles del amor, se le objetará, como una insuficiencia radical, su incapacidad de dar un lugar a las relaciones de placer. La dificultad de pensar las relaciones entre esa forma de amor y el uso de las aphrodisia había sido durante mucho tiempo el motivo de su valorización filosófica; se convierte ahora en la razón de ver en él un gusto, un hábito, una preferencia que pueden tener su tradición, pero que no podrían definir un estilo de vida, una estética de la conducta y toda una modalidad de relación con uno mismo, con los otros y con la verdad. El diálogo de Plutarco y el del pseudo-Luciano dan fe a la vez de esa legitimidad todavía reconocida al amor de los muchachos y de su declinación creciente como tema vivo de una estilística de la existencia.

1. PLUTARCO

El Diálogo sobre el amor de Plutarco se abre y se cierra bajo el signo del matrimonio. Después de su boda, Plutarco, con su mujer, ha ido en peregrinación a Tespias: quieren sacrificar al dios y pedirle que favorezca esa unión que una desavenencia entre sus familias colocaba bajo los peores auspicios. Caen en casa de sus anfitriones en medio de una pequeña agitación: el joven Bacón, efebo codiciado, ¿debe o no casarse con la mujer que le persigue? Debate, peripecia, rapto. El diálogo termina cuando todo el mundo se prepara a formar el

cortejo de esos nuevos esposos y sacrificar al dios benevolente. El diálogo se desarrolla de un matrimonio al otro.⁶ Se desarrolla también bajo el signo de Eros, en el momento de las Erotidia, esas fiestas que se celebraban en Tespias cada cuatro años, en honor "del Amor y de las Musas". Es a ese dios al que Plutarco ha tomado a pechos pedir protección para su matrimonio; es a ese dios al que se invocará para las bodas dudosas de Bacón con Ismenodora: pues parece por cierto que él "aprueba y favorece con su benevolencia lo que está realizándose".⁷ Entre tanto, Plutarco habrá tenido que vagar para cantar un largo elogio de Eros, de su divinidad, de su antigüedad, de su poder, de sus beneficios, de la fuerza con la que eleva y atrae a las almas; así habrá contribuido por su parte al culto del dios que celebran al mismo tiempo por toda la ciudad en fiesta. Eros y Gamos, la fuerza del amor y el lazo conyugal en sus relaciones mutuas: tal es el tema del diálogo. La finalidad de los ritos religiosos que le sirven de marco es clara: que el poder de Eros, llamado a la protección de la pareja, triunfe de la desavenencia de las familias, apacigüe entre los amigos la disensión y asegure la felicidad de las vidas conyugales. La meta teórica del debate es conforme a esta práctica de piedad; la funda en la razón: mostrar que el lazo conyugal, más que cualquier otra relación, es capaz de acoger la fuerza del Amor, y que ésta encuentra, entre los humanos, su lugar privilegiado en la pareja. El pretexto de la conversación y las peripecias exteriores que suscitan sus desarrollos sucesivos son relatados de manera solemne e irónica: es un acontecimiento "patético", que tiene todos los rasgos "de un drama"; para representarlo, se necesitaría "un coro" y haría falta "un escenario".⁸ De hecho, se trata de un pequeño episodio cómico. Bacón, el adolescente deseable -es hermoso, es virtuoso-, es perseguido por un erasto, Pisias; pero también por una viuda, mucho ma-

6. H. Martin (Plutarch's ethical writings and early Christian literature, ed. por H.D. Betz) observa que el diálogo no señala ninguna diferencia explícita entre amor heterosexual y matrimonio. Comparando el Diálogo sobre el amor con los Preceptos conyugales, L. Goessler insiste en el nexo bien marcado por Plutarco entre gamos y eros, y en lo que hay allí de nuevo en la cuestión tradicional del matrimonio.

7. Plutarco, Diálogo sobre el amor, 771e.

8. Ibid., 749a.

yor que él. Esta última había sido encargada de buscarle una esposa conveniente; no había encontrado nada, ni a nadie, mejor que ella misma; asedia al muchacho, lo persigue, lo rapta, organiza ya la boda en las barbas del amante, furioso y luego resignado. El diálogo comienza cuando se saben ya los proyectos de la temible viuda, pero antes de que haya llevado a cabo su golpe autoritario. El chico por consiguiente está todavía entre sus dos perseguidores: no sabe qué camino escoger; como ha remitido la decisión a sus mayores, éstos van a deliberar de ello. La discusión tiene pues lugar entre dos partidarios del amor de los muchachos, Protógenes y Pisias, y dos partidarios del de las mujeres, Antemión y Dafneo. Se desarrolla delante de Plutarco que, muy pronto, abandona el papel de testigo, pone en sus manos el debate, lo lleva hacia una teoría general del amor: habiendo desaparecido entonces los primeros campeones de los dos amores, tendrá como interlocutores, y adversarios, a Pemptides y sobre todo a Zeuxipo, que tienen del amor una concepción materialista y del matrimonio una idea agresivamente crítica a la que Plutarco tendrá que replicar.

Tocamos aquí uno de los rasgos notables del diálogo.

Parte del esquema tradicional -ya sea en las figuras míticas o en la casuística moral- de la encrucijada de los caminos: hay dos vías, ¿cuál escoger?, ¿la del amor a los muchachos o la del amor a las mujeres? Ahora bien, de hecho el debate no plantea exactamente este problema: mientras que en los textos platónicos el Eros masculino y noble se opone al fácil múltiple, físico, "I:andemiano" (que, manifiestamente, es el que puede practicarse con muchachos y muchachas fuera del matrimonio), la elección en Plutarco es entre los muchachos por una parte, y el matrimonio por la otra, como si fuese efectivamente donde se cumple la relación con las mujeres.

Otro elemento distintivo en el diálogo de Plutarco es el personaje de la mujer en persecución del muchacho. Todos los rasgos que la marcan son significativos. Es mayor que el muchacho, aunque está todavía en su juventud; es más rica que él; tiene un estatuto social más importante; la vida pasada le ha dado ya experiencias. Este tipo de situación no es extraordinario en Grecia -a la vez debido a la escasez de mujeres

9. Ibid., 754c.

y a la estrategia de los matrimonios. Pero se sentía sin embargo cierta reticencia ante esta clase de unión, y el marido más joven y más pobre se encontraba por relación con su mujer en una situación un poco embarazoso, desde el momento en que la preeminencia del marido era estatutaria en las relaciones matrimoniales. Se encuentran por lo demás, en los textos consagrados a la vida conyugal, muchas observaciones sobre estos inconvenientes; Plutarco, en la Vida de Solón, recomienda al magistrado que encuentra al joven que se afana en torno a una vieja, "como un macho en torno a una perdiz", que lo haga pasar a la casa de una muchacha necesitada de esposo.¹⁰ Pisias por lo demás no dejará de recordar esos temores habituales a los partidarios del matrimonio de Bacón. ¹ Sin ser enteramente excepcional, era ésta una unión paradójica y peligrosa, donde se señalaban demasiado los intereses de uno y los apetitos del otro para que dejase presagiar una existencia dichosa y sensata. Lo que le es propuesto a Bacón -contra el amor pederasta- es pues no el mejor, sino el menos bueno de los matrimonios posibles. La discusión que lo justificará y el desenlace que lo hará triunfar no tendrán por ello sino más valor aún. Pero hay que señalar todavía otro rasgo paradójico. Ismenodora, la viuda ardiente, es una mujer llena de cualidades: es virtuosa; lleva una "vida recatada"; está rodeada del respeto de la opinión; nunca "ha corrido sobre ella una maledicencia"; nunca "ha rozado su casa la sospecha de un acto vergonzoso".¹² No obstante se ha lanzado sin vergüenza en persecución del muchacho; se lo habían confiado para que pudiese favorecer su matrimonio; pero al escuchar tanto elogio de él, al ver con sus propios ojos su belleza y sus cualidades, al comprobar que era perseguido por tantos valiosos amantes, lo ama a su vez. Más aún, lo persigue; lo acecha cuando regresa del gimnasio, a falta de poder acompañarle allá, y con la complicidad de algunos amigos, lo "rapta". Es sabido que esos "raptos" -en parte reales, en parte también arreglados- eran un elemento frecuente si no en la realidad misma, por lo menos, con seguridad, en la literatura pederasta. Muchos

10. Plutarco, Vida de Solón, 20, 8.

¹ 1. Plutarco, Diálogo sobre el amor, 752e-f.

12. Ibid., 749d y 755d-e.

relatos míticos e históricos giran en torno a uno de esos episodios de violencia. Las Historias de amor atribuidas a Plutarco, aquellos de los Discursos de Máximo de Tiro que están dedicados al amor socrático, se refieren a ellos.¹³ y si una persona de tanta virtud como Ismenodora se entrega a semejante asalto, es que es presa "de un impulso divino, más fuerte que la razón humana". Ahora bien, todos estos rasgos (la diferencia de edad, el mérito reconocido, el interés dedicado a las cualidades morales y a la buena fama del amado, la iniciativa de la persecución, la violencia de la inspiración divina) son fácilmente reconocibles: son los que caracterizan al amante de los muchachos en el modelo pederasta tradicional. Ismenodora, en la descripción de Plutarco, está exactamente en la posición del erasto. De suerte que en el fondo Bacón no tiene que escoger realmente entre dos formas de amor profundamente diferentes -el que puede anudarse entre un joven bien dotado y un hombre mayor que se interesa en la belleza de su amigo, y el que se establece entre un marido y una mujer para administrar un patrimonio y educar a unos hijos-; sino entre las dos formas de un mismo amor con la única diferencia de que en un caso es el amor de un hombre, en el otro de una mujer. Que se trata del mismo tipo de relación es lo que señala muy explícitamente Plutarco en una de sus intervenciones en favor del matrimonio con Ismenodora: nadie, dice, puede prescindir de una autoridad ni ser perfecto por sí mismo; "el efebo está sometido al gimnasiarca, el adolescente al erasto, el adulto a la ley, y al estratega... ¿Es entonces escandaloso que una mujer llena de buen sentido y ya avanzada en edad gobierne la vida de su joven marido, mostrándose a la vez útil por la superioridad de su experiencia (tói phronein mallon) y agradable por su afecto (tói philein) y su ternura?"¹⁴

Se ve que el diálogo de Plutarco está subtendido por dos movimientos: por una parte el deslizamiento debido a la discusión misma; la cuestión de la elección que el amado debe hacer entre sus dos amantes se convierte subrepticamente en la cuestión del amor bajo sus dos formas posibles -por los muchachos o por las muchachas-, y por otra parte la

13. Plutarco, Historias de amor, 2, 772e; 3, 773f.

14. Plutarco, Diálogo sobre el amor, 754d.

transferencia permitida por la situación paradójica de la intriga, que carga la relación con una mujer de las mismas virtualidades éticas que la relación con un hombre. En la pequeña dramaturgia que subtiende las peripecias del diálogo, el objetivo de todo el debate aparece claramente: se trata de formar una concepción del amor único; ésta no rechazará los valores propios del amor pederasta, los incluirá por el contrario en una forma más amplia, más compleja y tal que finalmente sólo la relación con las mujeres y más precisamente con la esposa podrá ponerla en obra.

Se siente uno tentado a ver en este diálogo de Plutarco uno de los numerosos concursos retóricos que hacían enfrentarse, para designar a un vencedor, el amor de las mujeres y el amor de los muchachos. Mirado así, puede pasar por uno de los más ardientes alegatos en favor del afecto y de los placeres conyugales, y es legítimo colocarlo al lado de los tratados estoicos sobre el matrimonio; con ellos tiene en común cantidad de temas y cantidad de formulaciones. Pero se trata en este texto de muy otra cosa que de una argumentación en favor del matrimonio y contra la pederastia. Puede verse en él el esbozo de un cambio importante en la Erótica antigua. Esta transformación puede resumirse brevemente: mientras que apenas se aceptaba ninguna discontinuidad, ninguna frontera insalvable, ninguna desviación importante de valores en la práctica de las aphrodisia, en cambio la elaboración de la Erótica era netamente dualista: dualismo doble además, y por sí mismo bastante complejo, puesto que por una parte oponía el amor vulgar (aquel donde los actos sexuales son preponderantes) y, el amor noble, puro, elevado, celestial (donde la presencia de esos mismos actos queda, si no anulada, por lo menos velada), y puesto que por otra parte se hacía resaltar la especificidad del amor por los muchachos cuya aspiración, forma, metas, efectos se suponía, por lo menos si se adecuaba uno bien a su verdadera naturaleza, que eran diferentes de lo que podía encontrarse en los otros amores. Estos dos dualismos tendían por lo demás a recubrirse, puesto que se admitía que el amor "verdadero" por los muchachos no podía ser sino un amor puro y desprendido de la búsqueda vulgar de las aphrodisia (la que anima al deseo por las mujeres o al apetito desviado por los muchachos). Un campo continuo de las aphrodisia, y una Erótica de estructura bina-

ría: es esta configuración la que empieza a invertirse aquí. El Diálogo de Plutarco puede dar testimonio de ese movimiento que de hecho no terminará sino mucho más tarde, cuando se edifique una concepción absolutamente unitaria del amor, mientras que la práctica de los placeres, por su parte, quedará dividida por una frontera estricta: la que separa las conjunciones de un sexo con el otro y las relaciones interiores a un mismo sexo. Es ese régimen el que en conjunto sigue siendo el nuestro hoy, solidificado como está por una concepción unitaria de la sexualidad que permite señalar estrictamente el dimorfismo de las relaciones, y la estructura diferencial de los deseos.

En el Diálogo de Plutarco se ve el esfuerzo por constituir una Erótica unitaria, muy netamente organizada sobre el modelo de la relación hombre-mujer e incluso marido-mujer; por relación con este amor único (se supone que es el mismo, ya se dirija a mujeres o a muchachos), el apego pederasta se encontrará de hecho descalificado, pero sin que por ello se trace un límite severo, como se trazará más tarde, entre los actos "homosexuales" o "heterosexuales". Todo lo que se juega en el texto gira en torno a esta unificación de la Erótica. Se opera por medio de una discusión crítica (la del "dualismo"), por medio de la elaboración de una teoría unitaria (la del amor) y por medio de la entrada en juego de un concepto fundamental (el de Charis, la Gracia).

1. La exposición y la crítica del "dualismo" tradicional pueden resumirse rápidamente. Este dualismo es defendido obviamente por los partidarios del amor a los muchachos. Protógenes y Pisias, por lo demás, abandonarán muy pronto el escenario -en cuanto se conozca el rapto de Baco: han estado allí el tiempo necesario para celebrar una última vez la Erótica diferencial. Según ésta, el amor de los muchachos es a la vez diferente de la inclinación hacia las mujeres y superior a ella por dos razones: una que incumbe a su posición respectiva en relación con la naturaleza- y la otra que concierne al papel desempeñado en cada uno de ellos por el placer. Los partidarios del amor de los muchachos hacen por cierto una breve alusión al argumento frecuente que opone todo lo que de artificial hay en las mujeres (adornos y perfumes en

unas, navajas de barbero, filtros y afeites en las más desvergonzadas) a la naturalidad de los muchachos que encuentra uno en la palestra.¹⁵ Pero lo esencial de su argumento contra el amor por la mujeres es que no es nada más que una inclinación natural. Es la naturaleza en efecto, dice Protógenes, la que ha puesto en nosotros un apetito (orexis) que empuja a los dos sexos el uno hacia el otro; era necesario en efecto que nos veamos empujados a procrear, como nos vemos empujados a alimentarnos. Pero se ve bien que este mismo tipo de apetito lo encontramos en las moscas por la leche, en las abejas por la miel; lo encontraríamos asimismo en los cocineros por los pollos y por las terneras. A todos esos apetitos Protógenes no imagina darles el nombre de Amor.¹⁶ La naturalidad del impulso hacia el otro sexo no condena, evidentemente, la indispensable práctica que nos hace unirnos a las mujeres, pero limita su valor a la de una conducta que puede encontrarse por todas partes en el mundo animal y que tiene por razón de ser una necesidad elemental. El carácter natural de las relaciones con las mujeres es invocado por Protógenes para señalar su imperfección, y para trazar la diferencia con un amor de los muchachos que, por su parte, desdeña tales necesidades y apunta mucho más alto. De hecho, no desarrolla lo que es para él ese amor más allá de la naturaleza: será Plutarco quien retome esos temas platónicos, pero para integrarlos, contra los defensores de los muchachos, en una concepción unitaria del amor.

La otra diferencia queda señalada por el papel del placer. La atracción hacia las mujeres no puede desprenderse de él; el amor a los muchachos, por el contrario, no es verdaderamente conforme a su esencia sino cuando se libera de él. Para sostener esta tesis, la argumentación utilizada por Protógenes y Pisias es más bien estoica. Alegan que la relación con las mujeres ha sido en efecto dispuesta por la naturaleza para la conservación de la especie: pero las cosas han sido arregladas de tal manera que el placer está asociado a este acto. Por esta razón, el apetito, la pulsión (orexis, horme-) que nos empujan hacia él están siempre listos a hacerse violentos y sin freno: entonces se transforman en deseo (epithymia). Así

15. Plutarco, Diálogo sobre el amor, 751a; 752b.

16. Ibid., 750c-d.

nos vemos impulsados de dos maneras hacia ese objeto natural que constituye la mujer; por el apetito, movimiento de la naturaleza que se propone como fin razonable la sobrevivencia de las generaciones, y que utiliza como medio el placer, y por el deseo, movimiento violento y sin regla interna, que se propone "como fin el placer y el goce".¹⁷ Se ve bien que ni uno ni otro pueden ser el Amor en su verdad: el primero, porque es natural y común a todos los animales; el segundo, porque rebasa los límites razonables y ata al alma a las voluptuosidades físicas.

Conviene pues excluir de la relación entre hombres y mujeres la posibilidad misma del Eros. "Ninguna parcela del amor puede entrar en el gineceo",¹⁸ dice Protógenes en una fórmula a la que los partidarios de los muchachos dan dos significaciones: la naturaleza del deseo, que ata a un hombre a una mujer "por el sexo", como un perro a su hembra, es excluyente del amor, y por otra parte no sería conveniente, para una mujer prudente y casta, sentir "amor" por su marido y aceptar "ser amada" por él (eran, erastai).¹⁹ No hay pues más que un amor verdadero, el de los muchachos: porque los placeres indignos están ausentes de él y porque implica necesariamente una amistad que es indisociable de la virtud; si por lo demás el erasto comprueba que su amor no suscita en el otro "amistad y virtud", entonces renuncia a sus cuidados y a su fidelidad.²⁰

A ese argumentarlo tradicional, respuesta esperada. Es la denuncia por Dafneo de la hipocresía pederasta. Como si Aquiles en llanto no hubiese evocado los muslos de Patroclo, como si Solón, a propósito de los muchachos en flor, no hubiese cantado "la dulzura de sus muslos y de sus labios", el amador de muchachos gusta de darse aires de filósofo y de sabio, pero sin duda no espera más que una ocasión, y por la noche, cuando todo reposa, "dulce es la recolecta en ausencia del guardián". Se ve el dilema: o bien las aphrodisia son incompatibles con la amistad y el amor, y en ese caso los aficionados a los muchachos que en secreto gozan de los cuerpos

17. Ibid., 750d-e.

18. Ibid., 750c.

19. Ibid., 752b-c.

20. ibid., 750c.

deseados han caído de la dignidad del amor, o bien se acepta que las voluptuosidades físicas toman su lugar en la amistad y en el amor, y entonces ya no hay razón para excluir de éstos la relación con las mujeres. Pero Dafneo no se limita a eso; recuerda también la otra gran alternativa que se objetaba a menudo a la conducta de los amantes y al placer que trataban de encontrar: si el erómeno es virtuoso, no se puede obtener ese placer sino haciéndole violencia, y si consiente, no hay más remedio que reconocer entonces que nos las hahemos con un afeminado." No hay que buscar pues en el gusto por los muchachos el modelo primero de todo amor; conviene más bien considerarlo como "un retardatario, nacido de padres demasiado viejos, un bastardo, un hijo de las tinieblas que trata de expulsar al Amor legítimo, su hermano mayor";²² a menos, como sugiere Dafneo, que el gusto de los muchachos y el de las mujeres no sean en el fondo sino una sola y misma cosa.²³

Pero la verdadera elaboración de la teoría general del amor se hace después de la partida de los primeros adversarios y fuera de su presencia, como si fuera preciso, para alcanzar el objeto principal del debate, decir adiós a ese confrontamiento familiar. Hasta entonces, observa Pemptides, el debate había versado sobre cuestiones personales, hay que orientarlo hacia temas generales.

2. La parte central del diálogo está constituida por un elogio del Amor en el modo tradicional de la alabanza de un dios: se establece su carácter verdaderamente divino (Plutarco se opone aquí a la tesis, de inspiración epicúrea, esbozada por Pemptides, a saber que los dioses no serían más que nuestras pasiones, y muestra que el Amor que se apodera de nosotros es el efecto de una potencia necesariamente divina); se compara su poder con el de los otros dioses (pasaje importante pues muestra cómo Eros es un complemento necesario de Afrodita: sin él, la obra de Afrodita no sería nada más que el solo placer de los sentidos, y se podría comprar por un drac-

21. Ibid., 751d-e.

22. ibid., 751f.

23. Ibid., 751c.

ma; es también, contrariamente a lo que se dice, más valeroso y vigoroso que Ares: es por amor recíproco por lo que los amantes, en la guerra, se arrojan sobre el enemigo, combaten audazmente hasta la muerte con tal de no huir en la vergüenza); se describe su acción sobre el alma de los hombres a la que vuelve "generosa, compadecida, liberal, y a la que deja toda transida como por una posesión divina". Finalmente, el elogio termina con una referencia a mitos egipcios y una exposición de la teoría platónica.

Lo que es notable en este elogio es que todos sus elementos corresponden a la Erótica tradicional de la pederastia. La mayoría de los ejemplos están tomados del amor por los muchachos o del ejemplo de Safo (Alcesto y Admeto forman más o menos la única excepción). Y en efecto es bajo la especie del dios de los amores con muchachos como de hecho aparece Eros en las alabanzas que se le dirigen. Y sin embargo, ese canto es pronunciado por Plutarco, que se declara al mismo tiempo "coreuta del amor femenino"; se trata para él de ilustrar la tesis general propuesta por Dafneo: "si no miramos sino a la verdad, comprobamos que la atracción por los muchachos y la atracción por las mujeres proceden de un solo y mismo Amor".¹⁴

En efecto, ésta es sin duda, al parecer, la prenda esencial del diálogo. La pequeña comedia del rapto "pederasta" de Bacón por Ismenodora le sirve simplemente de marco y de ilustración inmediata. Todo lo que la Erótica de los muchachos ha podido reivindicar como carácter propio de esa forma de amor (y por oposición al amor falso por las mujeres) es reutilizado aquí, sin que se eluda nada, todo lo contrario, de la gran tradición pederasta. Pero se trata de utilizarla como forma general capaz de subsumir uno y otro amor, y en particular de aplicarlo no sólo a la atracción por las mujeres, sino al lazo conyugal mismo.

Después de una intervención de Zeuxipo -que los manuscritos no nos han transmitido y que debía criticar el amor conyugal, no en nombre de la pederastia, sino en términos epicúreos-, Plutarco vuelve a tomar la palabra para establecer tres puntos esenciales. Primero subraya que si el Amor es en efecto lo que se ha dicho, hace sentir su presencia, su poder y sus

24. Ibid., 75le-f.

efectos lo mismo en las relaciones entre los dos sexos que en las relaciones con los muchachos. Admitamos un instante la tesis epicúrea: las imágenes emanadas del cuerpo amado, que son transportadas hasta los ojos de aquel que ama, que penetran en su cuerpo, lo conmueven y lo agitan hasta la formación de esperma; no hay razón para que este mecanismo sea provocado por los muchachos y no pueda serlo por las mujeres.²⁵ Admitamos en cambio la tesis platónica hacia la que se inclina Plutarco: si "a través del frescor y la gracia de un cuerpo" se percibe la belleza de un alma, y ésta, recordando el espectáculo de lo alto, da alas a nuestra alma, ¿por qué la diferencia de los sexos habría de actuar aquí, donde no se trata sino de "la belleza" y de la "excelencia en estado natural"?²⁶ Ese elemento de la virtud -areté- con el que la Erótica tradicional de los muchachos señalaba una de sus diferencias importantes con la inclinación hacia las mujeres, Plutarco muestra que rebasa toda diferencia de sexo: "Se ha dicho que la belleza es la flor de la virtud. Ahora bien, es absurdo pretender que las mujeres no producen esa flor y no manifiestan ninguna tendencia a la virtud... Los dos sexos presentan en común los mismos caracteres."²⁷ En cuanto a la amistad que los pederastas quieren retener sólo para el amor a los muchachos, Plutarco muestra que puede marcar asimismo la relación de un hombre con una mujer. O por lo menos (y esta especificación es evidentemente capital) con su mujer. Es la conyugalidad y sólo ella la que asegura la forma de la amistad en el lazo entre sexos. Esa conyugalidad, Plutarco la evoca aquí brevemente, en algunos rasgos que recuerdan los Preceptos conyugales; implica el compartir la existencia a todo lo largo de una vida común (Plutarco juega con las palabras *stergein*, amar, y *stegein*, abrigar, guardar en casa); reclama la benevolencia mutua (*eunoia*); supone la comunidad perfecta, y la unidad de las almas, en cuerpos distintos, unidad tan fuerte que los esposos "ya no quieren ya no piensan ser dos";²⁸ finalmente exige la temperancia recíproca, la *sóphrosyné* que hace renunciar a todo otro lazo

25. Ibid., 766e.

26. Ibid., 766e-767a.

27. Ibid., 767b-c.

28. Ibid., 767d-e.

efectos lo mismo en las relaciones entre los dos sexos que en las relaciones con los muchachos. Admitamos un instante la tesis epicúrea: las imágenes emanadas del cuerpo amado, que son transportadas hasta los ojos de aquel que ama, que penetran en su cuerpo, lo conmueven y lo agitan hasta la formación de esperma; no hay razón para que este mecanismo sea provocado por los muchachos y no pueda serlo por las mujeres.²⁵ Admitamos en cambio la tesis platónica hacia la que se inclina Plutarco: si "a través del frescor y la gracia de un cuerpo" se percibe la belleza de un alma, y ésta, recordando el espectáculo de lo alto, da alas a nuestra alma, ¿por qué la diferencia de los sexos habría de actuar aquí, donde no se trata sino de "la belleza" y de la "excelencia en estado natural"?²⁶ Ese elemento de la virtud -areté- con el que la Erótica tradicional de los muchachos señalaba una de sus diferencias importantes con la inclinación hacia las mujeres, Plutarco muestra que rebasa toda diferencia de sexo: "Se ha dicho que la belleza es la flor de la virtud. Ahora bien, es absurdo pretender que las mujeres no producen esa flor y no manifiestan ninguna tendencia a la virtud... Los dos sexos presentan en común los mismos caracteres."²⁷ En cuanto a la amistad que los pederastas quieren retener sólo para el amor a los muchachos, Plutarco muestra que puede marcar asimismo la relación de un hombre con una mujer. O por lo menos (y esta especificación es evidentemente capital) con su mujer. Es la conyugalidad y sólo ella la que asegura la forma de la amistad en el lazo entre sexos. Esa conyugalidad, Plutarco la evoca aquí brevemente, en algunos rasgos que recuerdan los Preceptos conyugales; implica el compartir la existencia a todo lo largo de una vida común (Plutarco juega con las palabras *stergein*, amar, y *stegein*, abrigar, guardar en casa); reclama la benevolencia mutua (*eunoia*); supone la comunidad perfecta, y la unidad de las almas, en cuerpos distintos, unidad tan fuerte que los esposos "ya no quieren, ya no piensan ser dos";²⁸ finalmente exige la temperancia recíproca, la *phrosyné* que hace renunciar a todo otro lazo.

25. Ibid., 766e.

26. Ibid., 766e-767a.

27. Ibid., 767b-c.

28. Ibid., 767d-e.

Sobre este último punto es sobre el que la transposición de la teoría del Eros a la práctica de la vida conyugal es más interesante; pues sugiere del alto valor del matrimonio una idea muy diferente de la que hemos podido encontrar en los estoicos. Plutarco, en efecto, opone a la temperatura que viene "del exterior", que no es sino obediencia a las leyes, y que es impuesta por la vergüenza y el temor, la temperancia que es efecto de Eros; es él en efecto, cuando inflama a los dos esposos el uno por el otro, quien aporta "el dominio de uno mismo, la reserva y la lealtad"; en el alma amorosa de los esposos, introduce "el pudor, el silencio, la calma"; le confiere "una compostura reservada" y la vuelve "atenta a un solo ser". Es fácil reconocer aquí los caracteres del Eros pederasta, operador de virtud y de mesura en el alma de los amantes, principio, en los más perfectos como Sócrates, de esa retención que le hacía callarse y conservar el dominio de sus deseos delante de aquellos a los que amaba. Plutarco transpone a la dualidad conyugal los rasgos que durante mucho tiempo se habían reservado a la philia de los amantes del mismo sexo. Sin embargo la constitución de una teoría general del amor válida para la relación con mujeres como para la relación con muchachos está sesgada: Plutarco no ha pasado, como le pedía Dafneo y como él pretendía hacer, de un amor particular a un amor más general. Ha tomado de la erótica de los muchachos sus rasgos fundamentales y tradicionales, y eso para mostrar, no que puede aplicarse a todas las formas de amor, sino al lazo conyugal exclusivamente.

3. Tal es en efecto el objetivo final del diálogo: mostrar que esa cadena única del amor, que puede encontrar en el matrimonio su realización perfecta, no podría tomar un lugar, por lo menos bajo su forma completa, en la relación con los muchachos. Si esa relación, con sus valores tradicionales, pudo servir de soporte y de modelo a la concepción general del amor, se encuentra, a fin de cuentas, invalidada y caduca: amor imperfecto cuando se lo compara con el de los esposos.

¿Dónde hace residir Plutarco esa imperfección? Mientras tuvo una erótica dualista que distingue el amor verdadero -Por puro- del amor falso, engañoso -por físico-, la ausencia de las aphrodisia no era simplemente posible, era

necesaria para hacer de ésta la relación de amor por excelencia. Pero la constitución de una erótica general, que liga fuertemente a Eros y a Afrodita, cambia los datos del problema; la elisión de las aphrodisia deja de ser una condición y se convierte en un obstáculo. Plutarco lo dice explícitamente: si Afrodita, sin Eros, no ofrece más que un placer fugaz que puede comprarse por unas pocas dracmas, Eros sin Afrodita no es menos imperfecto cuando le falta el placer físico; un amor sin Afrodita es "como una embriaguez sin vino, provocada por una bebida sacada de los higos y de la cebada; no puede ser más que una turbación sin fruto (akarpon) y sin plenitud (ateles), que se transforma pronto en asco y repugnancia".²⁹ ¿Pero puede el amor de un muchacho dar lugar a las aphrodisia? El argumento es conocido: o bien las relaciones sexuales son allí impuestas por la violencia y el que las sufre no puede sentir sino ira, odio y deseo de venganza, o bien son consentidas por aquel que, debido a su "blandura", a su "feminidad", "encuentra placer en ser pasivo" (hēdomenos tēi paschein), cosa "vergonzosa", "contra natura", y que lo rebaja al rango más bajo.³¹ Plutarco vuelve aquí al "dilema del erómeno": violentado, siente odio, y consintiendo, suscita el desprecio. Los adversarios tradicionales de la pederastia se atienen a eso. Pero el análisis de Plutarco va más lejos, tratando de definir lo que le falta al amor de los muchachos y le impide ser, como el amor conyugal, una composición armoniosa de Eros y de Afrodita, donde el lazo entre las almas va asociado al placer físico. Esta falta, Plutarco la designa con una palabra: el amor de los muchachos es acharistos.

El término charis, que aparece en varias ocasiones en el transcurso del diálogo, parece ser en efecto una de las claves de la reflexión de Plutarco. Es introducido en todo caso con mucha solemnidad al principio del texto, antes de la constitución de la gran teoría del Amor único. Es Dafneo el primero que lo utiliza como argumento "todopoderoso" en favor de su tesis:³² el amor por las mujeres tiene la peculiaridad,

29. Ibid., 752b.

30. Plutarco vuelve a tomar aquí el argumento desarrollado por Dafneo

751d-e.

31. Ibid., 768d.

32. Ibid., 751c.

dice, de que al practicar las relaciones sexuales tales como la naturaleza las ha instaurado, puede conducir hacia la amistad (eis philian), pasando por la charis. Y Dafneo da tanta importancia a este término que se dedica de inmediato a definirlo y a darle algunos grandes padrinzos poéticos; charis es el consentimiento que, de buen grado, la mujer concede al hombre, consentimiento que no puede aparecer sino con la nubilidad, según Safo, y cuya ausencia en la relación sexual puede dar, según Píndaro, nacimientos poco agraciados: así Hefesto había sido concebido por Hera "aneu charitón" ' 33 Se ve claramente el papel que se asigna a esa aquiescencia: integrar la relación sexual, con sus dos polos de actividad y de pasividad definidos por la naturaleza, en las relaciones re-

cíprocas de benevolencia e inscribir el placer físico en la amistad.

Después de esta presentación preliminar, y una vez establecida la doctrina unitaria del amor, la cuestión de la charis se hace preponderante al final del diálogo; es ella la que va a servir de discriminante entre el amor de las mujeres y el amor de los muchachos, de los que sólo el primero es capaz de dar lugar a esta forma completa, en la que se unen, gracias a la dulzura del consentimiento, el placer de Afrodita y la virtud de la amistad. Pero esta unión, Plutarco no la concibe simplemente como una tolerancia que concediese, en el lazo conyugal, un lugar más o menos utilitario (para la procreación por ejemplo) a los actos sexuales. Hace de éstos por el contrario el punto de partida de toda la relación de afecto que debe animar el lazo conyugal. El placer físico, en la medida justamente en que la dulzura del consentimiento excluye todo lo que pudiese ser violencia, engaño y baja complacencia, puede estar en el origen mismo de las reciprocidades afectuosas que el matrimonio necesita: "La unión física con una esposa es fuente de amistad, como una participación en común en grandes misterios." La voluptuosidad es poca cosa (es ésta una expresión tradicional en los enemigos del placer físico), pero, añade en seguida Plutarco, "es como el germen a partir del cual crecen día a día entre los esposos el respeto

33. Ibid., 751d.

mutuo (time~), la complacencia (charis), el afecto (agapésis) y la confianza (pistis)',³⁴

A ese papel fundamental y a esa función germinativa del placer físico Plutarco les da un aval histórico solemne; lo encuentra en la legislación de Solón que prescribía a los esposos que se acercasen a su mujer "por lo menos tres veces al mes". En la Vida de Solón evocaba también esa ley, indicando que no valía sino para el matrimonio de las muchachas epiclaras: la necesidad de una descendencia a quien transmitir un patrimonio era su motivo, pero, añadía Plutarco, hay algo más: pues en ese acercamiento regular, incluso cuando "de él no resultan hijos", se trata "de un homenaje rendido a una mujer honesta", "de una señal de afecto que disipa en cada ocasión el cúmulo de las contrariedades e impide provocar una aversión completa".³⁵ A ese papel de la relación sexual como principio de acercamiento regular y garantía de buen entendimiento, Plutarco, en el Diálogo sobre el amor, le presta una formulación aún más solemne. Hace de él una manera de volver a dar fuerza a ese lazo conyugal, un poco como se reactiva una convención: "Así como los estados renuevan de vez en cuando los tratados que los ligan, Solón quería que el matrimonio fuese en cierto modo renovado, templado de nuevo por el efecto de esa señal de ternura, a pesar de todos los agravios mutuos que pueden acumularse en la vida común de cada día.¹¹³⁶ El placer sexual está pues en el centro de la relación matrimonial como principio y como prenda de la relación de amor y de amistad. La fundaa o, en todo caso, le renueva el vigor como a un pacto de existencia. Y si Plutarco alude a lo que puede haber de "hiriente" para la mujer en las relaciones sexuales que tienen lugar en los primeros tiempos del matrimonio, muestra también lo que hay de necesario, en esa misma "mordedura", para la constitución de una unidad conyugal viva, sólida y duradera. Recurre a tres metáforas: la de la planta que se injerta y que es necesario rajar para que forme con el injerto un árbol capaz de dar los frutos que se desean; la del niño o el joven a quien hay que inculcar, no sin penalidades para él, los primeros rudl-

34. Ibid., 769a.

35. Plutarco, Vida de Solón, 20.

36. Plutarco, Diálogo sobre el amor, 769a-b.

mentos de un saber del que sacará ventajas y provecho más tarde; finalmente la del líquido que se vierte en otro: después de un primer tiempo de perturbación y de efervescencia, la mezcla se produce, y así se realiza esa di'holón k rasis a la que se referían igualmente los Preceptos conyugales;³⁷ y juntos forman un nuevo líquido del que nadie podrá ya disociar los dos componentes. Cierta sufrimiento, cierta agitación y desorden son inevitables al principio de las relaciones conyugales, pero ésa es la condición para que se forme la unidad nueva y estable.

Y Plutarco llega así a la formulación esencial: "En el matrimonio, amar es un mayor bien que ser amado."¹¹³⁸ La fórmula es importante en la medida en que, en toda relación de amor, la erótica tradicional marcaba fuertemente la polaridad del amante y del amado y la necesaria disimetría entre el uno y el otro. Aquí, es la doble actividad de amar, presente en los dos cónyuges, la que constituye el elemento esencial. Y por razones que es fácil desbrozar. Esta doble actividad de amar es principio de reciprocidad: es porque cada uno de los dos ama al otro por lo que acepta su amor, consiente en recibir sus señales y ama así ser amado. Es pues también principio de fidelidad puesto que cada uno de los dos puede tomar como regla de su conducta y razón para limitar sus deseos el amor que siente por el otro. "Cuando se ama, se escapa a todo lo que estropea y altera la unión conyugal."¹¹³⁹ Esta unión debe su valor y su estabilidad al esquema del doble amor en que cada uno de los dos es, desde el punto de vista del Eros, y permanentemente, sujeto activo; por el hecho de esta reciprocidad en el acto de amar, las relaciones sexuales pueden tomar lugar en la forma del afecto y del consentimiento mutuos. Por comparación con este modelo relacionar, la práctica de los muchachos, con la distinción fuertemente marcada del erasto y el erómeno, con el dilema de la pasividad, con la necesaria fragilidad de la edad, no puede ser sino inadecuada. Le falta la doble y simétrica actividad de amar; le falta por consiguiente la regulación interior y la estabilidad de la pareja. Está desprovisto de esa "gracia" que permite a las

37. Ibid., 769e-f; cf. Preceptos conyugales, 142e-143c.

38. Diálogo sobre el amor, 769d.

39. Ibid., 769d-e.

aphrodisia integrarse en la amistad para constituir la forma completa y acabada del Eros. La pederastia, podría decir Plutarco, es un amor al que le falta "la gracia".

En suma el texto de Plutarco da fe de la constitución de una erótica que, en ciertos puntos esenciales, es diferente de la que la civilización griega había conocido y desarrollado. No enteramente diferente, puesto que, como lo muestra el gran pasaje central dedicado al elogio de Eros, siguen siendo siempre las nociones tradicionales las que desempeñan un papel esencial. Pero esta erótica platonizante es utilizada por Plutarco para producir efectos diferentes de aquellos a los que iba asociada habitualmente. Durante mucho tiempo había servido para marcar la existencia de dos amores distintos y opuestos (uno bajo, vulgar, orientado hacia las aphrodisia, el otro elevado, espiritual, orientado hacia la inquietud de las almas), pero también para restablecer entre ellos una especie de unidad, puesto que sólo el segundo se consideraba como verdadero, mientras que el otro no era más que su sombra terrestre y su simulacro. Plutarco hace jugar estas mismas nociones platónicas en una erótica que apunta a constituir un solo Eros susceptible de dar cuenta de los amores femeninos y muchacheros, y a integrar las aphrodisia; pero en nombre de tal unidad, esta erótica excluye finalmente el amor de los muchachos, por falta de charis. A partir de la erótica dualista atravesada por la cuestión de lo verdadero y del simulacro, y destinada a fundar esencialmente el amor de los muchachos, pero al precio de la elisión de las aphrodisia, se ve constituirse en Plutarco una estilística nueva del amor: es monista, en cuanto que incluye las aphrodisia, pero hace de esa inclusión un criterio que le permite no retener sino el amor conyugal y excluir las relaciones con los muchachos a causa del defecto que las marca: no pueden tener ya lugar en esa gran cadena única e integrativa donde el amor se vivifica con la reciprocidad del placer.

2. EL SEUDO-LUCIANO

Los amores, atribuidos a Luciano, son un texto netamente más tardío.⁴⁰ Se presenta bajo la forma, muy acostumbrada, de un encajamiento sucesivo de diálogos. Teomnesto, cuyos amores femeninos o de muchachos renacen, apenas desaparecidos, más numerosos que las cabezas de la Hidra, se queja de Afrodita: desde la edad en que el niño se convirtió en efebo, la cólera de la diosa le persigue; no es sin embargo descendiente de; sol, no tiene sin embargo la hosca tosquedad de Hipólito. Se siente igualmente inclinado hacia uno y otro amor, sin lograr saber hacia cuál de los dos vale más dirigirse. Pide a Licinos -que, por su parte, no se siente impulsado hacia ninguna de esas dos pasiones- que sirva de árbitro imparcial y que le diga cuál es la mejor elección. Licinos, felizmente, ha conservado, como grabado en su memoria, el diálogo de dos hombres sobre ese mismo tema; uno amaba exclusivamente a los muchachos, juzgando que la Afrodita femenina no era más que "un abismo"; el otro se sentía furiosamente arrastrado hacia las mujeres. Va a relatar pues su discusión; pero no se engañe Teomnesto; ha podido por su parte plantear la pregunta riendo; Caricles y Calicrátides, cuyas expresiones vamos a oír ahora, sostenían discursos muy serios.

Inútil decir que esta última indicación debe tomarse en segundo grado. Serios no cabe duda que los dos adversarios lo son; pero el seudo-Luciano ironiza al escribir las demostraciones enfáticas y pesadas que les presta. Hay algo de pastiche en esos pasajes tan boi-dados; cada uno de ellos constituye el discurso típico del Partidario de las mujeres y del Aficionado a los muchachos. Argumentos tradicionales, citas obligadas, referencia a grandes ideas filosóficas, ornamentaciones retóricas: el autor sonríe al referir las expresiones de esos imperturbables alegadores. Y, desde ese punto de vista, hay que anotar que el discurso pederasta está mucho más recargado, es más pretensioso y "barroco" que el otro, más estoicizante, más despojado, que se pronuncia en favor de las mujeres. La ironía final -Teomnesto recordará que, después de

40. Sobre este texto, cf. R. Bloch, *De pseudo-Luciani Amoribus*, 1907; MacLeod, en la introducción a la edición Loeb, lo sitúa muy a principios del siglo iv; F. Buffière (*Éros adolescent*, p. 481) lo cree del siglo ii.

LOS MUCHACHOS

todo, de lo que se trata en todo eso es de los besos, de las caricias, de las manos que se extravían bajo las túnicas- se encarnizará esencialmente sobre el elogio de amor de los muchachos. Pero esa ironía misma indica el problema serio que se plantea. Y por mucho que se divierta el pseudo-Luciano trazando el retrato "teórico-discursivo" de esos dos Dilettantes -"cargando la mano" en el perfil retórico-, puede descubrirse en él lo que fue, en aquella época y bajo sus rasgos más visibles, ese "argumentarlo erótico" que tuvo una carrera tan larga en la cultura helénica.

Una cosa puede sorprender desde el comienzo del diálogo referido por Licinos para iluminar a su amigo azorado entre los dos amores: ese diálogo que concluirá -no sin cierta ambigüedad- en favor del amor de los muchachos no está colocado bajo el signo de Eros, que se considera como el po-

der tutelar de esa forma de atracción, sino bajo el de Afrodita: la escena que se supone que Licinos recuerda en sus mínimos detalles se sitúa en Cnido, cerca del templo de la diosa,

allí donde se encuentra la estatua tan famosa que había esculpido Praxíteles. Lo cual no impide, por lo demás, conforme a la tradición, que -en el transcurso del diálogo el abogado de los muchachos y de sus amantes invoque a Eros, "el genio celeste", "el hierofante de los misterios del Amor"; en cuanto a aquel que habla en favor de las voluptuosidades femeninas, es a Afrodita a quien, del modo más natural, pedirá su apoyo. Que la diosa de Cnido presida en cierto modo este debate donde es al mismo tiempo confrontada a Eros, su tradicional compañero-adversario, se explica fácilmente. Es que el problema del placer físico atraviesa todo el diálogo. Es de eso, de las aphrodisias, de lo que se trata en la inquietud que expresa Teomnesto, solicitado igualmente por el encanto de las muchachas y la belleza de los muchachos. Es el placer físico el que tendrá la última palabra y mandará a paseo en una carcajada a los discursos pudibundos. Es también él el que sirve de pretexto a la discusión de Caricles y de Calicrátides, y eso bajo la forma de una anécdota significativa: un joven, enamorado del mármol de Praxíteles, se había dejado encerrar de noche en el templo, y había mancillado la estatua, pero como si se tratase de un muchacho.⁴¹ El relato de esta his-

41. Pseudo-Luciano, Los amores, 16.

toria -muy tradicional- suscita el debate: el acto sacrílego, puesto que se dirige a Afrodita, ¿es tm homenaje a la que preside los placeres femeninos? Pero cumplido en una forma tal, ¿no es un testimonio contra esa Afrodita? Acto ambiguo. Esa impiedad-homenaje, esa reverencia profanatoria ¿hay que ponerla en la cuenta del Amor de las mujeres, o de los muchachos?

Y la cuestión que recorre todo el diálogo, aunque parezca olvidada en unas expresiones más etéreas, será ésta: ¿qué lugar, qué forma dar al placer sexual en uno y otro amor? Es la respuesta a esa propuesta la que sirve de discriminante, ofreciendo un instante al amor de los muchachos, en el cielo de la filosofía, una victoria que la ironía de lo real no tardará en comprometer.

El debate tiene una composición rígida. Cada uno de los dos oradores toma alternativamente la palabra y sostiene en un discurso continuo la causa del amor que prefiere: un testigo mudo (es Licinos) juzgará ese concurso y decidirá quién es el vencedor. Incluso si el discurso "muchachero" de Calícrátides está más adornado y es más largo que el de Caricles, los dos alegatos tienen la misma estructura; los argumentos van dispuestos en el mismo orden y de tal manera que los segundos, exactamente, respondan a los primeros. Cada uno de los dos discursos comprende dos partes; la primera responde a la pregunta: ¿qué hay de la naturaleza del amor de que se habla, de su origen y de su fundamento en el orden del mundo? La segunda responde a la pregunta: ¿qué hay del placer que se obtiene en ese amor o en el otro? ¿Cuál debe ser su forma, y cuál puede ser su valor? Mejor que seguir en su continuidad cada uno de los dos desarrollos, serán esas dos preguntas las que examinaremos sucesivamente aquí para hacer resaltar la manera en que responden a ellas, cada uno a su manera, el partidario del amor de las mujeres y el abogado del de los muchachos.

1. El discurso "por las mujeres" de Caricles se apoya en una concepción del mundo cuya tonalidad general es sin duda estoica:⁴² la naturaleza se define en él como el poder que, por

42. Ese discurso se encuentra en los párrafos 19-28. Praechter, en su estudio sobre Hierocles (p. 148), insiste en el carácter estoico del pasaje. R. Bloch ve en él la presencia de temas neopitagóricos.

medio de la mezcla de los elementos, ha hecho vivo el todo dándole un alma. Fue también ella, prosigue Caricles, repitiendo una lección familiar y según palabras bien conocidas, la que dispuso la secuencia de las generaciones.⁴³ Sabiendo bien que los vivos estaban hechos "de una materia perecedera", y que el tiempo determinado para cada ser era breve, arregló (em̃chañsato) las cosas de tal manera que la destrucción de uno sea el nacimiento de; otro: así, por el juego de las sucesiones, podemos vivir hasta la eternidad. Para ello, dispuso además la división de los sexos, de los que uno está destinado a difundir la simiente, el otro a recibirla, y puso en cada uno de ellos el apetito (pothos) hacia el otro. De la relación entre esos dos sexos diferentes puede nacer la serie de las generaciones -pero nunca de la relación entre dos individuos del mismo sexo. Así Caricles ancla sólidamente en el orden general del mundo, allí donde están ligadas unas a otras la muerte, la generación y la eternidad, la naturaleza propia de cada sexo y el placer que conviene a cada uno de ellos. Es preciso que "lo femenino" no actúe, contra natura, como macho; ni "lo masculino, indecentemente, se reblandezca". De querer escapar a esta determinación, no sólo transgrediríamos los caracteres propios del individuo; atentaríamos al encadenamiento de la necesidad universal. El segundo criterio de naturalidad utilizado en el discurso de Caricles es el estado de la humanidad en su nacimiento.⁴⁴ Proximidad de los dioses por la virtud, inquietud de conducirse como héroes, bodas bien proporcionadas y prole noble: tales eran los cuatro rasgos que marcaban esa elevada existencia y aseguraban su conformidad con la naturaleza. Vino la caída; fue progresiva. Parece que Caricles distingue, como etapas en esa decadencia, el momento en que, al arrastrar el placer a los humanos hacia los abismos, se buscaron para los goces "camino nuevos y desviados" (¿hay que entender con eso formas de relaciones sexuales no procreadoras o placeres ajenos al matrimonio?), luego el momento en que se llegó a "transgredir la naturaleza misma": audacia cuya forma esencial -la única en todo caso a que se alude en este texto- consiste en tratar a un macho como a una mujer.

43. Seudo-Luciano, Los amores, 19.

44. Ibid., 20-21.

Pero para que semejante acto sea posible, ajeno como es a la naturaleza, fue preciso que se introdujera, en las relaciones entre hombres, lo que permite violentar y lo que permite engañar: el poder tiránico y el arte de persuadir., La tercera marca de naturalidad Caricles se la pide al mundo animal:⁴⁵ "la legislación de la naturaleza" reina sobre ellos sin restricción ni división: ni los leones, ni los toros, ni los carneros, ni los jabalíes, ni los lobos, ni los pájaros, ni los peces buscan a su propio sexo; para ellos, "los decretos de la Providencia son inmutables". A esa animalidad sensata el orador de; pseudo-Luciano opone la "bestialidad perversa" de los hombres, que los coloca por debajo de los demás seres vivos siendo así que estaban destinados a superar a los primeros. Varios términos significativos señalan en el discurso de Caricles esta "bestialidad" del hombre: arrebató, pero también "enfermedad extraña", "insensibilidad ciega" (anaesthesia), incapacidad para alcanzar la meta, de tal modo que descuida lo que habría que perseguir y que persigue lo que no debería. Por oposición a la conducta de los animales que obedecen a la ley y buscan la meta que les ha sido fijada, los hombres que tienen relaciones con hombres muestran todas las señales que tradicionalmente se atribuyen al estado pasional: violencia incontrolado, estado enfermizo, engeguimiento sobre la realidad de las cosas, inaptitud para alcanzar los objetivos fijados a la naturaleza humana. En suma, el amor de los muchachos se coloca sucesivamente sobre los tres ejes de la naturaleza como orden general del mundo, como estado primitivo de la humanidad y como conducta razonablemente ajustada a sus fines; perturba el ordenamiento del mundo, da lugar a conductas de violencia y de engaño; finalmente es nefasto para los objetivos del ser humano. Cosmológicamente, "políticamente", moralmente, ese tipo de relaciones transgrede la naturaleza. En la parte de su discurso que responde a ésta, Calicrátides, más que unos argumentos que refuten a su adversario, alega una concepción enteramente diferente del mundo, de la especie humana, de su historia y de los más altos lazos que pueden ligar a los hombres entre sí. A la idea -de una naturaleza previsor y "mecánica" que arreglase, por medio del se-

45. Ibid., 22.

xo, la procreación y la secuencia de las generaciones de tal manera que la especie humana disponga de una eternidad de la que están privados los individuos, opone la visión de un mundo formado a partir del caos. Fue Eros quien venció ese desorden primitivo fabricando en su demiurgia todo lo que tiene un alma y todo lo que no la tiene, vertiendo en el cuerpo de los hombres el principio de la concordia y ligándolos a otros por "los afectos sagrados de la amistad". Caricles veía en las relaciones entre hombre y mujer una naturaleza hábil que establece series a través del tiempo para soslayar la muerte. Calicrátides, en el amor de los muchachos, reconoce la fuerza del lazo que, atando y combinando, triunfa del caos.⁴⁶ En esta perspectiva, la historia del mundo no debe leerse como un olvido apresurado de las leyes de la naturaleza y una zambullida en los "abismos del placer"; sino más bien como un aflojamiento progresivo de las necesidades primeras;⁴⁷ el hombre en el origen estaba acuciado por la carencia; las técnicas y los saberes (techrai y epistémat) le dieron la posibilidad de escapar de esas urgencias y de responder mejor: se aprendió a tejer vestidos, a construir casas. Pero lo que el trabajo del tejedor es al uso de las pieles de animales, lo que el arte de la arquitectura es a las cavernas para protegerse, el amor de los muchachos lo es a las relaciones con las mujeres. P-stas, al principio, eran indispensables para que no desapareciese la especie. Éste en cambio tomó nacimiento muy tarde; no, como pretendía Caricles, por una decadencia, sino por la elevación, contrariamente, de los humanos hacia una mayor curiosidad y un mayor saber. Cuando los hombres, en efecto, después de haber aprendido tantas habilidades útiles, se pusieron a no descuidar "nada" en su búsqueda, apareció la filosofía y con ella la pederastia. El orador del seudo-Luciano no da muchas explicaciones sobre ese nacimiento gemelo, pero su discurso está lo bastante lleno de referencias familiares para que haya sido fácilmente comprensible a todo lector. Descansa implícitamente sobre la oposición entre la transmisión de la vida por la relación con el otro sexo y la transmisión de las "técnicas" y de los "saberes" por la enseñanza, el aprendizaje y la relación del discípulo con el maestro. Cuando, des-

46. ibid., 32.

47. Ibid., 33-35.

res, de un plan general de las procreaciones sucesivas y de un estado de perfección primitiva de la que una decadencia perversa aleja al género humano; por lo demás, es en una concepción como ésta donde el cristianismo se abreviará largamente cuando quiera edificar una ética de la relación matrimonial. Del mismo modo, el amor de los muchachos, practicado como modo de vida, consolidó y reprodujo durante siglos un paisaje teórico bastante diferente: fuerza cósmica e individual del amor, movimiento ascendente que permite al hombre escapar de las necesidades inmediatas, adquisición y transmisión de un saber a través de las formas intensas y los lazos secretos de la amistad. El debate del amor de las mujeres con el amor de los muchachos es más que una justa literaria; no por ello es el conflicto de las dos formas de deseo sexual luchando por la supremacía o por su derecho respectivo a la expresión; es la confrontación de dos formas de vida, de dos maneras de estilizar el propio placer, y de los discursos filosóficos que acompañan a esa elección.

2. Cada uno de los dos discursos -el de Caricles y el de Calícrates- desarrolla, después del tema de la "naturaleza", la cuestión del placer. Cuestión que, como hemos visto, constituye siempre un punto difícil para una práctica pederástica que se piensa en la forma de la amistad, del afecto y de la acción benéfica de un alma sobre otra. Hablar del "placer" al aficionado a los muchachos es ya ponerle una objeción. Caricles lo entiende ciertamente así. Aborda el discurso sobre este tema con una denuncia, por lo demás tradicional, de la hipocresía pederasta: tomáis aires de discípulos de Sócrates, que no se enamoran de los cuerpos, sino de las almas. ¿Cómo es entonces que perseguís no a ancianos llenos de sabiduría, sino a niños que no saben razonar? ¿Por qué, si es de virtud de lo que se trata, amar, como hacía Platón, a un Fedro que traicionó a Lisias, o, como hizo Sócrates, a un Alcibiades impío, enemigo de su patria, ávido de convertirse en tirano? Es preciso pues, a despecho de las pretensiones de ese amor de las almas, "bajar", como Caricles, a la cuestión del placer, y comparar "la práctica de los muchachos" con "la práctica de las mujeres".

Entre los argumentos que Caricles utiliza para diferenciar

estas dos "prácticas" y el lugar que el placer ocupa en cada una de ellas, el primero es el de la edad y la fugacidad.¹⁰ Hasta el umbral de la vejez, una mujer conserva sus encantos -aun cuando los sostenga con su larga experiencia. El muchacho, por su parte, no es agradable sino durante un momento. Y Caricles opone al cuerpo de la mujer que, con sus cabellos ondulados, su piel siempre lisa y "sin vello", sigue siendo un objeto de deseo, el cuerpo del muchacho que muy pronto se vuelve velludo y musculoso. Pero de esa diferencia, Caricles no concluye, como se hace a menudo, que no se puede amar a un muchacho sino por un tiempo muy breve, y que muy pronto se ve uno llevado a abandonarlo, olvidando así todas las promesas de afecto indefectible que pudo uno hacerle; evoca por el contrario a aquel que sigue amando a un muchacho de más de veinte años; lo que persigue entonces es una "Afrodita ambigua", en la que toma el papel pasivo. La modificación física de los muchachos es invocada aquí como principio no de fugacidad de los sentimientos sino de inversión del papel sexual.

Segunda razón en favor de la "práctica femenina": la reciprocidad.⁵¹ Es ésta sin duda la parte más interesante del discurso de Caricles. Se refiere en primer lugar al principio de que el hombre, ser razonable, no está hecho para vivir solo. De eso, sin embargo, no deduce la necesidad de tener una familia o de pertenecer a una ciudad, sino la imposibilidad de "pasarse el tiempo" solo, y la necesidad de una "comunidad de afecto" (*philetairos koinónia*) que hagan más agradables las cosas buenas, y más ligeras las que son penosas. Que la vida en común tiene ese papel es una idea que hemos encontrado regularmente en los tratados estoicos del matrimonio. Aquí se la aplica al terreno particular de los placeres físicos. Caricles alude en primer lugar a las comidas y banquetes que se toman en común, según él por la razón de que los placeres compartidos se vuelven más intensos. Luego evoca los placeres sexuales. Según la afirmación tradicional, el muchacho pasivo, por consiguiente más o menos violentado (*hybrismenos*), no puede sentir placer; nadie "sería lo bastante delirante" para decir lo contrario; cuando ya no llora ni sufre, el otro

50. Seudo-Luciano, *Los amores*, 25-26.

51. *Ibid.*, 27.

le resulta inoportuno. El amante de un muchacho toma su placer y se va; no da placer. Con las mujeres es muy diferente. Caricles establece sucesivamente el hecho y la regla. En la relación sexual con una mujer hay, afirma, "un intercambio igual de goce", y los dos copartícipes se separan después de haberse dado el uno al otro la misma cantidad de placer. A este hecho de la naturaleza corresponde un principio de conducta: está bien no buscar un goce egoísta (*philautós apolausai*), no querer tomar para uno mismo todo el placer, sino compartirlo dando al otro tanto como el que siente uno. Sin duda esta reciprocidad del placer es un tema ya muy conocido que la literatura amorosa o erótica ha utilizado muy a menudo. Pero es interesante verlo utilizado aquí a la vez para caracterizar "naturalmente" la relación con las mujeres, para definir una regla de comportamiento en las *aphrodisia*, para designar finalmente lo que puede haber de no natural, de violento, por lo tanto de injusto y malo en la relación de un hombre con un muchacho. La reciprocidad del placer en un intercambio donde se pone atención en el goce del otro, velando por una igualdad tan rigurosa como sea posible en los dos copartícipes, inscribe en la práctica sexual una ética que prolonga la de la vida común.

A este razonamiento grave, Caricles añade dos argumentos que lo son menos pero que se relacionan los dos con el intercambio de los placeres. Uno remite a un tema corriente en la literatura erótica:⁵² las mujeres, a quien sabe usar de ellas, son capaces de ofrecer todos los placeres que los muchachos pueden dar; éstos no pueden proporcionar el que reserva el sexo femenino. Las mujeres son pues capaces de dar todas las formas de voluptuosidad, incluso las que más les gustan a los amantes de los muchachos. Según el otro argumento,⁵³ si se aceptase el amor entre hombres, habría que aceptar también la relación entre mujeres. Esta simetría polémicamente invocada entre las relaciones intermasculinas y las relaciones interfemeninas es interesante: en primer lugar porque niega, como por lo demás la segunda parte del discurso de Caricles, la especificidad cultural, moral, afectiva, sexual del amor de los muchachos, para hacerlo entrar en la

52. Ibid., 27.

53. Ibid., 28.

EL SEUMLUCUNO

categoría general de la relación entre individuos masculinos; después porque utiliza, para comprometer a éste, el amor, tradicionalmente más escandaloso -da "vergüenza" hasta hablar de él-, entre mujeres, y porque finalmente Caricles, al invertir esta jerarquía, da a entender que es todavía más vergonzoso para un hombre ser pasivo a la manera de una mujer, que para una mujer tomar el papel masculino.⁵⁴

La parte del discurso de Calicrátides que responde a esta crítica es con mucho la más larga. Más todavía que en el resto del debate, los rasgos propios de un "trozo de retórica" son sensibles en él. Abordando, a propósito del placer sexual, el elemento más problemático del amor de los muchachos, el argumentarlo pederasta es desplegado aquí con todos sus recursos y sus más nobles referencias. Pero se ponen en obra a propósito de la cuestión que Caricles ha planteado muy claramente: la reciprocidad de los placeres. Sobre este punto cada uno de los dos adversarios se refiere a una concepción simple y coherente: para Caricles y los "partidarios del amor femenino", es el hecho de poder provocar el placer del otro, de poner atención en éste y de encontrar en él uno mismo el propio placer; es esa *charis*, como decía Plutarco, -5-5 la que legitima el placer en la relación entre hombre y mujer, y la que permite integrarlo en el Eros; es en cambio su ausencia la que marca y descalifica la relación con los muchachos. Como quiere la tradición de este último amor, Calicrátides le da como clave no la *charis*, sino la *areté* -la virtud. Ella es la que debe, según él, operar el lazo entre "el placer" y "el amor"; ella es la que debe asegurar entre los copartícipes a la vez un placer honorable y sabiamente medurado y la comunidad indispensable a la relación de dos seres. Digamos, para ser breves, que a la "reciprocidad graciosa" que sólo el placer con las mujeres sería capaz de proporcionar, según sus partidarios, sus adversarios oponen la "comunidad virtuosa" de la que el amor de los muchachos tendría el privilegio exclusivo. La demostración de Calicrátides consiste en primer lugar en criticar, como ilusoria, esa reciprocidad de placer que reivin-

54. ¿No vale más que una mujer desempeñe el papel del hombre "que ver a un hombre rebajarse hasta el punto de desempeñar el papel de una mujer"? (Ibid., 28.)

55. Caricles no utiliza él mismo esta palabra.

dica el amor de las mujeres como su rasgo específico, y en alzar frente a él, como única capaz de verdad, la relación virtuosa con los muchachos. Así de una vez, se verá impugnado el privilegio del placer recíproco atribuido a las relaciones femeninas y volteado el tema de que el amor de los muchachos es contra natura.

Contra las mujeres, Calicrátides vuelca con saña una serie de lugares comunes.⁵⁶ Las mujeres, basta mirarlas de cerca, son "feas" intrínsecamente, "verdaderamente" (aléthós): su cuerpo es "poco gracioso" y su rostro ingrato como el de los monos. Para enmascarar esta realidad, necesitan tomarse mucho trabajo: maquillaje, aseo, peinado, joyas, adornos; se dan a sí mismas, para los espectadores, una belleza de apartencia que una mirada atenta basta para disipar. Y además tienen un gusto por los cultos secretos que les permite rodear de misterio sus depravaciones. Inútil recordar todos los temas satíricos de los que este pasaje, bastante chatamente, se hace eco. Encontraríamos muchos otros ejemplos, con argumentos vecinos, en los elogios de la pederastia. Así Aquiles Tacio, en Leucipe y Clitofonte, hace decir a uno de sus personajes, aficionado a los muchachos: "En una mujer todo es artificial, palabras y actitudes. Si una de ellas parece hermosa, es el resultado laboriosísimo de los ungüentos. Su belleza está hecha de mirra, de tintes para el pelo y de afeites. Si quitas a la mujer sus artificios, se parece al arrendajo de la fábula al que le han quitado sus plumas."⁵⁷

El mundo de la mujer es engañoso porque es un mundo secreto. La separación social entre el grupo de los hombres y el de las mujeres, su modo de vida distinto, la repartición cuidadosa entre actividades femeninas y actividades masculinas, todo eso hizo mucho, verosímilmente, para marcar en la experiencia del hombre helénico esa aprensión de la mujer como un objeto misterioso y engañoso. Engaño posible sobre el cuerpo, que ocultan los aderezos y que corre el riesgo de decepcionar cuando se le descubre; se sospecha de pronto imperfecciones hábilmente disfrazadas; se teme algún defecto repugnante; el secreto y las particularidades del cuerpo femenino están cargados de poderes ambiguos. ¿Queréis, de-

56. ibid., 39-42.

57. Aquiles Tacio, Aventuras de Leucipe y Clitofonte, vi, 37.

cía Ovidio, desenamoraros de una pasión? Mirad un poco más de cerca el cuerpo de vuestra amante.⁵⁸ Engaño también sobre las costumbres, con esa vida oculta que llevan las mujeres y que se cierra sobre inquietantes misterios. En la argumentación que el seudo-Luciano presta a Calicrátides, estos temas tienen una significación precisa; le permiten poner en tela de juicio el principio de la reciprocidad de los placeres en relación con las mujeres. ¿Cómo podría haber semejante reciprocidad si las mujeres son embusteras, si tienen su placer propio, si se entregan, sin que los hombres lo sepan, a secretos desenfrenos? ¿Cómo podría haber intercambio válido, si los placeres que su apariencia deja suponer no son sino promesas falsificadas? De tal suerte que la objeción que se hace habitualmente a la relación con los muchachos -que no es conforme a la naturaleza- puede aplicarse exactamente igual a las mujeres, y más gravemente aún, puesto que al querer erunascar la verdad de lo que son, introducen voluntariamente la mentira. El argumento del maquillaje bien puede parecernos de poco peso en este debate de los dos amores; descansa, para los antiguos, en dos elementos serios: la aprensión que proviene del cuerpo femenino, y el principio filosófico y moral de que un placer no es legítimo sino a condición de que el objeto de que lo suscita sea real. En la argumentación pederasta, el placer con la mujer no puede encontrar una reciprocidad, pues se acompaña de demasiada falsedad.

El placer con los muchachos se coloca por el contrario bajo el signo de la verdad.⁵⁹ La belleza del mozo es real, pues es sin apresto. Como hace decir Aquiles Tacio a uno de sus personajes: "La belleza de los muchachos no está impregnada de los perfumes de la mirra ni de olores engañosos y prestados, y el sudor de los muchachos huele mejor que toda la caja de ungüentos de una mujer."⁶⁰ A las seducciones engañosas del tocador femenino, Calicrátides opone el cuadro del muchacho que no se preocupa de ningún apresto: temprano

58. Cf. Ovidio, *Los remedios del amor*, vv. 345-348, o también: "Te aconsejo mandar abrir todas las ventanas y en la claridad del día anotar todas las imperfecciones de su forma." Después del amor, "anotar en tu espíritu cada defecto de su cuerpo, y mantener tus ojos siempre fijos en sus imperfecciones" (411-418).

59. Seudo-Luciano, *Los amores*, 44-45.

60. Aquiles Tacio, *Aventuras de Leucipe y Clitofotzte*, ii, 37.

por la mañana salta del lecho, se lava con agua pura; no necesita espejo, no recurre al peine; se echa la clámide sobre los hombros; se apresura hacia la escuela; en la palestra, se ejercita con vigor, suda, toma un baño rápido, y una vez que ha escuchado las lecciones de sabiduría que le dan, se duerme rápidamente bajo el efecto de las buenas fatigas de la jornada.

De este muchacho sin engaños ¿cómo no desear compartir toda su vida?⁶¹ Quisiera uno "pasarse el tiempo sentado frente a este amigo", aprovechando el encanto de su conversación, y "compartiendo toda su actividad". Sabio placer que no duraría simplemente el tiempo fugitivo de la juventud; desde el momento que no toma como objeto la gracia física que se borra, puede durar toda la vida: vejez, enfermedad, muerte, incluso la tumba, todo puede ponerse en común; "el polvo de los huesos no estará separado". Era, con certeza, un tema habitual el de las amistades que se anudan a partir de los amores de juventud y que sostienen la vida hasta la muerte, con un largo afecto viril. Este pasaje del seudo-Luciano parece una variación sobre uno de los temas que se desarrollaban en el Banquete de Jenofonte; las ideas son las mismas, presentadas en un orden análogo, expresadas con palabras muy cercanas: placer de vivir el uno al otro, conversación afectuosa, comunidad de sentimientos en el éxito o el fracaso, cuidados prodigados cuando uno de los dos cae enfermo: así el afecto puede reinar entre los dos amigos hasta el momento en que viene la hora de la vejez.⁶² El texto del seudo-Luciano insiste sobre todo en un punto importante. Se trata, en ese afecto que persiste después de la adolescencia, de la constitución de un lazo donde el papel del crasto y del erómeno no pueden ya distinguirse, ya que la igualdad es perfecta o la reversibilidad total. Así, dice Calicrátides, habría sucedido con Orestes y Pílates, a propósito de los cuales era tradicional preguntarse, como para Aquiles y Patrocio, quién era el amante y quién el amado. Pílates habría sido el amado, pero con la edad, y al llegar con ella el tiempo de la prueba -se trata para los dos amigos de decidir cuál de los dos se expondrá a la muerte- el amado se conduce como amante. Hay que ver en esto un modelo. Así, dice Calicrátides, es como debe trans-

61. Seudo-Luciano, Los amores, 46.

62. Jenofonte, Banquete, viii, 18.

formarse el amor abnegado y serio que se tiene a un muchacho (el famoso spoudaios eras); es preciso que pase a la forma viril (androusthat@ cuando llega el momento de la juventud por fin susceptible de razonar. En este afecto masculino, el que había sido amado "devuelve a su vez los amores", y eso hasta el punto de que se hace difícil saber "cuál de los dos es el erasto"; el afecto del que ama le es devuelto por el amado como una imagen reflejada en un espejo.⁶³

La restitución por el amado del afecto que había recibido formó siempre parte de la ética pederasta, ya sea bajo la forma de la ayuda en la desgracia, de los cuidados durante la vejez, del compañerismo en el transcurso de la vida o del sacrificio imprevisto. Pero la insistencia del seudo-Luciano en señalar la igualdad de los dos amantes y el uso que hace de las palabras que caracterizan la reciprocidad conyugal parece marcar la preocupación de acomodar el amor masculino al modelo de la vida entre dos tal como era descrita y prescrita por el matrimonio. Después de haber detallado todo lo que hay de simple, de natural, de despojado de todo artificio, en el cuerpo de un joven, y por consiguiente después de haber fundado "en la verdad" el placer que es susceptible de proporcionar, el autor del texto hace consistir todo el lazo espiritual, no en la acción pedagógica, no en el efecto formador de ese enlace, sino en la exacta reciprocidad de un intercambio igual. Así como en este discurso de Calicrátides la descripción de los cuerpos masculino y femenino está fuertemente contrastada, así la ética de la vida entre dos parece en cambio poner en paralelo el afecto viril con el lazo conyugal.

Pero hay sin embargo una diferencia esencial. Es que si el amor de los muchachos se define como el único donde pueden ligarse virtud y placer, éste no es designado nunca como placer sexual. Encanto de ese cuerpo juvenil, sin afeites ni engaños, de esa vida regular y prudente, de las conversaciones amistosas, del afecto devuelto: cierto. Pero el texto lo precisa claramente: en su lecho, el muchacho está "sin compañero"; no mira a nadie cuando va camino de la escuela; por la noche, fatigado de su trabajo, se duerme en seguida. Y a los amantes de tales muchachos, Calicrátides les da un consejo formal: conservarse tan castos como Sócrates cuando re-

63. Seudo-Luciano, Los amores, 48.

posaba junto a Alcibiades, acercarse a ellos con temperancia (sôphronós), no malgastar un largo afecto por un flaco placer. Y es sin duda ésa la lección que se sacará, una vez terminado el debate, cuando, con solemnidad irónica, Licinos otorgue el premio: le corresponde al discurso que ha cantado el amor de los muchachos, en la medida en que éste es practicado por "filósofos" y en que se compromete a unos lazos de amistad "justos y sin mancha". El debate entre Caricles y Calicrátides termina así con una "victoria" del amor de los muchachos. Victoria conforme a un esquema tradicional que reserva a los filósofos una pederastia donde se esquivo el placer físico. Victoria sin embargo que deja a todos no sólo el derecho sino el deber de casarse (según una fórmula que hemos encontrado en los estoicos: *pantapasi gaméteon*). Es ésta, en efecto, una conclusión sincrética, que superpone a la universalidad del matrimonio el privilegio de un amor de los muchachos reservado a aquellos que, siendo filósofos, son susceptibles de una "virtud acabada". Pero no hay que olvidar que este debate, cuyo carácter tradicional y retórico está marcado en el texto mismo, está engastado en otro diálogo: el de Licinos con Teomnesto que le interroga sobre cuál de los dos amores debe escoger, cuando se siente igualmente solicitado por el uno y el otro. Licinos acaba pues de referir a Teomnesto el "veredicto" que había dado a Caricles y a Calicrátides. Pero Teomnesto inmediatamente ironiza sobre lo que fue el punto esencial del debate y sobre la condición de la victoria del amor pederasta: éste vence porque va ligado a la filosofía, a la virtud y por lo tanto a la eliminación del placer físico. ¿Hay que creer que tal es realmente la manera en que se ama a los muchachos? Teomnesto no se indigna, como hacía Caricles, de la hipocresía de semejante discurso. Allí donde, para enlazar placer y virtud, los partidarios de los muchachos alegan la ausencia de todo acto sexual, hace resurgir como verdadera razón de ser de ese amor los contactos físicos, los besos, las caricias y el goce. No pueden hacernos creer, de todos modos, dice, que todo el placer de esa relación consista en mirarse a los ojos y encantarse con conversaciones mutuas. La vista sin duda es agradable, pero no es más que un primer momento. Después viene el tacto que invita a todo el cuerpo al goce. Luego el beso, que, tímido al principio, se vuelve pronto lleno de consen-

timiento. La mano mientras tanto, no está ociosa; corre bajo las ropas, aprieta un poco el pecho, baja a lo largo del vientre firme, alcanza "la flor de la pubertad", y finalmente pega en el blanco.⁶⁴ Esta descripción no vale para Teomnesto, ni sin duda para el autor del texto, como el rechazo de una práctica inadmisibile. Es el recordatorio de que es imposible mantener -salvo artificio teórico insostenible- las aphrodisia fuera del dominio del amor y de sus justificaciones. La ironía del seudo-Luciano no es una manera de condenar ese placer que puede encontrarse en los muchachos y que evoca sonriendo; es una objeción esencial al viejísimo argumento de la pederastia griega, que, para poder pensarla, formularla, ponerla en discurso y dar razón de ella, esquivaba la presencia manifiesta del placer físico. No dice que el amor de las mujeres sea mejor, pero muestra la debilidad esencial de un discurso sobre el amor que no dé lugar a las aphrodisia y a las relaciones que se anudan en ellas.

3. UNA NUEVA ER_TICA

En la época en que se comprueba que la reflexión sobre el amor de los muchachos manifiesta su esterilidad, se ve afirmarse algunos de los elementos de una nueva Erótica. No tiene su lugar privilegiado en los textos filosóficos y no es en el amor de los muchachos donde busca sus temas principales; se desarrolla a propósito de la relación entre hombre y mujer y se expresa en esos relatos novelescos de los que las aventuras de Quereas y Calirroeo escritas por Caritón de Afrodísia, las de Leucipe y Clitofonte relatadas por Aquiles Tacio o las Etiópicas de Heliodoro son los principales ejemplos que nos quedan. Es cierto que sigue habiendo muchas incertidumbres a propósito de esta literatura: se refieren a las condiciones de su aparición y de su éxito, a la fecha de los textos y a su eventual significación alegórico y espiritual.⁶⁵ Pero de cualquier manera puede señalarse la presencia, en estos lar-

64. Ibid., 53.

65. Cf. sobre este tema, M. Grant, *The climax of Rome*, pp. 117 ss., y Th.

Hágg, *Narrative technique in ancient Greck romances*.

gos relatos de innumerables peripecias, de algunos de los temas que marcarán más tarde la Erótica tanto religiosa como profana: la existencia de una relación "heterosexual" y marcada por un polo masculino y un polo femenino, la exigencia de una abstención que se amolda mucho más a la integridad virginal que al dominio político y viril de los deseos; finalmente el cumplimiento y la recompensa de esa pureza en una unión que tiene la forma y el valor de un matrimonio espiritual. En este sentido y cualquiera que haya podido ser la influencia del platonismo en esa Erótica está, como se ve, bien lejos de una Erótica que se refería esencialmente al amor temperante por los muchachos y a su acabamiento en la forma duradera de la amistad.

Sin duda el amor de los muchachos no está totalmente ausente de esta literatura novelesca. No sólo, por supuesto, ocupa un lugar importante en los relatos de Petronio o de Apuleyo, que dan fe de la frecuencia y la aceptación muy general de la práctica. Sino que está presente también en algunos de los relatos de virginidad, de noviazgos y de matrimonio. Así, en Leucipe y Clitofonte, dos personajes lo representan, y de manera enteramente positiva: Clinias, que trata de apartar a su propio amante del matrimonio, da sin embargo al héroe del relato excelentes consejos para progresar en el amor de las muchachas.⁶⁶ En cuanto a Menelao, propone una feliz teoría del beso de los muchachos -ni refinado, ni blando, ni pecaminoso como el de las mujeres, un beso que no nace del arte sino de la naturaleza: néctar congelado y convertido en labio, eso es el beso simple de un muchacho en el gimnasio.⁶⁷ Pero no son éstos sino temas episódicos y marginales; nunca es el amor de un muchacho objeto principal del relato. Todo el foco de la atención está centrado en torno a la relación de la muchacha y del muchacho. Esta relación se inaugura siempre con un golpe que los hiere a los dos y los deja enamorados el uno del otro con una vivacidad simétrica. Salvo en la novela de Caritón de Afrodisia, Quereas y Calirroeo, ese amor no se traduce inmediatamente por su unión: la novela despliega la larga serie de las aventuras que separan a los dos jóvenes e impiden hasta el último momento el matrimonio y la

66. Aquiles Tacio, Aventuras de Leucipe y Clitofonte, i, 10.

67. Ibid., 37.

consumación de; placer.⁶⁸ Esas aventuras son en lo posible simétricas; todo lo que sucede al uno tiene su réplica en las peripecias a que se ve sometido el otro, cosa que les permite mostrar un mismo valor, una misma resistencia, una misma fidelidad. Es que la significación principal de esas aventuras y su valor para llevar hasta el desenlace consisten en el hecho de que los dos personajes conservan en ellas de manera rigurosa una fidelidad sexual recíproca. Fidelidad en el caso en que los héroes están casados como lo están Quereas y Calirroo; virginidad en otros relatos donde las aventuras y las desdichas intervienen después del descubrimiento del amor y antes del matrimonio. Ahora bien, esa virginidad hay que comprender bien que no es una simple abstención consecutiva a un compromiso. Es una elección de vida que, en las Etiópi . cas, aparece incluso como anterior al amor: Cariclea, cuidadosamente educada por su padre adoptivo en la búsqueda del "mejor de los modos de vida", se negaba a enfrentar hasta la idea misma del matrimonio. El padre por lo demás se había quejado de ello, pues le había propuesto un pretendiente honorable: "Ni a fuerza de ternura, ni con promesas, ni recurriendo al razonamiento puedo persuadirla, pero lo que más me apena es que utiliza contra mí mis propias plumas; recurre a la gran práctica del razonamiento que yo le enseñé; ... pone por encima de todo la virginidad y la coloca en el rango de las cosas divinas."⁶⁹ Simétricamente, Teágenes no había tenido nunca jamás ninguna relación con una mujer: "Las había rechazado a todas con horror, así como todo matrimonio y toda aventura amorosa de que pudiesen hablarle, hasta el día en que la belleza de Cariclea le había probado que no era tan insensible como pensaba, sino que hasta entonces no había encontrado a una mujer digna de ser amada."⁷⁰

Ya se ve: la virginidad no es simplemente una abstención previa a la práctica sexual. Es una elección, un estilo de vida, una forma elevada de existencia que el héroe escoge, en la inquietud que tiene de sí mismo. Cuando las peripecias más extraordinarias separen a los dos héroes y los expongan a los

68. En Aventuras de Quereas y Calirroo la separación se produce inmediatamente después del matrimonio, pero los dos esposos, a través de sus aventuras, conservan su amor, su pureza y su fidelidad.

69. Heliodoro, Etiópicas, ii, 33.

70. Ibid., ni, 17.

peores peligros, el más grave será por supuesto toparse con el apetito sexual de los demás; y la prueba más alta del propio valor y de su amor recíproco será resistir a cualquier precio y salvar esa esencial virginidad. Esencial para la relación consigo mismo, esencial para la relación con el otro. Así se desarrolla la novela de Aquiles Tacio -una especie de odisea de la doble virginidad. Virginidad expuesta, asediada, sospechada, calumniada, salvaguardada-salvo un pequeño tropiezo honorable que se ha permitido Clitofonte- justificada y autenticada finalmente en una especie de ordalía divina que permite proclamar a propósito de la muchacha: se ha "conservado hasta este día tal como era cuando dejó su ciudad natal; es un mérito suyo haber permanecido virgen en medio de los piratas y haber resistido contra lo peor".⁷¹ Y hablando de sí mismo, Clitofonte puede decir de manera simétrica: "Si existe una virginidad masculina, yo también la he conservado."⁷²

Pero si el amor y la abstención sexual vienen a coincidir así a todo lo largo de la aventura, hay que comprender bien que no se trata simplemente de defenderse contra terceras personas. Esa preservación de la virginidad vale también en el interior de la relación de amor. Se reserva uno para el otro hasta el momento en que el amor y la virginidad encuentren su cumplimiento en el matrimonio. De suerte que la castidad preconyugal, que acerca en espíritu a los dos novios mientras están separados y sometidos a la prueba de los demás, los retiene contra ellos mismos y los hace abstenerse cuando se encuentran por fin reunidos después de cantidad de peripecias. Reunidos a solas en una caverna, abandonados a ellos mismos, Téagenes y Cariclea "se hartan de abrazos y besos sin constricción ni medida. Olvidando todo lo demás, se estrecharon mucho tiempo como si no fuesen más que una persona, abandonándose hasta la saciedad a su amor siempre puro y virgen, mezclando el tibio correr de sus lágrimas y sin intercambiar más que castos besos. Cariclea, en efecto, cuando sentía a Teágenes un poco demasiado emocionado y viril, lo retenía recordándole sus juramentos, y a él no le costaba ningún trabajo dominarse y se constreñía fácilmente a la prudencia;

71. Aquiles Tacio, *Aventuras de Leucipe y Clitofonte*, viii, S.

72. *Ibid.*, v, 20; cf. *asimismo* vi, 16.

pues si era presa del amor, no por ello dominaba menos sus sentidos.¹¹⁷³ Esa virginidad no debe pues comprenderse como una actitud que se opusiera a todas las relaciones sexuales, incluso si tienen lugar en el matrimonio. Es mucho más la prueba preparatoria a esa unión, el movimiento que conduce a ella y en el que ella encontrará su cumplimiento. Amor, virginidad y matrimonio forman un conjunto: los dos amantes tienen que preservar su integridad física, pero también su pureza de corazón hasta el momento de su unión, que debe comprenderse en el sentido físico pero también espiritual.

Así empieza a desarrollarse una Erótica diferente de la que había tomado su punto de partida en el amor de los muchachos, incluso si tanto en una como en otra la abstención de los placeres sexuales desempeña un papel importante: se organiza alrededor de la relación simétrica y recíproca del hombre y de la mujer, alrededor del alto valor atribuido a la virginidad y de la unión completa en que encuentra el modo de lograrse.

73. Hellodoro, Etiópicas, v, 4.

CONCLUSI_N

Toda una reflexión moral sobre la actividad sexual y sus placeres parece señalar, en los dos primeros siglos de nuestra era, cierto reforzamiento de los temas de austeridad. Algunos médicos se inquietan de los efectos de la práctica sexual, tienden a recomendar la abstención y declaran preferir la virginidad al uso de los placeres. Algunos filósofos condenan toda relación que pudiese tener lugar fuera del matrimonio y prescriben entre los esposos una fidelidad rigurosa y sin excepción. Finalmente, cierta descalificación doctrinal parece caer sobre el amor por los muchachos.

¿Hay que reconocer por ello, en el esquema que se constituye así, el esbozo de una moral futura, la que encontraremos en el cristianismo, cuando el acto sexual mismo sea considerado como un mal, cuando no se le conceda legitimidad sino en el interior del lazo conyugal, y cuando el amor de los muchachos sea condenado como cosa contra natura? ¿Hay que suponer que algunos, en el mundo grecorromano, presintieron ya este modelo de la austeridad sexual al que en las sociedades cristianas se le dará más tarde una armadura legal y un soporte institucional? Encontraríamos así, formulado por algunos filósofos austeros, aislados en medio de un mundo que parecía no serlo, el esbozo de otra moral, destinada, en los siglos siguientes, a tomar formas más constrictivas y una validez más general.

La cuestión es importante y se inscribe en una larga tradición. Desde el Renacimiento, ha trazado, lo mismo en el catolicismo que en el protestantismo, líneas divisorias relativamente similares: por un lado, los que estaban a favor de cierta moral antigua cercana al cristianismo (es la tesis de la *Manuductio ad stoicam philosophiam* de Justo Lipsio que C. Barth ha radicalizado haciendo de Epicteto un cristiano verdadero; es, más tardíamente, del lado católico, la tesis de J.-P. Camus y sobre todo del Epicteto cristiano de Jean-Marie de Bordeaux); por el otro, aquellos para quienes el estoicismo no era otra cosa que una filosofía virtuosa, sin duda, pero imborra-

blemente pagana (así Saumaise entre los protestantes, como Arnauld o Tillemont del lado de los católicos). La prenda no era sin embargo simplemente hacer pasar a ciertos filósofos antiguos de este lado de la fe cristiana o preservar a ésta de toda contaminación pagana; el problema era también determinar qué fundamentos dar a una moral cuyos elementos prescriptivos parecían, hasta cierto punto, comunes a la filosofía grecorromana y a la religión cristiana. El debate que se suscitó a fines del siglo xix no es tampoco ajeno a esta problemática, aun cuando interfiere con problemas de método histórico. Zahn, en su célebre Comunicado', no trataba de hacer de Epicteto un cristiano, sino de señalar en un pensamiento que se consideraba en general como estoico las marcas de un conocimiento del cristianismo y los rastros de su influencia. La obra de Bonhöffer, que le respondías trataba de establecer la unidad de un pensamiento sin que fuese necesario apelar, para explicar tal o cual de sus aspectos, a la disparidad de una acción exterior. Pero se trataba también de saber dónde buscar los fundamentos del imperativo moral, y si era posible separar del cristianismo cierto tipo de moral que durante mucho tiempo había ido asociada a él. Ahora bien, en todo este debate, parece claro que se admitieron, más o menos confusamente, tres presupuestos: según el primero, lo esencial de una moral debería buscarse en los elementos de código que puede comprender; según el segundo, la moral filosófica de la Antigüedad tardía se habría acercado al cristianismo por sus preceptos severos, en ruptura más o menos completa con la tradición anterior; finalmente, según el tercero, es en términos de elevación y de pureza como conviene comparar la moral cristiana con la que, en algunos filósofos de la Antigüedad, la habría preparado.

Apenas es posible sin embargo atenerse a esto. Ante todo hay que tener presente que los principios de la austeridad sexual no fueron definidos por primera vez en la filosofía de la época imperial. Hemos podido encontrar en el pensamiento griego del siglo iv formulaciones que eran apenas menos exigentes. Después de todo, ya lo hemos visto, el acto sexual parece haberse considerado desde hace mucho tiempo como

1. Th. Zahn, *Der stoiker Epiktets und sein Verhältniss zum Christentum*, 1894.
2. A. Bonhöffer, *Epikte und das Neue Testament*, 1911.

peligroso, difícil de dominar y costoso; la medida exacta de su práctica posible y su inserción en un régimen atento habían sido requeridas desde hacía mucho tiempo. Platón, Isócrates, Aristóteles, cada uno a su manera y por razones diversas, recomendaban por lo menos ciertas formas de fidelidad conyugal. Y al amor de los muchachos podía atribuírsela el más alto valor, pero se le pedía también que practicase la abstención para que pudiese conservar el valor espiritual que se esperaba de él. Hacía pues mucho tiempo que la inquietud del cuerpo y de la salud, la relación con la mujer y con el matrimonio, la relación con los muchachos habían sido motivos para la elaboración de una moral rigurosa. Y en cierto modo, la austeridad sexual que encontramos en los filósofos de los primeros siglos de nuestra era arraiga en esta tradición antigua por lo menos tanto como anuncia una moral futura.

Con todo, sería inexacto no ver en estas reflexiones sobre el placer sexual más que el mantenimiento de una vieja tradición médica y filosófica. Es cierto que no debe desconocerse lo que pudo haber de continuidad, cuidadosamente mantenida, de reactivación voluntaria también en ese pensamiento de los primeros siglos, tan manifiestamente obsesionado por la cultura clásica. La filosofía y la moral helenísticas conocieron lo que Marrou llamaba "un largo verano". Pero esto no quita que sean sensibles varias modificaciones: impiden considerar la moral de Musonio o la de Plutarco como la simple acentuación de las lecciones de Jenofonte, de Platón, de Isócrates o de Aristóteles; impiden también considerar los consejos de Sorano o de Rufo de Éfeso como variaciones sobre los principios de Hipócrates o de Diocles.

Del lado de la Dietética y de la problematización de la salud, el cambio se señaló por una inquietud cada vez más intensa, una definición más extensa y más detallada de las correlaciones entre el acto sexual y el cuerpo, una atención más viva a la ambivalencia de sus efectos y a sus consecuencias perturbadoras. Y no es simplemente una mayor preocupación por el cuerpo; es también otra manera de enfocar la actividad sexual, y de temerla por el conjunto de sus parentescos con las enfermedades y el mal. Del lado de la mujer y de la problematización del matrimonio, la modificación consiste sobre todo en la valorización del lazo conyugal y de la relación dual que lo constituye; la justa conducta del marido, la mo-

confiar de ella, controlarla, localizarla, en la medida de lo posible, en las puras relaciones de matrimonio -a reserva de cargarla, en esa relación conyugal, de significaciones más intensas. Problematicación e inquietud corren parejas, cuestionamiento y vigilancia. Cierta forma de conducta sexual queda propuesta así por todo este movimiento de la reflexión moral médica y filosófica; es diferente del que se había dibujado en el siglo iv; pero es diferente también del que encontraremos más tarde en el cristianismo. La actividad sexual en él se emparenta con el mal por su forma y sus efectos, pero no es en sí misma y sustancialmente un mal. Encuentra su cumplimiento natural y racional en el matrimonio pero éste no es, salvo excepción, la condición formal e indispensable para que deje de ser un mal. Encuentra difícilmente su lugar en el amor por los muchachos, pero éste no queda condenado por ello al concepto de lo contra natura.

Así, en el refinamiento de las artes de vivir y de la inquietud de uno mismo se dibujan algunos preceptos que parecen bastante cercanos a aquellos cuya formulación encontraremos en las morales posteriores. Pero esta analogía no debe engañarnos. Esas morales definirán otras modalidades de la relación con uno mismo: una caracterización de la sustancia ética a partir de la finitud, de la caída y del mal; un modo de sometimiento en la forma de la obediencia a una ley general que es al mismo tiempo voluntad de un dios personal; un tipo de trabajo sobre uno mismo que implica desciframiento del alma y hermenéutica purificadora de los deseos; un modo de cumplimiento ético que tiende a la renuncia a uno mismo. Los elementos de código que conciernen a la economía de los placeres, la fidelidad conyugal, las relaciones entre hombres podrán perfectamente seguir siendo análogos. Corresponderán entonces a una ética profundamente retocada y a otra manera de constituirse uno mismo como sujeto moral de las propias conductas sexuales.

INDICE DE OBRAS CITADAS

AUTORES ANTIGUOS

AECIO

(Euvres, texto y trad. francesa de Ch. Daremberg y P. Ruelle, París, 1879.

Cf. Rufo de Éfeso.

ANTILOS

Cf. Oribasio.

P. 97.

ANTIPATRO

En Estobeo, Florilegium, ed. A. Meinecke, Leipzig, 1860-1863 (t. ni, pp. 11-15).

P. 151.

APULEYO

Del dios de Sócrates, texto y trad. francesa de J. Beaujeu, Collection des Universités de France (CUF).

P. 44.

AQUILES TACIO

Las aventuras de Leucipe y Clitofonte, trad. francesa de P. Grima], París, Gallimard, La Pléiade, 1963.

PP. 9, 206-207, 212, 214.

ARETEO

Tratado de los signos, de las causas y de la cura de las enfermedades agudas y crónicas; texto en el Corpus medicorum graecorum, ii, Berlín, 1958; trad. francesa de L. Renaud, París, 1834.

PP. 105-107, 109, 114-115.

ARISTIDES

Elogio de Roma, texto en J.H. Oliver, The ruling power of the Roman Empire in the second century a.C through the Roman oration of Aelius Aristides, Filadelfia, 1953.

P. 85.

ARISTOTELES

Ética nicomaquea, texto y trad. inglesa de H. Rackham

[2211

(Loeb Classical Library); trad. francesa de R.A. Gauthier y J.-Y. Jolif, Lovaina-París, 1970.

Pp. 142, 148.

Política, texto y trad. inglesa de H. Rackham (Loeb Classical Library); trad. francesa de J. Tricot, París, 1982. Pp. 85, 142.

SEUDO-ARISTOTELES

Económica, texto y trad. francesa de A. Wartelle (CUF). Pp. 162-163, 166.

ARTEMII>ORO

Clave de los sueños, trad. francesa de A.-J. Festugière, París, 1975; trad. inglesa de R.-J. White, New Haven, 1971. Pp. 7-37.

ATENEO

Cf. Oribasio.

Pp. 96-97, 118, 121-122, 126.

CARITON DE ALEJANDRIA

Aventuras de Quereas y Calirroeo, texto y trad. francesa de G. Moliné (CUF).

Pp. 17, 213.

CELSO

De medicina, texto y trad. inglesa de W.G. Spencer (Loeb Classical Library); trad. francesa de A. Vedrenes, París, 1976.

Pp. 95, 98, 109, 117, 123-125, 127.

CICERON

Tusculanas, texto y trad. francesa de G. Fohien y J. Humbert (cuF).

P. 54.

CLEMENTE DE ALEJANDRIA

El pedagogo, texto y trad. francesa de M. Harl y D. Hicks (col. Sources Chrétiennes), París, 1960-1965.

P. 158.

Stromates, i, ii, texto y trad. francesa de C. Mondésert (col. Sources Chrétiennes), París, 1951-1954.

P. 165.

DIOCLES

Cf. Oribasio.

P. 130.

DI_GENES LAERCIO

Vida de los filósofos, texto y trad. inglesa de R.D. Hicks

(Loeb Classical Library); trad. francesa de R. Genaille, París, 1965.

Pp. 60, 144.

DI_N CASIO

Historia romana, texto y trad. inglesa de E. Cár-y (Loeb Classical Library).

P. 8 1.

DION DE PRUSA

Discursos, texto y trad. inglesa de J.W. Cohoon (Loeb Classical Library).

Pp. 39, 49, 87, 133, 155.

EPICTETO

Conversaciones, texto y trad. francesa de J. Souilh  (CUF). Pp. 46, 50, 55-57, 62-64, 66, 82, 88-89, 145, 147-148, 156, 159-160.

Maiiual, trad. francesa de  . Br hier (en Les stoi'ciens, París, Gallimard, La Pléiade, París, 1962).

Pp. 56, 64, 156.

EPICURO

Cartas y máximas, texto y trad. francesa de M. Conche, Villiers-sur-Mer, 1977.

Pp. 44, 48.

ESTACIO

Silvas, texto y trad. francesa de H. Druon, París, 1878. P. 78.

FILODEMO

Peri parr sias, texto establecido por A. Olivieri, Leipzig, 1914.

P. 5 1.

FRANCISCO DE SALES

Introducción a la vida devota, Buenos Aires, Guadalupe. P. 166.

GALENO

Cf. Oribasio.

Pp. 103, 110, 113, 117, 119-124.

De la utilidad de las partes, texto en las Opera omnia, ed. C.G. Kühn, reimpr. Hildesheim, 1964-1965, t. ii; trad. francesa de Ch. Daremberg en CEuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien, París, 1856; trad. inglesa de M.T-. May, Ithaca, 1968.

Pp. 99-102, 104, 121.

De los lugares afectados, texto en las Opera omnia, ed. C.G. Kühn, t. viii; trad. francesa de Ch. Daremberg, t. ii; trad. inglesa de R.E. Siegel, Basilea, 1976.

Pp. 103, 107-109, 111, 114, 128-130, 132.

Tratado de las pasiones del alma y de sus errores, texto en las Opera omnia, ed. C.G. Kühn; trad. francesa de R. Van der Helst, París, Delagrave, 1914.

Pp. 52, 55.

HELIODORO

Etiópicas, trad. francesa de P. Grimal, París, Gallimard, La Pléiade, 1963.

Pp. 213, 215.

HIEROCLES

En Estobco, Florilegium, ed. A. Meinecke, Leipzig (t. ni, pp. 7-11).

Pp. 140, 142, 145, 149.

JENOFONTE

El banquete, texto y trad. francesa de F. Ollier (cuF). P. 208.

Ciropedia, texto y trad. francesa de M. Bizos y É. Delebec-

que (CUF).

P. 42.

Económica, texto y trad. francesa de P. Chantraine (CUF). P. 49.

LUCIANO

Hermótimo, texto y trad. inglesa de K. Kilburn (Loeb Classical Library).

P. 49.

SEUDO-LUCIANO

Los amores, texto y trad. inglesa de M.D. MacLeod (Loeb Classical Library).

Pp. 195-211.

MARCO AURELIO

Pensamientos, texto y trad. francesa de A.-I. Trannoy (cuF). Pp. 46, 50, 56, 66, 88, 156.

MAXIMO DE TIRO

Disertaciones, texto y trad. latina, París, 1840.

P. 176.

MUSONIO RUFO

Reliquiae, texto establecido por O. Hense, Leipzig, 1905. Pp. 45, 50, 140-141, 146, 149-151, 157-158, 160, 165, 167.

ORIBASIO

Collection des médecins latins et grecs, texto y trad. francesa de U.C. Bussemaker y Ch. Daremberg, París, 1851-1876. Cf. Antilos, Ateneo, Diocles, Galeno, Rufo de -Éfeso. OVIDIO

Arte de amar, texto y trad. francesa de H. Bornecque (cuF). P. 13 1.

Los remedios del amor, texto y trad. francesa de H. Bornecque (CUF).

PP. 131, 207.

PLATON

Alcibiades, texto y trad. francesa de M. Croiset (cuF). P. 43.

Apología de Sócrates, texto y trad. francesa de M. Croiset (CUF).

Pp. 43, 63.

Leyes, texto y trad. francesa de É. des Places y A. Diés (CUF).

PP. 49, I(>O, 153.

La república, texto y trad. francesa de É. Chambry (CUF). P. 16.

PLINIO EL JOVEN

Cartas, texto y trad. francesa de A.-M. Guillemin (CUF). Pp. 47, SO, 77, 150.

PLUTARCO

Adprincipem ineruditum, texto y trad. inglesa de F.C. Babbitt, Plutarchs Moralia, t. x (Loeb Classical Library). PP. 87, 89.

Animine an corporis affectiones sint peiores, texto y trad. inglesa de F.C. Babbitt, Plutarchs Moralia, t. vi (Loeb Classical Library).

P. 58.

Apophthegmata laconica, texto y trad. inglesa de F.C. Babbitt, Plutarchs Moralia, t. ni (Loeb Classical Library). P. 43.

Banquete de los siete sabios, texto y trad. inglesa de F.C. Babbitt, Plutarchs Moralia, t. ii (Loeb Classical Library). P. 170.

Cuestiones de mesa, texto y trad. francesa de F. Fuhrmann, CEuvres morales, t. IX (CUF). P. 124.

De las virtudes de las mujeres, texto y trad. inglesa de F.C. Babbitt, *Plutarchs Moralia*, t. ni (Loeb Classical Library). P. 169.

Del exilio, texto y trad. francesa de J. Hanj, *CEuvres morales*, t. VIII (CUF).

P. 91.

De tuenda sanitate praecepta, texto y trad. inglesa de F.C. Babbitt, *Plutarchs Moralia*, t. ii (Loeb Classical Library). Pp. 53, 94.

El demonio de Sócrates, texto y trad. francesa de J. Hanj, *CEuvres morales*, t. VIII (CUF).

P. 58.

Diálogo sobre el amor, texto y trad. francesa de R. Flacelière, *CEuvres morales*, t. X (CUF).

Pp. 165, 177-194.

Historias de amor, texto y trad. francesa de R. Flacelière, *CEuvres morales*, t. X (CUF).

P. 181.

Praecepta gerendae reipublicae, texto y trad. inglesa de F.C. Babbitt, *Plutarchs Moralia*, t. x (Loeb Classical Library). Pp. 85-86, 90.

Preceptos conyugales, texto y trad. inglesa de F.C. Babbitt, *Plutarch's Moralia*, t. ii (Loeb Classical Library). Pp. 152, 163, 168-169, 178, 193.

Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus, texto y trad. inglesa de F.C. Babbitt, *Plutarchs Moralia*, t. i (Loeb Classical Library).

P. 15

Regum et imperatorum apophthegmata, texto y trad. inglesa de F.C. Babbitt, *Plutarchs Moralia*, t. ni (Loeb Classical Library).

P. 49.

Vida de Solón, texto y trad. francesa de R. Flacetiére, P.-. Chambry y M. Juneaux (CUF).

Pp. 180, 192.

PORFIRIO

Vida de Pitágoras, texto y trad. francesa de P.,. des Places (CUF).

P. 60.

PROPERCIO

Elegías, texto y trad. francesa de D. Paganelli (cuF).

P. 131.

QUINTILIANO

De la institución oratoria, texto y trad. francesa de J. Cousin (cuF).

P. 175.

RUFO DE ÉFESO

Fragmentos, cf. Accio.

Pp. 106, 110, 112-113, 127, 129-130.

Cf. Oribasio.

Pp. 112-113, 116-117, 123-125, 127-128.

SÉNECA

Cartas a Lucilio, texto y trad. francesa de F. Préchac y H. Noblot (CUF).

Pp. 15, 45, 48, 51, 53-56, 59-60, 65-66, 82, 84, 90-91, 160.

Consolación a Helvia, texto y trad. francesa de R. Waltz (CUF).

Pp. 59, 167.

Consolación a Marcia, texto y trad. francesa de R. Waltz (CUF).

P. 155.

De la brevedad de la vida, texto y trad. francesa de A. Bourgery (CUF).

Pp. 45, 65.

De la constancia del sabio, texto y trad. francesa de R. Waltz (CUF).

P. 48.

De la ira, texto y trad. francesa de A. Bourgery (CUF).

P. 50.

De la tranquilidad del alma, texto y trad. francesa de R. Waltz (CUF).

Pp. 45, 65, 90.

De la vida bienaventurada, texto y trad. francesa de A. Bourgery (CUF).

Pp. 45, 65.

De los dones, texto y trad. francesa de F. Préchac (CUF).

P. 84.

Fragmentos (ed. Haase).

P. 165.

SINESIO

De los sueños, en CEuvres, trad. francesa de H. Druon, París, 1878.

P. 9.

SORANO

Tratado de las enfermedades de las mujeres, texto en Corpus medicorum graecorum, t. iv, Leipzig, 1927; trad. francesa de F.J. Hergott, Nancy, 1895; trad. inglesa de O. Temkin, Baltimore, 1956.

Pp. 108, 116, 118-120, 122, 126.

AUTORES MODERNOS

ALLBUT, C.

Greek medicine in Rome, Londres, 1921.

P. 94.

BABUT, D.

Plutarque et le stoïcisme, París, PuF, 1969.

P. 170.

BEHR, C.A.

Aelius Aristides and « The sacred tales», Amsterdam, 1968. P. 8.

BETZ, H.D.

Plutarch's ethical writings and early Christian literature, Leyden, 1978.

P. 178.

BLOCH, R.

De pseudo-Luciani Amoribus, Argentorati, 1907.

Pp. 195, 197, 201.

BONHOFFER, A.

Epiktet und die Stoa, Stuttgart, 1890.

Die Ethik des Stoikers Epiktet, Stuttgart, 1894.

Epiktet und das Neue Testament, Giessen, 1911.

P. 217.

BOSWELL, J.

Christianity, social tolerance, and homosexuality, Chicago, 1980.

Pp. 72, 175.

BOWERSOCK, G. W.

Greek sophists in the Roman empire, Oxford, 1969.

P. 94.

BROUDEHOUX, J.-P.

Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie, París, Beauchesne, 1970.

P. 70.

BUFFIÈRE, F.

Éros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique, París, Les Belles Lettres, 1980.

P. 195.

CANGUILHEM, G.

Études d'histoire et de philosophie des sciences, París, Vrin, 1968.

P. 135.

CROOK, J.A.

Law and life of Rome, Londres, 1967.

P. 70.

FERGUSON, J.

Moral values in the ancient world, Londres, 1958.

P. 79

FESTUGIERE, A.-J.

Études de philosophie grecque, París, Vrin, 1971.

P. 44.

GAGÉ, J.

Les classes sociales dans l'Empire romain, París, Payot, 1964.

P. 80.

GRANT, M.

The climax of Rome. The final achievements of the ancient world, Londres, 1968.

P. 211.

GRILLI, A.

Il problema della vita contemplativo nello mondo grecoromano, Milán-Roma, 1953.

P. 48.

GRIMAL, P.

Sénèque ou la conscience de l'empire, París, 1978.

P. 53.

HADOT, I.

Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, Berlín, 1969.

Pp. 49, 54.

HADOT, P.

Exercices spirituels et philosophie antique, París, 1981. P. 42.

HμGG, Th.

Narrative technique in ancient Greek romances. Siudies of Chariton, Xenophon Ephesius and Achilles Tatius, Estocolmo, 1971.

P. 211.

HIJMANS, B.L.

Askésis: Notes on Epictetus'educational system, Utrecht, 1959.

P. 51.

KESSELS, A.H.M.

"Ancient Systems of Dream Classification", Mnemosyne, 4a. serie, núm. 22, 1969.

P. 12.

LIEBESCHT)TZ, J.H.

Continuity and change in Roman religion, Oxford, 1979. P. 51.

LUTZ, C.

«Musonius Rufus», Yale Classical Studies, t. x, 1947. P. 140.

MACMULLEN, R.

Roman social relations, 50 b.C. to a.D. 284, Londres-New Haven, 1974.

Pp. 81-82.

MESLIN, M.

L'homme romain, des origines au 1,1 siècle de notre ère: essai danthropologie.

P. 139.

NOONAN, J. T.

Contraception et mariage, évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne, trad. de M. Jossua, París, Éd. du Cerf,

1969.

P. 158.

PIGEAUD, J.

La maladie de l'âme; étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique, París, Les Belles Lettres, 1981.

P. 136.

POMEROY, S. B.

Goddesses, whores, wives and slaves. Women in classical antiquity, Nueva York, 1975.
Pp. 72-73.

PRAECHTER, K.

Hierokles der Stoiker, Leipzig, 1901.
PP. 197, 201.

ROSTOVITZ, M. I.

The social and economical history of the Hellenistic world, reimpresión, Oxford, 1941.
P. 80.

ROUSSELLE, A.

Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle.
II-IVE siècles de l'ère chrétienne, Paris, PUF, 1963.
Pp. 99, 122.

SANDBACH, F. H.

The stoics, Londres, 1975.
Pp. 51, 80.
SCARBOROUGH, J.

Roman medicine, Ithaca, 1969.
P. 94.

SPANNEUT, M.

«Epiklet». en Reallexikon für Antike und Christentum, 1962. P. 47.

STARR, C. G.

The Roman Empire, Oxford, 1982.
P. 81.

SYME, R.

Roman papers, Oxford, 1979.
P. 82.

THESLEFF, H.

An introduction to the Pythagorean writings of the Hellenistic period (Humaniora, 24, 3, Åbo, 1961).
P. 138.

The Pythagorean texts of the Hellenistic period (Acta Academiae Aboensis, ser. A, vol. 30, núm., 1).
P. 138.

VATIN, C.

Recherches sur le mariage et la condition de la femme ma-

riée á l'époque hellénistique, París, De Boceard. 1970.
PP. 70-71, 74-75.

VEYNE, P.

«L'amour á Rome», Annales E.S.C, 1978, 1.
PP. 75, 175.

"L'homosexualité á Rome", L'Histoire, enero de 1981.
Pp. 26, 71-72.

VOELCKE, A.J.

Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque, daristote á Panétius, París, Vrin, 1969.
P. 40.

ZAHN, Th.

Der stoiker Epiktet und sein Verhültnis zum Christentum, Erlangen, 1894.

P. 217.

Después de la publicación del primer tomo de la Historia de la Sexualidad -dice Michel Foucault- ,recentré todo mi estudio en la genealogía del hombre de deseo, desde la Antigüedad clásica hasta los primeros siglos del cristianismo. Seguí una distribución cronológica simple: un primer volumen, El uso de los placeres, está consagrado a la forma en que la actividad sexual ha sido problematizada por los filósofos y los médicos, en la cultura griega clásica del siglo IV a.C.; La inquietud de sí está consagrado a esta problematización en los textos griegos y latinos de los dos primeros siglos de nuestra era; finalmente, Los testimonios de la carne trata de la formación de la doctrina y de la pastoral de la carne. En cuanto a los documentos que habré de utilizar, en gran parte serán textos "prescriptivos"; por ello quiero decir textos que, sea cual fuere su forma (discurso, diálogo, tratado, compilación de preceptos, cartas, etc.), su objeto principal es proponer reglas de conducta. Sólo me dirigiré a los textos teóricos sobre la doctrina del placer o de las pasiones con el fin de hallar en ellos mayor claridad. El dominio que analizaré está constituido por textos que pretenden dar reglas, opiniones, consejos para comportarse como se debe: textos "prácticos", que en sí mismos son objeto de "práctica" en la medida en que están hechos para ser leídos, aprendidos, meditados, utilizados, puestos a prueba y en que buscan constituir finalmente el armazón de la conducta diaria. Estos textos tienen como función ser operadores que permitan a los individuos interrogarse sobre su propia conducta, velar por ella, formarla y darse forma a sí mismos como sujetos éticos; revelan en suma una función "eto-poética", para transponer una palabra que se encuentra en Plutarco@.,.

'191o veintitino de española editores,