

historia de la sexualidad

2. el uso de los placeres

**biblioteca clásica
de siglo veintiuno**

michel foucault

historia de la sexualidad

2. el uso de los placeres

Traducción de Martí Soler

Biblioteca Nueva

siglo xxi editores, s. a. de c. v.

CERRO DEL AGUA, 248, ROMERO DE TERREROS,
04310, MÉXICO, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

salto de página, s. l.

ALMAGRO, 38,
28010, MADRID, ESPAÑA
www.saltodepagina.com

editorial anthropos / nariño, s. l.

DIPUTACIÓ, 266,
08007, BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

siglo xxi editores, s. a.

GUATEMALA, 4824,
C 1425 BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

biblioteca nueva, s. l.

ALMAGRO, 38,
28010, MADRID, ESPAÑA
www.bibliotecanueva.es

FOUCAULT, M.
Historia de la sexualidad 2 : el uso de los placeres / Michel Foucault /
[traducción de Martí Soler]. – Madrid : Biblioteca Nueva, 2012.
279 p. ; 21 cm
ISBN 978-84-15555-05-6
2. Costumbres sexuales 2. Historia 2. Psicología I. Martí, Soler
392 JHBK
316 JHB

Título original: *Historie de la sexualité 2: L'usage des plaisirs*

- © 1984, Éditions Gallimard
- © 1984, Siglo XXI Editores, S. A. de C. V.
- © 2003, Siglo XXI Editores Argentina S. A.
- © 2012, para esta edición, Editorial Biblioteca Nueva, S. L.

El titular de los derechos para publicar esta obra en español es SIGLO XXI EDITORES, S. A. DE C.V., quien autorizó a EDITORIAL BIBLIOTECA NUEVA, S. L. a realizar la presente reimpresión para ser comercializada únicamente dentro del territorio europeo.

Diseño de interior: tholön kunst

1.ª edición en Editorial Biblioteca Nueva, S. L., 2012

ISBN: 978-84-15555-05-6

Depósito Legal: M-16.147-2012

Impreso en Lável Industria Gráfica, S. A.
Impreso en España - *Printed in Spain*

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs. Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Índice

Introducción	9
Modificaciones	9
Las formas de problematización	19
Moral y práctica de sí	31
1. La problematización moral de los placeres	39
<i>Aphrodisia</i>	41
<i>Chrēsis</i>	58
<i>Enkrateia</i>	69
Libertad y verdad	87
2. Dietética	107
Del régimen en general	108
La dieta de los placeres	119
Riesgos y peligros	128
El acto, el gasto, la muerte	136
3. Económica	155
La sabiduría del matrimonio	155
El hogar de Iscómaco	164
Tres políticas de la templanza	180
4. Erótica	203
Una relación problemática	203
El honor de un muchacho	221
El objeto del placer	233

5. El verdadero amor	247
Conclusión	267
Índice de textos citados	273

Introducción

MODIFICACIONES

Esta serie de investigaciones 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 una 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 a ella, evitar su evidencia familiar, analizar el contexto teórico y práctico al que está asociada. El propio término de “sexualidad” apareció tardíamente, a principios del 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 reconocido 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 del comportamiento); el establecimiento de un conjunto de reglas y normas, en parte tradicionales, en parte nuevas, que se apoyan en instituciones religiosas, judicia-

les, 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 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 de 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 adopta 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 había emprendido anteriormente —fuera acerca de la medicina y de la psiquiatría, fuera acerca del poder punitivo y de las prácticas disciplinarias— me daba 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 re-

laciones 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 medio de 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 con el que en efecto nos encontramos, con ciertas variantes, en el propio corazón de la teoría clásica de la sexualidad, pero también en las concepciones que buscaban desprenderse 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 atañe al deseo y al sujeto deseante, un trabajo histórico y crítico, sin emprender, por lo tanto, una “genealogía”. Por genealogía no entiendo hacer una historia de los sucesivos conceptos del deseo, de la concupiscencia o de la libido, sino más bien analizar las prácticas mediante las cuales 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 permite descubrir en el deseo la verdad de su ser, sea natural o caído. En resumen, la idea era, en esta genealogía, indagar 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 hizo preguntarme más bien acerca de las relaciones múltiples, las estrategias abiertas y las técnicas racionales que articulan el ejercicio de los poderes. Creo 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. Tras el estudio de los juegos de verdad unos en relación con otros —tomando 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 —con el ejemplo de las prácticas punitivas—, parecía imponerse otro trabajo: estudiarlos en la relación del individuo consigo mismo y en la constitución de sí como sujeto, al considerar 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 una realidad que puede y debe pensarse a sí misma. ¿A través de qué juegos de verdad se permite al hombre 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 que trabaja, 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 di cuenta de 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 hace 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 interés teórico.

Pero, ¿cuáles eran los riesgos? Debía retrasar y alterar el programa de publicación que tenía previsto. Agradezco a todos aquellos que siguieron las travesías y los rodeos de mi trabajo —pienso en los oyentes del Collège de France— y a quienes tuvieron la paciencia de esperar su finalización, Pierre Nora a la cabeza. En cuanto a aquellos para quienes esforzarse y trabajar, comenzar y recomenzar, hacer intentos, equivocarse, retomar 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 analizar documentos mal conocidos por mí.¹ Sin darme cuenta del todo, arriesgaba plegarlos

1 No soy helenista ni latinista. Pero me pareció que, aplicándose al trabajo, poniendo paciencia, modestia y atención, era posible adquirir ante los textos de la Antigüedad griega y romana una familiaridad suficiente: me refiero a una familiaridad

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, corría el riesgo de 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. Wahl me dio consejos preciosos.

P. Veyne me ayudó constantemente en el transcurso de esos años. Como verdadero historiador, sabe qué es eso de investigar 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 enfrentarse al peligro que conlleva, para todo pensamiento, la cuestión de la historia de la verdad. Sería difícil delimitar 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 lo demás, que vale la pena 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 de-

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.

ben 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 de otro modo? 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, para 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 encara el problema de 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.

¿Acerté al adoptar 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.

Así, al remontar desde la época moderna, a través del cristianismo, hasta la Antigüedad, me pareció que no podía evitarse 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? ¿De dónde proviene 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 también 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 prohibiciones 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 guarda, en intensidad y formas, relación directa con el sistema de las prohibiciones; con frecuencia sucede que la preocupación moral es 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 plantearla con respecto a la cultura griega y grecolatina, me di cuenta de 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 sensatas y

voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse 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. ¿Nos condujeron efectivamente a pensar de otro modo? Quizá, como mucho, nos 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 en 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*

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 Benjamin sobre Baudelaire. También puede encontrarse un análisis interesante en el reciente libro de S. Greenblatt, *Renaissance self-fashioning*, 1980.

a través de las cuales el ser se da como una realidad que puede y debe ser pensada por sí misma, y las *prácticas* a partir de las cuales se forman. La dimensión arqueológica del análisis permite analizar las formas mismas de la problematización; su dimensión genealógica, su formación a partir de las prácticas y de sus modificaciones. Problematización de la locura y de la enfermedad a partir de prácticas sociales y médicas que definen 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 responden a un modelo “disciplinario”. Y ahora quisiera mostrar cómo, en la Antigüedad, la actividad y los placeres sexuales fueron problematizados mediante las prácticas de sí, al hacer jugar los criterios de una “estética de la existencia”.

He aquí pues las razones por las que focalicé 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: *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, *Las confesiones 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 campo que analizaré está constituido por textos que pretenden dar reglas, opiniones, consejos para comportarse como se debe: textos “prácticos”,

* Inédito. [N. del E.]

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 utilizar 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 prohibiciones, por una historia de las problematizaciones éticas hecha a partir de las prácticas de sí.

LAS FORMAS DE PROBLEMATIZACIÓN

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 dentro del 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, con respecto a todos estos puntos que han sido considerados 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 concitó excesivamente su atención ni constituyó para ellos problemas demasiado graves.

Ahora bien, no es tan así 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 toda una serie 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. Avanzo algunos testimo-

nios 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 afectados 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 en sí misma” es “peligrosa pues conduce al marasmo, perjudica a la sociedad pues se opone a la propagación de la especie; porque es en todos los aspectos 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 con respecto al mero 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 ge-

3 Areteo, *Tratado de los signos, las causas y la cura de las enfermedades agudas y 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 *Corpus medicorum graecorum*.

neral, a lo largo de una literatura prolífica, a quien abusase de su sexo. Estos temores inducidos parecen haber constituido, en el pensamiento médico del siglo XIX, el relevo “naturalista” y científico de una tradición cristiana que asignaba el placer al terreno 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 uso 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 Francisco 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?⁴

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 de la vida devota* sigue de cerca:

Y así, de vergüenza, jamás se toman si no es en lugar escondido... y esto, 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...⁵

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 impartida con insistencia en ciertas corrientes filosóficas tales como el estoicismo tardío. Era asimismo un comportamiento apreciado 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 su 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, muestra toda la importan-

4 Francisco de Sales, *Introducción a la vida devota*, III, 39.

5 Plinio el Viejo, *Historia natural*, VIII, 5.

6 Plutarco, *Vida de Catón*, VII.

cia moral y política que concede 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 que plantear y una forma de austeridad a la que ciertos moralistas conferían un gran valor.

3. *Una imagen.* En los textos del siglo XIX existe un retrato tipo del homosexual o invertido, sus gestos, sus maneras, el modo de emperifollarse, su coquetería, así como la forma y las expresiones de su rostro, su anatomía, la morfología femenina de todo su cuerpo constituyen, por lo común, parte de esta descripción descalificadora; ésta se refiere a la vez al tema de una inversión de los papeles sexuales y al principio de un estigma natural de esta ofensa a la naturaleza: se dirá 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 los papeles sexuales y la relación entre individuos del mismo sexo. Sin embargo 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 *Effe-minatus* trazado por el autor de una *Physiognomis* anónima del si-

7 Isócrates, *Nicoles*, 36.

8 Aristóteles, *Política*, VII, 16, 1335b.

9 H. Dauvergne, *Les forçats*, 1841, p. 289.

glo iv; en la descripción de los sacerdotes de Atargatis de los que se burla Apuleyo en las *Metamorfosis*;¹⁰ en la simbolización que Díón de Prusa propone del *daimōn* de la intemperancia, en el transcurso de una de sus conferencias sobre la monarquía;¹¹ en la evocación fugaz de los pequeños retores perfumados y emperifollados a los que Epicteto interpela desde 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 con gran repugnancia a todo su alrededor:

La pasión malsana 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 molicie 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 por completo inexacto ver ahí una condena del amor

10 Apuleyo, *Metamorfosis*, VIII, 26 ss.

11 Díón de Prusa, *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 s.

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 ámbito de los amores masculinos pudo ser “libre” en la Antigüedad griega, mucho más, en todo caso, que en las sociedades europeas modernas, sin embargo, es preciso reconocer que desde muy pronto surgieron reacciones negativas intensas y formas de descalificación que se prolongarían en el tiempo.

4. *Un ejemplo de abstinencia.* El héroe virtuoso que es capaz de apartarse del placer como 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 per-

16 Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana*, I, 13.

17 Jenofonte, *Agesilao*, 6.

fectamente vinculada con una forma de sabiduría que los ponía directamente en contacto con algún elemento superior a la naturaleza humana y que les abría el acceso al ser mismo de la verdad: tal sucedía con el Sócrates del *Banquete*, al que todos querían acercársele, del que todos se enamoraban, del que todos querían hacer propia la sabiduría, esa sabiduría que se manifestaba y se experimentaba justo en el hecho de que él mismo era capaz de no poner la mano sobre la belleza provocadora de Alcibiades.¹⁸ 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, sin embargo, ni el mismo lugar ni el mismo valor. Sócrates no es un padre del desierto que lucha 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 recordar que la Iglesia y la pastoral cristiana han dado valor al principio de una moral cuyos preceptos eran constrictivos y de 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

18 Platón, *Banquete*, 217a-219e.

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 preocupación por la austeridad sexual.

Pero es preciso observar que estos temas de austeridad no coinciden con las líneas divisorias que pueden trazar las grandes prohibiciones sociales, civiles o religiosas. Podría pensarse en efecto que, en general, cuando las prohibiciones son más fundamentales y las obligaciones son más coercitivas, las morales desarrollan las exigencias de austeridad más insistentes: la historia del cristianismo o de la Europa moderna darían sin duda ejemplos de ello.¹⁹ Pero parecería que no era así en la Antigüedad. Ello puede verse ya muy claramente en la disime-

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 (cfr. G. Duby, *El caballero, la mujer y el cura*, Madrid, 1999).

tría muy particular alrededor de esta reflexión moral sobre el comportamiento sexual: las mujeres se ven obligadas en general (salvo la libertad que puede darles una situación como la de cortesana) a coacciones 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 como 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 ámbito 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 conocidas 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 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 represente únicamente 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 el problema 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 los compañeros que pueden escogerse y el problema de ajuste entre papeles sociales y papeles sexuales; en fin, relación con la verdad en la que se plantea la problemática 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, al punto de convertirse en objeto de inquietud, elemento de reflexión, materia de estilización. Más precisamente, convenía preguntarse por qué los cuatro grandes ámbitos 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 convirtió en un problema? ¿Por qué la interferencia de la actividad sexual en estas relaciones se volvió objeto 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 ámbito de experiencia moral?

MORAL Y PRÁCTICA DE SÍ

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”.

Somos conscientes de la ambigüedad que encierra la palabra “moral”. 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 a tal punto que estas reglas y valores son explícitamente formulados dentro de una doctrina coherente y de una enseñanza explícita. Pero también se llega al punto 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 cruces, 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 conductas, 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 implícitamente dado en su cul-

tura 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. Aunque 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, incluso dentro de ese marco tan riguroso, habrá muchas maneras de practicar esta austeridad, muchos modos de “ser fiel”. Estas diferencias pueden apoyarse en muchos puntos.

Ellas conciernen 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 hacer radicar 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 observarla. 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 una llamada, 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 sea 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 sólo

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 sólo a acciones siempre conformes con ciertos valores y reglas, sino también con un determinado modo de ser, característico del sujeto moral. Y sobre este punto es posible que haya muchas diferencias: la fidelidad conyugal puede depender de una conducta moral que tiende hacia un dominio de sí cada vez más íntegro; puede tratarse de una conducta moral que manifiesta un desapego súbito y radical respecto del mundo; puede tender a una tranquilidad perfecta del alma, a una insensibilidad total hacia las agitaciones de las pasiones o a una purificación que asegura la salvación después de la muerte y la inmortalidad bienaventurada.

En suma, para que se califique de “moral” una acción no debe reducirse a un acto o a una serie de actos conformes a una regla, una ley y un valor. Es cierto que toda acción moral implica una relación con la realidad en la que ella se lleva a cabo, y una relación con el código al que se refiere, pero también implica una determinada relación con uno mismo; ésta no es simplemente “conciencia de sí”, sino constitución de sí como “sujeto moral”, en la que el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación con el precepto que sigue, se fija un determinado modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo, y para ello actúa sobre sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma. No hay acción moral particular que no se refiera a la unidad de una conducta moral; ni conducta moral que no reclame la constitución de sí misma como sujeto moral, ni constitución del sujeto moral sin “modos de subjetivación” y sin una “ascética” o “prácticas de sí” que los apoyen. La acción moral es indisociable de estas formas

de actividad sobre sí que no son menos diferentes de una a otra moral que el sistema de valores, de reglas y de interdicciones.

Estas distinciones producen determinados efectos teóricos. También tienen consecuencias para el análisis histórico. Quien quiera hacer la historia de una “moral” debe tener en cuenta las diferentes realidades que oculta esta palabra. Historia de las “moralidades”: aquella que estudia en qué medida las acciones de tales o cuales individuos o grupos se conforman o no con las reglas y con los valores que han sido propuestos por diferentes instancias. Historia de los “códigos”: la que analiza los diferentes sistemas de reglas y valores que están en juego en una sociedad o en un grupo dados, las instancias o aparatos de constrictión que les dan valor y las formas que adoptan su multiplicidad, sus divergencias o sus contradicciones. 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 uno trata de operar sobre uno mismo. Tal es lo 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 dissociarse del todo, sino que sucede que ambos se desarrollan con relativa autonomía, hay que admitir también que, en algunas morales, el acento cae especialmente 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 las que debe someterse bajo la pena de faltas 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 errado 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” muy fuerte en sentido estricto— de la experiencia moral: contra ella se levantaron muchos movimientos espirituales y ascéticos que se desarrollaron antes de la Reforma.

En contrapartida, se pueden 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 esencial, 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 destacan 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 su coexistencia ni sus relaciones ni su relativa autonomía ni sus posibles diferencias de énfasis; tener en cuenta todo lo que parezca indicar el privilegio, en estas morales, de las prácticas de sí, el interés que podía prestárseles, el esfuerzo hecho para desarrollarlas, perfeccionarlas y enseñarlas, el debate que se planteara acerca de ellas. Aunque llegáramos 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 estamos diciendo 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 bien entrado 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 volumen querría señalar algunos rasgos generales que caracterizan la forma en que el pensamiento griego clásico reflexionó sobre el comportamiento sexual como ámbito de apreciación y de elección morales. Partiré de la noción entonces frecuente de “uso de los placeres” —*chrēsis aphrodisiōn*— 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 cada 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 varones jóvenes y la relación con la verdad.