

De los *aphrodisia* a la concupiscencia

Pedro Alzuru

Los cuatro últimos seminarios de Michel Foucault en el Collège de France, de 1980 a 1984, pueden interpretarse como una historia de la espiritualidad durante el paganismo, del siglo V a.C. al siglo III d.C., una historia y un rescate de la espiritualidad contra lo que él llama el momento cartesiano en la historia de la filosofía que no tiene que ver sólo con Descartes sino con todas aquellas posiciones que desde el mismo inicio de la filosofía, y hasta hoy, pretendieron ver el conocimiento como un asunto sólo metodológico, de aplicación del método y de los instrumentos adecuados para obtener el conocimiento, no como un proceso que implica la transformación del sujeto del conocimiento. Se centra pues en el periodo antes señalado pero en permanente diálogo con toda la historia de Occidente.

Nos proponemos hacer la lectura de los cuatro últimos seminarios de Michel Foucault en el Collège de France, 1980-1984, y de esa lectura discernir y asumir sus propuestas fundamentales para la contemporaneidad, entendiendo que en su abordaje del mundo antiguo griego y romano no abandona su metodología arqueológica, genealógica, ahora con un énfasis ético, siempre tratando de responder a las preguntas del presente y proponerle respuestas.

En el curso del año 1980-81, *Subjetividad y verdad*, Foucault dicta un curso que marca un giro en el camino de su pensamiento y en el proyecto iniciado en 1976 de una *Historia de la sexualidad*. Las artes de vivir se convierten en el foco de sentido a partir del cual se despliega un pensamiento nuevo sobre la subjetividad, a partir del cual desarrolla una concepción de la ética como paciente elaboración de una relación del sujeto con él mismo. El estudio de la experiencia sexual de los Antiguos como factor determinante para estas nuevas propuestas conceptuales.

Esta serie de lecciones anuncian *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*, interroga particularmente la primacía griega de la oposición activo/pasivo en la distinción de géneros, así como la elaboración por el estoicismo imperial de un modelo de relación

conyugal que predica una fidelidad estricta, un intercambio sentimental y una descalificación de la homosexualidad.

El tema de la ejemplaridad moral de la naturaleza es posterior a Aristóteles. Para ello eran necesarias dos ideas fundamentales: que la naturaleza está regida por una racionalidad global y coherente y que el hombre para ser virtuoso no podía limitarse a obedecer las leyes de la ciudad sino que tenía en la naturaleza y en el orden del mundo, reglas más importantes, de las cuales dependía: una ideología moral y una cosmología surgidas en el helenismo (Foucault, 2014, 10-11).

Foucault se aproxima a este asunto por la cuestión que quiere plantear, por su ámbito histórico y por el método que quiere emplear para despejar esta cuestión, la que le da título al primero de estos cuatro seminarios, las relaciones entre subjetividad y verdad. No quiere sin embargo hacerlo de manera filosófica, preguntándose ¿cómo y bajo cuáles condiciones puedo conocer la verdad? o ¿cómo es posible el conocimiento? o ¿cómo el que conoce puede reconocer la verdad?; tampoco de una manera positivista, que se plantea las preguntas ¿del sujeto, es posible tener un conocimiento verdadero, y con qué condiciones es posible tener este conocimiento?, ¿cómo puede haber verdad sobre el sujeto, cuando no puede haber verdad sino para un sujeto? Quiere intentar una tercera formulación de la pregunta sobre subjetividad y verdad, ¿qué experiencia puede el sujeto hacer de sí mismo encontrándose en la posibilidad o en la obligación de reconocer, sobre sí mismo, algo que se tenga como verdad?, considera que esta pregunta es fundamentalmente histórica, ya que en toda cultura hay discursos relativos al sujeto tenidos como verdaderos, que tienen el peso de la verdad y son admitidos como tales, institucionalmente o por consenso. Entonces ¿qué experiencias tenemos de nosotros mismos siendo que estos discursos existen? Hay una verdad sobre el sujeto, hay una verdad sobre la subjetividad, hay unos efectos sobre la subjetividad de esos discursos que pretenden la verdad sobre ella.

Esta forma de plantearse la investigación tiene varias consecuencias importantes: la subjetividad no es concebida a partir de una teoría previa y universal del sujeto, no se

remite a una experiencia original, a una antropología universal, sino como eso que se constituye en relación con su verdad. Esta verdad, además, no se define por su contenido ni por un criterio formal universalmente válido sino como un sistema de obligaciones. Algunas cosas son tenidas por verdaderas y el sujeto debe producirlas, aceptarlas o someterse a ellas. Es esta verdad como obligación, como nexo, como política, no como contenido o estructura formal del conocimiento lo determinante (*Ídem*, 15).

Las subjetividades como experiencia de sí y de los otros se constituyen a través de obligaciones, de nexos de veracidad, en los distintos ámbitos de la vida. Uno de estos ámbitos es el de la sexualidad, sobre el cual el autor venía trabajando en su *Historia de la sexualidad*, cuyo tomo I había sido publicado en 1976 y los tomos II y III aparecieron en 1984, después de su muerte. A diferencia de sus temas anteriores (locura, enfermedad, muerte, crimen), éste no es objeto de un rechazo sistemático, es objeto de un juego de rechazo y aceptación, valoración y desvaloración. Otra diferencia es que sobre los temas anteriores, ese discurso verdadero es sostenido *sobre* el sujeto, en el caso de la sexualidad el discurso verdadero se institucionaliza como discurso *del* sujeto sobre sí mismo, en torno a la práctica de la confesión, desde antes del cristianismo, confesión de algo de lo cual nos podemos purificar pero es indisoluble de lo que somos, en tanto sujetos de deseo.

En el paganismo, durante el cristianismo y hasta hoy se prolonga un modelo de comportamiento sexual que Foucault resume en los siguientes principios: 1) monogámico, de la conyugalidad indisoluble, una esposa para toda la vida, en un lazo que nunca será roto por el adulterio; 2) matrimonial, condena de toda relación exterior al matrimonio, y al interior del mismo, su rarefacción voluntaria y reflexiva, incluso con su mujer no hay que hacer el amor de cualquier forma y a cualquier hora, debe limitarse a la reproducción, excluirse durante la gestación; 3) del aislamiento de la actividad sexual, separación de la existencia cotidiana, en el secreto que impide toda mirada exterior; 4) de la purificación, después de la relación no debemos volver al pleno día, a la sociedad de los otros sin lavarnos, lo que supone una impureza del acto de la

cual es necesario deslastrarse (sexualidad matrimonial, monogámica, rara y de todas formas impura).

Pero más que el origen de nuestra moral sexual le interesa al autor saber qué hacemos con ella. Para esto pone en cuestión antes que nada la visión que tenemos de ruptura entre paganismo y cristianismo; que el paganismo no puede ser tratado como una unidad, el cristianismo quizás menos todavía. Su asunto es saber cuándo, cómo, a través de qué procesos, de qué medios, de qué prácticas e instituciones, paganas o cristianas, se formaron los principios de nuestra moral sexual (*Ídem*, 20).

El asunto de la moral sexual se enmarca a su vez en otro más amplio que recorre estos cuatro seminarios y que da título al primero, las relaciones entre subjetividad y verdad. Por eso, estos textos son entre otras cosas, a nuestro modo de ver, una historia de la espiritualidad, una reflexión sobre la cultura del cuidado de sí, del s V a.C. al s III d.C., buscando respuestas a los problemas, a la falta de una espiritualidad, al menos con las características de la que encuentra en este periodo, en la cultura occidental contemporánea. Este asunto le plantea muchas interrogantes: ¿qué experiencia hacemos de nosotros mismos, qué campo de subjetividad se le abre al sujeto cuando existen de hecho una verdad, un discurso de la verdad y una obligación de ligarse a ese discurso de verdad -para aceptarlo, para producirlo?, ¿qué experiencia podemos tener de la sexualidad siendo que sobre ella existe un saber que se pretende verdadero?

Para responder a ellas va a recurrir, en una perspectiva metodológica original, no tanto a las leyes ni a los grandes textos de la filosofía sino a lo que en algún momento define como los discursos intermedios, textos de moralistas, de filósofos no tan conocidos, de la literatura, que nos dan el sentido común de entonces sobre estos temas. Uno de estos textos retomado en varias disciplinas por varios autores, en varias épocas es el de la fábula del elefante, como modelo de conducta sexual. Esta fábula representa un fragmento de ese arte de vivir que se aplicaba sobre los momentos fundamentales de la existencia: la muerte, la desgracia, el exilio, la ruina, el duelo, etc., pero también a

algunas actividades específicas, como el arte de la retórica, la memoria y a un régimen general de la existencia. El régimen del cuerpo, la medicina, como arte fisiológico y psicológico; del alma, cómo controlar las pasiones, la cólera; modos de vida, pública o privada, activa y en reposo, contemplativa, etc. Estas artes se proponían no tanto enseñarle a la gente cómo hacer algo sino cómo ser, cómo llegar a ser; permitían adquirir ciertas cualidades, no aptitudes ni virtudes en el sentido moral, más bien cualidades de ser, de existencia, modalidades de experiencia, que afectan y modifican al ser mismo; le daban al individuo cierto estatus ontológico, una experiencia calificable de tranquilidad, felicidad, beatitud, etc., a través de un trabajo complejo que implicaba cambios en la relación con los otros, con la verdad y consigo mismo y en el cual concurrían la enseñanza, la meditación y los ejercicios.

El objetivo de estas artes era el *bios*, no la propiedad de ser vivo, definida por la palabra *zên*, sino *bios* que remite a forma de vida, manera de conducir su vida, lo que permitirá calificarla de feliz o infeliz: “El *bios* puede ser bueno o malo, mientras que la vida que nos es dada porque somos seres vivos nos es dada por la naturaleza... *bios* es la vida tal y como la hacemos nosotros mismos, lo que hacemos con lo que nos pasa, el curso de la existencia tal y como lo transformamos, le damos un sentido, de manera razonable, a partir de los principios del arte de vivir... *tekhnê peri bion* -la técnica que se aplica a la vida, que dirige el curso de la existencia y le da forma” (*Ídem*, 36). Técnica de sí o tecnologías de sí, procedimientos reflexionados, elaborados, sistematizados que se enseñan con el fin que los individuos puedan, a través del control de su propia vida, alcanzar cierto modo de ser. En estas artes de vida, el problema “subjetividad-verdad” es un problema central, implica una acción de sí sobre sí, una relación con los otros y una relación con la verdad. Dentro de ellas, los problemas del matrimonio y de la actividad sexual constituyen elementos muy importantes.

El sabio, el llamado a tener una relación privilegiada con la verdad o con Dios, no necesita el matrimonio, debe estar solo. Pero casarse o no es una pregunta que no se puede evitar, las relaciones sexuales entran en el problema de la economía de los

placeres, en el control de sí, en el dominio de las pasiones, porque el estatus ontológico hacia el cual tienden las artes de vivir es el dominio total y perfecto de sí.

Precisamente en este aspecto, entre la ética pagana y la moral cristiana, no podemos hablar de una discontinuidad, san Francisco de Sales presenta la fábula del elefante, a principios del s XVII, en los mismos términos que la había formulado Plinio, entonces ¿cómo hacer una división entre paganismo y cristianismo? La división existe porque desde los siglos II y III de nuestra era, el cristianismo se percibió a sí mismo en relación conflictual con el paganismo y la herejía, esta noción es retomada, a partir de los siglos XVII y XVIII y se desarrolla a lo largo del s XIX. Ese mundo, que había sido nuestro mundo, fue percibido en el s XIX como algo exterior a nuestro mundo no pagano, cubierto y olvidado por el cristianismo; pero, por otro, lado, se desarrolla una forma de hacer la crítica de nuestra sociedad, de lo que debemos ser, de nuestra liberación en función del paganismo. El paganismo sería a nuestra conciencia histórica lo que la naturaleza es a nuestra conciencia tecnológica; bajo la técnica la naturaleza, bajo nuestra historia el paganismo.

La historia del judeo-cristianismo, es aún más paradójica, durante siglos y milenios fue impensable, los primeros textos anti judaicos o antisemitas, aparecen en la literatura cristiana desde los siglos IV y V, San Agustín es un buen ejemplo, y hasta fines del s XVII, pensar el judeo-cristianismo era imposible. Luego, en el s XIX, se convierte en una de las nociones a la que más recurre Occidente para definirse. Si hiciéramos la historia de esta pareja, paganismo/judeo-cristianismo, veríamos que se cruza con otra gran categoría del auto-análisis de Occidente, el capitalismo. La categoría socio-religiosa y la categoría socio-económica (*Ídem*, 43), el más importante trabajo de síntesis de Occidente para efectuar su auto-análisis es el de Max Weber (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*), combinando ambas categorías.

Pero a Foucault interesa aquí sobre todo saber ¿cuáles son las transformaciones relativas a la moral sexual, entre paganismo y cristianismo? Muestra que la moral sexual atribuida al cristianismo existía antes del cristianismo, aparece al interior del

mundo antiguo, en el estoicismo tardío y en muchos autores que no son estoicos, en los siglos que preceden y que inician nuestra era. Para abordar más detalladamente sus transformaciones elige el tema del sueño, porque constituye para la relación subjetividad-verdad, un aspecto privilegiado; un asunto que el saber occidental ha abordado en momentos en que se ha intentado reevaluar el dispositivo de las relaciones entre verdad y subjetividad y del cual Descartes da la expresión más radical en el s XVII; lo reencontramos al final del s XVIII, a lo largo del s XIX (Kant, Schopenhauer, Nietzsche), la pregunta que se plantearon, menos o más explícitamente, fue ¿la verdad de la verdad es verdad?, ¿y si no es verdad?, ¿y si en el fondo de la verdad hay algo distinto a la verdad, algo como la ilusión o el sueño? Nos reencontramos con el tema una vez más con Freud (1900), ¿no será a través de eso que en el sujeto es más ilusorio que se dice la verdad más secreta del sujeto? El sueño es pues estratégico cuando se trata de fundar el acceso del sujeto a la verdad. Justamente en esta encrucijada de culturas y saberes, del siglo II de nuestra era, es publicado el famoso texto de Artemidoro *La llave de los sueños. Onirocritica*.

Este texto, cuenta su autor, es producto de una investigación en todos los pueblos de la cuenca del Mediterráneo, sobre sus formas de interpretar los sueños, consideró tanto los libros publicados sobre el tema como la visión de los adivinos, la interpretación de la gente en general. Foucault lo toma como testimonio de un pensamiento y una moral anterior a la época del autor y a la vez relativamente moderna en relación a esa tradición por sus elementos filosóficos, históricos, teóricos. Sueños de contenido sexual que le permiten aproximarse a las relaciones que se establecían entre subjetividad y verdad, un cuadro casi etnológico de la sexualidad de la época y del sistema apreciativo que tenían sobre ésta: un acto sexual soñado tendrá para Artemidoro un valor (diagnóstico o pronóstico) favorable o desfavorable dependiendo de que ese acto represente un valor moral positivo o negativo; todos los actos que son conforme a la naturaleza, a la ley, a la costumbre, todos los actos conformes a la ocasión (*kairos*), al nombre, todos estos actos son de buen augurio. Las visiones contrarias, tienen un valor funesto y sin provecho (Artemidoro en *Ídem*, 54). Esto nos permite acceder a sus

juicios morales sobre los actos sexuales no a su código moral o legal porque no lo tenían.

Se distinguían los sueños que traducían el estado presente del alma y del cuerpo, con un valor de diagnóstico para la persona y para el médico de los que tenían un valor de pronóstico y exigían una interpretación. Un sueño sexual remite obviamente al destino individual pero esencialmente a la vida social, política, económica, la gestión de la propia existencia en la ciudad, en la casa, en la familia, en la política; hay entonces una proyección de lo sexual sobre lo social. El autor toma el punto de vista del hombre adulto, padre de familia, con una actividad social, política y económica; es una práctica que ayuda a los hombres a conducirse, a comprender sus sueños y a dirigir sus asuntos considerando esa parte de la noche inscrita en su existencia. El autor hace jugar la polisemia, la ambigüedad del sentido económico-sexual de muchas palabras (*sôma, ousia, blabê, ergasterion*, etc.) y en ello fundamenta buena parte de su análisis.

Muy distinta es la perspectiva de la onirocritica actual, la que se desarrolló a lo largo del s XX, es lo social lo que tiende a ser una metáfora de lo sexual, a un sueño de contenido social se le busca la verdad sexual que esconde. Artemidoro distingue tres tipos de sueños de contenido sexual: conformes a la ley, contrarios a la ley y contrarios a la naturaleza, aunque no define los términos *nomos* y *phusis*. Lo determinante para la interpretación es la condición de la pareja, no el acto sexual en su naturaleza o en su forma sino su condición, su estatus social, esto es lo que le da valor pronóstico al sueño. Lo social remite a lo sexual (isomorfismo), las ganancias remiten al placer, lo sexual y el placer son parte del conjunto de la trama social; hombre o mujer la diferencia no es significativa, todo depende del estatus social de cada uno. Naturalidad (penetración) y socialidad (estatus social de la pareja) definen una sexualidad que es básicamente la del padre de familia; la idea de una sexualidad valorizada alrededor de la relación familiar, de la posición masculina, del padre de familia, existe ya en la ética de Artemidoro. Pero esta sexualidad es pensada como un continuum con la relación social, ambas se remiten a la misma ética; la idea que la relación con la esposa es una sexualidad distinta a la relación con un esclavo es desconocida para la ética griega y

helénica en general; esta experiencia de los *aphrodisia* se transformará progresivamente en la experiencia cristiana de la carne (*Ídem*, 70-71) y luego en la experiencia moderna de la sexualidad.

La diferencia en el campo de los *aphrodisia* no es entre homo y heterosexualidad sino entre iso y heteromorfismo socio-sexual, el matrimonio, la relación sexual entre marido y mujer es el prototipo de la relación isomorfa lo que no la hace exclusiva, este no es el rol que juega el matrimonio en los *aphrodisia* griegos, es el modelo, pero encontramos otras formas de isomorfismo hasta llegar al heteromorfismo. Las relaciones extramaritales no son condenadas, en cambio la relación con la mujer del vecino, es una relación heteromorfa, es un adulterio, está en contradicción con el tipo de relaciones sociales valoradas por la sociedad. En el esquema que llamamos moderno: localización de la sexualidad, división de los sexos, son principios que toman la forma jurídica de la ley, una ley que separa el sexo permitido (el otro) y el sexo prohibido (el propio); además, separa la pareja permitida (la esposa) y prohíbe todas las otras. En el esquema helénico, la valorización de los actos sexuales no toma la forma de la ley, es un principio de perfección de jerarquización en torno a una forma considerada perfecta.

Ahora, no se trata, para Artemidoro, de una relación entre dos, se dedica solo a una de las partes, a la actividad de un sujeto, a la actividad del sujeto, núcleo central y natural de toda actividad sexual, único criterio de la naturalidad del acto sexual, que contrasta con la total indiferencia de la parte receptora. Incluso en la concepción cristiana se agrega lo que podemos llamar la ley del objeto, es evidente la ignorancia del órgano receptor y del sujeto penetrado. No habla sino en una sola oportunidad del órgano receptor, para condenarlo, cuando se refiere a la relación oral. No hay placer sino del sujeto activo: la mujer, los muchachos, los esclavos si entran en este sistema es como objetos de penetración. Desde el momento en que pueden manifestarse como sujetos de placer se convierten en elementos problemáticos, en torno a los cuales es necesario construir una ética, descalificar ese placer, el placer de la pasividad, este puede hacer que se desestabilice todo el sistema. La mujer siente un placer que desborda lo que la naturaleza ha previsto para ella, es naturalmente excesiva, por eso es el límite entre

naturaleza y contra-naturaleza. Si la mujer está marcada por un placer indefinido, el muchacho no hace lo correcto si siente placer con la penetración. Así los *aphrodisia* están dirigidos por una actividad no relacional a la cual se imponen las mismas reglas éticas de cualquier actividad. El hombre debe ejercer una soberanía sobre sí mismo y sobre los otros, en este campo que no está regido por un código físico, anatómico. El sujeto debe regirse por la medida, si se entrega a un placer desmesurado se convierte en afeminado, pierde su soberanía sobre sí mismo, ya no será un macho, se parecerá a una mujer o a un muchacho sin vergüenza, dominado por la ley del placer. Si uno es sujeto de la actividad es porque uno la puede controlar, si no, es una mujer, un afeminado o un Don Juan.

Un punto del que no es necesario hablar es el matrimonio, porque no plantea ningún problema, es una situación socialmente definida, las relaciones sexuales en su interior son naturalmente isomorfas a la forma social. Problemática es la relación hombre-muchacho, la hipótesis de Foucault es que si los griegos hablaron tanto de esta relación es porque la toleraban, lo que no significa exactamente reconocer y aceptar. Como correlativo de una relación sexual el muchacho está en la misma posición que la mujer, es un objeto; no es ni puede ser un sujeto, pero no puede ser simplemente asimilado a una mujer o a un esclavo, de un momento a otro va a convertirse en sujeto. Tenemos pues una relación hombre-muchacho, válida, isomorfa a las relaciones sociales, una relación social de pedagogía, de emulación, de ayuda, de apoyo, etc., en la cual es el hombre adulto el activo, la situación inversa es incompatible, rompe el isomorfismo (*Ídem*, 94).

El adulto ayuda al menor a convertirse en lo que debe ser, un sujeto social, un ciudadano, sujeto de conocimiento, con coraje, virtuoso, etc. Pero esta relación soporta, justifica, una relación sexual en la cual el joven no es sujeto, esto no puede sino provocar una tensión. De aquí la necesidad de toda una literatura, de otro elemento, que no es ni el isomorfismo ni la actividad, lo erótico; es el sentimiento, el tipo de relación, la actitud, la manera de ser que, hasta en la actividad sexual, se tome en cuenta al otro en tanto está en proceso de convertirse en sujeto, esto es lo que va a

permitir que coexista con la relación pedagógica con la cual la relación sexual debe ser isomorfa. El arte complejo de conducirse conduciendo al otro, con un objetivo bien difícil: hacer que la “disimetría afrodisiaca”, indiferente al otro por naturaleza, isomorfa a una relación pedagógica que debe precisamente hacer surgir al otro como sujeto. Al final, el eros debería implicar la renuncia del adulto a toda actividad sexual. El amor homosexual, en vez de ser un lugar de tolerancia, fue el lugar donde se elaboró al interior de esa cultura, el principio de renuncia a la actividad sexual, donde se le dio cada vez más importancia al juego de la verdad, en la medida en que la verdad que el adulto transmite al joven en la relación pedagógica, lo convertirá poco a poco en sujeto y, en consecuencia, escape con pleno derecho del estatus de correlativo de una actividad sexual disimétrica. Al interior de esta relación, no del matrimonio, vamos a encontrar tres elementos fundamentales: en los *aphrodisia*, es necesario que haya una tecnología de sí, un acceso del individuo al estatus de sujeto y la obligación de la franqueza. Pero esta tecnología de sí no concierne al sujeto de la actividad sexual sino al otro; cuando los *aphrodisia* se relacionen con una tecnología de sí sobre sí mismo y en la cual la obligación de verdad no consistirá en transmitírsela al otro sino a descubrirla en sí mismo, ya estaremos en un régimen distinto al de los *aphrodisia* (*Idem*, 97).

En la Edad Media, entre los siglos VIII y XII, se da en la sociedad Occidental una fuerte codificación de la actividad sexual, quizá única en la historia de las civilizaciones. Pero este es un fenómeno aislado, propio de un momento de nuestra historia, que sería ilegítimo querer aplicar a otras sociedades y a otros momentos. Esto es explicar el código a partir del código, en vez de preguntarnos cómo la psique individual ha podido interiorizar los códigos que se le han impuesto, esto fue así probablemente a partir de la experiencia cristiana de la carne. En la experiencia greco-romana de los *aphrodisia*, constatamos hasta qué punto los elementos de código son escasos, opuestamente los principios formadores de las apreciaciones son fuertes.

Si queremos entender lo que ocurre en el mundo antiguo, antes de la difusión del cristianismo, no debemos buscar la sustitución de un código por otro, no trataban de

construir un nuevo código, cambiaron la percepción ética, inventaron en cierta forma, una percepción que no reemplazó a la otra sino se le yuxtapuso. Esta nueva percepción fue retomada por el cristianismo sin modificar en un primer momento para transformarla más tarde, introduciendo cambios a los dos principios de la ética sexual greco-romana, isomorfismo y actividad. Por un lado, pusieron en cuestión el principio del isomorfismo socio-sexual con la sobrevaloración del matrimonio, le dieron tal valor, que lo convirtieron en una isla al interior de las relaciones sociales, de tal manera que no se podrá deducir lo que vale en el matrimonio a partir de lo que vale en las relaciones sociales, tendrá sus propios criterios de valor. El principio de continuidad socio-sexual será sustituido por el principio de localización exclusiva de las relaciones sexuales en la conyugalidad y las relaciones sociales deben mantenerse incontaminadas de toda relación sexual. Por otro lado, la disimetría que imponía el principio de actividad también será cuestionada. Todo placer, activo o pasivo, presenta el riesgo de que al sujeto se le escape el control que ejerce sobre sí mismo; el placer mismo es la marca de una pasividad peligrosa toda actividad regida por el placer es manifestación de una pasividad fundamental. Ahora (siglos I y II d.C.), se plantea un acto sexual que se valorará por no estar ligado al placer, la relación sexual no será sino conyugal y en ella el placer sexual será neutralizado.

La cuestión del matrimonio fue un lugar común durante este largo período, pero en esta transición surgen las preguntas ¿cuáles son las ventajas y los inconvenientes del matrimonio?, ¿puede uno casarse y al mismo tiempo tener una existencia de filósofo, una vida entregada al saber? Ofrece al hombre la posibilidad de la descendencia, es ventajoso no solo para el individuo y la familia, también para la ciudad, pero ¿cuántos problemas de dinero les debemos también a las mujeres?, ellas también mueren; los hijos claro, pero también cuestan y provocan problemas, pueden ser duros y negligentes, por todo ello ¿puede ser el matrimonio compatible con una autonomía que es el objetivo y la forma de existencia filosófica? Opuestamente, ¿la soltería es compatible con la verdadera filosofía?, no ser casado cuando se le debe aconsejar a la gente casarse, si somos solitarios cómo sentirnos solidarios. El problema del matrimonio para los filósofos está relacionado con el problema de la verdad, debe

conocer la verdad, su actividad es la teoría, todo aquello que pueda enturbiar su visión de la realidad debe ser excluido. Pero justamente, el matrimonio está para él implicado en esa realidad como para cualquier otro; el filósofo por ello está en una posición contradictoria con relación al hombre ordinario. El muchacho también se encuentra en una posición crítica en el campo de los *aphrodisia*, es objeto de deseo pero debe convertirse en sujeto activo, debe, por el camino de la verdad, de la *paideia*, convertirse en actor social, no puede por ello ser plenamente objeto de placer, para evitar eso surge el principio ascético: la relación con el muchacho debe ser una relación de amor no una relación sexual. El filósofo no debe ser casado, el muchacho no debe tener con el que ama relaciones sexuales.

A partir de los siglos I y II, se pasa de ¿cómo amar a los muchachos filosóficamente?, a ¿cómo estar casado filosóficamente? Esta sobrevaloración del matrimonio va a poner en cuestión el principio del isomorfismo. Los epicúreos y los cínicos tienen un juicio negativo sobre el matrimonio, el militante de la filosofía vive sin ciudad, ni vestimenta, ni casa, ni mujer, ni hijos, ni patria. Esta idea los estoicos van a invertirla, van a plantear que el matrimonio es primordial y si no nos casamos es por circunstancias adversas. Esto hace que la función de la pareja en relación a la ciudad cambie; el matrimonio no solo es natural, tiene una naturaleza irreductible a las relaciones sociales al interior de la ciudad y del género humano; se trata de una física de la fusión de las existencias. Este es el principio del heteromorfismo que va a caracterizar al matrimonio y del cual el cristianismo hará uso.

Esto generará una nueva economía de los placeres sexuales, una actitud cada vez más desconfiada, prudente, económica, restrictiva: una conyugalización de los mismos, su localización al interior de la institución matrimonial y, además, su codificación en función de la forma jurídica e institucional del matrimonio, indexación del placer sexual legítimo bajo la forma específica de la relación conyugal. No quiere decir que los placeres sexuales en la Grecia arcaica recibieron una valorización puramente positiva. Ha existido en todas las culturas algunas restricciones al respecto, también en Grecia, por motivos religiosos, filosóficos, médicos, rituales y culturales.

El decir la verdad en el ámbito religioso, profético por ejemplo, pasa por una abstinencia sexual, esto es definitivo para el profeta y la profecía, es episódico para el que acude al profeta y pretende recibir la verdad, los *aphrodisia* están en relación de analogía con la muerte y son incompatibles con la manifestación de la verdad. La vida filosófica se opone a la vida política porque es una vida dedicada al ocio y se opone a la vida de los placeres porque implica perder el dominio de sí. Sexo-amor-verdad, este triángulo lo vamos a reencontrar en la experiencia cristiana de la carne, pero la organización del mismo ya no será igual, la purificación para tener acceso a la verdad, implica en los cristianos que cada uno establezca consigo una relación de verdad que le permita descubrir la presencia secreta de un deseo sexual, para deslastrarse de ello y llegar a ser lo que se es. No fue el cristianismo el que hizo inclinar el placer sexual del lado de lo impuro, los griegos ya lo habían hecho, pero fue el cristianismo el que escindió la pregunta en dos, la pregunta de la verdad del deseo como la que hay que responder antes de tener acceso, más allá de todo deseo sexual, a la verdad misma.

En la concepción clásica, el adulterio de la mujer era considerado inmoral, el del hombre no de la misma manera, es en este periodo preciso que el adulterio del esposo será considerado simétricamente condenable, así se establece una igualdad no sólo jurídica sino moral entre el hombre y la mujer. Esta relación debe ser una relación de amor, hay una erotización de la relación marital y, paralelamente una codificación. Esta unión de verdad y moral hará que progresivamente se diluya la exclusión entre sexualidad y verdad propia de la ética clásica. En la conyugalización está el germen de la pregunta central del pensamiento cristiano, de Tertuliano a Freud, el sujeto de deseo como objeto del conocimiento, del propósito antiguo ¿cómo no dejarme llevar por el deseo y el placer?, al propósito cristiano ¿cómo reconocermé, para mí y para los otros, como sujeto de deseo? (*Ídem*, 170). En resumen, tres transformaciones: desplazamiento de la pregunta por los *aphrodisia* y de su régimen, del amor de los muchachos al amor hombre-mujer, más específicamente entre esposos; localización cada vez más marcada del placer sexual legítimo al interior del matrimonio; tentativa de indexar el régimen de los *aphrodisia* a la relación personal de los esposos.

La extensión y publicitación hizo que la práctica del matrimonio fuera cada vez menos elitista, más abierta a la moral común, todo ello relacionado con procesos económicos, políticos, sociales, etc.; el libre consentimiento del hombre y de la mujer estuvo cada vez más implicado en la práctica matrimonial. Todo ello da a la mujer un estatus jurídico y económico mucho más favorable que en el pasado. No se prohíben al esposo relaciones extraconyugales, pero si se prohíbe que sean permanentes; no tiene pues obligación de fidelidad sexual pero si de fidelidad existencial, en la cual lo sexual tiene mucha importancia; lo novedoso en todo este proceso es la aparición de la pareja, del lazo amoroso, no del matrimonio (*Ídem*, 214)

El código de la buena conducta sexual, resumido en la fábula del elefante, transita sin modificaciones esenciales al interior de la reflexión y de la práctica pagana, durante los primeros siglos de nuestra era, hasta el s XVII y finalmente hasta la época moderna. Los cristianos no le atribuyeron al comportamiento sexual al inicio mucha importancia, retomaron tal cual las formas de la moral pagana y justificaban el convertirse en secta, señalando que mantenían el mismo comportamiento marital y sexual que el de los buenos filósofos: contra la actitud dualista que rechazaba toda procreación, afirmaban los valores espirituales de la continencia y de la castidad pero, al mismo tiempo, aceptaban el matrimonio.

Ser filósofo no quiere decir haber hecho la carrera de filósofo o poseer la verdad, sino buscarla, tenerla como fin, es la relación que decidimos tener con las cosas. El panegírico es la fiesta donde pasan muchas cosas, donde mucha gente se reúne. El *bios* es el fin que nos planteamos cuando llegamos a la fiesta. Los griegos al parecer no conocían algo como la subjetividad, esta noción de *bios* es lo que más se acerca a la subjetividad tal y como la pensamos nosotros, es la subjetividad griega. Para pensar la subjetividad nosotros tenemos un marco cristiano, constituido por: una relación con el más allá, una operación de conversión y una autenticidad, una verdad profunda a descubrir que constituye el fondo de nosotros mismos. Nos situamos en la búsqueda de una autenticidad en relación con nuestra subjetividad, necesidad de desprendernos

de lo que somos para dirigirnos hacia esa esencia, posibilidad entonces de convertirnos. Estas son las tres determinaciones, la matriz de la subjetividad occidental cristiana.

El *bios* griego, no se piensa en términos de más allá o de un término absoluto y común sino en los fines que cada quien se plantea; no se define en términos de conversión sino de un trabajo continuo sobre sí mismo; no se define en relación a una autenticidad oculta sino como aproximación, búsqueda indefinida a lo largo de la existencia de un fin que se alcanza y no se alcanza.

Pero si consideramos las tecnologías de la vida, *tekhnai peri bion*, encontraremos una mutación en los siglos III y IV, cuando el cristianismo las cambia a propósito de algo que llama la carne, en particular con los cambios en los dos principios fundamentales de la moral helenística de los *aphrodisia*, el isomorfismo y la actividad. Los filósofos, los estoicos en particular no van a atenuar el código, a ajustarlo al sistema de valores, al contrario, lo radicalizan. La tendencia a la monogamia, a la fidelidad, a la igualdad entre esposos la convierten en un sistema riguroso, ellos son los que más se aferran a los principios de isomorfismo y de actividad. Son las modificaciones de las relaciones consigo mismo, las formas en la constitución del sujeto, lo que va a permitir conducirse según un código y unos valores incompatibles entre sí, en tres grandes líneas en este sentido: cesura en la relación del individuo con su identidad sexual, dos modalidades en la relación del individuo con su sexo; constitución de los placeres del sexo como objeto privilegiado en la relación consigo mismo, bajo la forma del deseo; constitución de un ámbito afectivo conexo al placer sexual.

Registro conyugal, de simbiosis, del mundo privado y, por otro lado, régimen público, exterior, colectivo. Relación dual y relación plural, aparece la distinción entre vida pública y vida privada. El hombre, esposo, macho, ciudadano libre, punto de articulación entre los dos registros, debe tener dos tipos de relaciones diferentes con su virilidad. En la relación dual esa virilidad se concreta en las relaciones sexuales con su mujer. En el ámbito social su virilidad excluye la actividad sexual: macho en la casa,

viril en la sociedad. La continuidad socio-sexual, familia-sociedad, se mantiene con la condición que el individuo tenga dos sexos, un sexo estatutario y un sexo actividad (*Ídem*, 265). Este clivaje es el objetivo fundamental de las técnicas de subjetivación: hacer de los *aphrodisia* ámbito privilegiado de la relación consigo, bajo la forma del deseo, la igualdad entre hombre y mujer, no se establece a partir de la igualdad jurídica sino a partir de la desigualdad moral, la desigualdad permanece, el dominio de sí, en el ámbito sexual, se hace condición de subjetivación, ser amo de sí es lo que permite ser amo de los otros. No es, como en el caso de Sócrates, deseando resistir a su deseo, es arrancar de sí el deseo; la actividad, en este caso, no es actividad sobre el otro, es actividad sobre esa parte de nosotros que es el deseo. Lo que se propusieron entonces los filósofos fue hacer que el sujeto habitara este código de la conyugalidad, manteniendo los principios de isomorfismo socio-sexual y de actividad.

Hay que considerar la extensión de este modelo de abajo hacia arriba, del campo hacia las ciudades, de las clases menos favorecidas hacia la elite. La enseñanza filosófica no se dirigía a estos sectores populares sino a una elite económica y política, urbana, que sabía leer y escribir; que no estaba ganada para este modelo porque eran ellos los que estaban más comprometidos con los viejos sistemas de valorización, al isomorfismo socio-sexual y al principio asimétrico de actividad, eran “aristocracias de concurrencia”. Éstas se vieron disminuidas por el desarrollo de las monarquías helenísticas en el mundo post-alejandrino y luego por el sistema imperial romano; la vieja aristocracia estará obligada a aceptar este nuevo modelo, su modelo de alianzas pierde su significación, su valor económico y político; el matrimonio se convierte en el lugar donde se van a refugiar los viejos principios de valorización (correlación socio-sexual, actividad) que ya no cuentan en el resto de la vida social; así lograban mantener su sistema de valores restringiéndolo a la vida conyugal y con una reorganización de la relación consigo.

Esta clase proyectó en el emperador, el fantasma, el sueño, el temor, de una actividad sexual sin límites, viejo tema de la literatura griega, en la literatura del Imperio romano reencontramos el tema de la relación entre el ejercicio del poder y el acto sexual, el mal

emperador es un vicioso, alguien que no aplica sobre sí mismo estas artes de la vida que caracterizan la vida virtuosa, aquel que no practica la separación de las dos relaciones que el individuo debe tener con el sexo, que confunde el sexo estatutario y la actividad sexual del macho, el que mezcla autoridad política y actividad sexual, esta no separación lo llevará a pisotear los principios del comportamiento marital y del isomorfismo socio-sexual, degradando su misma preeminencia política y social; hasta llegar a los casos de Claudio, Nerón y Heliogábalo, la inversión total del orden social. Esta representación del mal emperador, del príncipe degenerado, es la proyección invertida de las tecnologías de sí que se trataban de imponer en la misma época. A partir de los siglos XVI y XVII se replantea la cuestión, ya no la pregunta quién es el príncipe en tanto individuo, sino la cuestión inversa: ¿cuál es la relación entre los sujetos y la soberanía?, ¿a partir de qué los individuos podemos ser fundamento y principio de una soberanía política? Este ha sido el problema filosófico, jurídico, político del pensamiento occidental desde entonces y en esta literatura griega y romana están los antecedentes (*Ídem*, 285).

Desde entonces hay una relación reactiva entre el individuo y su sexo, la actividad sexual se convierte en una dimensión permanente de la subjetivación. Ya no una relación con los otros, como en los *aphrodisia*, sino una relación consigo. Y, paralelamente, un proceso de objetivación; los *aphrodisia* eran para los griegos una serie de actos naturales minados por una violencia a la vez natural y excesiva, era necesaria entonces una medida, medida que no tendrá lugar en las nuevas tecnologías de sí sino en la división entre sexo-estatus y sexo-actividad, limitar éste a la relación conyugal o habrá una confusión permanente entre ambos.

El sexo se convierte en problema central del examen de conciencia sólo a partir de los siglos IV y V del cristianismo, antes de esto casi no se trata. Una relación de subjetivación que es al mismo tiempo de objetivación; ese elemento que hay que conocer como objeto es el deseo (*epithumia*), que sin cesar hace que el sujeto sexual, sea tentado y llevado al exceso, desbordando su individualidad; por esto el deseo es aislado como el elemento que va a determinar la subjetivación de la sexualidad, se

aísla de entre el paquete que forman los *aphrodisia*, antes que el acto es el deseo lo importante. Seremos efectivamente amos de nosotros no cuando podamos, deseando, renunciar a nuestro deseo sino cuando ya no deseemos, de donde la noción de concupiscencia, objeto real de toda la tecnología cristiana relativa al sexo, el deseo, la concupiscencia, la tentación.

Por esto era tan insuficiente hacer una historia de la sexualidad como represión del deseo, concluye Foucault refiriéndose a su proyecto inicial de la *Historia de la sexualidad*, específicamente al primer tomo, del cual los tomos dos y tres constituyen un cambio significativo, acorde con su perspectiva en estos cuatro últimos seminarios del Colegio de Francia, 1980-1984 (*Ídem*, 293).

Referencias

Michel Foucault 2014, *Subjetivité et vérité. Cours au Collège de France, 1980-1981*, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris. Trad. es. *Subjetividad y verdad, Curso en el Collège de France, 1980-1981*, FCE, México, 2015.