

MICHEL FOUCAULT Y LA HISTORIA DE LA SEXUALIDAD

Saly Da Silva Wellausen
sswellausen@uol.com.br

RESUMEN

Se realiza en este trabajo un recorrido por los temas clave que aborda Michel Foucault en su *Historia de la sexualidad*. El objetivo es mostrar la originalidad de su punto de vista, al tiempo que poner de relieve la trabazón interna de los conceptos con los que el filósofo francés creó un nuevo enfoque con el que encarar este tipo de investigación histórica.

PALABRAS CLAVE: Sexualidad, poder, placer, subjetividad.

ABSTRACT

«Michel Foucault and the History of Sexuality». This study was performed in a tour of the key issues it addresses Michel Foucault in his *History of Sexuality*. The aim is to show the originality of their point of view, while highlighting the internal connection concepts with which the French philosopher created a new approach to deal with this kind of historical research.

KEY WORDS: Sexuality, power, pleasure, subjectivity.

INTRODUCCIÓN

La *Historia de la sexualidad* encierra la *problemática* de la constitución del sujeto en la cultura occidental, al analizar el modo como el sujeto se ve afectado por múltiples vectores de poder. Tras estudiar las manifestaciones del «poder», interrogando las relaciones múltiples, las estrategias abiertas y las técnicas racionales que articulan el ejercicio de los poderes, después del estudio de los juegos de verdad en alusión a las relaciones del poder (prácticas de represión), un nuevo camino se abrió: estudiar los *juegos de verdad* en la relación de sí para sí mismo y la constitución de uno mismo como *sujeto* de una sexualidad. Michel Foucault no trata de hacer una historia de las concepciones sucesivas del deseo, de la concupiscencia o de la *libido*, sino analizar las *prácticas* que llevaron a los individuos a poner atención en sí mismos, a descifrarse, a reconocerse y a confesarse como sujetos de deseo, estableciendo de sí para consigo una relación que les permitiera descubrir, en el deseo, la *verdad* de su ser, ya sea natural ya sea construido. La *hipótesis* de Michel Foucault



remite a una ontología de nosotros mismos, una genealogía del sujeto para comprender cómo el individuo moderno podría hacer la experiencia de él mismo como sujeto de una sexualidad.

LA HISTORIA DE LA SEXUALIDAD

La *Historia de la sexualidad* culmina en una genealogía de la ética y de la constitución del sujeto en la cultura occidental. Michel Foucault realiza una «vuelta a los griegos», por medio de textos, entrevistas e intervenciones que acompañan los volúmenes II y III de la *Historia de la sexualidad: uso de los placeres y cuidado de sí*, bajo el signo de una ontología de la actualidad. La sexualidad se relaciona con estructuras de poder, exigencias, leyes, reglamentos políticos, cuya importancia es fundamental; pero si hay algo que no se puede esperar de la política es que haya «formas en las que la sexualidad dejaría de ser problemática». Muestra, además, el desplazamiento de los juegos de verdad referente a las prácticas coercitivas de la gobernabilidad de los demás para la autoformación del sujeto, desde el ángulo de las prácticas de sí. El proyecto foucaultiano supera una simple teoría del confinamiento, del control social, o del poder de normalización; la analítica del poder no es una teoría general del poder, sino el modo como el sujeto occidental se constituye en tanto que objeto del saber para él mismo. La historia de la subjetividad se libra de la ley y de los interdictos, del ejercicio del poder a través de sus puntos de inscripción en el cuerpo (poder sobre la vida) o en la sexualidad (biopoder), aunque la noción de biopoder sea el punto de encuentro entre la gobernabilidad de los demás y el gobierno de sí.

La *Historia de la sexualidad* investiga las formas morales de reflexión sobre el sexo en los dominios de la experiencia que esa reflexión favoreció, con la intención de aclarar los tipos de relación que el individuo establece consigo mismo y con los demás, de gobierno de sí y de los demás, que se definieron y redefinieron en la historia, aclarando cómo, de la Antigüedad al Cristianismo, la problematización de la conducta sexual poco a poco se desplaza de una estética del placer a una hermenéutica del deseo; muestra también cómo se da el desplazamiento de los juegos de verdad concernientes a las prácticas coercitivas de la gobernabilidad de los demás para la autoformación del sujeto, desde el ángulo de las prácticas de sí. La *Historia de la sexualidad* problematiza el comportamiento sexual, al preguntarse: ¿por qué la actividad sexual fue objeto de una preocupación moral, de un cuidado ético y está esencialmente unida a un conjunto de prácticas denominadas «técnicas de sí», «prácticas de sí»? ¿Cómo, desde el pensamiento griego clásico hasta la doctrina y la pastoral cristiana de la carne, se llevó al individuo a reconocerse como sujeto moral de la conducta sexual?

La *voluntad de saber*—volumen I— estudia la hipótesis represiva, la *scientia sexualis* y la *ars erótica*, el dispositivo de sexualidad, del siglo XVII a la Era Victoriana. El *uso de los placeres*—volumen II— se dedica al modo como los filósofos y los médicos en la cultura griega clásica problematizaron, en el siglo IV a.C., la actividad sexual, con los siguientes temas: problematización moral de los placeres (*aphrodisia*, *chrésis*, *enkrateia*, *libertad* y *verdad*), Dietética, Económica, Erótica, Verdadero Amor.



El *cuidado de sí* —volumen III— se dedica a la misma temática desarrollada en el volumen anterior, estudia los textos griegos y latinos de los dos primeros siglos de nuestra era y trata de la cultura de sí, del matrimonio, del cuerpo, de la mujer, de los hombres. Las *confesiones de la carne* —volumen IV—, inacabado, trataría de la formación de la doctrina y de la pastoral de la carne, en la Edad Media¹.

HISTORIA DE LA SEXUALIDAD I: LA VOLUNTAD DE SABER

Escrito en 1976, *La voluntad de saber* investigó las sociedades occidentales modernas del siglo XIX. En contra de lo que se desprendería de una conocida hipótesis, la represión del sexo por la sociedad no encontró respaldo en la sociedad capitalista, la cual no obligó al sexo a esconderse. Al contrario, desde el siglo XVI y, principalmente, a partir del siglo XIX, el sexo fue incitado a confesarse, a manifestarse. Es justamente el poder el que nos invita a enunciar nuestra sexualidad por medio de las distintas instituciones y saberes, como pieza esencial de una estrategia de control del individuo y de la población que es característica de la sociedad moderna.

En *La voluntad de saber*, pone en evidencia que la hipótesis represiva oculta el fenómeno de la proliferación anormal de los discursos acerca del sexo. El dispositivo de la sexualidad presenta la «censura» como pieza de un aparato de poder. La *Scientia sexualis* representa el esfuerzo por incluir todas las manifestaciones del sexo en un discurso de la sexualidad. En la *Ars erótica* —en el mundo griego, Imperio Romano y Asia—, el sexo se practicaba para intensificar los placeres de los actos sexuales, sin preocuparse de transformarlo en discurso. En el siglo XIX se transforma el sexo en discurso con relación a cualquier cosa. La superabundancia del saber sobre el sexo engendra frustración y hace difícil establecer la frontera entre *ars erótica* y *scientia sexualis*. Aunque sea una práctica del siglo XIX, Foucault señala que la transformación del sexo en discurso empieza en la tradición católica con la *confesión*, con el poder polimorfo del cura, y culmina en el psicoanálisis.

HISTORIA DE LA SEXUALIDAD II: EL USO DE LOS PLACERES

Ocho años después de la publicación del volumen I —1984— y para dar continuidad a la historia de la sexualidad, Foucault volvió en el tiempo y analizó las similitudes y diferencias entre la modernidad no sólo con el inicio de la tradición

¹ FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité*, volumen 1. «La volonté de savoir», 1976 / volumen 2. «L'usage des plaisirs», 1984 / volumen 3. «Le souci de soi», 1984. Ídem, «Le combat de la chasteté». In: *Communications*, 1982, núm. 35, *Sexualités occidentales*, pp. 15-25.



cristiana, sino también con la antigüedad greco-romana; enseguida, centralizó el análisis en la constitución del sujeto y en una hermenéutica de sí.

Aunque en el *Uso de los placeres* y *El cuidado de sí* —publicados en 1984— no haya desaparecido totalmente el papel de la norma o de los mecanismos de control, el cambio de perspectiva permite centralizar en el sujeto el estudio de una estética de la existencia bajo la forma de «*ascesis*», para verificar cómo el sujeto entra en el juego de lo verdadero y de lo falso por las prácticas discursivas, o no, constituyéndolo como objeto de pensamiento. Foucault describe la historia del modo en que los individuos son llamados a conducirse como sujetos de conducta moral —historia que será la de los modelos propuestos para establecer las relaciones consigo mismo—, para la reflexión sobre sí, para el conocimiento, el examen de sí por sí mismo, las transformaciones que se busca efectuar sobre sí; es lo que se podría llamar una historia de la ‘ética’ y de la ‘ascética’, entendida como historia de las formas de subjetivación moral y de las prácticas de sí destinada a garantizarlas.

El *Uso de los placeres* estudia el modo como la actividad sexual —reflejada en la perspectiva de la educación y del ejercicio de la templanza, del buen uso de los placeres, del dominio de sí y de los demás, de la adquisición y mantenimiento de la libertad y de la verdad— se constituyó en la Grecia clásica (siglo IV a.C.) como dominio de la práctica moral y del modo de subjetivación característicos del proyecto de una ‘estética de la existencia’.

Michel Foucault recorre el pensamiento greco-romano y señala algunas marcas generales que caracterizan el modo en que se reflejó el comportamiento sexual, como campo de apreciación y de elecciones morales, en formas de problematización: 1) el valor del propio acto sexual sigue caminos distintos —mientras el cristianismo lo asocia a lo malo, al pecado, a la caída y a la muerte, la Antigüedad greco-romana lo había dotado de significaciones positivas—; 2) con respecto a la delimitación del compañero legítimo —para el cristianismo sólo en el matrimonio monogámico y en el interior de la conyugalidad con finalidad procreadora; 3) las relaciones entre individuos del mismo sexo, por un lado, descalificadas en el cristianismo, pero por otro, exaltadas en Grecia (tanto entre hombres como entre mujeres); Roma habría aceptado, por lo menos, las relaciones entre hombres. Para alejar al cristiano del mal, el cristianismo le recomendaría la abstinencia rigurosa, la castidad y la virginidad. Según Michel Foucault, la afirmación de que los antiguos habrían sido indiferentes a la naturaleza del acto sexual, a la fidelidad monogámica, a las relaciones homosexuales, a la castidad, no parece exacta. El primer gran texto cristiano dedicado a la práctica sexual en la vida de casado, de Clemente de Alejandría, se apoya en referencias a las Escrituras, así como en un conjunto de principios directamente tomados de la filosofía pagana. Temas, inquietudes y exigencias, que marcaron la ética cristiana y la moral de las sociedades europeas modernas, ya estaban presentes en el núcleo del pensamiento griego y greco-romano, como comprueban diversos testimonios. Primero, el miedo, muy antiguo, relacionado con el acto sexual (la pérdida del semen), que se veía como un mal o como fuente de enfermedades. Frente al miedo —que se extendió hasta los siglos XVII y XVIII en torno al puro dispendio sexual, sin fecundidad, ni compañero— se aconsejaba la abstinencia y la virginidad, produciéndose una gran censura al onanismo. San Fran-

cisco de Sales ofrecía a las personas casadas un esquema de comportamiento, como un espejo natural —el modelo del elefante—, que «no pasa de ser un gran animal, es el más digno que vive sobre la tierra y que posee más sentido [...] Nunca cambia de hembra, solo se aparea cada tres años y, únicamente, durante cinco días; y tan secretamente que nunca nadie lo ha visto en el acto; sin embargo, se le ve en el sexto día cuando, antes de cualquier otra cosa, la pareja va directamente al río, donde lavan todo el cuerpo y no quieren de ninguna manera volver al grupo antes de purificarse». Para Aristóteles, se considera una «deshonra» la relación del marido con otra mujer o de la esposa con otro hombre. Por otro lado, ni las leyes ni las costumbres griegas y romanas exigían «fidelidad» sexual al marido con relación a su esposa legítima. Además de ello, con cierta frecuencia encontramos alusiones que indican que la imagen del homosexual causaba repugnancia y descalificación por su apariencia afeminada, considerada como una ofensa a la naturaleza. Dos fenómenos están unidos a ese estereotipo: la inversión de papeles sexuales y la relación entre individuos del mismo sexo. Las relaciones homosexuales causaban reacciones negativas al respecto de todo lo que pudiera marcar una renuncia voluntaria de los prestigios y de las marcas del papel viril. En fin, un modelo de abstinencia, de abstinencia sexual que sería el acceso a la verdad. En el pensamiento antiguo, las exigencias de austeridad no se organizaban en una moral unificada, autoritaria e impuesta a todos de la misma manera (como en el cristianismo) y se presentaban en focos dispersos y originados de diferentes movimientos filosóficos: la austeridad pitagórica no era la misma de los estoicos, que era bastante diferente de la epicúrea. En la Antigüedad se formó la *cuadritemática*: 1) de la austeridad sexual en torno de la vida del cuerpo, 2) de la institución matrimonio, 3) de las relaciones entre hombres, 4) de la existencia de sabiduría. Esa moral se dirige a los hombres libres. La moral sexual antigua, aunque no defina reglas válidas para ambos sexos, deja clara la disimetría entre hombres y mujeres (constreñidas a obligaciones de su condición). Es una moral viril, falocéntrica, establecida desde el punto de vista de los hombres y para dar forma a su conducta. Los temas de la austeridad se deben entender no como prohibiciones, sino como elaboración y estilización de una actividad en el ejercicio de su poder, su autoridad y en la práctica de su libertad; en la moral sexual griega, los placeres no condenados permiten a los hombres tener relaciones extraconyugales: con otras mujeres, con prostitutas, con esclavos o esclavas y con hombres jóvenes.

Para focalizar la reflexión acerca de la moral sexual de la Antigüedad, Foucault utiliza cuatro nociones que desarrolló en el *Uso de los placeres*: 1) *aphrodisia*, aprehensión de una sustancia ética; 2) *chrèsis*, sujeción a la que la práctica de estos placeres debería someterse para ser moralmente valorada; 3) *enkrateia*, el dominio que define la actitud que se debe tener acerca de sí mismo para constituirse como sujeto moral; 4) *sôphrosinè*, con el significado de *sabiduría* y *templanza* y caracteriza el sujeto moral en su realización. Esas nociones estructuran la experiencia moral de los placeres en cuatro instancias: ontológica, deontológica (deber ser), ascética (austeridad) y teleológica (finalismo). Esas nociones dan el pleno equilibrio de sí, para poder llegar a la moderación, para autogobernarse mejor. La *práctica de sí* obliga al hombre a conducirse de manera digna y libre; gobernar su sexualidad es gobernar



su propia vida, en la cual las prácticas deben comprenderse como una *estética de la existencia*. De esta manera, la Historia de la Sexualidad II, el *Uso de los placeres* trata:

- 1) Los *aphrodisia*, que son actos, gestos, contactos que proporcionan ciertas formas de placer. Para Aristóteles, la intemperancia se restringe a los placeres del cuerpo, el toque (placeres del sexo) y el contacto, gusto (placeres de la alimentación); los placeres causados por los demás sentidos —olfato, vista y oído— no son intemperados. Por el vínculo del acto, deseo y placer, los *aphrodisia* forman una actividad, un dinamismo. Lo que diferencian los hombres entre sí, para la medicina y la moral, es la intensidad de la práctica sexual. La división está entre el mínimo y el máximo, en una evaluación cuantitativa: moderación e incontinencia —temas presentes en las éticas platónico-aristotélicas—. Los *aphrodisia* son pensados como una actividad que involucra a dos actores, cada uno con su papel y función, en una polaridad activo-pasivo. El valor activo corresponde al papel «masculino» en la relación sexual, definida por la penetración; y el pasivo, al papel del compañero-objeto. El exceso y la pasividad son formas de inmoralidad en la práctica de los *aphrodisia*. Desde el punto de vista de esa ética (la moral del hombre, hecha por los hombres y para los hombres), la línea de demarcación pasa entre los hombres y las mujeres, a causa de la diferenciación entre el mundo de los hombres (espacio público) y el de las mujeres (espacio privado) en las sociedades antiguas. Los «actores activos» son los hombres adultos y libres, los cuales son sujetos de la actividad; y los «actores pasivos» son las mujeres, los hombres jóvenes y los esclavos. De forma general, se percibe la actividad sexual como natural e indispensable, aunque ontológicamente inferior, porque es común a los animales y a los hombres. Para Aristóteles, «todo el mundo, en cierta medida, disfruta del placer de la mesa, del vino y del amor, pero no todos lo hacen como conviene».
- 2) La segunda noción es el concepto de *chrèsis*, al referirse a la sujeción a la que debería someterse la práctica de esos placeres para ser moralmente valorada. La presencia de Aristóteles es evidente, especialmente su *Ética a Nicómaco*, en lo que se refiere a la reflexión moral sobre los *aphrodisia*. ¿De qué modo se puede obtener el placer «como conviene»? Conceptos como moderación, limitación, conveniencia, reglamentación y sumisión se aplican al modo como el individuo dirige su actividad sexual, su manera de conducirse en este orden de las cosas, el régimen que se impone, las condiciones bajo las que realiza los actos sexuales, la importancia que les da en su vida. La cuestión no trata de lo que está permitido o prohibido entre los deseos que se experimentan, sino de cuestiones de prudencia, de reflexión para controlar sus actos. Se trata mucho más de un ajuste variado en el que es necesario tener en consideración diferentes elementos y estrategias: 1) *lo necesario* y lo que la naturaleza convirtió en necesidad; 2) *lo temporal*, circunstancial, que es el elemento de la oportunidad, del momento - *kairos*; 3) *el estatus* del propio individuo, que se relaciona con la templanza. Para Aristóteles (*Ética a Nicómaco*), en el orden de las categorías éticas la reflexión sobre la sustan-

cia nos lleva a Dios, el Bien; la cualidad, a las virtudes; la cantidad, a la moderación; la relación, a la utilidad; el tiempo, al momento apropiado; el lugar, al lugar apropiado².

- 3) El tercer concepto se llama *enkrateia*, o dominio que define la «actitud» que se debe tener acerca de sí mismo para constituirse como sujeto moral. *Actitud* que implica saber «autocontrolar» sus placeres y los deseos. Es dinámica de una dominación de sí por sí y al esfuerzo que eso exige. En el pensamiento antiguo, el sujeto elige deliberadamente principios de acción según la razón, siempre eligiendo la medianía, la justa medida entre la ausencia y el exceso de una pasión, de un deseo. Ello implica una relación agonística, es decir, lucha contra la fuerza salvaje del deseo, una batalla por el poder de sí mismo, así, el alma temperante debe luchar contra los *aphrodisia* en el interior de sí mismo: «En la vida pública todo hombre es para todo hombre un enemigo; en la vida privada cada uno, frente a sí propio, es un enemigo de sí mismo», afirma Aristóteles. El premio de esa práctica es la virtud, que en el orden de los placeres se ve como una relación de dominación: dominación-obediencia, mando-sumisión, dominio-docilidad, lo que se puede llamar estructura «heautocrática» del sujeto moral de los placeres. El hombre intemperante es el que fracasa en la construcción de su estructura de poder, su alma se pierde en la esclavitud. Para Platón, la virtud individual tiene que estructurarse como una ciudad.

Dado que la *enkrateia* es lucha, los ejercicios son necesarios. Ese orden de las cosas, esa lucha, debe apoyarse en una *askésis*, en ejercicios. Si no se ejercita el cuerpo, éste no puede desempeñar bien sus funciones; es como el alma que se queda incapaz de «hacer lo que conviene y abstenerse de lo que es necesario». El principio socrático de la *askésis* dice que quien pretende ocuparse de la ciudad y gobernar a los demás, primero debe aprender a gobernarse por medio del ejercicio, es decir, la exigencia del ejercicio para la necesidad de «ocuparse de sí» —*epimeleia heautou*—. La importancia del ejercicio permaneció en la tradición filosófica posterior. La *askésis* (los ejercicios, las meditaciones, las pruebas de pensamiento, los exámenes de conciencia y los controles de las representaciones) se convertirán en materia de enseñanza de la dirección de las almas. Hay una circularidad, apuntada por Aristóteles, entre el aprendizaje moral y la virtud: «Es alejándose de los placeres que se puede volver temperante, pero alcanzando la templanza es como mejor se puede alejar de los placeres». La «ascética», que permite constituirse como sujeto moral, forma parte del ejercicio de una vida virtuosa, que es también vida del hombre «libre».

- 4) El cuarto significado se refiere al concepto *sóphrosiné*, que significa *sabiduría* y *templanza* y caracteriza el sujeto moral en su realización de sujeto libre. La libertad es justamente el estado que se busca alcanzar por medio del ejerci-

² Las categorías éticas son una aplicación de las categorías metafísicas.





cio, del dominio y de la moderación en la práctica de los placeres. El temperante es un hombre que ha alcanzado el poder que ejerce sobre sí, en el poder que ejerce sobre los demás, orientado por un principio racional. El más real de los hombres es rey de sí mismo. La libertad es condición para el ejercicio político y público por la virtud de la templanza. En lo que atañe a las mujeres, no significa que no puedan ser temperantes, que no tengan capacidad de *enkrateia* o que ignoren la virtud de *sóphrosiné* —esa virtud se refiere siempre a la virilidad—. Es la referencia institucional de la mujer, del estatus de casada (una posición de dependencia con respecto a la familia y al marido y a su función procreadora) que posibilita la permanencia del nombre, la transmisión de los bienes y la supervivencia de la ciudad, y esto se impone por la templanza. Para que la mujer pueda ser temperante, debe establecer consigo misma una relación de superioridad y de dominación del tipo viril. La templanza y el coraje son, en el hombre, virtudes plenas y completas «de mando»; en la mujer, la templanza o el coraje son virtudes de «subordinación», lo que significa que ésta encuentra en el hombre, al mismo tiempo su modelo perfecto y acabado y su principio de funcionamiento, escribe Aristóteles en la *Política*. La templanza tiene una estructura viril, mientras que la intemperancia se interpreta relacionándola con la femineidad, la pasividad (actitud de sumisión con respecto a sus placeres). Lo que constituye, para los griegos, la negatividad ética por excelencia, no es amar ambos sexos, es el hombre ser pasivo frente a los placeres.

La libertad-poder del hombre temperante no se puede plantear sin asociarse a la *verdad*. La razón debe mandar sobre sus pensamientos, iluminar su alma para percibir los *aphrodisia* que lo arrebatan, servirse de una razón práctica para determinar, en la voz de Aristóteles, «lo que se debe, como se debe y cuando se debe». El ejercicio del *logos* en la templanza aparece como reconocimiento ontológico de sí por sí. La relación del alma con la verdad es, a la vez, lo que fundamenta el Eros en su movimiento, fuerza e intensidad y que, al ayudarlo a desenredarse de cualquier gozo físico, le permite convertirse en el verdadero amor. La existencia temperante proporciona también el perfil de una belleza visible.

El uso de los placeres en la relación con los hombres más jóvenes fue un tema de inquietud. La noción de homosexualidad es poco adecuada para los *aphrodisia* de la Grecia antigua, dado que los griegos no oponían, como dos elecciones excluyentes, el amor a su propio sexo frente al amor al sexo opuesto. ¿Podemos, pues, hablar de bisexualidad en los griegos? Pensaban que el mismo deseo se dirigía a todo lo que era deseable —hombre joven o mujer joven—, con la reserva de que era más noble el apetito que se inclinara hacia lo más bello y lo más honrado. Es necesario determinar cómo y por qué esa relación con los hombres jóvenes dio lugar a una problematización moral compleja. Es aquella que se da entre dos hombres, con diferencia de edad y con cierta distinción de *estatus*. Las relaciones entre un hombre mayor y un joven eran consideradas naturales, guardada la polaridad necesaria entre actividad y pasividad —*el erasta* (activo, viril) y *el erómero* (pasivo, obediente)—. Las relaciones entre ellos eran un juego abierto, en el espa-

cio común, en la *Polis*, ya que ambos eran iguales (una situación diferente de la vida matrimonial, que obedecía a una desigualdad: el exterior para el marido, el interior de la casa para la esposa, que no pasaba de ser un complemento del hombre). El mayor buscaba seducir al joven cortejándolo, dándole regalos, pero correspondía al joven decidir, teniendo en cuenta su libertad, su capacidad de rehusar o dar su consentimiento. La ambigüedad femenina del joven, su hermoso cuerpo atraía al mayor. Durante un periodo fugaz que se desvanecería con el nacimiento de la primera barba, que le hacía perder el encanto. La relación erótica entre el hombre y el adolescente debería transformarse en *philia*, similitud de carácter y de forma de vida, benevolencia mutua.

La moral griega tenía instrumentos de presión sobre los comportamientos eróticos: la censura, la vergüenza, la deshonra. La preocupación moral de la ciudad era salvaguardar el *estatus* del joven y su lugar futuro en la *polis*. Se incentivaba el rechazo sistemático de los pretendientes. Pero aceptar la relación amorosa no era considerado vergonzoso, lo que se recriminaba era la postura del cuerpo del joven y su apariencia afeminada y la vulgaridad que la prostitución del joven generaba. Eso sí era censurado. La educación del joven incentivaba el cuidado de sí, el ejercicio y la lucha contra los *aphrodisia*.

Lo que Michel Foucault preguntaba no era por qué los griegos amaban a los hombres jóvenes, sino por qué, a la vez que practicaban pederastia, elaboraron una reflexión moral, un ascetismo filosófico. El acceso a la verdad y a la austeridad sexual parece haberse desarrollado a propósito del amor por los hombres jóvenes. Lo que significó un problema es el papel femenino que asumió el joven (pasivo al ser penetrado) y su deterioro con efectos físicos y morales. Michel Foucault vislumbró una «paradoja» histórica acerca de los hombres jóvenes. Los griegos atribuían a ese amor masculino (del *erasta*) una legitimidad en función de la libertad que gozaba. Por otra parte, la reflexión filosófica ve la formulación del principio de una «abstinencia indefinida» y el ideal de una renuncia. Si el hombre joven es el futuro ciudadano libre para gobernar la ciudad, ¿cómo se dará el paso de la figura pasiva del erómero (obedecer y satisfacer los deseos del erasta) al lugar que le corresponderá en la ciudad como ciudadano viril? En esa relación de disimetría entre el hombre libre mayor y el joven indefinido, la «paradoja reside en ese silencio de los antiguos». ¿Cómo formar a un joven aún imberbe para la ciudad, para la libertad y para el mando, si se le entrena en la pasividad, en la obediencia y en la sumisión como la mujer? ¿Cuál es el futuro de esos ciudadanos griegos, reflejo de la lasitud, de la pasividad, de la esclavitud y de la debilidad? El surgimiento de una moral sexual tuvo en los placeres con los hombres jóvenes su momento crítico. La necesidad de interrogar el ser del hombre, de la ciudad y de los destinos griegos, hizo que los griegos elaboraran una ética de la austeridad, para enseñar a los jóvenes lo que son la sabiduría, la justicia, la templanza, la virtud y la moderación. Fue respecto de la pederastia como se formó en Grecia esa exigencia ética sexual, en nombre de un principio: la exigencia de una simetría y de una reciprocidad en la relación amorosa, la necesidad de un combate y de mucho aliento consigo mismo, la purificación progresiva de un amor que solo se dirige al propio ser en su verdad y la interrogación del hombre sobre sí mismo como sujeto ontológico del deseo.



HISTORIA DE LA SEXUALIDAD III: EL CUIDADO DE SÍ

En *El cuidado de sí*, Foucault rescata esa *estética de la existencia* de la ética greco-romana, para vincularla a la actualidad del momento presente, lo que se dará en dos momentos:

- 1) el sujeto deja de ser pasivo, como en los primeros escritos foucaultianos (el loco, el enfermo, el delincuente), deja de ser objeto de un discurso teórico, para volverse activo, sujeto de una sexualidad, mediante el *Cuidado de sí—epimeleia heautou* que es cierta forma de experiencia, de conversión de la mirada exterior del mundo para la interioridad de sí mismo—;
- 2) el «Cuidado de sí» es «el desarrollo de un arte de la existencia que gravita en torno de la cuestión de sí mismo, de su propia dependencia e independencia, de su forma universal y del vínculo que se puede y se debe establecer con los demás, de los procedimientos por los cuales se ejerce su control sobre sí propio y cómo se puede establecer la plena soberanía sobre sí».

HISTORIA DE LA SEXUALIDAD IV: ¿LAS CONFESIONES DE LA CARNE?

El núcleo de lo que iba a ser el volumen IV, *Las confesiones de la carne*, trata de la formación de la subjetividad, del *ethos* en la Edad Media. En mayo de 1982, Michel Foucault publica «El combate de la castidad»³. Al afirmar que «ese texto se extrae del tercer volumen de la *Historia de la sexualidad*» (en nota a pie de página, se lee: se trata de *Las confesiones de la carne*. En esta fecha, *El uso de los placeres* no había sido dividido en dos volúmenes). Foucault justifica la división del texto, dado que la idea que se suele tener de una ética sexual cristiana debe ser profundamente revisada. Así, el *Uso de los placeres* se publica en 1984. Y *Las confesiones de la carne*, que estaba llamado a ser el volumen IV en el que analiza la problemática de la ética monástica medieval —concupiscencia, masturbación, poluciones nocturnas, los ocho vicios (fornicación, gula, avaricia, ira, pereza, lujuria, vanidad, orgullo)—, quedaría sin terminar y sin publicar. De lo que se iba a desarrollar, nos queda el relato del texto de 1982 —el *Combate de la castidad*—, que recogía las doctrinas de austeridad de Casiano y de otros. En esa ética sexual que se asume en la vida monástica es posible reconocer un proceso de «subjetivación» por medio de complejas relaciones con la verdad y con el otro.

La responsabilidad de la salvación de las almas que asume el *cura-pastor* con relación a los creyentes-rebaño-de-ovejas exige aprehender todo lo que pasa en el

³ FOUCAULT, M., «Le combat de la chasteté». In: Communications. 1982, núm. 35, *Sexualités occidentales*, pp. 15-25. Ídem, París: Gallimard, *Dits et écrits* IV, texto 312, 1994, pp. 15-25.

interior de cada creyente de modo que se establezcan el sujeto y la subjetividad en el mundo occidental. En la práctica cristiana de la *confesión*, el cuerpo es objeto de examen y el deseo es presumido, lo que hace que el cuerpo se vuelva un problema.

Una confesión es la imposición, a los que practican el cristianismo, de decir la verdad (sustentar el dogma, aceptar las decisiones de ciertas autoridades en materia de verdad) y cada uno debe decir lo que pasa en su interior (las faltas cometidas, las tentaciones a las que se expone) a otros; son testimonios en contra de sí mismo. Las técnicas de sí, practicadas por el cristianismo, buscan: 1) liberar el alma de todas las ilusiones, 2) liberarse de todo apego a sí mismo, porque el *sí es* muy real: cuanto más descubrimos la verdad sobre nosotros mismos, más debemos renunciar a nosotros mismos y, cuanto más queremos renunciar a nosotros mismos, más necesario es iluminar la realidad de nosotros mismos.

El cristianismo no ha inventado ese código de comportamiento sexual. Ha adoptado y reforzado el modelo del «elefante»: célula familiar, monogamia, fidelidad entre las personas casadas y empobrecimiento de los actos sexuales. El cristianismo propuso un nuevo modelo de concepción de sí como ser sexual. Artemidoro (siglo III d.C.) es un autor pagano y escribió una «Interpretación de los sueños». Los tres capítulos que tratan de los sueños sexuales (en interpretación semejante a la de Freud) abordan la economía, las relaciones sociales, los éxitos y fracasos que el individuo prueba en su actividad política y en la vida cotidiana y que permiten comprender los sueños sexuales. El valor social del sueño no depende de su naturaleza, sino del *estatus* social de los compañeros (compañero rico/pobre, joven/mayor, esclavo/libre, casado/soltero). El sueño sexual se ve desde el punto de vista del hombre (la penetración, en el acto sexual, forma parte del papel social que un hombre desempeña en la ciudad), convirtiendo la sexualidad en base relacional.

Para San Agustín, el acto sexual es una especie de convulsión, el cuerpo es agitado por terribles miedos, lo que le hace perder el sentido de sí mismo. El deseo se apodera del cuerpo y del alma, mezclando las pasiones del alma y los apetitos carnales. Ese relato no es invención de San Agustín, se encuentra en los escritos médicos y paganos del siglo precedente, como es la descripción casi literal de un trecho escrito por el filósofo pagano Cicerón⁴, en el *Hortensius*. San Agustín admitía la posibilidad de relaciones sexuales en el Paraíso, antes de la Caída. Adán podía procrear porque su cuerpo obedecía al alma y a la voluntad. Adán, al rebelarse contra Dios, cometió el primer pecado y adquirió una voluntad autónoma. Como consecuencia, perdió el soporte ontológico de esa voluntad. Su cuerpo dejó de obedecer sus órdenes, se rebeló contra él y las partes sexuales fueron las primeras que mostraron desobediencia. El célebre gesto de ocultar el sexo indica que sus partes se agitaban sin su consentimiento. El sexo en erección proporciona la imagen del hombre que se revuelve contra Dios. La interpretación de Agustín de Hipona está dominada por este tema y por la forma de la sexualidad masculina —una relación consigo mismo, relación entre la voluntad y la expresión involuntaria—, así el cristianismo

⁴ In: *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

establece una nueva relación entre sexualidad y subjetividad. La libido es el resultado de la voluntad, cuando ésta excede los límites que Dios le fijó inicialmente. La lucha del cristiano debe consistir en dirigir la mirada hacia el interior para descifrar, entre los movimientos del alma, aquellos que vienen de la libido. Libido y voluntad jamás pueden dissociarse la una de la otra, lo que exige una constante hermenéutica de sí mismo. San Agustín realiza una verdadera libidinización del sexo y ofrece un conjunto de técnicas espirituales que buscan el flujo de pensamientos que penetraban en la conciencia, perturbando, por su multiplicidad, la unidad necesaria a la contemplación y comunicando al sujeto imágenes o incitaciones de Satanás. El monje (siglos IV y V) debía controlar incesantemente sus pensamientos, para ver si eran puros, si no disimulaban algo peligroso. Un monje es verdaderamente casto si ningún pensamiento impuro penetra en su mente. La pureza consiste en descubrir la verdad en sí mismo, en deshacer las ilusiones que surgen dentro de sí, en suprimir las ideas y pensamientos que produce incesantemente la mente. En esa *ascesis* de la castidad se puede reconocer un proceso de «subjetivación», indisociable de un conocimiento que hace de la obligación de buscar y de decir la verdad sobre sí mismo una condición indispensable y permanente de esa ética. Esos fenómenos tendrían un efecto común, el de relacionar *subjetividad y verdad*. Sin embargo, son fruto de un proceso de *objetivación* indefinida de sí y por sí, mediante de complejas relaciones con el otro. Se trata de desalojar en sí el poder del Otro, del Enemigo (Satanás), que en él se esconde bajo las apariencias de sí mismo, porque se trata de entablar contra ese Otro un incesante combate del cual no se lograría ser vencedor sin la ayuda del Todopoderoso; porque, finalmente, en la ética cristiana, serán necesarias *las confesiones de la carne* a los demás, la sumisión a sus consejos, la permanente obediencia a los directores espirituales, que se considerarán indispensables para enfrentarse a ese combate.

Revisión de la traducción del portugués para *Laguna*
de Domingo FERNÁNDEZ AGIS

