

MICHEL FOUCAULT Y LA HISTORIA DE LA SEXUALIDAD

Por José Carlos BERMEJO BARRERA

Departamento de Historia I

Universidad de Santiago

Summary: this paper is a study of the methodological consequences that the studies of Michel Foucault on greek and roman sexuality involve in order to thinking in a historical manner the study of sex in a specific historical context.

Key words: sexuality, Greece, Rome, M.Foucault.

¿Dónde se sitúa la obra de Michel Foucault? ¿Cuál es la especialidad, la rama del saber, en donde podemos clasificarla? ¿En cual de los estantes de nuestras bibliotecas deberemos colocar sus libros? Si alguien le hubiese realizado a él mismo estas preguntas, sus respuestas habrían sido sin duda alguna contundentes. En cierto modo anticipó literalmente la contestación a estos interrogantes, que tantas veces surgen ante la lectura de sus libros, cuando decía en su *Arqueología del Saber*, afrontando las críticas que le imputaban unos supuestos cambios de método: «no, no estoy donde ustedes tratan de descubrirme sino aquí, de donde los miro riendo»¹; y cuando cerraba la introducción a ese libro, destacando la impertinencia del constante recurso a la manía clasificatoria de los diversos tipos de discursos, escribiendo: «no me pregunten quien soy, ni me pidan que permanezca invariable...Que nos dejen en paz cuando se trata de escribir»².

Quizás por este motivo podría parecer ridículo que en este momento yo, asumiendo la perspectiva supuestamente propia de los historiadores, e incluso de los historiadores de la Antigüedad Clásica, intentase domesticar su pensamiento sometiéndolo a un minucioso balance, que pretendiese sacar a la luz qué es lo que sus dos últimos libros aportaron al saldo de los conocimientos acerca de este

¹ *Arqueología del Saber*, p. 29

² *Ibíd.*

período histórico determinado. Michel Foucault no ha venido de visita al hogar de los estudios grecorromanos y yo, que dedico mi actividad profesional a una parte de esos estudios, no me siento por lo tanto en condiciones de ofrecerle la hospitalidad en nombre del fantasmagórico gremio de los historiadores. Y es que su pensamiento nunca pudo encontrar acomodo en ninguna casa, en ningún abrigo institucional de los que trazan los límites especializados, profesionalizados, que ordenan los cauces por lo que nuestro pensamiento debe fluir. Lo que ha ocurrido es que simplemente M. Foucault, ese filósofo que era historiador, ese historiador que era filósofo y que estudió los temas que ni los filósofos ni los historiadores consideraban fundamentales, abandonó la Europa de las Edades Moderna y Contemporánea para irrumpir en la Grecia del Helenismo y del fin de las ciudades y en el Mundo Romano pagano y cristiano.

M. Foucault, el historiador de la locura, de la cárcel y de la sexualidad, el filósofo que sacaba a la luz las memorias del parricida Pierre Rivière con el fin de observar cómo el acontecimiento histórico, en último término, es impenetrable por ningún tipo de discurso que pretenda analizarlo, porque la verdad de ese acontecimiento en concreto sólo permaneció accesible por un instante a su auténtico protagonista, que pos supuesto no llegó a comprenderla. M. Foucault, ese estudioso del discurso que intentó analizar sus génesis, sus formas de producción, a través de figuras como las de ese parricida, las de los locos o las de los protagonistas de aberraciones sexuales, que se caracterizan por su incapacidad de producir ningún tipo de discurso centró sus esfuerzos en unas regiones y unas épocas a las que suele considerarse como las generadoras primigenias de todo tipo de discursos: la Grecia y la Roma clásicas; y cambió a los locos y a los criminales por Platón y Aristóteles: ¡veamos pues cuales fueron los resultados!

Llama la atención como en la introducción del segundo de los tomos de su Historia de la sexualidad: *L'usage del plaisirs* señala Foucault la continuidad entre estas obras y su labor anterior. En su opinión su labor habría estado dirigida siempre a la elucidación de un mismo problema: la producción de la verdad. Y así tras estudiar los juegos de la verdad en sus interrelaciones mutuas (en los saberes y en las ciencias) y en sus relaciones con el poder —a través de sus diversas obras anteriores— se imponía: «étudier les jeux de la verite dans le rapport de soi à soi et la constitution de soi même comme sujet, en prenant pour domaine de référence et champ d'investigation ce qu'on appeler l'histoire de l'homme de désir»³.

La historia de la sexualidad no sería pues más que, tal y como había señalado en su primer volumen: *La volonté de savoir*, una parte de la historia de la Verdad.

Pero para tratar de comprender cuáles son las coordenadas en las que este autor sitúa su empeño quizás fuese conveniente destacar antes algunas de las nociones de su método que nos permitan diferenciar su obra de los auténticos ejércitos de compendios, manuales y monografías que han tratado de interpretar

³ *L'usage del plaisirs*, p. 12.

la historia del pensamiento griego como un gigantesco streep-tease en el cual la progresiva caída de los diferentes velos ha ido permitiendo a los pensadores griegos ir descubriendo cada vez más, y ello en todos los terrenos, una serie de verdades (matemáticas, filosóficas, artísticas, etc...) que cada vez se volvían más verdaderas⁴.

La *Verdad* que pretende historiar Foucault no hace referencia a ningún sujeto, el análisis de los enunciados que la formulan se efectúa siempre sin referencia a un *cogito*⁵ que pueda a la vez incluir la mente del historiador que la analiza y la de los protagonistas que en su momento la produjeron. La Verdad se produce en el seno del discurso y no debe ser remitida ni «al horizonte de la idealidad, ni al camino empírico de las ideas»⁶, sino que debe ser examinada en ese lugar en el que los discursos, que están formados por signos, hacen algo más que utilizar esos signos para indicar cosas, en ese más que hace a esos discursos irreductibles a las lengua y la palabra⁷.

Si intentamos precisar cuál es ese lugar, diremos que se trata ante todo de un lugar objetivo. Los *discursos* no son más que un determinado tipo de prácticas y se definen como «un conjunto de enunciados en tanto que dependan de la misma formación discursiva»⁸, la cual a su vez y como tal práctica no es más que «un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y en el espacio que han definido en una época dada y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada las condiciones del ejercicio de la función enunciativa»⁹.

Esta función estará igualmente caracterizada por su naturaleza material, y es precisamente por ello por lo que, para tomar de nuevo las palabras de M. Foucault «hace aparecer al enunciado como un objeto, a pesar de todo, entre todos los que los hombres producen, manipula, utilizan, transforman, cambian, combinan, descomponen y recomponen y eventualmente destruyen»¹⁰.

La materialidad del discurso, que hace que carezca de sentido el distinguir en la historia los factores materiales de los ideales, las infraestructuras de las superestructuras (en su naturaleza, no en su capacidad de determinación), trae como consecuencia que su descripción, su historización —utilizando este término en sentido griego originario— no permita más que permanecer en la dimensión del propio discurso, y por ello, como señala el mismo Foucault «no se intenta, pues, pasar del texto al pensamiento, de la palabrería al silencio, del exterior al interior,

⁴ Como señala Paul Veyne *Entre el mito y la Historia u las limitaciones de la Razón Griega*, Diógenes, 113/4, 1981, pp. 7-34.

⁵ Ver *La Arqueología del Saber*, p. 207.

⁶ *Ibíd.*, p. 104.

⁷ *Ibíd.*, p. 81.

⁸ *Ibíd.*, p. 198.

⁹ *Ibíd.*, p. 198.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 176.

de la dispersión espacial al puro recogimiento del instante, de la multiplicidad superficial a la unidad profunda»¹¹. No se intenta, por lo tanto en nuestro caso, describir las maravillosas transformaciones del espíritu greco-romano. No se trata de sentir ni de intuir en un instante los más recónditos resortes del pensamiento clásico, sino de describir «el sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados»¹² producidos en una determinada época.

Ese sistema general, esa *episteme* de la terminología foucaultiana parece controlar la producción de todo tipo de discursos en un momento histórico determinado, posee una naturaleza unitaria. Podría parecer por ello, a primera vista, que en este método se halla una pretensión totalizadora. Sin embargo, nada hay más lejos de la verdad. Y ello es así por dos motivos. En primer lugar porque «la episteme no es una forma de conocimiento o un tipo de racionalidad, que atravesando las ciencias más diversas, manifestara la unidad soberana de un sujeto, de un espíritu o de una época, es el conjunto de las relaciones que se pueden descubrir, para una época dada, entre las ciencias cuando se las analiza al nivel de las regularidades discursivas»¹³. Nada tiene pues que ver la episteme foucaultiana con la *Weltanschauung* diltheyana o con la *mentalité* de algunos historiadores franceses o la *History of Ideas* de A. Lovejoy.

Pero además, y por otra parte, esa *episteme*, al contrario que esas otras dos abstracciones metodológicas, carece de pretensiones totalizadoras porque la comparación arqueológica, en la que se basa, no tiene nunca efectos unificadores, sino por el contrario multiplicadores¹⁴. La misión del historiador, o del arqueólogo foucaultiano, no consistirá, al contrario de lo que solía ocurrir hasta ahora, en buscar unidades subyacentes tras las aparentes diversidades, sino en señalar precisamente como la propia *discontinuidad* debe llegar a ser uno de los elementos fundamentales del análisis histórico¹⁵ mediante la consideración del documento en cierto monumento, es decir, como algo aislado y válido por sí mismo.

Así pues, partiendo de esta consideración del documento, que en contra de lo que pudiera parecer no posee nada en común con la del positivismo, y mediante un método que se basa, entre otras cosas, en las precauciones que acabamos de señalar, veamos, considerándolos como hechos materiales y sin pretensiones globalizadoras, cuál o cuáles han sido los discursos greco-romanos sobre el tema que nosotros catalogamos como sexualidad.

Por supuesto no será necesario decir que el pensamiento clásico nunca llegó a considerar el tema de la sexualidad como tal. Por ello Foucault lo incluirá en su

¹¹ *La Arqueología del Saber*, p. 176.

¹² *Ibíd.*, p. 221.

¹³ *Ibíd.*, p. 323.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 268. En contra de lo que pudiese parecer por algunas afirmaciones que destacan meramente la existencia de una sola *episteme* en una cultura y en un momento dados. Ver, por ejemplo, *Las palabras y las Cosas*, p. 166, no su valor totalizador como algunos pretenden.

¹⁵ Ver *Arqueología del Saber*, p. 13.

contexto originario, al que, como señalaba, había denominado como la génesis del sujeto deseante.

No puede haber evidentemente un sujeto del deseo, o si preferimos denominarlo con una terminología filosófica un sujeto moral, más que si se producen una serie de condiciones. En primer lugar es necesaria la existencia de un acto conforme a una regla, pero ello no constituye una condición suficiente, sino solamente necesaria, pues además de una relación de un sujeto con un código es necesaria la relación de ese sujeto consigo mismo, en la cual no sólo se trata de lograr el desarrollo de una «conciencia de sí» sino constituir al yo como sujeto moral mediante un procedimiento más complejo¹⁶.

En el mundo griego del siglo IV a. C. ese proceso se desarrolla como la constitución de un *sujeto de templanza*. Para que ese sujeto pueda aparecer constituido de ese modo se requerirá además de una relación de él consigo mismo y con su deseo la existencia de una relación entre el sujeto y la verdad. Esa relación será, en expresión de Foucault, una condición estructural, instrumental y ontológica¹⁷. Sin ella, pues, el individuo no podrá ejercer su acción moral, ya que la verdad es la que establece las condiciones de posibilidad de una acción moral, al facilitar al sujeto el conocimiento de la finalidad y los medios por lo que debe orientar su acción, que constituye a la vez su propio ser, en un determinado sentido.

En la Grecia del siglo IV a.C. el individuo llegará pues a desarrollarse como sujeto moral modelándose como el agente de una conducta comedida, digna de aprobación u de amplio recuerdo de la posteridad¹⁸. Sólo podrá lograrlo mediante el dominio de su deseo, que será el mecanismo que le proporcione el acceso a la verdad. En este sentido el pensamiento griego se opondrá tajantemente al europeo contemporáneo, sobre todo tal y como ha sido formulado en relación con el deseo por parte de Sigmund Freud.

En efecto, nosotros partimos de que, tanto a nivel psicológico como moral, es preciso que el sujeto o el *ego* conozca y acepte el deseo para evitar así los trastornos e interferencias que su represión origina y poder acceder así al conocimiento de la verdad en general y de la verdad sobre sí mismo en particular. Para los griegos del siglo IV a. C. —y este fenómeno es perfectamente rastreable ya desde el siglo VI a.C., y en concreto desde Heráclito— por el contrario, es la represión o el autodomínio lo que permite al sujeto acceder a la verdad.

El hombre, y sobre todo el filósofo, debe practicar la *chr_sis aphrodisi_n* o control de los placeres del cuerpo: a saber, los de la comida, el sexo y todo tipo de placeres intensos. La falta de dominio en este terreno será propia de las mujeres, los niños y los esclavos, que se caracterizaban por ser siempre pasivos ante el placer. La actitud *viril* y humana se caracterizará por el contrario por ser activa y

¹⁶ *L'usage des plaisirs*, p. 35.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 103.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 105.

proporcionar por lo tanto a través del propio ejercicio de esa actividad una posibilidad de control.

El control de sí mismo, es decir, el control de los placeres se desarrollará mediante los cálculos estratégicos que permiten el arte de la *dietética* o el régimen, que proporciona la posibilidad de responder siempre de forma razonada ante diversas circunstancias. El régimen clásico no es el arte de bien vivir tomando precauciones para evitar la enfermedad o curarla cuando se produce, sino que «c'est toute une manière de se constituer comme un sujet qui, a de son corps, le souci juste, nécessaire et suffisant»¹⁹, siendo este cuidado la base de una conducta racional.

Del siglo IV en adelante tendremos por lo tanto que el sujeto no reaccionará ante la inquietud que produce el sexo (violencia, desgaste, muerte) ni desarrollando un arte erótico como el de la antigua China, descrito por R. van Gulik²⁰, ni tratando de llevar a cabo, una institucionalización de los actos como la que intentará el cristianismo pretendiendo alcanzar mediante la ascesis la privación sensorial, que es una parte importante del desarrollo de las técnicas del yo²¹. Entre estas técnicas cabe destacar lo que fija la regulación de la *conducta conyugal*, que se concebirá de un modo eminentemente desigualitario: el hombre domina, la mujer debe someterse, y se limitará a dictar reglas externas relativas a la fijación del status privilegiado de la esposa frente a las restantes mujeres del hogar —fundamentalmente esclavas— a dictarle sus deberes como administradora de los bienes del marido y regular sus tareas domésticas.

La existencia de esa desigualdad y el carácter externo de la reglamentación harán que cuando Platón (*Leyes*), Jenofonte (*Económico*) o Isócrates (*Discurso a Nicocles*) prescriban la mutua fidelidad conyugal no lo hagan partiendo del amor recíproco ni del equilibrio sexual, sino meramente por motivos de conveniencia y moderación, no llegando, como ocurrirá más tarde con el cristianismo, a regular en absoluto la conducta sexual a través de la catalogación y de la prescripción de los considerados como lícitos y de la prohibición de los considerados ilícitos.

La única forma de regular el comportamiento sexual consistirá en el establecimiento de «un rôle qui est intrinsèquement honorable, et qui est valorisé de plein droit: c'est celui qui consiste à être actif, à dominer, à pénétrer et à exercer ainsi sa supériorité»²². Su ejercicio en el terreno sexual permitirá igualmente su desarrollo a nivel cívico y político y en consecuencia cuando se pasa a ser dominado en el primero de los terrenos «on ne saurait accuser valablement la pace

¹⁹ *Ibid.*, p. 123.

²⁰ *La Vie sexuelle dans la Chine ancienne*, Paris, 1971, en donde analiza fundamentalmente las prescripciones taoístas para el control de la conducta sexual y sus consecuencias en el terreno espiritual.

²¹ Sobre este tema véase el excelente estudio de A. Rouselle: *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle. I^{er} – IV^{es} siècles de l'ére chrétienne*. Paris, 1983.

²² *L'usage des plaisirs*, p. 237.

du dominant dans le jeu de l'activité civique et politique»²³. De ahí que las mujeres deban ser apartadas del gobierno de la ciudad, y de ahí igualmente los severos castigos que la ley infringe al reo acusado de delito de prostitución homosexual pasiva, privándolo de la ciudadanía.

Esta severa condena no implicará, en contra de lo que pudiera parecer, una interrogación acerca de la licitud de la relación homosexual formulada por los propios griegos. En su pensamiento no podemos rastrear preocupación alguna por el nacimiento de un deseo que pudiese llevar a establecer una relación de este tipo. Tampoco el sujeto de este deseo les planteará problemas, sino únicamente el objeto hacia el que puede ser dirigido; en el sentido en el que el hombre o muchacho objeto del deseo deberá a su vez llegar a ser en el futuro dueño de su propio placer, al que tendrá que orientar sobre otros jóvenes y no podrá lograrlo si no llega a ser dueño igualmente del placer que puede generar en el prójimo a partir de sí mismo.

La alternancia a lo largo de la vida de un varón de los papeles pasivo y activo, de los papeles de amado y amante, se estableció en la Antigua Grecia mediante unos mecanismos educativos, tal y como lo eran los rituales de iniciación. Sabemos hoy, gracias a una serie de estudios que Foucault no tuvo en cuenta por referirse quizás a cuestiones que se sitúan más allá de los lindes cronológicos que él mismo se impuso, que prácticamente en todo el territorio griego se llevaron a cabo desde muy remotas épocas, quizás desde el propio pasado indoeuropeo del pueblo griego²⁴, una serie de rituales iniciáticos en los cuales un guerrero adulto se retiraba a los bosques que rodeaban su ciudad con un joven, al que públicamente proclamaba como su amante, estableciendo con él una relación de carácter pederástico y encargándose en este período de tiempo de suministrarle los conocimientos básicos de una educación cívica y militar²⁵.

Estos rituales están perfectamente atestiguados para la Creta y la Lacedemonia dorias²⁶, pero también los conocemos en Atenas, aunque por la naturaleza más tardía de las fuentes y por la mayor evolución institucional de la ciudad en ellos no esté claro el componente pederástico²⁷. Y testimonios indirectos de su existencia,

²³ *Ibid.*, p. 242.

²⁴ Como sostiene, por ejemplo, Bernard Sergent: *La homosexualité dans la mythologie grecque*, Paris, 1984, basándose en el análisis de los mitos griegos en los que se practican relaciones de este tipo. En su opinión todos ellos siguen el esquema iniciático que la comparación histórica remontaría a un origen indoeuropeo. Mark Golden: «Slavery and Homosexuality at Athens», *Phoenix*, XXXVIII, 1984, pp. 308-324, señala el carácter iniciático y desigualitario de la relación pederástica así como su finalidad de mostrar la sumisión del amado al amante, con el que se halla en la misma relación que el esclavo con su amo.

²⁵ Sobre este tema véase K.J. Dover: *Greek Homosexuality*, London, 1978 y F. Buffière: *Eros adolescent. La pédérastie dans la Grèce Ancienne*, Paris, 1981, quien destaca muy claramente los componentes pederásticos, es decir no igualitarios, frente a los que podríamos llamar genéricamente homosexuales del llamado «amor griego».

²⁶ Véase H. Jeanmaire: *Couroi et Couretes*, Lille, 1939 y A. Brelich: *Paides e Parthenoi*, Roma, 1969.

²⁷ Véase P. Vidal-Naquet: *Le Chasseur Noir*, Paris, 1981.

a través de la mitología, se hayan ampliamente difundido a lo largo de todo el territorio griego.

Esta impronta pederástica y educativa, base del comportamiento homoerótico griego, alcanzará una enorme importancia en el pensamiento platónico cuando en él se plantee, dentro de la estrategia de las relaciones amante-amado, la profunda vinculación existente entre el *amor* y la *verdad*.

La relectura platónica de una institución tradicional, tal y como lo era la pederastia iniciática, conseguirá abrir paso, mediante sus desarrollos filosóficos, a una transformación de la ética griega tradicional en una moral de renunciamiento basada en la elaboración de una auténtica hermenéutica del deseo.

Platón logrará su propósito mediante cuatro transformaciones que podríamos resumir, siguiendo a Foucault, del modo siguiente:

- En primer lugar desplazando el interés de las interrogaciones acerca de la conducta amorosa (es decir, en torno a lo que se debe o no se debe hacer, o a las cuestiones como la de a quién se le pueden conceder favores y bajo qué condiciones: ¿hasta qué punto se pueden admitir regalos del amante sin llegar a caer en la prostitución, etc...?) hacia una pregunta básica acerca del ser y la esencia del amor.
- En segundo lugar desplazando la cuestión del honor del amado —preocupación clave de la legislación ática— hacia los problemas que plantea el amor a la verdad. Esto lo lograría Platón introduciendo el amor al alma junto con el amor del cuerpo y mediante la teoría del carácter alado del amor que nos permite acceder al conocimiento.
- En tercer lugar sustituyendo la disimetría y la desigualdad entre los *partenaires*, propia de la antigua relación pederástica en la que el amado únicamente podría actuar como amante, eligiendo un joven que cumpliera su antiguo papel cuando él hubiese ya alcanzado la edad adulta, por la idea de la *convergencia en el amor*, según la cual el amor es una relación dialéctica que coloca a los dos amantes en el camino hacia la verdad.
- Y en cuarto lugar trastocando el interés de la ética tradicional, centrado en torno a la cuestión de la virtud del muchacho amado, al sustituir esta preocupación por la del amor al maestro y a su sabiduría. Así curiosamente el antiguo amante, el maestro, se convertirá en el objeto erótico y administrará sus favores mediante el uso de su sabiduría —que le impulsará a no concederlos—, y no por las preocupaciones en torno a su honor²⁸.

A partir de Platón el arte erótico dejará de estar constituido por las técnicas del cortejo y del libre juego de la voluntad del amado y se convertirá en una especie de ascesis del amante y en el acceso común de los dos miembros de la pareja

²⁸ Sobre este tema véase: *L'usage des plaisirs*, pp. 251-278.

hacia la verdad. Y ese nuevo arte erótico se basará a su vez en cuatro principios que señalan la total ruptura de la ética platónica con la moral griega tradicional: A saber: 1) la búsqueda de la simetría y la reciprocidad, frente a las desigualdad tradicional entre los *partenaires*; 2) la necesidad de un combate consigo mismo, frente al desarrollo del acoso hacia el otro en las técnicas del cortejo tradicional; 3) la purificación de un amor que no se dirige más que la ser mismo de la verdad, y no a la simple realización de un deseo y 4) la interrogación del hombre sobre sí mismo como sujeto de deseo.

Al poner en cuestión la naturaleza del deseo, el pensamiento griego en general, y el platónico en particular, sentaron las bases para una nueva formulación de las relaciones que el ciudadano heleno establecía entre el ejercicio de su libertad, las diferentes formas del poder y el acceso a la verdad. De este modo los profundos cambios económicos, sociales y políticos que traerá consigo en fin de la Guerra del Peloponeso y el hundimiento de la hegemonía de Atenas, unida a la crisis general de las polis griega como entidad soberana, se nos aparecerán como un muy complejo proceso que dará lugar, no al desarrollo del individualismo ni al libre despliegue de la subjetividad humana —en el arte y la literatura helenísticos—, sino a un mundo nuevo en el que el desarrollo de los grandes poderes monárquicos traerá consigo la formulación de un nuevo tipo de discurso basado en el descubrimiento de un sujeto que mediante el desvelamiento y el dominio del deseo pretende ir recorriendo los muy duros tramos de la senda de la verdad.

La nueva formulación de las relaciones políticas propia de la Grecia Helenística se verá acentuada a partir del siglo I cuando las monarquías griegas se vean sustituidas por el poder unificado romano. Surgirá entonces un nuevo planteamiento de las relaciones de poder que se desarrollará como un proceso concomitante con la formulación de un nuevo discurso que tenderá progresivamente a identificar la reglamentación de la conducta sexual con la intensificación de la relación consigo mismo²⁹.

De este modo Foucault plantea sobre nuevas bases una vieja cuestión que venía siendo objeto de dedicación preferente por parte de todos aquellos historiadores copartícipes de la ideología humanista y burguesa y que se recreaban en la observación de un mundo como el Helenístico o el Romano, en el que la desvinculación del individuo de los intereses de la comunidad y del Estado daría paso a un acelerado ritmo al descubrimiento, desarrollo y florecimiento de todas las delicadas facetas de la subjetividad humana.

Tras el siglo I se acentúan las exigencias de austeridad sexual. Pero este fenómeno, como señala el propio Foucault «ne semble pas avoir été la manifestation d'un individualisme croissant. Leur contexte est plutôt caractérisé par un phénomène d'assez longue portée historique, mais qui a connu à ce moment-là

²⁹ *Le Souci de Soi*, p. 55.

son apogée: le développement de ce qu'on pourrait appeler un « culture de soi » dans laquelle on été intensifiés et valorisés les rapports de soi a soi»³⁰.

Los grupos sociales cultos de las diferentes provincias del Imperio Romano comenzaron a desarrollar sistemáticamente una *techn_ tou biou*, un cuidado de la vida que se hallaba caracterizado por el principio que ordena preocuparse intensamente de sí mismo. Esta metódica se desarrolló a imitación de la práctica médica y trajo como consecuencia el más fuerte anudamiento de las relaciones sociales existentes entre el guía o maestro y su discípulo o corresponsal a quien epistolarmente orienta su labor.

La base de esta técnica está en el cuidado del *cuero* con el fin de evitar que con sus debilidades perjudique al alma, pero no con la intención de desarrollarlo plenamente ni de mejorarlo. Como el método se desarrolla, como habíamos dicho, mediante el paralelismo con la medicina, el sujeto va adquiriendo conciencia de ser un enfermo que debe ser tratado, ya sea por sí mismo o por otros. Los remedios a aplicar consistirán en pruebas prácticas, como la abstinencia, en el examen de conciencia y en la reflexión sobre sí mismo con el fin de lograr una *conversio ad se* y de no «accepter dans le rapport à soi que ce qui peut d'pendre du choix libre et raisonnable du sujet»³¹.

Tendremos por lo tanto un nuevo contexto en el que se desarrollará una nueva regulación de la conducta sexual con el fin de que el individuo alcance el pleno dominio sobre sí mismo, aunque sin llegar, como luego ocurrirá con el cristianismo, a la condenación del placer sexual y a su asociación con el mal.

En el Mundo Helenístico y en el Alto Imperio Romano se producirá un cambio importante en relación con el papel que se le asigna al matrimonio. Esta institución dejará de estar fundamentalmente destinada a la perpetuación del *oikos* y tenderá a ser concebida más como un modo de relación entre dos compañeros. De ahora en adelante el marido ya no tendrá, como ocurría en el *Económico* de Jenofonte, solamente el papel de la formación, la educación y la dirección de su esposa, sino que deberá participar en el juego de una reciprocidad afectiva y una dependencia recíproca, pudiendo de este modo llegar a ser, junto con su esposa, un sujeto moral en su relación conyugal.

Pero esta transformación en el matrimonio y esta aparición del sujeto, basada en una reflexión sobre el uso de los placeres, y el dominio del yo, de la propia casa y sobre el prójimo, no se deberá a un desarrollo creciente del individualismo ni a una nueva valoración de la vida privada, sino que por el contrario es fruto de una auténtica crisis del sujeto, de una dificultad en el modo en el que el individuo se constituye como sujeto moral de sus conductas y de los esfuerzos que le permitan hallar en su aplicación a sí mismo una base que le permita sujetarse a las reglas y dar una finalidad a su existencia³².

³⁰ *Ibid.*, p. 57.

³¹ *Ibid.*, p. 81.

³² *Ibid.*, p. 117.

«Une existence raisonnable ne peut pas se dérouler sans une «pratique de santé» —*hugieien*— *pragmateia* ou *techné* — qui constitue en quelque sorte l'armature permanente de la vie quotidienne»³³, precisamente por ser la crisis del sujeto no le permite desarrollar su vida de un modo espontáneo. La medicina acudirá entonces en este contexto para plantear por primera vez el problema del uso de los placeres sexuales. Los médicos establecerán la *peligrosidad*, debida a la violencia, la convulsión y el agotamiento que los actos sexuales producen; peligrosidad que podrá conducir a la epilepsia si se abusa de ellos, o al agotamiento del *pneuma* vital, que será absorbido de todo el cuerpo por los testículos en caso de excesos, como señala Galeno. No obstante esta peligrosidad se basa en una relación ambivalente: los placeres no son intrínsecamente malos y el semen, por ejemplo, es valorado como la más perfecta de las sustancias elaborada por la Naturaleza con vistas a la reproducción.

Los placeres sexuales, los *aphrodisia*, constituyen una actividad frágil y precaria, que puede alcanzar una influencia muy considerable sobre todo el organismo. Pueden llegar a curar algunas enfermedades, como la histeria, pero también pueden causar otras. En su uso no se reglamentarán las formas ni las posturas, tal y como lo harán posteriormente los cristianos, sino fundamentalmente el desgaste y cuatro variables, a saber: 1) la edad útil para la procreación; 2) la edad del sujeto; 3) la hora del día y la estación del año, y 4) el temperamento del sujeto³⁴. Pero no sólo debe reglamentarse en este terreno el uso del cuerpo, sino también el del alma, mediante el control de los deseos, las imágenes y la afición al placer.

El sexo será un tema importante, pero no el fundamental en los regímenes médicos y en las técnicas del cuidado del cuerpo, porque los médicos continuarán destacando la importancia de la alimentación. El desplazamiento del interés predominante del alimento hacia el sexo marcará un momento importante en la ética de las sociedades europeas, y no se producirá hasta mucho más tarde. En un primer momento será en el Bajo Imperio Romano, acentuándose más el proceso con la introducción del cristianismo, cuando se produzca el giro³⁵, pero sus plenas consecuencias no se desarrollarán hasta llegar el siglo XVIII con la formulación del concepto de sexualidad³⁶.

El mundo romano del Alto Imperio únicamente señala, por lo tanto, el comienzo de este proceso. En él, además de la reglamentación de la conducta sexual, se producirá una nueva regulación de las relaciones con las mujeres y los jóvenes.

³³ *Ibíd.*, p. 123.

³⁴ *Ibíd.*, p. 148

³⁵ Este proceso, que iba a ser descrito por M. Foucault en el tomo IV de su *Histoire de la Sexualité. Les Aveux de la Chair*, que su muerte le impidió concluir, puede verse bien descrito en una obra que en cierto modo le es paralela, el libro de A. Roussel: *Porneia*, ya citado.

³⁶ La constitución del discurso sobre la sexualidad es el tema del tomo I *La Volonté de Savoir* de la Historia de la sexualidad foucaultiana.

En la relación con la mujer el matrimonio pasará a ser concebido, como habíamos visto, como una relación «duelle dans sa forme *universelle* dans sa valeur et *spécifique* dans son intensité et dans sa force»³⁷. La propia intensificación del valor concedido a la relación matrimonial y a la importancia que el uso de los placeres sexuales puede desempeñar en ella hará que surjan una serie de problemas en la relación pederástica, a la que la Grecia Arcaica y Clásica y por último el pensamiento platónico habían reservado el privilegio de la comunicación entre los amantes por una parte, y en segundo lugar el honor de ser la base a partir de la que iniciar el difícil camino de la verdad.

Por este motivo la relación conyugal conseguirá arrancar los privilegios espirituales propios de la pederastía, que así dejará de formar parte de la estilística de la existencia y de ser una relación privilegiada consigo mismo, con los otros y con la verdad. La nueva erótica que se elabora en torno al matrimonio, como por ejemplo la de Plutarco, ya no será una erótica dualista, escindida entre el amor por la mujer y los jóvenes, sino monista, pues reconoce que un mismo impulso es el que mueve a ambos amores. Será monista y basada en la reciprocidad, y por ello tendrá que concluir señalando la superioridad del amor conyugal mutuo, puesto que sólo en él se da la *charis*, ausente de los amores homosexuales.

Nace pues una nueva erótica unitaria y recíproca, y en ella comienza a perfilarse una valoración del papel de la virginidad en ambos sexos, tal y como queda de manifiesto en la novela griega. Pero esta erótica aún estará lejos de la cristiana, en tanto que no condenará ni el acto sexual ni la pederastia, y en tanto que, a carecer de nociones como la de un dios personal, de caída y pecado, establecerá una relación diferente del sujeto consigo mismo, que será lo que defina, entre otras muchas cosas, la Antigüedad imperial romana.

³⁷ *Le Souci de Soi*, p. 177.

EDICIONES DE LAS OBRAS DE M. FOUCAULT UTILIZADAS

- El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica.* México, Siglo XXI, 1966
- Enfermedad mental y personalidad.* Buenos Aires, Paidós, 1961.
- Esto no es una pipa: Ensayo sobre Magritte.* Barcelona, Anagrama, 1981.
- Historia de la locura en la época clásica.* I y II. México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Historie de la sexualité. I, La volonté de sovoir.* Paris, Gallimard, imp. 1976
- Historie de la sexualité. II, L'Usage des plaisirs.* Paris, Gallimard, 1984.
- Historie de la sexualité. III, Le Souci de soi.* Paris, Gallimard, 1984.
- La Arqueología del saber.* México, Fondo de Cultura Económica, 1970.
- Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas.* Mexico, Siglo Veintiuno, 1966.
- Microfísica del poder.* Madrid, La Piqueta, 1978.
- Raymond Roussel.* México, Siglo XXI, 1973.
- Surveiller et punir :naissance de la prison.* Paris, Gallimard, 1976.
- La Verdad y las formas jurídicas.* Barcelona, Gedisa, 1980.
- Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano...* Barcelona, 1976.