



UNIVERSIDADE  
CATÓLICA  
PORTUGUESA

---

BRAGA

La inevitabilidad del discurso ético-político sexual a partir de la obra de Foucault.

Dissertação de Mestrado apresentada à  
Universidade Católica Portuguesa para  
obtenção do grau de mestre em **Filosofia**,  
especialização em **Ética e filosofia política**.

**Cristiano Fernando Amorim Cerqueira**

**Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais**

MARÇO 2021



CATÓLICA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS

---

BRAGA

La inevitabilidad del discurso ético-político sexual a partir de la obra de Foucault.

Dissertação de Mestrado apresentada à  
Universidade Católica Portuguesa para  
obtenção do grau de mestre em **Filosofia**,  
especialização em **Ética e Filosofia Política**.

**Cristiano Fernando Amorim Cerqueira**

Sob a Orientação do Prof. Doutor **José Miguel Stadler  
Dias Costa**

A la memoria de Carmen Rodrigues de Sá.

## **AGRADECIMIENTOS**

Me gustaría aprovechar unas pocas palabras para agradecer a todos aquellos que me hicieron tanto posible como más amena la redacción de la presente disertación.

Concretamente, me gustaría agradecer a dos de mis antiguos profesores: Gilles Bert sin el cual nunca me hubiese interesado por la filosofía hasta el punto de dedicarle mi formación universitaria, y a José Silveira de Brito quien me provocó el interés por la rama ética y política de la misma. A ambos agradezco sus consejos metodológicos, las sugerencias bibliográficas y su disponibilidad.

No puedo olvidarme de mis amigos, Lionel Martinho y Paulo Dias, quienes siempre se mostraron predispuestos a la lectura y me corrigieron varios errores. Ni de Jessica Teixeira, a quien en particular agradezco su ayuda en la redacción del resumen en inglés. Asimismo, me gustaría dedicar unas palabras a Christian Olmos, quien a pesar de la distancia siempre fue un ejemplo de templanza y cuya escritura siempre consideré como un referente.

En especial me gustaría mostrar mi agradecimiento a mis padres, Fernando y Lina, quienes me proporcionaron todas las facilidades que necesité, sin ningún tipo de oposición. Con el mismo énfasis, agradezco a Vera Neiva su ayuda con el resumen en portugués y sobre todo el apoyo incondicional, la paciencia y la disponibilidad.

## RESUMO

Através do projeto genealógico que formam os três últimos volumes da história da sexualidade de Foucault (Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs, Histoire de la sexualité III: Le souci de soi e Histoire de la sexualité IV: Les aveux de la chair), podemos ver como inevitavelmente se formaram três discursos ético-políticos.

A democracia ateniense, cujo governo estava formado pela integralidade dos homens-cidadãos, influenciou desenvolvimento de uma ética marcada pelo governar-se para governar aos demais. Nesta ética fundamentou-se na ordem natural tanto a superioridade do homem e a submissão da mulher perante este como o ato sexual em si mesmo. Este último não foi reconhecido como um mal mas atribuíram-lhe um mal intrínseco: a tendência ao excesso. A desmesura, akraisa, interligada à passividade formavam aquilo a evitar. O uso dos aphrodisia devia guiar-se pela necessidade e adequar-se ao kairós e à temperança, sophrosune e enkrateia.

A medicina considerou essencial a economia do sémen, ao que associaram propriedades vitais, e a procriação, que permitiriam ao indivíduo um certo tipo de imortalidade. Com vários paralelismos com a ética, regulou a atividade sexual dos indivíduos através de um regime.

Verificaram-se dois tipos de relação que preocuparam os pensadores. Por um lado, o matrimónio; o caso particular do adultério testemunha a dissimetria desta relação, onde a mulher era uma ajudante, uma colaboradora na gestão do oikos. Esta gestão por parte do marido era importante porque oikos, indivíduo e estado pertenciam ao mesmo modelo de gestão. Por outro lado estava a relação de um homem-cidadão e um rapaz livre, um erastes e eromenos. Uma relação legal e aceita

que preocupava os pensadores pelo seu caráter formador, pela honra e pela dificuldade de aceitar o rapaz como objeto de prazer. A tradição socrático-platônica via neste tipo de relação a relação mais próxima da verdade. Era a relação onde se desenvolvia a *philia*, a relação predileta de Eros, mas não havia lugar para Afrodita.

Na Grécia antiga, a filosofia formava-se pela metafísica, a epistemologia e a ética. Por outro lado, nos dois primeiros séculos da nossa era, sob o estoicismo tardio, a ética converteu-se na filosofia, atribuindo apenas importância às questões metafísicas ou epistemológicas. Nesta ética, o ponto de partida já não era o governar-se para governar os demais, era a própria debilidade intrínseca ao ser humano, e caracterizou-se por regular o comportamento segundo aquilo que estava sob o controle do indivíduo e o que não estava. Na idade dourada da cultura de si, era elogiada a austeridade da atividade sexual por esta não estar sob o controle do indivíduo.

Nestes dois séculos, a medicina ganhou maior notoriedade e, cada vez mais, confundia-se com a filosofia. Não houve mudanças nem deslocamentos teóricos importantes em relação aos gregos, simplesmente um conhecimento mais detalhado e minucioso.

Nos três séculos que durou o período helênico, a figura do homem-cidadão perdeu o seu valor, o que permitiu que a figura da mulher ganhasse relevância. A mulher já podia decidir sob o seu futuro matrimônio, o que provocou um deslocamento importante neste tipo de relações: a procriação já não era o que legitimava o matrimônio, era a relação afetiva entre os cônjuges. Enquanto a relação com os rapazes, ainda sendo legal e aceita, perdeu o seu interesse ético por três razões: por um lado a lei escantínia proibiu a passividade nos homens livres, o que provocou que os eromenos fossem escravos, sem interesse teórico, por outro lado a formação institucionalizou-se e finalmente o que fazia atraente o amor pelos rapazes agora também se encontrava no matrimônio. O matrimônio juntava Eros e Afrodita.

Nos inícios do cristianismo, a natureza também foi o ponto de partida para a fundamentação e a legitimação dos comportamentos mas os pensadores cristãos interpretaram a ordem natural a partir das Escrituras. O logos que regulava a natureza, que os homens podiam entender, era também a palavra de Deus. Para se expiar dos seus pecados e poder unir-se a Deus o indivíduo devia ser batizado. Na eventualidade de cometer um pecado grave, ainda que batizado, o indivíduo ainda tinha a possibilidade de recorrer a uma segunda penitência. No século III, apareceu a vida monástica, um estilo de vida que buscava intensificar a relação do indivíduo com Deus, e onde a confissão e a direção tiveram um papel protagonista.

Ao mesmo tempo, apareceu uma prática singular sem implicar nenhum tipo de continuidade: a virgindade. A virgem, que devia sê-lo tanto em corpo como em alma, através do ato e do pensamento, foi considerada pelos pensadores cristãos como equiparáveis aos anjos dada a sua incorruptibilidade: viviam no mundo terreno, uma vida do além, o que lhe concedia o status de esposa de Deus.

Ao mesmo tempo que a vida monástica ganhava adeptos, o Império romano reconheceu e oficializou a Igreja. Esta relação provocou uma valorização da vida corrente, e do que se separava o homem corrente do monge: o matrimónio. A partir desse novo interesse pelo matrimónio, a hermenêutica agostiniana reconheceu que o sexo, ainda que não fosse um mal, trazia intrinsecamente consigo um mal: a lúbrico, tanto consequência da queda, como aquilo que transmitia, de pais a filhos, o pecado original.

Entre estes discursos ético-políticos do sexual houve uma certa continuidade mas também houve deslocamentos importantes devido à interpretação de dois factos interligados: a presença de dois sexos e o ato sexual.

## ABSTRACT

Thanks to the genealogical project formed by the last three volumes of Foucault's History of Sexuality (Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs, Histoire de la sexualité III: Le souci de soi and Histoire de la sexualité IV: Les aveux de la chair), we can see the interest that ethics and politics showed for the sexual – both the act and the division of sexes – in Ancient Greece, in the first two centuries of our era and at the dawn of Christianity.

From Socrates to Saint Augustine, we can see how political changes had a major influence on ethics, and how, politics and ethics – without considering sex as something bad – recognized its intrinsic evils, whether it is the tendency to excess that would enslave the individual or the libido – a consequence of the original sin –. While it is true that the considerations were similar, it is also true that there were interpretative differences in regards to nature, making the ethical models of each era distinguishable. The ethical-political discourse of the sexual proved both continuity and interpretative differences through its intrinsic evils and was established as inevitable on account of the direct relationship between sex and procreation.

## ÍNDICE

Introducción	9
I. EL DISCURSO ÉTICO-POLÍTICO SEXUAL EN LA ANTIGUA GRECIA	
1. Gobernarse a sí mismo para gobernar a los demás	14
2. Los <i>aphrodisia</i> bajo régimen	21
3. La mujer y el matrimonio	25
4. La relación con los chicos	35
II. EL DISCURSO ÉTICO-POLÍTICO SEXUAL EN LOS DOS PRIMEROS SIGLOS	
1. Una filosofía dominada por el estoicismo romano	41
2. Una medicina en continuidad	46
3. Un nuevo matrimonio	49
4. Eros se aleja de los chicos	55
III. EL DISCURSO ÉTICO-POLÍTICO SEXUAL EN LOS ALBORES DEL CRISTIANISMO	
1. La relación con Dios	59
2. Monacato y virginidad	63
3. Matrimonio	70
Conclusión	78
Bibliografía	81
Obras citadas por Foucault	83

*“Pues las ideas también evolucionan mejor mediante el sexo, y los benefactores somos todos.”<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> LANE Nick, 2009, *Los Diez Grandes Inventos de la Evolución* (SOLER Joan, Trad.), Barcelona, Ariel (ed., 2015) p. 172 (Obra original publicada en 2008).

## INTRODUCCIÓN

Cuatro puntos caracterizaban la vida intelectual de la Francia de posguerra:

1) Una fenomenología, que centraba su interés en el análisis del *concreto*, siendo lo *concreto* un objeto de estudio predeterminado por el mundo universitario y académico.

2) Un marxismo relacionado con el ámbito del análisis histórico, donde los conceptos teóricos eran fuente de interés y estudios, pero donde paradójicamente la misma preocupación acerca para con el contenido histórico que legitimaba estos conceptos teóricos, no existía.

3) Una historia de las ciencias preocupada con la supuesta historicidad de la razón y la historia de la verdad.

4) Un interés por las experiencias límite, experiencias a partir de las cuales se cuestiona lo aceptable.<sup>1</sup>

En la intersección de estos cuatro puntos, se encuentra la obra – según el propio autor - de Michel Foucault (Poitiers, 1926 – Paris, 1984)<sup>2</sup>. Una obra peculiar y singular. Por un lado, un método analítico extraño para la filosofía. Extraño hasta el punto en el que algunos, como Darío Sztajnszrajber<sup>3</sup> no acaban de considerarlo un filósofo al uso. Por el otro, sus objetos de análisis rompen con los *concretos* universitarios y académicos privilegiados por la fenomenología: enfermedad mental, locura, sistemas penales y sexualidad. La filosofía que sigue a la

---

<sup>1</sup> FOUCAULT Michel, 1981, *Mal faire, dire vrai: Sur la fonction de l'aveu en justice*, Curso impartido en la Universidad Católica de Lovaina.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> SZTAJNSZRAJBER Darío, 2015, Foucault en *8 Filósofos*, Curso impartido en la Universidad Libre de Rosario.

generación de Sartre ya no puede seguir siendo la filosofía de sus predecesores<sup>1</sup>. Es en esta nueva forma la filosofía, como conjugación plural de varios apartados teóricos, sin pensador único o discurso unitario<sup>2</sup>, que destaca la obra foucaultiana. No es una obra exenta de críticos: Deleuze, en la obra homónima que dedica a Foucault, ya avisa de la existencia de quien lo compare con el propio Hitler, y de quien busque oponerle a los derechos humanos a raíz de la publicación *Les mots et les choses*<sup>3</sup>. Tampoco faltará quien culpe a su orientación sexual, de sus crisis existenciales y excesos<sup>4</sup>.

Lo que nos interesa a presente es la relación entre lo ético, lo político y lo sexual, y como sus inevitabilidades han propiciado discursos ético-políticos sexuales.

La ética es ineludible al fundamentarse en el propio ser del ser humano. En otras palabras: estamos condenados a ser sujetos éticos. En palabras de Onésimo Almeida: "*A ética é existencial, na medida em que a praticamos quer queiramos quer não*"<sup>5</sup>. A una tal justificación, podríamos objetarle ser un falso axioma, no es tal nuestra postura, pero no por ello esta posibilidad es menos real. Para salir de este punto muerto, recurrimos a un cuento de Jorge Luis Borges: *El inmortal*<sup>6</sup>. Dicho cuento empieza con su protagonista llamándose Marco Flaminio Rufo, un tribuno militar romano y acabando con este llamándose Joseph Cartaphilus, un anticuario de principios de siglo XX. Entre ambos puntos, la obtención de la inmortalidad por parte de nuestro héroe, y posteriormente la recuperación de su condición mortal. Cuando nuestro protagonista aún se llamaba Marco Flaminio Rufo, aprendió de la existencia de un río que concedía la inmortalidad a quien bebiese de él, y en sus cercanías, la

---

<sup>1</sup> FOUCAULT Michel, 1968, *Foucault répond à Sartre* (entrevista con ELKABBACH, Jean Pierre).

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> DELEUZE Gilles, 2017, *Foucault* (ELÓI DUARTE Pedro, Trad.), Lisboa, Edições 70, p.11 Obra original publicada en 1986.

<sup>4</sup> MOREY Miguel, 2015, *Foucault y Derrida: Pensamiento francés contemporáneo*, Barcelona, Bonal letra Alcompas, p.50.

<sup>5</sup> ALMEIDA Onésimo Teotónio, "Da inevitabilidade da ética e do imperativo dialógico entre alternativas" en *Comunicação e linguagem*, 15/16, 1992, p. 53

<sup>6</sup> BORGES Jorge Luis, 1974 (ed. revisada), *El inmortal* en *El Aleph*, Madrid, Alianza Editorial, (10ª reimpresión) pp.7-31 (ed. original, 1949).

Ciudad de los Inmortales. Partió en su búsqueda con doscientos soldados y mercenarios varios. La expedición, liderada por Marco Flaminio Rufo, va sufriendo bajas hasta que sólo resta él. Tras vagar por el desierto, se encuentra con *“la estirpe bestial de los trogloditas”, “hombres de piel gris de barba negligente, desnudos”,* de los cuales nuestro protagonista no se sorprendió al ver *“que no hablaran, y de que devoraran serpientes”*<sup>1</sup>. Sediento, y con la cara ensangrentada – provocado por las dificultades del viaje -, colocó la cara en un río, y de él, bebió. Tras ello, unas pocas situaciones menores, hasta llegar a un laberinto, que le condujo a una ciudad llena de sinsentidos. Ahí conoció a un troglodita al que él le dio el nombre de Argos, en honor al perro de Ulises. Y por él descubre, que Argos en realidad no es otro que Homero. Ahí es cuando nuestro héroe, descubre que la ciudad de los trogloditas es en realidad la Ciudad de los Inmortales, los trogloditas, los inmortales y el río del que bebió, el río que concedía la inmortalidad. *“Adoctrinada por un ejercicio de siglos, la república de hombres inmortales había logrado la perfección de la tolerancia y casi del desdén. Sabía que en un plazo infinito le ocurren a todo hombre todas las cosas. Por sus pasadas o futuras virtudes, todo hombre es acreedor a toda bondad, pero también a toda traición, por sus infamias del pasado o del porvenir. Así como en los juegos de azar las cifras pares y las cifras impares tienden al equilibrio, así también se anulan y se corrigen el ingenio y la estolidez”*.<sup>2</sup>

La inmortalidad provocó un rechazo de la ética por parte de los trogloditas. Rechazo, que no descarte, ni repudio; rechazo a la ética como obsolescencia de la propia ética. Ante la infinitud, mano a mano con la inmortalidad, la elección no tenía sentido para los trogloditas: *“soy dios, soy héroe, soy filósofo, soy demonio y soy mundo, lo cual es una fatigosa manera de decir que no soy”*<sup>3</sup>. La ética es intrínseca al ser humano, no porque este posea una característica que le permitiese la experiencia de una dimensión ética de la existencia. Lo está porque se sabe mortal, se sabe finito, y por consecuente sabe que su existencia no puede abarcarlo

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 23-24.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 24.

todo. Es en la intersección entre, la doble dimensión del ser humano - ser que es a la vez mortal, y se sabe mortal y actor<sup>1</sup> -, con su finitud, que la ética se fundamenta: somos éticos por una cuestión de economía, el tiempo nos limita a ser uno u otro, pero sea cual sea la elección que hagamos, esta implicará renuncia<sup>2</sup>.

Que el ser humano sea ético tiene otra implicancia: lo hace político. Al hallarse el ser humano, no sólo destinado a la elección, sino también a la interacción con otros seres humanos, este se convierte en un ser político. Lo que fundamenta la política son las relaciones entre individuos éticos. Al igual que en el caso de la ética, esto en nada fundamenta ninguna acción política o cualquier tipo de autoridad o *gubernamentalidad*. Del mismo modo que el sabernos mortales, nos convierte en seres éticos, el sabernos compartiendo un mundo con más seres éticos, nos convierte en seres políticos. De este modo, en el cuento de Borges, sólo hay un momento político entre dos inmortales: cuando el protagonista sin saber ni de su inmortalidad, ni de la de su interlocutor, le pone el nombre de Argos a Homero. Cuando Homero se le revela como Homero, en ese preciso instante, la política acaba. Sin sujetos éticos, no hay sujetos políticos.

Lo ético y lo político, comparten bastante más similitudes entre ellos que con lo sexual. Ambos sólo tienen sentido en su adecuación con el lenguaje, es por ello que ambos se encuentran en exclusiva en lo humano, a diferencia de lo sexual, también presente en el mundo animal. Mostrar lo inevitable de lo sexual, podría parecer un sinsentido por lo evidente: al fin y al cabo, todos somos producto de una relación sexual.

La explicación de Nick Lane<sup>3</sup> para esta necesidad podría resumirse en lo siguiente: somos organismos demasiado grandes y complejos como para optar al otro tipo de reproducción, la clonación. Resumiendo, más

---

<sup>1</sup> RENAUD Isabel; RENAUD, Michel, 2016, A teoria da acção, en NEVES, Maria do Céu Patrão (Coord.), *Ética. Dos Fundamentos às Práticas*, Lisboa, Edições 70, p. 46

<sup>2</sup> Esta cuestión la desarrolla de forma elocuente Charles Taylor en TAYLOR Charles, 1996, Marcos referenciales ineludibles en *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Espasa Libros (4ª impresión), pp.19-48.

<sup>3</sup> LANE Nick, op. cit., pp. 142-173.

aún si cabe: seríamos seres sexuales por una cuestión evolutiva. Ciertamente que tanto Nick Lane como su explicación, quedan bastante lejos en el tiempo para sociedades que se interesaron con lo sexual, pero también es cierto que a grandes rasgos, griegos, romanos, cristianos y modernos inscribieron en un orden de las cosas a lo sexual.

Uno de los proyectos más singulares de Foucault es el que trata de la historia de la sexualidad. Cuatro volúmenes, que iban a ser seis, el primero publicado en 1976; el segundo y tercero, casi una década más tarde, en 1984, diez días antes del fallecimiento del autor; el cuarto, publicado en 2018 y editado por Frédéric Gros. El propio Foucault admite en la introducción del segundo volumen<sup>1</sup>, un giro en el proyecto. En el proyecto inicial, Foucault buscaba centrarse en el análisis del dispositivo biopolítico de la sexualidad en la modernidad, pero se decidió por un proyecto genealógico del hombre de deseo, relegando el proyecto inicial a algunas de sus clases en el Collège de France<sup>2</sup>. Por su faceta histórica, podríamos decir que es uno de los proyectos que más acento foucaultiano posee. Pero por otro lado, por la importancia atribuida al pensamiento de otros pensadores<sup>3</sup>, podríamos decir que, de los proyectos de Foucault, es uno de los menos foucaultianos.

Como cabe esperar, el interés discurso ético-político de lo sexual no ha sido uniforme a lo largo de la historia. Matrimonio, finalidad del acto, división sexual, incluso la propia abstinencia han sido algunos de los objetos en los que podemos encontrar enfoques diferentes según la época<sup>4</sup>. Siendo que casi la totalidad de la obra de Foucault apela al discurso ético y político, nos centraremos en las lecturas de Foucault presentes en el proyecto genealógico de la sexualidad - *L'Usage des plaisirs* (1984), *Le souci de soi* (1984) y *Les aveux de la chair* (2018) –

---

<sup>1</sup> FOUCAULT Michel, 1984, *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, pp. 9-21.

<sup>2</sup> GROS Frédéric en FOUCAULT Michel, 2018, *Histoire de la sexualité IV: Les aveux de la chair*, Paris, Gallimard, pp. 10-11.

<sup>3</sup> Si bien hay citas en sus otras obras, la gran mayoría no hacen referencia a pensadores. “*Outros dizem tratar-se de um impostor [Foucault], que se não apoia em qualquer texto sagrado e não cita nenhum dos grandes filósofos.*” Gilles Deleuze en DELEUZE Gilles, op.cit., loc. cit.

<sup>4</sup> FOUCAULT Michel, 1984, *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, pp. 21-34.

pues a diferencia de otros proyectos, en este la problematización de la sexualidad es explícita. A partir de dichas lecturas, se mostrará el interés ético-político de lo sexual para el pensamiento griego clásico, en los dos primeros siglos de nuestra era y en los albores del cristianismo.

## I. EL DISCURSO ÉTICO-POLÍTICO SEXUAL EN LA ANTIGUA GRECIA

### 1. Gobernarse a sí mismo para gobernar a los demás

El pensamiento griego no contó con un dispositivo de grandes prohibidos. La línea tajante entre lo permitido y lo prohibido no se dibujó hasta siglos más tarde y tampoco hubo un énfasis marcado en la universalización de la regla<sup>1</sup>. No por ello podemos decir que todo fuese permitido: hubo ciertos límites marcados por el respeto del orden natural, la voluntad de los dioses y la legislación. Foucault asimila este panorama a un círculo bastante grande, en donde en su interior hubo bastante permisividad, en gran medida gracias a la ausencia de la universalización de la norma<sup>2</sup>.

Los pensadores griegos poseían un gran abanico de términos para tratar la cuestión sexual: *homilia*, *sunousia*, *mixis*, etc. A diferencia de otras épocas no hubo un concepto que agrupase todos estos términos bajo una misma categoría<sup>3</sup>. Un adjetivo sustantivo, es lo más parecido que encontraremos a lo que hoy llamamos *sexualidad*: *ta aphrodisia*. En su etimología se reconoce a la figura de la mitología griega Afrodita, diosa

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 50-51; p. 73.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 49.

de la belleza y de la sensualidad. Foucault se sirve del término *aphrodisia*, para hacer referencia a los actos de Afrodita, al acto sexual<sup>1</sup>.

Para los griegos, los *aphrodisia* eran todos aquellos actos, gestos, que se encontrasen intrínsecamente relacionados con el placer sexual. En la relación entre este placer y la templanza se encontraba todo el interés. Según Aristóteles, sólo aquellos placeres provenientes del tacto o del gusto podían ser fuente de intemperancia, *akolasia*. Del mismo modo, solo los placeres producidos a través de unas zonas determinadas del cuerpo, las dedicadas a la alimentación – tanto al beber como al comer – y a la fornicación desencadenaban la *akolasia*<sup>2</sup>.

No hay que entender por esto, que la morfología de los *aphrodisia* formase parte de lo que interesaba a los pensadores griegos. Aristóteles en *Historia de los animales*, analizando el apareamiento de diferentes especies, decidió eludir cualquier tipo de referencia al acto humano. Según Foucault, esto no hace más que atestiguar que la preocupación griega se centraba en la dinámica, no en las formas del acto en sí. Acto, placer y deseo; deseo, acto y placer, esa era la dinámica. Según Aristóteles, las tres nociones formaban una única unidad cuyo mecanismo era: el acto provocaba el placer, el cual invocaba un deseo, y este, buscando lo agradable conducía al acto, sin que ninguno pudiese ser propiamente considerado como primero<sup>3</sup>. Platón compartió el interés de Aristóteles por el estudio de la dinámica: según él, el deseo estaba en la representación y sólo a través de un ejercicio de memoria podíamos llegar a desear. Por ello consideró el deseo como siendo propio al alma, aún y admitiendo al cuerpo como sensible a los efectos de la privación<sup>4</sup>.

Bajo este esquema, donde acto, placer y deseo formaban una unidad, hubo dos grandes rasgos que diferenciaron al moderado del intemperante. Por un lado, la frecuencia del moderado, opuesta al exceso del intempestivo. Por el otro, la cuestión de la conformidad con la

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 51-53.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 56; cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 57-59; cf. ARISTÓTELES, *Historia de los animales*; ARISTÓTELES, *Las partes de los animales*.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 59; cf. PLATÓN, *Filebo*.

naturaleza. La moral griega era una moral que en palabras de Foucault era “*morale d’homme, faite par et pour les hommes*”<sup>1</sup>. Es por ello que la pasividad en los hombres se criticaba, considerándola una característica femenina<sup>2</sup>: El verbo *aphrodizasein* empleado de forma activa, refería al hombre, a lo penetrante, y empleado en su forma pasiva refería a la mujer, a lo penetrado. Las mujeres no eran las únicas que formaban parte del grupo de los pasivos: también lo formaban tanto los esclavos como los chicos. En un tal esquema, un hombre adulto que mantuviese relaciones con otro hombre no era considerado homosexual – a diferencia de hoy en día -. Es más, bajo dicho esquema, ningún sentido tenía la actual división entre heterosexual y homosexual. La gran mayoría no se mostraba crítica en lo que respecta a las relaciones sexuales con otro hombre, pero aún y así, Platón las consideraba como producto de la desmesura<sup>3</sup>.

Los *aphrodisia* no eran vistos como un mal, lo cual no quita que fuesen fuente de problematizaciones éticas. El acto sexual permitía una cierta apertura a la inmortalidad: era gracias a los *aphrodisia* que los linajes perduraban a pesar de la muerte de los individuos y el mismo destino ocupaba a los Estados.<sup>4</sup> Aunque no fuesen considerados como un mal, se admitía, salvo por parte de los cínicos, que no todos los placeres poseían el mismo valor, distando los *aphrodisia* de formar parte de los placeres mejor valorados: se daban tanto en lo humano como en el reino animal, eran fuente ya no sólo de desmesura, sino también – en su ausencia - de sufrimiento y el placer que provocaban dependía del cuerpo<sup>5</sup>. Tiene sentido entonces preguntarse ¿qué asociaban a los *aphrodisia* para que estos, paradójicamente provocasen excesos y desmesura, aún y siendo placeres de valor reducido? ¿Qué particularidad haría a los hombres elegir un valor menor hasta el punto de excederse? Platón respondió que poseían un placer intenso, de una extrema

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 62; cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 61; cf. PLATÓN, *Leyes*.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 65-67 cf. ARISTÓTELES, *Generación de los animales*; PLATÓN, *Leyes*.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 67.

vivacidad, con una intensidad mayor que la que pudiesen provocar el comer o el beber<sup>1</sup>.

Es en base a esta vivacidad intensa que los pensadores griegos defendían la necesidad de una *chresis aphrodisia*, de una regulación. Regular - ni prohibir, ni vetar - en base a tres aspectos: 1) necesidad, 2) *kairos* y 3) el estatus<sup>2</sup>.

1) A partir del famoso episodio de Diógenes masturbándose en la plaza pública Foucault subraya que, al comparar Diógenes la masturbación con el comer, manifestó la existencia de una necesidad legitimadora por detrás de los *aphrodisia*.

El objetivo para los pensadores griegos era el de domesticar el placer, mantener el equilibrio en el círculo que formaba con deseo y acto. La abstención, la negación del deseo, no era lo aconsejable, pues por el lado opuesto también se actuaba contra natura. Era la necesidad, impuesta por la naturaleza, quien debía guiar el uso de los placeres. El placer se manifestaba en la necesidad y se ofuscaba en el exceso. Jenofonte fue más lejos, y criticó también el uso de placeres artificiales: todos aquellos que innecesarios para aliviar la necesidad, como por ejemplo usar a los hombres como si fuesen mujeres<sup>3</sup>.

2) El *kairos* era el momento oportuno, el momento exacto, en el lugar exacto. No sólo se aplicaba para cuestiones éticas: los griegos también lo tenían presente en la política o la salud. El *kairos* se dividía según escalas temporales diferentes. En la escala de una vida, se recomendaba no hacer uso de los *aphrodisia* si uno era muy joven o si se encontraba en edad avanzada: usarlos en edad de engendrar. Hubo también escalas anuales, en las que según la época del año se recomendaba, o no, el acto sexual. Finalmente, la preocupación por el *kairos* también se encontraba en la franja diaria, privilegiando el acto sexual en ciertos momentos del día. Era tal la influencia del *kairos* para el

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 67-71; cf. PLATÓN, *Leyes*; PLATÓN, *La República*, PLATÓN, *Fedro*, PLATÓN, *Tímeo*, ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 72; cf. ARISTÓTELES, *Retórica*.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 74-77; cf. JENOFONTE, *Banquete*; JENOFONTE, *Memorables*.

pensamiento griego que Jenofonte explicaba a través de una mala adecuación a él, los males de los hijos fruto de una relación incestuosa<sup>1</sup>.

3) El estatus sirvió para explicar la no universalización de las reglas, pues estas varían según la edad, el sexo, la condición social propia a cada individuo. Según Jenofonte, era una particularidad propia del ser humano la de ser sensible al aprecio y al elogio, por ello aconsejaba la regulación del comportamiento. Lo que para aquellos sin posición de destaque en la sociedad era irrelevante, para alguien notable, acostumbrado a los elogios, podía llegar a ser una vergüenza. Era importante para el buen gobernador, ser capaz de gobernarse a sí mismo. Según Platón, el Estado moderado, era el Estado en el cual una minoría virtuosa e inteligente – formada por individuos moderados –, se impone sobre los vicios de la multitud<sup>2</sup>.

Los griegos dividían la templanza en dos términos, muchas veces intercambiables y sinónimos: *sophrosune* y *enkrateia*. Aristóteles, fue el primero en diferenciarlos en la *Ética a Nicómaco*. El primero, refiere a una conformidad con la regla ya sea esta natural – y por ende divina - o legislativa, el segundo evoca una lucha, un combate. A *enkrateia*, se opone a *akrasia*, la derrota, que no abandono, en dicho combate, a pesar de la resistencia que el individuo pueda mostrar<sup>3</sup>.

Para ser virtuoso, uno necesitaba el combate. Había que luchar porque aún y no siendo los *aphrodisia* un mal, si no se les resistía estos podían esclavizar al individuo: el individuo sería esclavo de sí mismo. Todo se resumía en ser más fuerte, o menos fuerte, que uno mismo: *kreitten, hetton heauton*<sup>4</sup>. No se trataba de extirpar los deseos, sino de resistirlos: librar el combate pues la templanza se hallaba entre la *akolasia* y la *anaesthesia*<sup>5</sup>. Debido a la necesidad del combate, era necesario un *akesis*, un entrenamiento, una preparación. Uno podía conocer

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 78-80; cf. JENOFONTE, *Memorables*.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 81-83; cf. JENOFONTE, *Memorables*; JENOFONTE *Hierón*; PLATÓN, *La República*.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 87-89; cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*; PLATÓN, *Gorgias*; PLATÓN, *Leyes*; NORTH Helen *Sophrosune*.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 91-93; cf. PLATÓN, *Fedro*; PLATÓN, *Leyes*, PLATÓN, *La República*; PLATÓN, *Carta IV*.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 94; cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*.

perfectamente el camino de la templanza, y aún y así desviarse de ella. Al virtuoso, le era necesario el entrenamiento de la virtud, y por consecuente del alma, del mismo modo que le era necesario el entrenamiento del cuerpo a un atleta, por muchos triunfos que hubiese podido coleccionar. Este entrenamiento traía consigo dos beneficios. Por un lado, permitía afrontar la privación de la necesidad del bien en falta. Por el otro, adiestraba al individuo a no ceder al exceso cuando estuviese ante la posibilidad de satisfacerlo<sup>1</sup>. El ejercicio no era específico: el hábito, por repetición, se anticipaba a toda desmesura y creaba la conducta recta. Platón fue uno de los pensadores que más se pronunció sobre este entrenamiento. En *Leyes*, teorizó acerca de una droga imaginaria que provocase los miedos más fuertes del individuo y en *La República*, defendió que aquellos que demostrasen un mejor desempeño en dicho entrenamiento, eran los que debían ser nombrados como gobernantes<sup>2</sup>.

Si bien la cuestión de la pureza fue un tema importante para el pensamiento griego clásico, lo que se pretendía no era recuperar una pureza perdida, sino establecer una dominación. El pensamiento griego asumía la existencia de factores externos que determinaban el comportamiento del individuo tales como las leyes, la educación o los gobernantes. Pero lo realmente importante era el combate con uno mismo, pues en Atenas al formar todos parte del gobierno<sup>3</sup>, si los individuos eran esclavos de sí propios, el destino de la ciudad estaba comprometido. Jenofonte a través de la figura de Sócrates, aseguró que no había peor tipo de esclavitud que esta, ni incluso aquella bajo el peor de los maestros.<sup>4</sup> Aristóteles por su parte, utilizó esta esclavitud para explicar la tiranía del tirano, y subrayó que más de un complot fue provocado por los abusos sexuales de un tirano<sup>5</sup>. El Nicocles de Isócrates, argumentó su templanza a través del cargo que ostenta: si le obedecían era por ser comedido. El gobernante no podía ser esclavo, al igual que el esclavo no

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 99; cf. DIÓGENES, LAERCIO, *Vida de los filósofos*.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 101-103 cf. PLATÓN, *La República*; PLATÓN, *Leyes*.

<sup>3</sup> Hay que recordar que los pensadores griegos se dirigían a los hombres libres. Es bien sabido que en Atenas las mujeres y, obviamente, los esclavos no tenían ningún tipo de voz política.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 106-109 cf. ARISTÓTELES, *Política*; JENOFONTE, *Memorables*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 110; cf. ARISTÓTELES, *Política*.

podía ser gobernante. Es por ello, que el gobernante no podía ser esclavo, tampoco podía serlo de sus pasiones<sup>1</sup>.

Aristóteles consideró que ambos sexos tenían la misma virtud, habiendo una diferencia cuantitativa. De ahí que el hombre no sólo ostentase los cargos de gobernante, sino que además, su conducta sirviese de modelo para la mujer.<sup>2</sup> En cambio, Jenofonte consideró que la templanza era una virtud masculina, necesaria tanto para gobernarse tanto a sí mismo, como para gobernar a su familia o a la ciudad<sup>3</sup>. Siendo que la templanza era una virtud masculina, por consecuente, lo opuesta, la desmesura era una característica femenina. Por ello se consideraban afeminados aquellos hombres que no conocían la moderación. Lo que no implicaba necesariamente una preferencia por los hombres, ni el uso de maquillaje, ni ningún tipo de consideración que podríamos asociar con el hombre afeminado del siglo XXI. Para los griegos, un hombre que se acostase con muchas mujeres era un hombre afeminado, pues no era comedido. Asimismo, un hombre que en el acto sexual con otro hombre adoptase el rol activo, el penetrador, era un hombre totalmente viril – a no ser que usase los *aphrodisia* con mucha frecuencia, en cuyo caso también sería afeminado -.

Para el pensamiento griego hubo una relación entre la templanza y el *logos*. Una relación de comandamiento: aquel cuyo *logos* lo comandaba, conocía la templanza; aquel a quien guíasen sus pasiones sería desmesurado y esclavo de sí mismo. El *logos*, era lo que permitía al individuo discernir. Una cosa está clara: para los pensadores griegos hubo una estética de la existencia, actuando de forma moderada uno actuaba actuar conforme a una estructura ontológica<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.110; cf. ISÓCRATES, *Nicocles*.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp.114-116; cf. ARISTÓTELES, *Política*.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 113; cf. JENOFONTE, *Económico*.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 121; cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*; PLATÓN: *La República*.

## 2. Los *aphrodisia* bajo régimen

Una de las particularidades de la obra de Foucault, es la de haber otorgado una importancia notoria al discurso de la tradición médica. En algunas de sus obras este discurso está, de largo, más representada que el discurso propio a la tradición filosófica. No es de extrañar que, en el proyecto de una historia de la sexualidad no se limitase única y exclusivamente al pensamiento filosófico. También cabe apuntar que los paralelismos entre las directrices médicas de la Grecia Antigua, y las preocupaciones morales. No hubo una sección tan clara como la que podemos encontrar hoy en día, en la que si bien es cierto que la ética problematiza la cuestión médica<sup>1</sup>, también se debe admitir que la línea divisoria entre ambos campos es más que evidente.

Hipócrates, uno de los médicos más célebres de la antigüedad y a quien, entre otras cosas, debemos el código hipocrático, fundamentó su preocupación acerca del acto sexual en una unidad trifurcada. Por un lado, estaba la cuestión de la violencia del acto sexual. La preocupación le era tal, que comparó la eyaculación a una pequeña epilepsia<sup>2</sup>. Bajo el esquema de la medicina griega, la eyaculación no se limitaría a la zona genital, prácticamente toda la parte superior del cuerpo estaría envuelta, desde cerebro hasta los testículos, pasando por los pulmones y los riñones. En dicho esquema, lo que diferencia a hombres y mujeres, es única y exclusivamente que estas sufren una menor violencia pues para ellas, el placer duraría lo que durase el propio coito. En cambio, para los hombres la violencia sería mayor pues la eyaculación vendría de forma súbita<sup>3</sup>. Por otro lado, hubo toda una preocupación en torno a la economía

---

<sup>1</sup> GRACIA Diego, 2016, La Deliberación como método de la Ética en NEVES, Maria do Céu Patrão (Coord.), *Ética. Dos Fundamentos às Práticas*, Lisboa, Edições 70, pp. 145-163.

<sup>2</sup> FOUCAULT Michel, op. cit., p. 187; cf. HIPÓCRATES, *Generación*.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 167-171; cf. HIPÓCRATES, *Generación*.

del semen<sup>1</sup> se mitificó el semen al engendrar la vida de él. Se concluía que tal substancia, no podía ser tóxica para el cuerpo sino todo lo contrario, por lo que había que buscar a mantenerla: su presencia en el cuerpo era, tanto para el adulto como para el anciano, esencial para el mantenimiento del cuerpo. Con el propósito de mantenerla, las recomendaciones médicas eran claras: no había que excederse en el uso de los *aphrodisia*<sup>2</sup>. Finalmente, se acordó una relación entre los *aphrodisia* y la muerte. Pues si bien es cierto que había que mantener el semen, también era cierto que la muerte era evitable gracias al acto sexual (ver I.1). Una actividad sexual moderada permitiría tanto la presencia del semen en el cuerpo del individuo, lo cual lo mantendría lo más sano posible mientras estuviese en vida, como la inmortalidad del individuo a través de su linaje<sup>3</sup>.

Esta unidad trifurcada fue la piedra angular sobre la que se gestó la dietética<sup>4</sup>, un régimen en donde se englobaban de forma canónica: el ejercicio, *ponoi*, la alimentación, *sitia*, la bebida, *pota*, el dormir, *hupnoi* y las relaciones sexuales, *aphrodisia*<sup>5</sup>. Platón consideró al régimen como posterior a la medicina, el desarrollo de esta hubiese permitido la existencia de este. En cambio, para Hipócrates, el régimen fue lo que fundó la medicina, siendo el régimen lo que nos diferenciaría de los animales<sup>6</sup>. Al igual que la ética, el régimen era un estilo de la vida, en palabras de Foucault: “*Le régime est tout un art de vivre.*”<sup>7</sup> La medicina griega, al igual que la ética, asoció los males no a los objetos en sí, sino a su uso indiscriminado y a una mala adecuación al *kairos*.

---

<sup>1</sup> Foucault emplea la palabra *semence*, que en francés se usa regularmente tanto como esperma como semilla. El término se traduce al castellano por semen, dónde también se aceptan ambos usos, pero principalmente refiere al esperma.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 171-176.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 176-179; cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*; PSEUDO-ARISTÓTELES, *Problemas*; PLATÓN, *El Banquete*; PLATÓN, *Leyes*.

<sup>4</sup> Dietética, proviene del término griego *diatetikos* y significa “relativo al régimen de la vida”. Hoy en día se la asocia en exclusiva a los regímenes alimentarios, no es el caso en este texto, aquí, al igual que en la obra de Foucault, ambos términos son usados de forma indistinta.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 134; cf. HIPÓCRATES, *Epidemiología*.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 131-133; cf. HIPÓCRATES, *Sobre la medicina antigua*; PLATÓN, *La República*.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 133.

La medicina griega atribuía tanta importancia al cuidado del cuerpo como al del alma. Los pitagóricos, quienes contribuyeron al desarrollo de la dietética, entendían una correlación entre el cuidado del cuerpo y la conservación de la pureza del alma, es por ello que sus prohibiciones tanto eran consejo salubre como eran preceptos morales<sup>1</sup>. Pero no era una correlación exclusiva a los pitagóricos, el Sócrates de Jenofonte en *Memorables* también avisa de esta relación al considerar que la insalubridad del cuerpo provoca tanto la mala memoria, como la locura. Asimismo, añade que sólo sería capaz de seguir el régimen del cuerpo, aquel que es capaz de comportarse conforme a la ética<sup>2</sup>.

A diferencia del entrenamiento ético (ver I.1), el régimen también se consideraba como objeto a regular. Platón lo resaltó en *La República* al mostrar dos tipos de excesos en lo que concierne al régimen. No les asignó un nombre específico, pero mediante dos ejemplos concretos se pueden diferenciar sin dificultad. Por un lado, estaban los excesos correspondientes a los atletas que desarrollan a través del ejercicio, una musculatura desmesurada que ofuscaría al alma. El otro tipo de desmesura era la de Heródicos, uno de los fundadores de la dietética, el cual, según testimonio de Platón, daba tanta importancia a la dietética que le acabó dedicando su vida. Al consagrarle su vida al arte de la dietética, se convirtió en un ser sin utilidad alguna para la ciudad al ser el mínimo inconveniente, motivo de preocupación y por ende de inactividad. Heródicos buscando extender la vida más allá de lo natural<sup>3</sup>, terminó por reducirla a la mera preocupación<sup>4</sup>. El objetivo del régimen no era ni el de prolongar la vida, ni la búsqueda de cualquier tipo de alto rendimiento atlético, era una cierta capacidad de adaptación. Al igual que el entrenamiento ético al que se hizo referencia en el primer punto, el régimen servía a modo de preparación para posibles circunstancias venideras (ver I.1)<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 135-136.

<sup>2</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>3</sup> Según Platón, la duración de la vida de cada individuo ya estaría predestinada; cf. PLATÓN, *Timeo*.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 137-140; cf. ARISTÓTELES, *Política*; PLATÓN, *La República*.

Un rasgo de la medicina griega compartido con la ética de la época, era la no universalización de la regla. El acto sexual tenía, según Hipócrates tres tipos de efecto sobre el cuerpo: calentamiento, humidificación y evacuación. Los dos primeros, del orden cualitativo, lo que, siendo cada cuerpo diferente, le servía para argumentar la imposibilidad de una regla universal, a no ser mediante un esquema muy general, que permitiese en su interior ciertas diferencias – de forma similar al círculo de con el que Foucault ilustraba la permisividad de la ética griega -<sup>1</sup>. Hubo otra similitud entre ambas esferas: el nulo interés sobre la morfología del acto sexual. El interés se centraba en el uso comedido y la conformidad al *kairos*. Tampoco formaron parte de la medicina griega la distinción entre lo permitido y lo prohibido: el consejo médico se organizaba en base a una regulación cuantitativa, la recomendación sobre el uso de los *aphrodisia* se organizaba según un incremento, una reducción o una abstención, por lo general temporal<sup>2</sup>.

La salud de la progenitura también importó a la medicina griega. Platón, desde un punto de vista ético-médico, avisaba del riesgo de engendrar hijos miserables en caso de haber obrado de forma incorrecta en los albores de la fecundación. Lo que llevaba al individuo a obrar de forma incorrecta, podía penetrar en el embrión, provocando como resultado una descendencia miserable. Al no saber el individuo, cuando el embarazo se concretizaría lo más prudente era, sí se quería evitar una descendencia insalubre, actuar de forma comedida a todo momento. Estos consejos ético-médicos por parte de Platón, estaban acompañados de una carga política: que las generaciones futuras estuviesen formadas por seres miserables fruto de los excesos de sus progenitores no era bueno para la ciudad.<sup>3</sup> Platón elogiaba a los atletas que conocieron la gloria, pues su éxito se cimentaba sobre la abstención, tanto por la

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 145-146; cf. HIPÓCRATES, *Sobre la dieta*.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 146-153; cf. HIPÓCRATES, *Sobre la dieta*.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 160-163; cf. PLATÓN, *Leyes*; PLATÓN, *La República*; Sobre la edad óptima para procrear, las edades varían en *Leyes* de 30 a 35 para el hombre y de 16 a 20 para las mujeres. En *La República*, estas edades van desde los 25 hasta los 55 para el hombre y de los 20 a los 40 para las mujeres.

capacidad de gobernarse a sí mismos, como por la conservación del semen<sup>1</sup>.

Hubo un fuerte paralelismo entre la medicina y la ética griega. Tanto en los objetos de problematización, como en las técnicas de regulación. Ambas se encontraron atravesadas por la cuestión de la medida y la adecuación al *kairos*. Para la medicina griega los *aphrodisia*, tampoco constituirían un mal, pero se los reconocería como causantes de varios males. En la Grecia Antigua ya había una cierta unidad entre ambas disciplinas, unidad que continuó durante varios siglos (ver II.3). Incluso podemos considerar que dicha unidad, en cierto modo, aún sigue vigente en la actualidad a pesar de la especialización médica, manifestándose sobre todo en la relación que une ética y psicología.

### **3. La mujer y el matrimonio**

La cuestión sexual no aborda únicamente el acto sexual. Incluso podríamos ir más lejos, y considerar que es una consecuencia de otro fenómeno primario: hay dos sexos. El origen etimológico del término sexo, se halla en el término latín *sexus*, el cual asociado con *virilis* o *muleris*, hacía referencia al sexo masculino o femenino. *Sexus* hace referencia a *sectus*, corte, en referencia a la división que se da, entre machos y hembras. En la pura etimología no hay que ver una división cualitativa por la cual uno de los sexos sería mejor o más fuerte que el otro, simplemente una diferencia en la anatomía de ambos sexos, sin mayor implicancia. Sobre esta división, también mostraron su interés los pensadores griegos, en las relaciones matrimoniales, exclusivas entre un hombre y una mujer. Es cierto que las relaciones entre hombres, no eran objeto de crítica, siempre y cuando la relación fuese entre un hombre adulto y un chico - entre dos hombres adultos, sí tendría sus críticos pues uno de ellos

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 158-159; cf. PLATÓN, *Leyes*.

adoptaría el rol pasivo, propio a la mujer, que como ya hemos visto sería una de las dos formas que adoptaría la *akrasia* -. También es importante subrayar que, al contrario que otras sociedades, como fue el caso de la sociedad china antigua, el matrimonio griego fue esencialmente monógamo<sup>1</sup>. El matrimonio griego atrajo también un cierto interés político, al ser el matrimonio, a través del *oikos*, la base sobre la que se edificaba la sociedad.

Un pasaje del *Discurso contra Neera*, de Demóstones: “*les courtisanes nous les avons pour le plaisir; les concubines, pour les soins de tous les jours; les épouses, pour avoir une descendance légitime et une gardienne fidèle du foyer.*”<sup>2</sup>, permite a Foucault varias conclusiones. La primera, que sólo había una guardiana por hogar, por lo que sólo había una mujer a la cual legítimamente un hombre pudiese considerar como su esposa. El segundo rasgo que ve Foucault en dicho pasaje, es que el uso de los *aphrodisia* no era intrínseco al matrimonio. No debemos entender por esto que los *aphrodisia* se encontrasen imperativamente fuera del matrimonio, sólo que no había ningún tipo de prohibición, para el hombre, de hacer uso de los *aphrodisia* fuera de él. El último punto que Foucault sustrae es que el *telos*, del matrimonio era la procreación. Es entorno a esta descendencia que se edificaban ciertas preocupaciones como la esterilidad, la legitimidad de los hijos – cuestión importante, pues es esa legitimidad que les otorgaba el estatus de ciudadanos – o la dietética de los progenitores (ver I.2.)<sup>3</sup>.

El matrimonio griego era una relación disimétrica en lo que refiere a las obligaciones matrimoniales. Como cabría esperar la principal obligación, compartida por ambos cónyuges, fue la de no cometer adulterio, y también fue una de las que más marcó la disimetría entre cónyuges. La esposa no debía cometer adulterio, limitando sus relaciones sexuales a aquellas con su esposo, pues tenía el deber de proveerle una

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 187-188; cf. VAN GULIK Robert, *La vida sexual en la antigua China*.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 187; cf. DEMÓSTONES, *Discurso contra Neera*: la traducción en castellano siendo: “las cortesanas las tenemos para el placer; a las concubinas para los cuidados del día a día; a las esposas para tener una descendencia legítima y una fiel guardiana del hogar.”

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 187-189.

descendencia legítima que pudiese heredar los bienes adquiridos<sup>1</sup>. Un caso de adulterio sería severamente punido, tanto dentro del hogar – de donde sería expulsada -, como en el marco social, donde se le restringiría el acceso al culto de la ciudad. Existió una diferenciación entre activos y pasivos, siendo este último el rasgo que se presuponía a las mujeres, se esperaba de ella que a través de su uso de la *sophrosune* respetarían lo impuesto por aquellos cuya *sophrosune* fuese mayor, es decir los hombres. No todos los hombres, sino aquellos que poseyesen autoridad sobre ella, es decir, su esposo, o su padre en caso de que esta aún no hubiese contraído matrimonio, y los legisladores de la ciudad. El esposo también tuvo ciertas obligaciones, especialmente centradas sobre el adulterio, pero no sólo. El adulterio para los griegos clásicos no implicaba una fidelidad sexual del esposo para con la esposa – como sí sería el caso inverso -. Había que respetar a las mujeres cuya autoridad perteneciese a otro hombre libre, ya fuese el padre en el caso de las mujeres solteras o el esposo para mujeres que estuviesen casadas. Esto es importante pues el adulterio no era una falta para con las mujeres, ya sea la esposa propia – que, bajo este esquema del adulterio, no sería propiamente víctima de adulterio -, ni la mujer con la que se cometiese adulterio. Era una falta hacia otro ciudadano libre. De ahí que se entienda que las leyes atenienses, fuesen más severas con respecto a la seducción que con la violación. El razonamiento, que puede sorprender en la actualidad, era el siguiente: la violación era fruto de un deseo sin frenos, era el producto del hombre que pierde el combate contra sí mismo, por otro lado, la seducción era una acción deliberada donde el individuo actuaba de forma voluntaria. La violación era un ataque a la mujer, en cuanto que la seducción, era un ataque a su esposo, un ciudadano libre. La otra gran restricción era la de no tener más que una esposa, aún y pudiendo mantener relaciones sexuales con prostitutas, esclavos o chicos<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 195: En Atenas el matrimonio era sólo una de las formas posibles de unión civil, pero de entre todas ellas, era la única que otorgaba los derechos de cohabitación y de descendencia legítima.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 191-192, cf: LISIAS, *Sobre la muerte de Eratóstenes*.

De lo que dependía el adulterio era del estatus de la mujer, casada o soltera. Una mujer casada no podía mantener relaciones extraconyugales con otro hombre – ni se menciona el caso de las relaciones entre dos mujeres –, sin incurrir en adulterio. Los hombres sólo incurrían en adulterio si la mujer con la que mantuviesen relaciones, ya sea por seducción o violación, estuviese casada. Pero aún y esta permisividad legal, los pensadores griegos también regularon una cierta fidelidad sexual del esposo hacia su esposa. Fue el caso de Jenofonte o Aristóteles, quienes si bien aceptaban de buen grado un cierto libertinaje en la juventud – por parte de los hombres, las mujeres eran entregadas a sus maridos a los quince, mientras que lo normal era que estos les doblasen la edad<sup>1</sup> –, también esperaban del hombre casado y adulto una cierta moderación. Señala Foucault, que a pesar de que quisiésemos atribuir a estos pensadores una anticipación de la fidelidad sexual exigida por el cristianismo, obviaríamos lo fundamental. Para la pastoral cristiana, esta exigencia respondía a una simetría entre esposo y esposa – al menos en esta cuestión -. En cambio, para los griegos clásicos, la cuestión giraba en torno al *oikos*. El término *oikos*, que Foucault traduce por *maison* y *maisonnée*, siendo estos traducibles al castellano por *casa* y *hogar*, o *familia*, respectivamente, hace referencia a todo lo que un hombre posee, no sólo en bienes materiales<sup>2</sup>. Sería a su vez una conjunción de hogar y bienes materiales. Al hombre, por su estatus de esposo, se le atribuía también el rol de jefe de familia, de ahí que la medida en este orden familiar, adoptase un rol fundamental. Lo que hubo, según Foucault, a través de esta exigencia de la fidelidad sexual para los griegos clásicos, fue la “*stylistation d’une dissymétrie*”<sup>3</sup>.

En relación con el *oikos*, Jenofonte en el *Económico*, concluyó una obligación formadora por parte del marido, y que dicha formación no era en pos de la mujer, sino en base a su propio beneficio pues una mujer educada no era fuente de problemas. A través de este rol de educador, el esposo debía desarrollar la faceta *sunergos*, de colaboradora, de su

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>2</sup> *Ibid.*, op. lit.; cf. JENOFONTE, *Económico*.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 195-197.

esposa. Pero estas obligaciones no eran únicamente del esposo hacia el esposo, también iban del esposo hacia la ciudad: el *Económico* se dirigía a los hombres que por su estatus se ocupaban de la política. De ahí la importancia en la necesidad de una colaboradora eficaz dentro del *oikos*, pues sólo una colaboradora competente permitía al ciudadano libre ejercer su rol político de forma eficiente. A través del ejemplo de Isómaco de Atenas, que Jenofonte ilustró este punto: la buena educación que este dio a su esposa, le permitió confiarle la gestión del *oikos* mientras él se ocupaba de los asuntos políticos. El ejemplo de Jenofonte sirvió para ilustrar otros cuatro puntos importantes:

1) El objetivo principal del matrimonio, era el mantenimiento y expansión del *oikos*. El hombre, aún soltero, velaba por sus intereses, en cuanto que los intereses de la mujer, aún soltera, eran de la competencia de su familia.

2) *Oikos*, en sus múltiples usos, también comprendía la designación de casa. Si la cuestión de la descendencia se refería a la dimensión temporal, el *oikos* bajo esta designación, trataría la dimensión espacial. El esposo debía pues educar a su esposa de forma a que ésta organizase el interior de la casa de la mejor forma posible, mientras él se encontrase en el exterior, ya sea trabajando o dedicándose a la política. La relación entre interior y exterior, es lo que permitía a Jenofonte justificar las diferencias físicas entre ambos sexos: era por una tal organización, que el hombre poseía un cuerpo más fuerte, pues le era necesario para combatir las intemperies del exterior. Preocupación que no tenía sentido para la mujer, pues encontrándose al interior ya se encontraba resguardada. De este modo, Jenofonte vio en ello un orden conforme a la voluntad de los dioses y de la naturaleza, lo que servía para fundamentar el propio orden.

3) El otro objetivo, secundario y estrechamente ligado al mantenimiento y a la expansión del *oikos*, era la descendencia. La descendencia tenía tres objetivos: mientras el jefe de familia estuviese con vida, esta descendencia le servía de apoyo, especialmente en la vejez; por otro lado, una vez llegados sus días a su fin, servía a la

transmisión del *oikos* a través de la herencia; finalmente era a través de la descendencia que se conseguía acceder a una cierta forma de inmortalidad (ver I.1 y I.2).

4) Finalmente, en relación a la cuestión sexual, Jenofonte argumentó que la mujer no debía usar ni maquillaje, ni ornamentos, para agradar a su marido – y mucho menos a otros hombres -. Las razones eran dos, la primera era el engaño intrínseco al maquillaje. El hacerle creer al esposo que se era más bella de lo que realmente se era, era tanto un insulto a la inteligencia del hombre, pues él ya conocía el cuerpo de su mujer sin atrezos, como una tentativa de engaño. La segunda razón para Jenofonte para repudiar tanto maquillaje como ornamentaría, era su no conformidad con la naturaleza: estando los animales atraídos por los otros miembros de su especie – de sexo opuesto -, y siendo también el mismo caso, el que ocupase a los humanos, el maquillaje y la ornamentaría eran *deshumanizantes*, de forma paradójica producían los efectos contrarios a los que se les presuponía.

Sobre este último punto, una pregunta se deslumbra: ¿cómo podía la esposa ser bella para su esposo? Era a través del ejercicio de su rol en el *oikos*, al cual acompañaba una vestimenta que la distinguía de los simples esclavos. Pero no sólo, también era fuente de belleza, su voluntad de dar placer a su esposo, pues era más agradable el placer voluntario que el placer de los esclavos, obtenido por la fuerza. La fidelidad sexual, fue para Jenofonte una cuestión importante, porque por un lado implicaba el ejercicio de la medida que, de no estar presente, traía la ruina tanto al alma y al cuerpo del esposo, como a su *oikos*. Por otro lado, evitaba los conflictos entre mujeres a raíz de los celos, lo cual también traía ruina al *oikos*, lo cual atentaba contra su objetivo principal. Al entregarle el esposo su fidelidad sexual, este reconocía por su esposa una preferencia por sobre las otras mujeres – y los chicos -, un respeto hacia su condición de esposa. Pero no por ello esta fidelidad era primera. La mujer debía ganarse esa fidelidad, cumpliendo con su rol de esposa, lo que provocaría

un reconocimiento por parte del esposo, que le impediría prestar atención a las demás mujeres<sup>1</sup>.

El *Económico* de Jenofonte, hizo referencia a lo sexual a partir de un propietario, y de la gestión de su *oikos*, y es en base a esta gestión que se administraba toda una economía, no sólo de los bienes materiales, sino de la propia relación matrimonial. Foucault también destaca otros tres textos, con otros puntos de partida; más exigentes que el de Jenofonte con la fidelidad sexual por parte del esposo: para este último, la fidelidad sexual era el fruto que la mujer debía obtener al realizarse como esposa, es decir como colaboradora en el *oikos*, el movimiento es pues provocado en primera instancia por la esposa. Siendo esta la principal diferencia para con los otros tres textos.

Uno de esos textos es la *Económica* de Aristóteles. De los tres, el que más similitudes comparte con el de Jenofonte. La *Económica*, es un manual del maestro, y llevado al eje del matrimonio, un manual para amaestrar a la esposa. Es a partir de la conformidad con la naturaleza, que Aristóteles fundamentó esta dimensión de amaestramiento en el matrimonio. La asociación entre hombre y mujer era pues del orden de lo natural, una necesidad absoluta. Del mismo modo, también en acorde con la naturaleza, se cimentaban las diferencias entre ambos sexos y el hecho de que de los dos, fuese el hombre quien poseyese la potestad – el caso inverso, era atentar contra el orden natural -. Esta desigualdad entre ambos sexos no era comparable a otras como serían la del maestro y el esclavo – pues la mujer es libre -, la del padre y su hijo – por el estatus futuro del segundo – o la del gobernador y el gobernado – por la circularidad propia de la democracia -. Este tipo de autoridad era más débil que las dos primeras, pero permanente, a diferencia de la última. Es sobre una de las particularidades del pensamiento aristotélico que debía gestionarse la desigualdad entre esposo y esposa: según él, a diferencia de los animales, la relación entre esposos no debía limitarse al estar, debía prolongarse hasta el bienestar. Sería en pos de ese bienestar, que

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 201-213; cf. JENOFONTE, *Económico*.

el matrimonio tenía que adoptar una forma aristócrata: debía gobernar el más capacitado para ello, el esposo. Pero también se le reconocía una cierta autoridad a la esposa: los roles se distribuían según el valor de cada uno. Dentro de este matrimonio aristócrata, Aristóteles reconocía como injustas, para la mujer, tanto la descendencia por fuera del matrimonio como las relaciones extraconyugales. En otras palabras, el esposo debía ser fiel a su esposa, no porque esta se lo hubiese ganado, sino para mantener un equilibrio dentro del matrimonio, había en el matrimonio aristócrata de Aristóteles una ética del poder<sup>1</sup>.

Nicocles, antiguo rey de Salamina, en *Nicocles* de Isócrates, también defendió una fidelidad sexual por parte del esposo, pero desde otro punto de partida: su rol de monarca. En él, Nicocles justificó su poder por tres razones: los beneficios del régimen monárquico, los derechos de la familia real y sobre todo por sus cualidades personales. Nicocles, a través dos de sus cualidades, la *dikaiosune* y la *sophrosune*, legitimaba su estatus, y por ende su poder. La primera, la traduciríamos por una conducta justa, tanto en lo económico, como en lo penal y en lo diplomático. La segunda, haría alusión a la templanza (ver I.1), y en este caso particular a la economía del acto sexual. Una pregunta nos interesa sobre todo en este análisis: ¿por qué era tan importante la moderación sexual, hasta el punto de contribuir a fundamentar el poder de un monarca? Por un lado, según Nicocles, estaba en la pureza de su propio linaje, sería atentar contra esta, el tener descendientes que pudiesen ser considerados como bastardos. Por el otro, el comportamiento justo del que Nicocles decía ser poseedor, tenía que empezar manifestándose con la esposa, y así se establecía una continuidad que iba del comportamiento como esposo, en el matrimonio, hasta el comportamiento como monarca, en el Estado. El dominio de sí mismo era la piedra angular sobre la que giraba el ejercicio del poder en ambos, *oikos* y Estado, indisociables el uno del otro. A través de este ejercicio de moderación, Nicocles tanto trataba de ser un modelo para aquellos a los que gobierna, como buscaba

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp.227-235 cf. ARISTÓTELES, *Económica*; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*.

afianzarse en el poder, al reconocerle los gobernados una superioridad producto de la templanza<sup>1</sup>.

El último de los otros tres textos analizados por Foucault, es las *Leyes* de Platón. En este, Platón, en nombre de una ciudad ideal, consideró una regulación autoritaria de, entre otros, los *aphrodisia*. Una regulación de corte bastante restrictivo, y el argumento sobre el que pivotó, tenía un peso considerable: la figura del tirano estaba ampliamente asociada a la del intempestivo (ver I.1), el que era víctima de sus excesos, hacía víctimas a aquello bajo su mandato. De este modo, Platón concluyó, que una menor actividad sexual – actividad que tendía al exceso –, impuesta por la legislación, provocaría una mayor probabilidad de que la tiranía no llegase al poder. Ciertas medidas que proponía Platón, eran bastante factibles, como era la edad de matrimonio fijada, otras, un poco menos, como era por ejemplo forzar las condiciones óptimas para la procreación. Luego había una cantidad enorme de casos en los que la legislación era no impensable pero sí inviable en la práctica. El propio Platón admitió la dificultad en legislar sobre el asunto. Pero también admitió como objetivo al matrimonio, la utilidad de este para con la ciudad por medio de la procreación: debía dar a luz a futuros ciudadanos de bien. Entonces, se planteaba un problema ¿cómo limitar la actividad sexual, en pos a evitar la tiranía, cuando era mediante esta que se daban los futuros ciudadanos de bien, a sabiendas que había una dificultad mayúscula a legislar sobre el sexo, y por ende a aminorar su actividad? La solución que propuso Platón fue a través de la persuasión, normalizar una cierta austeridad de lo sexual. Era a través cuatro estrategias persuasivas, que se establecerían ciertas medidas restrictivas: 1) la opinión, Platón tomó como ejemplo de su efectividad el caso del incesto, y justificó el desagrado que provocaba al haber detrás una opinión generalizada que lo condenaba, al presuponerlo contra la voluntad divina; 2) la gloria, Platón recurrió al ejemplo de los atletas cuyos triunfos se cimentaban en una capacidad férrea de controlar sus impulsos, estableciéndose una reacción en la que la moderación llevaba al triunfo y este a la gloria; 3) el

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp.221-227; cf. ISÓCRATES, *Nicocles*.

honor humano, aquí Platón apeló al honor humano, más que al honor del individuo, el individuo debía honrar a lo humano siendo superior a lo animal, es decir, siendo más virtuoso que estos a través del autocontrol; 4) la vergüenza, provocando tanto misterio alrededor del acto sexual, que el que lo cometiese se avergonzase de su comportamiento, de modo similar a un delincuente con consciencia. Era gracias a estos cuatro mecanismos, que Platón aseguraba una fidelidad sexual por parte del esposo. Sabiendo de las dificultades de asegurar la fidelidad sexual mediante la legislación, a través de esta persuasión, Platón la veía garantizada a través de estos cuatro instrumentos: para el esposo no estaba en juego únicamente su adecuación a la ley, sino también la percepción que de él podían tener tanto otros como él mismo<sup>1</sup>.

La relación entre el hombre y la mujer, y su relación, constituyó un polo mayor de interés para los pensadores griegos. Buscaron tanto explicar, como justificar, como darle utilidad. Buscaron explicar desde el por qué se da el matrimonio, hasta el porqué de las diferencias anatómicas. Trataron de justificar desde el por qué los monarcas deberían ser justos con sus mujeres hasta por qué el hombre debería gobernar. Buscaron darle utilidad, estableciéndole como objetivos tanto el crecimiento económico como la procreación. Hubo un interés mayúsculo sobre la fidelidad sexual, por parte del esposo, ya sea por moderación, por conformidad con la legislación o para evitar desequilibrios en el *oikos*. También se destacaba la correlación que establecieron entre como el individuo procedía frente a su esposa, gobernando el *oikos*, y como lo hacía frente al resto de ciudadanos libres, gobernando el Estado. La relación del hombre activo, con la mujer pasiva, fue un tema bastante prolífero en sus múltiples direcciones, pero no fue la única relación entre un hombre activo y un sujeto pasivo que atrajo el interés de los pensadores griego, también estaba la relación con los chicos.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp.219-221; cf. PLATÓN, *Leyes*.

#### 4. La relación con los chicos

Foucault subrayo la extrañeza de que la sociedad griega clásica, problematizase la relación con los chicos, pues no había nada de ilegal en ello, y por lo general no contaba con muchos detractores. Se puede entender fácilmente que la relación con la esposa sí fuese para ellos objeto de estudio, pues había tanto un rol de autoridad permanente, como una disimetría entre ambos sexos, sea dentro del matrimonio o en el estatus dentro del Estado, sea a nivel anatómico. En cambio, con los chicos el matrimonio no existía, la disimetría en el estatus, era simplemente una cuestión temporal ya que, llegado el momento, ellos también formarían parte del gobierno y las diferencias anatómicas eran de una levedad tal, comparadas con las diferencias propias a los sexos, que podían considerarse carentes de importancia. Asimismo, como también indica Foucault, la problematización, tampoco se hacía a través de la división heterosexual y homosexual. No sólo la *homosexualidad* estaba aceptada, al menos este tipo de homosexualidad, la de un ciudadano libre con un chico, sino que además el esquema no se planteaba de tal forma a que la división se hiciese entre heterosexualidad y homosexualidad. Lo que diferenciaba a los individuos en la relación sexual no era su género, era su posición en el eje entre la actividad y la pasividad (ver I.1.)<sup>1</sup>.

Un ejemplo de esto lo tenemos en el *Banquete* de Platón, Pausanias de Atenas, reconoció dos tipos de amores, un amor inferior que estaba motivado única y exclusivamente por la búsqueda del acto, y que cuyo objeto de placer eran tanto hombres como mujeres, y un amor celestial, superior y más noble que sólo era posible entre hombres<sup>2</sup>. En Atenas, no sólo no se criticaba este tipo de relaciones, sino que se elogiaba al aceptar y celebrar prácticas como las súplicas, las persecuciones o los falsos sermones, prácticas criticables en otro tipo de contexto. Pero fueron estas

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 243-245.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 245.

mismas conductas, y su nula de condena, las que provocaron que los padres buscasen a proteger a sus hijos<sup>1</sup>.

Este tipo de relación era privilegiada con respecto a otras relaciones entre hombres, como era el caso de dos hombres adultos. La forma de la relación era simple, no era una relación simétrica pues se presuponía una diferencia de edad entre ambos amantes, y por consiguiente de estatus. La diferencia de edad era clave, hasta el punto en el que, si ambos amantes eran jóvenes, debían encontrarse en etapas vitales fácilmente diferenciables, en las que el más joven aún estuviese en estado de formación, que no hubiese llegado aún a su estatus definitivo. Sólo se toleraba una relación donde ambos amantes estuviesen aún en estado de formación, si ambos aún eran adolescentes. En este caso, la relación era admisible, pero no debía prolongarse hasta la edad adulta, pues uno de los dos adoptaría el carácter pasivo que como ya hemos visto, atentaría contra natura, y por ende provocaba un fuerte rechazo en la sociedad griega<sup>2</sup>.

Uno de los aspectos que interesaba a los griegos en este tipo de la relación era la disimetría de la relación en conjunción con su necesidad formadora. Así pues, uno de los amantes, el mayor, adoptaba el rol del *erastés*, y tendía el rol de activo en la relación, tanto a nivel social, como moral y sexual. El amante a formar, era considerado el *erómeno*, y necesitaba de los consejos y del apoyo de su *erastés* para completar su formación. Según apunta Foucault, el interés era tal, que hubo debates sobre la relación que mantuvieron Aquiles y Patroclo, pues Homero nunca especificó cuál de los dos ocupaba qué rol y dadas las semejanzas de estatus y edades, nada se podía concluir de forma certera<sup>3</sup>. Pero reducirlo todo a una simple relación pedagógica, tampoco sería acertado. Había toda una dinámica social entre *erastés* y *erómeno* que debía darse en la relación, para darle una forma estética con validez moral. Esta dinámica adoptaba una cierta forma de cortejo continuo en el cual el *erastés* debía

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 248-249; cf. PLATÓN, *Banquete*; PLATÓN, *Gorgias*.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.253

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 251-254.

mostrar su deseo, pero sin excederse, de forma moderada, tenía que hacer regalos y mostrarse servicial a través de consejos y apoyo; el *erómeno* por su parte, debía reconocerle el valor a su *erastés*, pero mostrarle una cierta resistencia. Era una relación marcada por sus convenciones, sus rituales, sus reglas, y sobre todo por lo interpretables y muy poco precisas de sus direcciones<sup>1</sup>.

La relación matrimonial era una relación espacial (ver I.2), en la cual el hombre estaba fuera de la casa, en cuyo interior se encontraba la mujer. En la relación con los chicos, había una apertura espacial que las persecuciones por las calles atestiguaban. Pero no sólo, la apertura también era social: el *erómeno* era un ciudadano libre, y a diferencia de con la esposa, el hombre, aquí el *erastés*, no detenía ningún tipo de autoridad sobre el elemento pasivo de la relación, de ahí que la seducción fuese un elemento central en la relación entre ambos amantes. Hierón, antiguo tirano de Siracusa, en *Hierón* de Jenofonte, apuntó como uno de los males de su estatus el que, por un lado, no obtenía beneficio alguno al casarse pues no había familia más poderosa a la que unirse que la suya y, por otro lado, no podía jugar el juego de la seducción con los chicos, pues estos se plegaban ante él, no por voluntad propia, sino por el temor que infundía el tirano<sup>2</sup>.

El *erómeno*, llegado el momento se convertiría en adulto, y llegada esa etapa, no le era conveniente seguir siendo un elemento pasivo, a menos que quisiese ser objeto de burla. Tampoco le convenía al *erastés*, quien también sería criticado<sup>3</sup>. El motivo no era un elogio de un tipo de belleza femenino que la edad adulta distorsionaba hasta llegar a un cuerpo varonil. Nada más lejos de la realidad, lo que era objeto de placer era el cuerpo masculino, tanto por la belleza masculina como por los valores varoniles que le eran implícitos. Pero esta belleza también creó una cierta inquietud por su carácter fugaz, tan fugaz como la juventud del *erómeno*. Lo que suscitaba el interés de los pensadores griegos en relación a esta

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 254-256; cf. DOVER Kenneth, *Greek Homosexuality*.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 256-258; cf. JENOFONTE, *Hierón*.

<sup>3</sup> Cf. JENOFONTE, *Anabasis*.

fugacidad de la adolescencia del *erómeno*, era que llegado el momento de la edad adulta la disimetría entre los amantes se rompería. Es por ello que Jenofonte, consideró que, en este tipo de relación, llegado el momento, el amor tenía que dejar paso a la *philia*, la amistad, y que, bajo esa nueva forma, debía prolongarse hasta la muerte<sup>1</sup>.

En el *Ensayo Erótico*, Demóstenes hizo pivotar la relación en torno a la noción del *aischron*, vergüenza, deshonor y el sentimiento que a este acompaña: el honor era de importancia mayúscula para la sociedad griega (ver I.3). La relación entre ambos amantes se movía en una línea delicada que separaba lo honorable, y la buena reputación que ello conllevaba, y lo que provocaba repudio. El honor era clave en vistas a un posible estatus futuro: el *erómeno*, se encontraba en una situación particularmente delicada, era objeto de deseo, con lo que eso conllevaba - consejos, ayudas, regalos, etc. - pero estaba condicionado por su futuro. Como administrase la situación era un test, "*une épreuve qualificatrice*"<sup>2</sup>. ¿Cómo debía entonces comportarse el *erómeno*? Los griegos aportaron pocos detalles concretos sobre las formas. Tenía que controlar sus posturas, sus miradas, lo que dice – y su silencio -, pero sobretodo debía comportarse de forma no degradante con su *erastés*<sup>3</sup>. Foucault subraya lo sencillo, pero a la vez complicado del juego entre los dos amantes, entre lo honorable y lo censurable: ni todo debía de ser aceptado, ni todo tenía que ser rechazado<sup>4</sup>. Revelador de ello es el caso de Timarco, un orador y estadista ateniense, quien perdió sus derechos cívicos, *atimia*, tras ser acusado de prostitución por parte de Esquimes. Lo curioso, es que Timarco no era propiamente lo que podríamos llamar un prostituto *profesional*. Entonces, ¿qué permitió a Esquimes tratar a Timarco como un prostituto? La desmesura. Tanto en la cantidad de sus amantes, como en su calidad – su estatus, no hay aquí interés o crítica sobre el

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 258-261; cf. JENOFONTE, *Banquete*.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 274: A pesar de que no hubiese un catálogo con lo permitido y lo prohibido, o con lo recomendado y lo a evitar, hay ciertas prácticas como la sodomía o la felación que sí parecen haber sido catalogadas como degradantes; cf. DOVER Kenneth, *Greek Homosexuality*.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 266-271; cf. DEMÓSTENOS, *Ensayo Erótico*; PLATÓN, *Fedro*.

desempeño sexual de sus amantes -. Timarco perdió sus derechos cívicos al suspender su “*épreuve qualificatrice*” de *erómeno*.

El chico como objeto de placer era una figura delicada. Por un lado, hubo dificultades al concebirlo como tal, hasta el punto en el que no se daba una evocación directa al rol que el chico desempeñaba en la relación, hasta el punto de utilizar evasivas en el discurso. También se dio otro problema: una cierta dificultad a admitir que el chico sintiese placer al mantener relaciones sexuales con un hombre más viejo. A propósito de esto, Aristóteles dijo que sólo sería posible a través de irregularidades anatómicas. Se estableció entonces una relación disimétrica en torno al placer: el chico otorgaba placer, pero era incapaz de recibirlo. Es por ello que si la relación entre ambos amantes, buscaba obtener cierta validez moral debía transformar el amor, punto de partida con la relación disimétrica, en *philia*, objetivo, condición indispensable para una relación entre iguales<sup>1</sup>.

Es al alma del chico lo que había a amar y no el cuerpo. Tanto Platón como Jenofonte lo admitieron, pero Platón le añadió un matiz importante, tanto en el discurso como por el impacto que tendrá en los siglos futuros: la inferioridad del cuerpo frente al alma. El amor atravesando las apariencias, dejaba el cuerpo en la sombra. Al condenar el cuerpo al ostracismo, la tradición socrático-platónica, creó una erótica<sup>2</sup> sin *aphrodisia*, pero más cercana a la verdad<sup>3</sup>.

\*

La ética griega estuvo fuertemente atravesada por la política, al ser una ética del gobernarse a sí mismo para gobernar a los demás. Es en base al gobernarse a sí mismo, que se dieron las preocupaciones para con el acto sexual, pues este sin constituir ningún mal, condenaba el individuo a la esclavitud. Para escapar de esta esclavitud de uno hacia sí mismo, los griegos concibieron un entrenamiento bastante similar al

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 291-292; cf. ARISTÓTELES, Problemas.

<sup>2</sup> Al igual que los *aphrodisia* son los actos de Afrodita, la erótica, sería propia a Eros. No hay que entender por aquí una erótica sexualizada y difícilmente diferenciable a la pornografía.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 296-307; cf. PLATÓN, *Banquete*; PLATÓN *Fedro*.

régimen médico. La medicina, bastante correlacionada con la ética, tampoco vio en los *aphrodisia* un mal, pero les admitió tanto la necesidad como los peligros.

El matrimonio se fundamentaba a través del orden natural, y fue ese mismo orden natural quien permitió fundamentar una jerarquía en la cual el hombre gobernaba y la mujer obedecía. La otra relación que atrajo la atención de los moralistas griegos, fue la relación con los chicos. Una relación que, si bien era completamente legal y aceptada, no estaba exenta de dificultades teóricas por el carácter formador del *erastés* para con el *erómeno*, la disimetría temporal de los amantes y la propia figura del *erómeno* como objeto de placer.

## II. EL DISCURSO ÉTICO-POLÍTICO SEXUAL EN LOS DOS PRIMEROS SIGLOS

Entre los pensadores a los que Foucault hace referencia en el segundo tomo de la historia de la sexualidad, y los pensadores que le ocupan en el tercer tomo, hay un salto temporal de cuatro siglos. Los cuatro siglos que engloban lo que se conoce como el periodo helenístico y que van desde la muerte de Alejandro Magno – 323 a.C. - hasta la batalla de Actium y la consecuente anexión de Egipto al Imperio romano – 31 a.C. -, presentaron varias diferencias, especialmente en lo que concierne a la organización política. Las ciudades-Estado bajo las cuales floreció el pensamiento ético de los griegos, perdieron su etiqueta de Estado y se vieron anexionadas al Imperio romano. A modo muy resumido, podemos indicar que las principales causas de esto fueron crisis en todos los sectores, provocadas tanto por éxodos demográficos, como por las constantes guerras entre las *polis*. Se formó un nuevo espacio político,

muchísimo más basto, menos discontinuo y a raíz de esto, muchísimo más abierto. Las aristocracias que formaban parte de los gobiernos de las *polis*, se vieron transformadas en aristocracias al servicio del Imperio, sea en lo militar, en lo económico o en lo político. Sería mentir decir que estas aristocracias perdieron todo su poder político, tanto las monarquías helenísticas como más tarde el propio Imperio, se apoyaron en estos poderes locales, a modo de intermediarios, entre el poder superior de Roma y sus ciudadanos, pero tampoco gozaron del mismo estatus que otrora.

### **1. Una filosofía dominada por el estoicismo romano**

La ética de los griegos era una ética que, sin preceptos universales, estaba esencialmente destinada a los hombres-ciudadanos, figura que no se puede entender sin un fondo político determinado, el de las ciudades-Estado. Pero al perder estas una parte importante de su soberanía, y por ende de autoridad, la ética del gobernarse a sí mismo para gobernar a los demás perdió su razón de ser<sup>1</sup>.

Para las escuelas helenísticas, lo que movió el interés intelectual ya no era la voluntad de conocimiento. Esta ambición teórica, se vio desplazada: “*todo lo que no conduzca al saber existencial o vivencial humano es, lisa y llanamente, irrelevante*”<sup>2</sup>. El estoicismo, fundado por Zenón de Citio, se dividió en tres grandes periodos, el estoicismo antiguo, con Zenón, Cleantes o Crisipo, el estoicismo medio con Panecio de Rodas y Posidonio y el estoicismo tardío. En el estoicismo de Zenón, de fuerte influencia platónica, metafísica, epistemología y ética formaban una unidad monista: el mundo estructurado racionalmente por lo divino, era

---

<sup>1</sup> FOUCAULT Michel, 1984, *Histoire de la sexualité III: Le souci de soi*, Paris, Gallimard, pp.113-119; CARDONA J.A. 2015, *Filosofía Helenística: Estoicos, epicúreos, cínicos y escépticos*, Barcelona, Bonalitra Alcompas, pp. 8-10.

<sup>2</sup> J.A Cardona en CARDONA J.A., op.cit., pp. 9.

entendible a través de la razón por lo humano y este organizaba su conducta ateniéndose al orden divino<sup>1</sup>.

Es el estoicismo tardío el que ocupó a Foucault en el tercer tomo de la historia de la sexualidad. Este estoicismo, aún e integrándose en la tradición estoica, poseía una particularidad con respecto a los dos primeros: prescindió de todo interés por lo metafísico y lo epistemológico, y se centró en la parte ética. J.A. Cardona lo sintetiza en dos frases: *“Renuncian a un pensamiento global y se centran en la parcela ética, hasta el punto de ejercer para sus lectores como una suerte de guías espirituales. Son pensadores prácticos que buscan la manera de vivir conforme a la naturaleza humana y, a diferencia de sus predecesores, no abrigan intereses especulativos ni científicos.”*<sup>2</sup>

La inquietud de sí que caracterizaba al pensamiento estoico romano, no era nueva, ya lo vimos en los griegos. Pero conoció su edad dorada bajo el Imperio romano en los dos primeros siglos de nuestra era. Este estoicismo romano, también contó con una exaltación de la austeridad sexual. Pero a diferencia de Platón, en *Leyes*, los estoicos romanos no solicitaron al poder político ningún tipo de intervención para con la cuestión – y no es porque no tuviesen la suficiente influencia: Séneca ocupó el cargo de senador y Marco Aurelio fue durante veinte años emperador -: la austeridad sexual no buscaba la prohibición, sino la intensificación de la relación de uno consigo mismo<sup>3</sup>.

Uno de los puntos importantes de este tercer estoicismo, era el carácter permanente de la inquietud de sí<sup>4</sup>. Una formación, un aprendizaje sobre la inquietud de sí, que no se limitaba a la juventud. La formación ética en la juventud fue importante para el pensamiento griego, así pues, tanto el Sócrates de Platón como el de Jenofonte se dirigían principalmente a jóvenes como Albiciades. En ruptura con esta importancia de la formación en la juventud, tenemos el caso de Séneca,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 35-38.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>3</sup> FOUCAULT Michel, *op. cit.*, pp. 57-59.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 63-64; cf. SENECA, *Cartas a Lucilio*.

quien se dirigió en sus obras a Serenus y a Lucilio, ambos en edad adulta. El propio Séneca, con más de sesenta años, siguió las enseñanzas de Metronax<sup>1</sup>.

Como pensamiento práctico, el estoicismo tardío, acordaba una gran importancia a la cuestión del tiempo. Si para los griegos el *kairos* era importante, para los estoicos romanos había un añadido: la economía del tiempo. Había que dedicarle tiempo al cuidado de sí, Marco Aurelio, Séneca o Epicteto, dedicaban unos momentos a la reflexión, al final de la jornada<sup>2</sup>. Musonio Rufo, era más partidario de hacer retiros de vez en cuando para ocuparse de sí<sup>3</sup>.

¿Qué hacer para ocuparse de sí? Por un lado, había todo un cuidado del cuerpo, ya sea mediante el ejercicio físico, el régimen, o como los griegos clásicos, guiándose por la necesidad, proporcionarle al cuerpo todo aquello que necesitase sin caer en el exceso. Por otro lado, había un cuidado del alma, ya sea a través de la lectura, la meditación o los ejercicios de memoria que reactualizarían y consolidarían el saber. Pero la inquietud de sí, también integró una apertura para con el otro, las conversaciones y el consejo formaron parte de estos cuidados para con uno mismo.

Es sobre este último punto que se desarrolló toda una actividad comunicativa: la inquietud de sí, aunque pueda parecer paradójico por el nombre que adopta, no era una inquietud solitaria, era una práctica social. Prueba de ello es la institucionalización de esta práctica. Epicteto compartió sus enseñanzas en una escuela, donde hubo varios tipos diferenciados de alumno y en Roma hubo consultores privados cuyo empleo se basó en la enseñanza del arte de la inquietud de sí. Pero la práctica social no era exclusivamente institucional. Séneca, consideraba como un derecho, el recibir la ayuda y los consejos de aquel al que se

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 68-70; cf. SÉNECA, *Cartas a Lucilio*; SÉNECA, *De la firmeza del sabio*.

<sup>2</sup> Cf. EPICTETO, *Discursos*; MARCO AURELIO, *Meditaciones*; SÉNECA, *De la Ira*.

<sup>3</sup> Cf. MUSONIO RUFO, *Fragmentos*.

reconociese como suficientemente capaz de proporcionarlos, y como deber, por parte del reconocido, el prestar servicio<sup>1</sup>.

La correlación que se daba entre medicina y ética (ver I.2.), se mantuvo para los romanos. Así Plutarco consideró que la filosofía se vestía de medicina para el perfeccionamiento del alma, *paideia*. Epicteto, consideraba que la escuela de un filósofo era un gabinete médico, hasta el punto de considerar a sus alumnos no como aprendices, sino como enfermos que debían aprender a calmar sus almas. Galeno, un médico, reconoció como de su competencia el sanar tanto los conflictos espirituales como las irregularidades de los humores<sup>2</sup>. En este pensamiento estoico el foco apuntaba tanto a los males del cuerpo, como a los del alma, que causasen interferencias entre ambas esferas: por un lado, los excesos del cuerpo que mostrasen las carencias del alma, por el otro, los vicios del alma que trajesen irremediablemente la miseria al cuerpo. Es en ese punto de contacto entre cuerpo y alma, que se encontraba la debilidad humana. De ahí que en el marco de la inquietud de sí, necesitase que el individuo se reconociese como un enfermo al cual la inquietud de sí prestase atención y sanación, ya fuese a través de uno propio o de otro<sup>3</sup>.

A raíz del estado de enfermedad cobraba una importancia el conocerse a sí mismo, y tres actividades cobraban forma:

1) Las pruebas prácticas que en forma de desafíos mostraban la independencia del individuo frente a lo incontrolable, y por ende superfluo. A través de estos desafíos, el individuo debía llegar a la conclusión de que lo indispensable muy raramente le faltaría, y de ahí lo absurdo de sus preocupaciones: reposaban en lo dispensable. Si Séneca, se forzaba a los ejercicios de pobreza – aún y cuando era el hombre más rico del Imperio – lo hacía para familiarizarse con lo mínimo. Sería erróneo decir que Séneca, buscaba a través de esa familiarización cualquier tipo de

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 70-75.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 75-78; cf. EPICTETO, *Discursos*; GALEANO, *Diagnóstico y tratamiento de las pasiones propias del alma de cada uno*; PLUTARCO, *Consejos para conservar la salud*.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 79-81.

bienestar en relación a su riqueza: lo importante no estaba en valorar lo que se tenía, sino en restarle importancia a lo que no se tenía, y por ende incontrolable<sup>1</sup>.

2) Los exámenes de conciencia, que también encontrábamos en la tradición pitagórica, y que permitían al individuo, gracias a una cierta distancia, juzgar sus actos para así corregir, en caso fuese necesario, sus actitudes y comportamientos. El objetivo de estos exámenes de conciencia no era una autofustigación, simplemente valorar sus comportamientos para así depurarlos y de este modo, ir acercándose a un horizonte en el cual se encontraba la conducta del que es sabio<sup>2</sup>.

3) El pensamiento pensándose a sí mismo a modo de filtro. Era a través de este filtro del pensamiento sobre sí mismo, que el individuo podía discernir entre lo que dependía de él, y lo que no. Una vez este filtro hecho, el individuo se aseguraba su libertad. Al igual que fue el caso con los griegos (ver I.1), la clave estaba en no dejarse esclavizar por sí mismo, siendo para los estoicos romanos no dejarse esclavizar por lo incontrolable<sup>3</sup>.

Llegado el individuo al punto en el que la permanencia de la inquietud de sí le permitiese un discernimiento constante, este experimentaría un desplazamiento: uno se convertiría en su propio maestro y al mismo tiempo se convertiría en su propio objeto de placer.

Para el pensamiento estoico romano lo sexual se encontraba del lado de aquello que no dependía del individuo. Seguía presente la idea de que, en sí, lo sexual no era ningún mal, pero que era necesario imponerle una cierta moderación en acorde a la necesidad y sin ir contra natura. A través del combate, ya sea en forma de pruebas prácticas o de examen de conciencia, había que presentarle resistencia para que el individuo no se sometiese a la esclavitud. Pues a diferencia de los griegos lo malo de

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 81-84, cf. PLUTARCO, *Sobre el demon de Sócrates*; SÉNECA, *Cartas a Lucilio*; SÉNECA, *Consolación a Helvia*.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 84-87.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 87-89.

lo sexual también no estaba tanto en la tendencia del acto sexual hacia el exceso – tendencia que admitían -, sino en la debilidad del individuo<sup>1</sup>.

## **2. Una medicina en continuidad**

En esta época se dio un gran interés público por la medicina, y esta gozaba de tanto reconocimiento como la oratoria o la filosofía. Tal era el caso que, por lo general, los oradores eran instruidos en el arte de la medicina – y los que no, le prestaban un cierto interés -<sup>2</sup>. Su relación con la filosofía las colocó en una situación extraña: ambas, aún y siendo disciplinas separadas, compartían objetos de interés y sus procedimientos se asemejaban, como ya era el caso en la Antigua Grecia (ver I.2.), lo que provocaba que sus fronteras fuesen difusas. La medicina no tuvo única y exclusivamente los remedios y las intervenciones como ocupaciones, también definía estilos de vida, en base a la alimentación o el sueño. Sobre este último punto, el filósofo romano Celso, criticaba la faceta *moralista* de algunos médicos: tan devotos de esta práctica eran que acababan inmiscuyéndose de forma constante en la vida de sus pacientes. Areteo de Capadocia, médico de formación, animaba a todo el mundo a conocer los preceptos médicos, pues estos eran necesarios de forma permanente, y al igual que Jenofonte reconocía el beneficio que obtendría el individuo al ser en cierta medida su propio médico<sup>3</sup>.

Los principios generales de la dietética griega siguieron presentes en la medicina de los dos primeros siglos. Apenas hubo leves afinamientos en una cuadrícula más estricta: más que sufrir cualquier tipo de cambio radical, se intensificó su importancia, siguiendo intacta la percepción sobre el individuo físico.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 93-94.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 135; cf. BOWERSOCK Glen, *Greek Sophists*.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 137-138; cf. ORIBASIO DE PÉRGAMO, *Sinagogas médicas*.

Galeano, siguiendo con la tradición, explicó la existencia de lo sexual, tanto la diferencia en dos sexos, como la actividad sexualidad a partir de la mortalidad. La obra que la divinidad quería crear, la humanidad, era inmortal. El problema estaba en que los materiales que empleó – huesos, arterias, carne, etc. - no eran capaces de mostrarse indiferentes al paso del tiempo. Siendo la reproducción la solución encontrada a este problema. Pero no es lo único que Galeano trató de explicar, también explicó la fuerza del deseo sexual a través los materiales que se emplearon para la creación humana. Foucault resume esta interpretación en que: *“Le désir n’est pas un simple mouvement de l’âme, ni le plaisir une récompense ajoutée de surcroît. Ce sont les effects de la pression et de la soudaine expulsion”*<sup>1</sup>. El semen con cada eyaculación evacuaba, según Galeano, el *pneuma* – término que inicialmente referiría a la respiración, pero que con el tiempo acabó desembocando en acepciones más espirituales, asociándose al alma –, es por ello que apeló a un uso moderado, pues al igual que los médicos griegos, consideró que no hacer una economía del semen, podía causar la muerte al privarle el *pneuma* a todos los órganos. Por ello, Galeano asociaba al acto sexual, al igual que ya hiciera Hipócrates, a la epilepsia. Lo que hizo singular al saber de Galeano, es como lo sexual se vio entrelazando con el orden metafísico, de ahí su inevitabilidad, pero también lo asociaba a una multitud de movimientos del cuerpo que justificaban sus rasgos, lo que, finalmente dado sus peligros, lo llevaba al campo de las enfermedades<sup>2</sup>.

Galeano no fue el único médico de la época que se menciona sobre el asunto, pero como admite Foucault, es del único del que se conservan los textos y atestiguan un conocimiento generalizado. Conocimiento que ponía al sexo entre dos extremos radicalmente opuestos: lo bueno y lo malo. Por un lado, el sexo representaba tanto una forma de inmortalidad, como el vigor masculino al el ser el hombre el ser *espermico*, por excelencia. Rufo de Éfeso lo razonaba de forma simple: si es natural, no

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 147

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 143-150.

puede ser malo. Por otro lado, se asociaba al acto un comportamiento violento, pero involuntario, lo que lo hacía comparable a la epilepsia. La debilidad humana, que los estoicos romanos usaban para explicar la autoexclavitud, los médicos la explicaban a través de una mala economía del semen.

En la patología de la actividad sexual estos dos últimos rasgos fueron esenciales. Lo que hoy consideraríamos con enfermedades psicológicas, como sería el caso de la *satiriasis* - la adicción sexual masculina – y las enfermedades fisiológicas, como sería el caso de la gonorrea, encontraban su causa a raíz de uno de los dos rasgos. Así para la gonorrea, lo excesivo de la práctica sexual, consumiría al individuo hasta el punto de desvirilizar al hombre<sup>1</sup>.

Como para los filósofos estoicos romanos, el objetivo no era condenar el sexo, ni reducirlo a la austeridad, era recomendar el uso moderado. Pues a pesar de que podía causar ciertas enfermedades, también presentaba ciertos beneficios terapéuticos: acompañado de uso moderado, solucionaba males como la regulación de los humores o la expulsión del semen caducado – al que se le asociaban los mismos efectos que a un veneno<sup>2</sup> -.

¿Cómo hacer uso de los placeres según los médicos romanos? También en las recomendaciones prácticas, vemos la fuerte influencia de la medicina griega. Por un lado, los consejos siguieron siendo particulares, no universales y la cuestión de las morfologías del acto continuó sin gran relevancia. Por otro, había que prestar atención a las mismas variables, ya sea la edad de los actores, la adecuación con el *kairos* y el binomio templanza/necesidad como punto de partida<sup>3</sup>.

Lo esencial de las lecturas de Foucault sobre la cuestión médica en los dos primeros siglos, es que hubo una continuidad con respecto a la medicina griega. Pero esto tampoco debería sorprendernos: la ética y la

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 154-160.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 162-163.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 168-178.

medicina estaban en la Antigua Grecia correlacionadas por una multitud de razones, siendo que el cambio más importante sufrido por la ética, entre ambas épocas fue un desplazamiento dentro del propio conocimiento filosófico, manteniéndose la similitud entre ética y medicina para los romanos. Los cambios principales en cuanto a su análisis, son más propios a un refinamiento del conocimiento que a un nuevo paradigma médico. Aunque hubo una diferencia sustancial para con lo que nos ocupa en este texto, lo sexual: apenas tiene importancia. Es cierto que la cuestión médica ganó importancia, como también es cierto, que como hemos mostrado a través de Galeano, también se incluyó a lo sexual entre sus intereses. Pero también es cierto, que fue un interés menor, y que para la medicina romana fue la alimentación – tanto comer como beber - quien ocupó todos los focos, pero de forma esquemática, al igual que fue el caso cuatro siglos antes, alimentación y *aphrodisia* compartían bastantes rasgos, tanto en su naturaleza como en su carácter y en las consecuencias de sus excesos<sup>1</sup>.

### **3. Un nuevo matrimonio**

El matrimonio, como institución, también se vio afectado por los cambios políticos que se dieron entre los cuatro siglos que separaron la Antigua Grecia del Imperio romano. Por un lado, dejó de ser una institución con sólo valor privado - una especie de negociación entre el futuro esposo y el padre - para empezar a inscribirse en lo público, ya fuera por lo civil o por lo religioso. La propia ley de *adulteriis*, que no añadió nada nuevo con respecto a lo dicho del adulterio en la Grecia Antigua, atestiguó esta novedad: se legislaba sobre el matrimonio. Cambios también en lo que respectaba a la figura de la mujer, esta ganó como suya la autoridad que siglos atrás se le reconocía a su padre. Estos

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 189.

dos cambios tuvieron un rol importante en la descentralización del *oikos* dentro del matrimonio – lo que provocaba que el matrimonio sólo tuviese sentido para aquellos que contaban con posesiones -, el matrimonio se volvió un tipo de unión con sentido para todos, y con una nueva piedra angular: la relación afectiva entre los cónyuges<sup>1</sup>.

Desde los griegos se tenía al matrimonio como un fenómeno natural, en acorde con lo divino, pues a través él, bajo la procreación y gracias a la descendencia, se lograba una cierta forma de inmortalidad. Durante esta época, esta idea también sufrió un desplazamiento: el objetivo dejó de ser la procreación y pasó a ser la comunidad que formaban los cónyuges donde la unidad era mayor que la suma de las partes. La procreación, si bien demoraba importante en la cuestión, ya no conseguía, por si sola, justificarlo. Pero entraba en la ecuación: entre ella y el afecto de los cónyuges se cimentaba esta comunidad. Musonio Rufo, fundamentó este nuevo matrimonio en el orden natural, el deseo violento al que hacía referencia el sexo, era tanto una manifestación de la conjunción, del apareamiento, como lo era de la unión para con el otro. El matrimonio bajo este esquema era uno de los objetivos del ser humano, y este objetivo le era impuesto a través del orden de las cosas<sup>2</sup>. Esta concepción era similar a la de Hierocles, el cual apoyándose en el orden natural dividía los animales en dos tipos, aquellos que vivían en grupo y aquellos que vivían en pareja, y de este análisis concluyó el carácter binario del ser humano, como perteneciente a ambas categorías. Esto por un lado explicaba el hecho de que hubiese matrimonios humanos, y por otro, que aún y que el individuo se sometiese al matrimonio, viviese en sociedad<sup>3</sup>.

Para el pensamiento estoico romano, el matrimonio era un deber, y lo era porque estaba inscrito en el orden natural de las cosas. Pero también porque resultaba útil a la humanidad, al ser la familia la unidad sobre la cual se formaría la sociedad. A diferencia de los cínicos, que

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 99-111.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 202-204; cf. MUSONIO RUFO, *Reliquiae*.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 204-206; cf. ESTOBEO, *Florilegio*.

partían de la base de que lo ideal era no casarse, a menos que una excepcionalidad nos hiciese optar por el matrimonio, los estoicos optaron por otorgarle este carácter excepcional a las circunstancias que provocasen que el individuo no cumpliera con su deber de matrimonio. Una de estas circunstancias especial destacaba sobre las otras, según Foucault, causando varios debates: la vida de filósofo. Se admitía, que esta vida y el matrimonio eran esferas difíciles de conciliar. Pero incluso dentro de la doctrina estoica, había quien no sólo no veía en la vida de filósofo una razón para no casarse, sino todo lo contrario, como era el caso de Musonio Rufo quien considerando al filósofo como aquel que obra conforme a la naturaleza, él más que nadie, tenía el deber de casarse. A Musonio Rufo, Foucault opone el discurso de Epicteto, cínico, el cual consideró que ambos fenómenos eran incompatibles, pues el filósofo estaba emparejado con la universalidad, y que el matrimonio era reducirse a lo concreto<sup>1</sup>.

Desde Aristóteles, se admitía que los vínculos más fuertes eran los de sangre<sup>2</sup>. El estoicismo de Musonio Rufo también rompió con esta idea, al considerar que no había vínculo más fuerte que la relación entre esposos, y sobre la fuerza de este vínculo debía reposar la idea de que el matrimonio fuese para el individuo un modo de existencia. Hubo una novedad que nos permite hablar de un nuevo matrimonio: se le acordó una importancia mayúscula al estar juntos por parte de los cónyuges. Este fenómeno constituía para Antípater de Tiro, la principal diferencia entre la relación conyugal y la amistad, pues en la amistad los individuos seguían siendo independientes, en cambio en la relación conyugal se producía una unidad.

Esta nueva concepción marital, también reforzó lo conveniente de la fidelidad sexual por parte del esposo – la de la esposa se daba por asumida -. No era algo nuevo, como ya vimos en el capítulo anterior (ver I.3). Pero el desplazamiento de la dimensión ética hacía el centro del pensamiento filosófico, y la realización de esta por parte de la inquietud

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 209-212

<sup>2</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*.

de sí, reforzó esta concepción. Los griegos aceptaban un cierto libertinaje juvenil, los romanos en cambio condenaron el sexo fuera del matrimonio. Recordemos que la ley de *adulteriis*, castigó el adulterio y lo consideró sólo bajo las aceptaciones que ya se daban en la Antigua Grecia: para las esposas, toda relación con un hombre que no fuese su esposo, eran adúlteras, y para los esposos, eran adúlteras aquellas relaciones que se diesen con una mujer casada. Musonio Rufo, no sólo prolongaba este adulterio hasta exigir una fidelidad sexual por parte de ambos cónyuges, sino que le añadía el matiz que mencionábamos: siendo sólo las relaciones sexuales con el cónyuge las aceptadas, de no haber cónyuge tampoco había cabida para el sexo. En otras palabras, del “habiendo matrimonio, el sexo se centra en él” se pasó al “sin matrimonio, no hay sexo”<sup>1</sup>.

Sobre lo que concierne a la fidelidad sexual, el pensamiento de Musonio Rufo también se presentó con ciertas novedades con respecto a sus homogéneos griegos. Lo que fundamentaba esta fidelidad ya no era el mantenimiento del *oikos*, la utilidad del matrimonio para la ciudad, o el ejercicio de lo justo como método para gobernarse a sí mismo. Lo que le daba su validez era el comportamiento justo, pero esta vez centrándose en la figura de la esposa. Para Musonio Rufo, no tenía sentido una concepción en la que se diese una disimetría tal, que permitiese al esposo mantener relaciones sexuales con una esclava, y condenase a la mujer al hacer lo propio con un esclavo. Siendo la conclusión a la que le conducía tal disimetría, la de que las mujeres, siendo más capaces de autocontrol, debían ser aquellas más aptas para gobernar. Una simetría de la relación se establecía a través del equilibrio de la economía del acto sexual.

No es Musonio Rufo el único al que Foucault da voz sobre la materia. También cita un texto, que según Foucault se consideró durante bastante tiempo la traducción al latín de la *Económica* de Aristóteles<sup>2</sup>. Este texto es relevador de la actitud que debían mantener los cónyuges

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 224-227, cf. MUSONIO RUFO, *Reliquiae*.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 232: Foucault no nos indica ni el texto, ni el autor, la nota de pie hace referencia al texto de Aristóteles.

entre ellos. El hombre debía comportarse de tal modo a no caer ni en la severidad, ni en la negligencia y por su parte la esposa debía mostrar afecto y temor<sup>1</sup>. Pero el autor de este texto, aún y admitiendo como ideal la fidelidad sexual por parte del esposo, en cierto modo la aceptaba como producto de un desorden del alma, y por ende pedía una cierta comprensión, y el perdón, por parte de la esposa. No es el único que le sacó hierro a la infidelidad sexual por parte del esposo. Plutarco, aún y reconociendo la fidelidad sexual como un bien, consideró la infidelidad como una falta menor dada su frecuencia<sup>2</sup>.

En estos dos primeros siglos, el matrimonio era tanto la relación más valorada, como la condición *sine qua non* para las relaciones sexuales. Ante la pregunta de ¿cómo comportarse? no existía un catálogo desplegado con todas las prácticas permitidas y todas las prácticas prohibidas. Pero hubo tres valores que servían de guía: el respeto, la honestidad y la delicadeza<sup>3</sup>

Al acto sexual se le presuponía dos finalidades. Por un lado, la procreación. El placer del acto sexual era un medio para el acto reproductivo y no un *telos*. De ahí la prohibición de la fornicación tanto durante el periodo menstrual como durante el embarazo<sup>4</sup>. Por el otro, el establecer los lazos afectivos entre esposos. Plutarco argumentó que el amor entre los cónyuges debía centrarse en el alma, y no en el cuerpo, lo que conducía a una austeridad sexual, pero también admitía que la comunión perfecta de los cónyuges no podía ser total si no se aceptasen las relaciones sexuales. En otras palabras, Plutarco tanto valorizó dichas relaciones, como defendió su austeridad. Como fue el caso de la fidelidad sexual, Plutarco también exigía a la esposa una cierta sumisión comprensiva: no debía ofrecerse a su esposo, pues eso la rebajaría y la hacía comparable a una prostituta, pero tampoco debía rechazar a su marido pues ello sería poco amistoso. Un último aspecto que destaca

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, op. lit.: Foucault emplea la palabra *crainte*, que puede traducirse al castellano tanto por miedo, como por temor y preocupación. Interpretamos que lo que se debe entender por término es una conjunción de los tres, es decir la esposa debe adoptar un rol de sumisión.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 233-234; cf. PLUTARCO, *Preceptos conyugales*.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 238-239; cf. MUSONIO RUFO, *Reliquiae*.

Foucault del pensamiento de Plutarco es como este, al igual que la medicina, vio ciertos beneficios terapéuticos en la actividad sexual reconociendo a Afrodita como el mejor de los médicos y el mejor de los intermediarios en caso de disputa matrimonial<sup>1</sup>.

Podemos concluir que esta nueva visión del matrimonio, se centraba en tres puntos: la *deshedonización* del acto sexual, el hacer del matrimonio el lugar único para la actividad sexual y que la finalidad de esta sea la procreación. En otras palabras, podemos ver el mismo panorama que el que vimos en la Antigua Grecia. Entonces ¿qué nos permite hablar de un nuevo matrimonio? 1) La figura de la mujer ganó una importancia, y por ende la fidelidad sexual se estableció como respeto a esta figura y ya no simplemente como un mero medio para la realización virtuosa del esposo, 2) el matrimonio se universalizó, centrándose en la comunión de los cónyuges, la procreación demoraba un objetivo, pero un objetivo menor que por sí sólo no podía explicar el matrimonio y 3) el matrimonio se estableció como condición innegociable para las relaciones sexuales.

Podemos decir que hubo una cierta paradoja y una inversión con respecto al mundo griego. La paradoja siendo que, al perder su estatus de asunto meramente privado, obtuvo un reconocimiento en lo privado mayor del que tuvo en la Antigua Grecia. La inversión se dio bajo los mismos condicionantes: en la Antigua Grecia, un asunto privado tenía su importancia en el ejercicio político: los matrimonios sólo eran permitidos entre ciudadanos libres y ya fuese por el mantenimiento del *oikos*, el dar a luz a futuros ciudadanos, o el permitir una gobernación de sí mismo para gobernar a los demás, tenían que desembocar en el ejercicio público.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 240-241; cf. PLUTARCO, *Preceptos conyugales*.

#### 4. Eros se aleja de los chicos

La relación con los chicos, la relación superior para los pensadores griegos, sufrió un deterioro importante durante los primeros siglos. Por un lado, perdió su primacía erótica: la nueva concepción del matrimonio, donde lo más importante era la relación entre los esposos y no la descendencia, figuraba una erótica entre cónyuges. Por otro lado, perdió su primacía formadora al institucionalizarse el aprendizaje. Finalmente, la *Lex Scantinia* (149 a.C.)<sup>1</sup> provocó que la cantidad de *erómenos* libres disminuyese, siendo que los *erómenos* esclavos, por su condición de esclavos, no interesaban como objeto de problematización<sup>2</sup>. No es que las relaciones con los chicos desapareciesen totalmente o fuesen motivo de crítica, pero perdieron su importancia ética, los pensadores apenas prestaron atención a este tipo de relaciones<sup>3</sup>. Aún y así, Foucault rescata dos textos de la época que sirven de testimonio para esta nueva erótica, *Sobre el Amor* de Plutarco y *Los dos tipos de Amor* de Luciano.

De forma muy resumida, en el primero, Bacón es un chico, perseguido tanto por Piasias, un *erastés* clásico, como por Ismenodora, también posee los rasgos típicos de un *erastés* – más edad, estatus, experiencia y riqueza – y es respetada por la opinión pública, es una mujer. Llegados a un momento, Ismenodora secuestra a Bacón, lo que denota la presencia de Eros, pues sólo la una fuerza divina explica tal acto por parte de una persona tan virtuosa. La situación nos lleva al dilema de Bacón, quien debe decidirse entre el amor por los chicos o el amor las mujeres – y el matrimonio que este implica -. Ante tal dilema, Protógenes, amigo incondicional de Piasias y el propio Piasias, abogan por el amor de los chicos. Sus argumentos principales son que el Eros, el amor, se encuentra única y exclusivamente en este tipo de relaciones, y que la relación con las mujeres es simple y llanamente una inclinación natural, y

---

<sup>1</sup> Ley romana que regulaba los comportamientos sexuales. Entre otras cosas, defendía a los jóvenes de abusos sexuales y punía la pasividad en las relaciones entre hombres libres – desde una multa hasta la pena de muerte -.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 252-253.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 251.

que estas, no son verdaderas al usar maquillaje y ornamentos para acrecentar su belleza<sup>1</sup>. Dafneo, a favor del matrimonio, muestra la hipocresía del argumento erótico de Protógenes y Pisisas: el amor de los chicos no es sólo erótico – lo que le haría carecer del deseo sexual -, pues Aquiles sexualizaba el cuerpo de Patroclo, y lo propio hacía Solón con el cuerpo de los chicos. Asumida este interés sexual en el amor por los chicos, Dafneo se limita a recordar lo que ya vimos en el I.4., o el *erómeno* es virtuoso y el acto sexual es fruto de la violencia, o el *erómeno* no lo es, lo que le convierte en un ser afeminado, ambos casos siendo criticables. Una vez expuestos los argumentos que legitiman la superioridad y legitimidad de uno y otro amor, Plutarco concluye a través de Pemptides que hay una relación indisociable entre Eros y Afrodita, siendo el uno sin el otro comparable a embriagarse sin vino, y que la *philia*, también existe entre un esposo y su esposa. Siendo que el Eros, es indisociable de Afrodita, lo que diferencia según Pemptides al amor por los chicos del amor por las mujeres, es que el primero no tiene *charis*, es *acharistos*, no se entrega de buena voluntad – como dijo Dafneo, o es violento, o es contra natura -. Lo que se destaca del texto de Plutarco, en esta nueva erótica, es la inclusión de este elemento que es la *charis*, como esencial y presente única y exclusivamente en el matrimonio. Sería esta entrega voluntaria, la que provocase que el amar se impusiese sobre el ser amado, amando ambos, el esposo a la esposa y la esposa al esposo, se daría una igualdad entre ambos cónyuges, igualdad ausente en una relación en donde el *erastés* se impone al *erómeno*<sup>2</sup>.

Una situación similar se da en el texto de Luciano<sup>3</sup>, en él, Teomnesto, encontrándose inclinado por ambos sexos, no sabe hacia qué tipo de amor debe entregarse. Por ello solicita consejo a su amigo Licinio, quien recuerda un diálogo entre individuos opuestos tanto en sus argumentos como en sus pasiones. Charicles de Corinto, defiende la inclinación por las mujeres apoyándose en la naturaleza: es la naturaleza,

---

<sup>1</sup> Ver I.3., Jenofonte en *Económico* también trata sobre el maquillaje y la ornamentaria, pero con otros intereses.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 257-279; cf. PLUTARCO, *Sobre el Amor*.

<sup>3</sup> Autoría discutida a pesar de ser transmitido a través de su obra.

quien ha dividido al ser humano en dos, hombres que emiten esperma y mujeres que lo reciben, permitiendo así escapar a la mortalidad, sin tiranía o engaño, que serían propios a la relación violenta o con un afeminado, y en la naturaleza, no se encuentra ningún tipo de animal que muestre un interés de tal índole por los de su mismo sexo. Callicratidas de Atenas, se muestra más favorable por el amor entre hombres, pero ya no desde la naturaleza, sino trascendiéndola: el amor entre los hombres, se formaría raíz de la curiosidad y una voluntad de saber, de no anclarse en la inclinación natural, siendo que si los animales no lo practican es justamente por su incapacidad a trascender, pues no conocen la *philia*, ni pueden transmitir ningún tipo de sabiduría. A este argumento del amor por el alma, se opone Charicles, quien al igual que Dafneo en el texto de Plutarco, denuncia la hipocresía de su interlocutor: Sócrates persiguió a Albiciades quien nunca ocultó su deseo de convertirse en tirano y Platón amaba a Fedro, un traidor. Pemptides en *Sobre el Amor*, incluía en las relaciones amorosas la *charis*, de modo similar Charicles incluye en estas la *philetairos koinonia*, la comunidad afectiva. Es esta comunidad afectiva, la que hace que los placeres sean mejores cuando son compartidos, en comunión. Estaba ya bastante anclado en la tradición que, en una relación entre chicos, el pasivo no podía sentir placer – recordemos que, según Aristóteles, tal fenómeno solo podría producirse a raíz de una malformación anatómica -, por lo que este tipo de relación no tendría *philetairos koinonia*. Charicles va aún más lejos en su análisis, pues también subraya que, para el activo, todo placer sexual que un hombre pueda darle, también se lo puede facilitar una mujer, no siendo cierto el caso opuesto. Callicratidas, para contestar a este placer compartido, se apoya en otro punto, también dado como asumido por la tradición, el cual consideraría que un placer sólo es legítimo, si el objeto que lo provoca es real, siendo que lo no real son las mujeres, al usar maquillaje, pelucas, ornamentos, etc. Por oposición, los chicos sí son reales. El debate entre ambos, finaliza con victoria de Callicratidas. La lectura que hace Foucault, es la de que no debemos prestar apenas atención a quien gana el debate, pues todo el texto está constantemente bañado por la ironía. Lo que realmente importa, es como Luciano, sin condenar el amor por los chicos,

muestra las carencias de este tipo de amor pues para justificarse ha de esquivar a Afrodita<sup>1</sup>.

Los dos textos atestiguan el cambio que sufrió la erótica en los dos primeros siglos de nuestra era. No es que el amor por los chicos desapareciese totalmente, pero dejó paso a una nueva erótica dominante a fuerte carácter heterosexual. La abstención sexual que marcó al amor por los chicos socrático-platónico, tampoco desapareció: se vio desplazada dentro de las dinámicas del matrimonio, condición necesaria para la actividad sexual.

\*

Los cambios políticos en el periodo helénico, provocaron bastantes cambios en el discurso sexual, más desplazamientos que novedades. Lo político se importó más por las conductas sexuales de lo que lo había hecho en la Antigua Grecia, tanto a través de nuevas leyes como publicando el matrimonio. Un matrimonio que se convirtió ya no en el sitio privilegiado y/o único del acto sexual, sino en condición *sine qua none*. La procreación como objetivo, ya no bastaba para justificar el matrimonio: lo importante pasó a ser la relación afectiva entre esposos. Tanto los cambios políticos, como esta nueva finalidad del matrimonio, como la institucionalización de la formación, motivó que la erótica rompiera su relación casi exclusiva con el amor por los chicos: les faltaba la *chraisis*, la *philetairos koinonia*. Sin ellas, faltando Afrodita en la ecuación, la relación con los chicos no se pudo concebir como una relación completa.

Por su parte, la ética de los griegos, de gobernarse para gobernar, no supo adecuarse a los tiempos del Imperio, quién impuso un juego político más dinámico y complejo, dejando paso al estoicismo tardío. Esta nueva ética se convirtió en el corazón de una filosofía que ignoró tanto a la metafísica como a la epistemología, y centró sus preocupaciones en fortalecer la debilidad intrínseca al ser humano. La medicina, ganó en popularidad y cada vez más se confundió con esta nueva ética, pero salvo

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 280-302.

esto, de los campos estudiados, fue quien menos cambios y desplazamientos sufrió. Ambas, ética y medicina, siguieron sin considerar a la actividad sexual como un mal, pero de la misma forma, siguieron recomendando su uso moderado a raíz de su tendencia a la desmesura.

La sociedad pagana de los dos primeros siglos, erigió los cimientos ético-políticos sobre los que se apoyó el cristianismo<sup>1</sup>.

### **III. EL DISCURSO ÉTICO-POLÍTICO SEXUAL EN LOS ALBORES DEL CRISTIANISMO**

Entre el capítulo anterior y este, no hay un salto temporal. Sin embargo, sí los habrá dentro de este capítulo.

#### **1. La relación con Dios**

En su día Atenágoras de Atenas, atestiguó de una continuidad entre el estoicismo tardío y la moral cristiana. Dirigiéndose a Marco Aurelio, afirmó que los cristianos regían su vida según el ideal de sabiduría estoico<sup>2</sup>.

Un cierto paralelismo entre las obras de Clemente de Alejandría y Musonio Rufo también da fe de ello: ambos defendieron que el objetivo del matrimonio era la procreación, que el placer sexual como objetivo era

---

<sup>1</sup> FOUCAULT Michel, 2018, *Histoire de la sexualité IV: Les aveux de la chair*, Paris, Gallimard, p. 9.

<sup>2</sup> *Ibid.*, op.lit; cf. VON PREYSING Konrad, *Theologische Quartalschrift*.

contrario a la razón y que no se debía ser indecente con su esposa<sup>1</sup>. Pero tampoco podemos llegar al punto de decir que Clemente se limitó a repetir lo que dijo Musonio Rufo un siglo antes. Según el pensamiento de Clemente había una trinidad – otra que la Trinidad – comparable a la del estoicismo antiguo (ver II.1): la medicina y los naturalistas habían mostrado a través de la naturaleza la existencia de un *logos* que organizaría el mundo, la filosofía enseñaba que el ser humano es capaz de entenderlo y justificarlo, a través de la razón, lo que significaba que el *logos* estaba inscrito en el alma del ser humano y Dios, a través de las escrituras, facilitaba los mandamientos sobre los que había que guiarse para unirse a él. El *logos* se encontraba en “*la nature, la raison humaine [et] la parole de Dieu.*”<sup>2</sup> Clemente, diferenció objetivo y finalidad, siendo que según él, en el matrimonio el objetivo era tener hijos y la finalidad tener descendencia. Podría parecer lo mismo, pero había una diferencia substancial. El *tener hijos*, era una cuestión material, utilitaria, en cambio, el *tener descendencia* correspondía a la realización del propio individuo. Es a través del *tener descendencia*, que el ser humano lograba una sinergia con Dios, era a su imagen y colaboraba en su obra. El humano no era a la imagen de Dios por una semejanza entre la creación del Génesis y la procreación, lo era porque al multiplicarse, seguía sus ordenanzas. No asistimos a través de Clemente a la atribución de un valor espiritual del acto sexual, este era un simple medio, lo que tenía importancia era el guiarse por la palabra de Dios<sup>3</sup>.

Una de las grandes diferencias entre esta ética y sus predecesoras, fue que el cristianismo sí consideró la regla como universal. Según Clemente, en el paraíso no existía la división de sexos, pero el *logos* que rige nuestro mundo hizo con que en este sí se encontrase la división entre hombres y mujeres, lo cual no era impedimento para que todos los individuos se englobasen dentro del *ser humano*, por ello la regla debía ser universal. Siendo que esta división era por el *logos*, nadie podía renunciar a su sexo. Tanto el Decálogo como la naturaleza daban fe de

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>2</sup> Foucault en *ibid.*, p. 16; cf. CLEMENTE, *El Pedagogo*.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 26-28; cf. CLEMENTE, *El Pedagogo*.

este *logos*, y el humano como ser razonable, debía ser capaz de ver ciertos comportamientos animales como productos del vicio y por ende como ejemplos de lo que no debía hacer. A través del – mal - ejemplo de las hienas o de las liebres, se debía concluir que el objetivo del acto sexual era la reproducción, y que por ello no había ni que usar órganos indebidos, ni mantener relaciones durante el embarazo.

A partir de la naturaleza humana, Clemente también resaltó la superioridad del alma frente al cuerpo, y por consecuente que esta dominase a este. El cuerpo tenía que adecuarse a lo que conviene, a lo útil y a lo decente. Fue a través de la propia naturaleza humana, que se legitimó la austeridad sexual. De ahí que Clemente sólo viese como legítimas las relaciones sexuales entre esposos. A diferencia de los griegos (ver I.3) y los estoicos romanos (ver II.3), lo que fundamentaba esta exclusividad era la relación con Dios. Del mismo modo, las relaciones sexuales durante el embarazo y el periodo menstrual no estaban permitidas pues en tales circunstancias era imposible seguir el “*Sed fecundos y multiplicaos*”, la palabra de Dios<sup>1</sup>. Las faltas sin público mostraban claramente esta relación con Dios. Era por ello que la razón, que podía entender el *logos*, se concienciaba de la gravedad de la falta y provocaba en el individuo un sentimiento de vergüenza, pues este no obraría de tal modo en compañía. Estas faltas eran sin público hasta cierto punto, pues nada escapaba a Dios. Lo puro sólo podía estar en contacto con lo puro, de ahí que el pecador se encontrase abandonado por parte de Dios.

En sus albores, el cristianismo también conoció cambios. Así pues, poco a poco aumentaron tanto el rigor como la severidad de unas prohibiciones que crecieron en cantidad. La relación con uno mismo, quedó marcada por el combate entre el bien y el mal dentro del propio individuo, y ahí aparecieron cuestiones como la purificación del corazón, las confesiones o la expiación del pecado.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 36-38; cf. CLEMENTE, *El Pedagogo*.

Hasta el siglo II, el bautismo fue la única vía posible para expiarse de sus pecados. A través del agua purificadora, una marca se imponía y el individuo volvía a nacer, pero esta vez lo haría a través de la libertad y el conocimiento<sup>1</sup>. La moral cristiana acordó una gran importancia a la relación entre el bautismo y la verdad: sólo eran bautizados “*aquellos que creían como cierto aquello que se les enseñó*”<sup>2</sup>. El bautismo tuvo una doble dimensión de expiación y de acceso a la verdad, y en ambas fue central la penitencia, el arrepentimiento. Había que entender el mal de las faltas para librarse a él, había que humillar el alma pecadora. El bautismo probaba ante Dios, la transformación del individuo<sup>3</sup>.

La obra de Tertuliano, atestiguó de un cambio en el rito durante los siglos II y III: se acordó más importancia a la etapa preparatoria. A raíz de esto, hubo un desplazamiento que provocó que la purificación debiese preceder tanto al perdón como a la inmersión. El objetivo de esta nueva purificación era eliminar del alma del individuo, tanto la presunción de aquellos que creerían que podían someter a Dios a través de su perdón, como el orgullo de aquellos que creían que Dios les acordaría incondicionalmente el perdón<sup>4</sup>. Esta purificación era una etapa preparatoria para el bautismo: “*Il s’agit d’un temps qui permet au postulant de ne pas attendre, dans l’orgueil et la présomption, un pardon total que Dieu serait bien contraint d’accorder.*”<sup>5</sup>. Durante esta etapa, el postulante debía tanto asimilar que Dios sólo acordaba el perdón si así él lo quisiese, como adquirir el *metus*, temor, temor provocado por el saberse como potencial pecador. Esta experiencia purificadora se institucionalizó bajo la práctica del catecumenado con una duración de tres años<sup>6</sup>. Esta práctica se dividió en tres etapas: en primer lugar, había un interrogatorio que permitía conocer al postulante, tanto su estatus, su profesión como su relación con su antigua religión, después seguía un exorcismo que

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 52-53; cf. JUSTINO MARTIR, *Primera apología*.

<sup>2</sup> Justino Martir en *Ibid.* p. 53; cf. JUSTINO MARTIR, *Primera apología*.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 56; cf. HERMAS, *Pastor de Hermas*.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 59-60; cf. TERTULIANO, *De Baptismo*.

<sup>5</sup> Foucault en *ibid.* p.61.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 65-66; cf. HIPÓLITO DE ROMA, *La Tradición apostólica*; TURCK A. “Aux origines du catechumenat” en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*.

buscaba ayuntar a los espíritus, finalmente el individuo debía confesar sus pecados<sup>1</sup>.

Durante bastante tiempo se creyó, debido al *Pastor de Hermas*, que el bautismo era la única penitencia posible<sup>2</sup>. Pero lo cierto es que hubo una segunda penitencia que permitía salvar a aquellos que aún y estando bautizados, habían incurrido en un pecado grave<sup>3</sup>. Al igual que el bautismo, este rito era irreplicable, y se organizaba bajo el mismo modelo. A su práctica, se le asociaba un estatus, el de *penitente* que duraba hasta acabar su penitencia. Una vez esta acabada, el individuo quedaba marcado: no recuperaba su estatus y se le imposibilitaba el ejercicio de ciertas funciones y profesiones<sup>4</sup>.

## **2. Monacato y virginidad**

En siglo III, en Egipto, surgió bajo el monacato cristiano una nueva forma de relación consigo mismo. Hubo un desplazamiento con respecto al examen de conciencia de los griegos (ver I.1) y los estoicos romanos (ver II.1). El objetivo central ya no era tanto el examen de conciencia sino el reconocer en sí – tanto en sí, como en el sí -, el elemento a través del cual uno podría acercarse a Dios<sup>5</sup>. No debemos entender por ello que el monacato estuvo exento del examen de conciencia, tanto él, como la dirección del alma por parte de otro, eran elementos importantes para el monacato. El monacato dio paso a “*la philosophie selon le christ*”<sup>6</sup>, siendo los monasterios escuelas filosóficas.

Mediante la dirección, el monje confiaba su alma a otro. Juan Casiano fue tajante sobre la necesidad de esta dirección, condenando a

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 65-72.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 82; cf. TERTULIANO, *De paenitentia*.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 113-114.

<sup>6</sup> Foucault en *ibid.*, p. 114

los monjes que no aceptaban que otro les guiase, pues consideraba que sin guía, se caería irremediabilmente en el vicio<sup>1</sup>. Prueba de la importancia atribuida por el monacato era que desde durante el primer año, aquellos que querían convertirse en monjes debían ser guiados por un anciano que les transmitía la enseñanza de la servidumbre, la humildad y la paciencia. Una vez transcurrido este año, el aspirante se unía a un grupo de diez jóvenes, quienes eran instruidos y gobernados por otro anciano. La vida monacal estaba constantemente atravesada por la relación discípulo-maestro. Según Juan Casiano, toda alma necesitaba ser guiada, pues ni el alma del monje más sabio estaba libre de recaer en el pecado. Esta dirección por parte de otro, tomaba la forma de la obediencia hasta la renuncia de la propia voluntad y por consecuente implicaba un permanente examen de sí y una confesión constante. Esta obediencia era total, no importaba el contenido, lo que importaba era el sometimiento sin rebeldía. Paradójicamente, lo que originaba esta práctica era el querer no querer<sup>2</sup>. El objetivo de la obediencia era anular su propia voluntad para así compartir la voluntad de Dios y acceder a la vida contemplativa<sup>3</sup>.

El exceso, era debilidad. Por ello los monjes debían evitar tanto la desazón como la cavilación excesiva (podemos ver aquí el paralelismo con el caso de Heródicos, ver I.1). Había que adecuarse al punto medio. Pero había una dificultad intrínseca al ser humano: en él habitaba el espíritu del mal, el cual a través del cuerpo buscaba debilitar el alma. Una vez esta debilitada, le era incapaz el discernimiento y se dejaba engañar por un mal que adoptaba la forma del bien. Siendo el espíritu maligno muchísimo más poderoso que el ser humano, sólo a través de la gracia de Dios el individuo podía escaparle a través a la virtud. Virtud que se hallaba en el incesante examen de sí y en la confesión constante. Este examen de sí, no hacía referencia a actos pasados (como era el caso de los estoicos, ver II.1), sino al pensamiento. El examen adoptaba la forma

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 117-118; cf. JUAN CASIANO, *Conferencias espirituales*; JUAN CASIANO, *Instituciones*.

<sup>2</sup> La palabra voluntad proviene del latín, *voluntas*, del verbo *volo*, que traducimos en castellano por querer.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 127.

de una lucha ininterrumpida, que buscaba el poder diferenciar el bien del mal, especialmente cuando este último se disfrazaba del primero. Pero cabía la posibilidad de que el alma ya hubiese sido engañada y que fuese el propio mal el que hiciese este ejercicio de discernimiento. De ahí la necesidad de la confesión. Según Juan Casiano, la propia confesión ya espantaba al espíritu maligno<sup>1</sup>.

A partir del siglo II, se dio pues una transformación en el modo en el que los individuos se relacionaban consigo mismos. Al igual que sus predecesoras, la moral cristiana buscó adecuarse al *logos*. Pero a diferencia de estas, al *logos* al que Heráclito hacía referencia dijo: “No a mí, sino habiendo escuchado al logos, es sabio decir junto a él que todo es uno”, lo asociaron a una voluntad omnipotente<sup>2</sup>, y fue bajo esta autoridad que se fundamentó un comportamiento mucho más riguroso que en siglos anteriores. En líneas generales, podemos ver una cierta estabilidad en lo ético, pero en la misma época se dio una práctica singular. No fue una prolongación de lo ético, fue un fenómeno disimétrico: la virginidad<sup>3</sup>.

No fue hasta el siglo IV que la virginidad empezó a institucionalizarse. Pero no debemos por ello concluir, que no se dio en el cristianismo antes de ese siglo. Existían ciertos círculos de mujeres que profesaban esta práctica, también hubo casos de mujeres jóvenes que la practicaban en el seno familiar<sup>4</sup>.

San Cipriano dedicó un texto a esta práctica, *De habitu virginum*, en este, destacó la especificidad de la práctica acordándole un cierto estatus, el de virgen. Pero no se limitó a ello: elogió la práctica debido a su disciplina, disciplina que hacía del cuerpo el templo de Dios, al conservar la purificación concedida por el bautismo. Es por ello que San Cipriano asimiló las vírgenes a los ángeles: estas practicaban en este mundo, la vida incorruptible. La virginidad, era un estado de pureza, tanto del cuerpo como del alma, que nada tenía que ver con un simple ejercicio de continencia como fue el caso para los paganos. Era la relación más privilegiada con Dios. La ascensión no estaba exenta de dificultades, era por ello

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 139-143; cf. JUAN CASIANO *Instituciones*.

<sup>2</sup> Juan 1.1: “En el principio era el logos, y el logos era con Dios, el logo era Dios”.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 149-153.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 154.

que debía ser acompañada, apoyada y aconsejada por parte del resto, pero sin implicar esto una dirección como la que se daba en los monasterios<sup>1</sup>.

Metodio de Olimpia, un siglo más tarde, también le dedicó un texto, *El Banquete*, de fuerte inspiración platónica, tanto en el nombre, como en la forma del texto – un diálogo -. Es a través de este texto que podemos confirmar que antes de la existencia del monacato, ya se daba la práctica de la virginidad en ciertos círculos de mujeres, y a estos se le atribuía un alto valor espiritual debido a la condición de sus integrantes. Marcela, en el primer discurso de este texto destacó al igual que San Cipriano, la ascensión de estas. Pero no se limitó a ello, también destacó una cierta ascensión histórica: un mundo vacío, en el que los hombres se casaban con su hermana habría dado paso a un mundo donde la esposa debía buscarse fuera del círculo familiar, y a este le seguiría un mundo donde se acentuó la austeridad sexual, siendo la virginidad la cuarta etapa de este recorrido histórico, adecuándose al modelo de vida divino<sup>2</sup>. Del segundo y tercer discurso, lo que podemos extraer es que había una diferencia cualitativa entre el matrimonio y la virginidad. Lo primero estaba bien, lo segundo era lo ideal. En el cuarto discurso, Teópatra explicó la existencia de la pureza a través de la gracia de Dios: la pureza era el salvavidas que Dios nos envió para luchar contra el mal, y es por ello que había que cultivarla a través de la práctica. Es decir, renunciado al sexo en particular y a los vicios en general. Esta pureza había que cultivarla tanto en el cuerpo, como en el alma: tanto por el acto, como por el pensamiento. En el octavo discurso, el de Tecla<sup>3</sup>, asistimos a una síntesis de todos los otros discursos. Los otros siete ponían el acento en las promesas eternas, en cambio para Tecla, lo que había que resaltar es la unión con Dios que se produce a través de la virginidad. La más pura de las uniones pues el mal no sabría disfrazarse de ella. La virginidad trascendía la simple obediencia a la palabra de Dios (ver página 68)<sup>4</sup>.

A partir del siglo IV, se desarrollaron las técnicas y los procedimientos de esta práctica<sup>5</sup>. Fue a causa de este desarrollo que los pensadores cristianos se

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 157-161; cf. SAN CIPRIANO *De habitu virginum*.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 162-163; cf. METODIO DE OLIMPIA, *El Banquete*.

<sup>3</sup> Santa Tecla fue una seguidora de San Pablo, y un ejemplo por su castidad para el cristianismo.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 176; cf. METODIO DE OLIMPIA, *El Banquete*.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 177-178; cf. GREGORIO DE NISA, *La virginidad*.

interesaron por diferenciar la virginidad cristiana de la virginidad pagana. Según San Juan Crisóstomo, las dos se diferenciaban por sus motivaciones: la virginidad cristiana estaba motivada por el amor por Dios; la virginidad pagana estaba motivada por los elogios, las recompensas, la opinión pública, etc. lo que la hacía comparable a la prostitución<sup>1</sup>.

Pero no fue sólo a esta oposición entre virginidad cristiana y virginidad pagana que se interesaron los pensadores cristianos. También les interesó oponer la virginidad al matrimonio, siendo la superioridad de esta el conceso general. Al matrimonio le eran intrínsecos los *molestiae nuptiarum*, los problemas asociados a la vida matrimonial (podemos ver aquí un cierto paralelismo con el *Económico* de Jenofonte, ver 1.3). Gregorio de Nisa, contestó los tres argumentos clásicos para defender el valor del matrimonio: 1) a la felicidad compartida contestó con que en el mejor de los casos era temporal, 2) a la descendencia la asoció a una fuente de sufrimiento y 3) al apoyo en la vejez respondió que la viudez a temprana edad no era rara<sup>2</sup>. Del mismo modo, resaltaron el valor de la vida fuera del matrimonio<sup>3</sup>, una vida tranquila, independiente y sin cadenas. Sirviendo a Dios en la tranquilidad<sup>4</sup>. Pero a la tranquilidad no había que asociarle la calma: era desde esta tranquilidad del alma que se combatía constantemente al espíritu maligno.

Lo que constituía el mérito de la práctica virginal era que esta, aún y siendo la relación privilegiada por Dios, no era impuesta, era voluntaria. El pensamiento cristiano, destacaba en esto la figura de la Virgen María, quien se mantuvo virgen no porque Dios se lo pidiese, sino porque ella así lo decidió. Pero no todos podían llegar a este estado: la virginidad era para algunos, y el matrimonio era para todos<sup>5</sup>.

Por su pureza, los pensadores cristianos asociaban la virginidad a la salvación. Si Dios dividió al ser humano en dos sexos fue, según Orígenes de Alejandría, porque este operaba mediante dualidades<sup>6</sup>. Según Santo Agustín lo

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 180; cf. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *La virginidad*.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 181-182; cf. GREGORIO DE NISA, *La virginidad*.

<sup>3</sup> Hay que recordar que, desde los estoicos romanos, la ausencia de matrimonio implicaba la ausencia del acto sexual (ver página 54).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 185; cf. SAN AGUSTÍN, *Comentario del salmo 132*.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 186; cf. SANTO AMBROSIO, *De virginibus*.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 189; cf. ORÍGENES DE ALEJANDRÍA, *Homilías sobre el Génesis*.

que hacía que el ser humano fuese a la imagen de Dios, se encontraba en el alma<sup>1</sup>. De ahí que la virginidad no buscase renunciar al otro sexo, sino asimilarse a Dios, buscando el retorno al estado paradisiaco. Los pensadores del IV siglo, repitieron lo que ya había sido dicho por San Cipriano y Metodio de Olimpia: la virginidad era una elevación hacia lo angelical. Dentro de esta economía de la salvación, había quien objetaba a la virginidad el que, si esta fuese universalizada, el ser humano se extinguiría, de ahí la necesidad del matrimonio. Pero lo cierto es que, en el siglo IV, se creía en la inminencia del final de los tiempos, del juicio final, por lo que se entiende que, bajo esta consideración, la cuestión de la descendencia no fuese un argumento de peso para preferir el matrimonio a la virginidad. A decir verdad, en cierta medida podíamos interpretar que la virgen también estaría casada: lo estaba con el Cristo<sup>2</sup>.

*De la verdadera integridad de la virginidad*, es un texto de Basilio de Ancira con pretensiones prácticas. Su objetivo era guiar a la esposa-virgen en su matrimonio con Dios. En él, Basilio de Ancira admite a partir de la naturaleza que hay una atracción general, que sería tanto válida para los humanos como para los animales, en la que la hembra sería la atracción y el macho el movimiento. La mujer, al ser la atracción, era también el principio de movimiento y es por ello que la mujer podía, y debía, interrumpir esta atracción. Tenía este deber pues el placer sexual ejercía una serie de movimientos entre el cuerpo y el alma, que acababan por sexualizar el alma, y por ende corromperla. Podía hacerlo censurando el tacto, pues a través del tacto, se manifestaba el contacto entre alma y cuerpo. Evitando esto, la virgen se aseguraba la tranquilidad que le permitiría tanto centrarse en el combate, como servir a Dios. La censura del tacto, permitía la fidelidad con su esposo, Él. Pero también sería era que la virgen centrara su atención en el alma, pues la virginidad suponía tanto la pureza del cuerpo como la del alma. Basilio de Ancira, se mostró muy crítico con los que se imponían la castración, justo por este motivo: la mutilación del cuerpo en nada garantizaría la purificación, pues si bien es cierto que no podían copular, fornicarían a través del pensamiento, de la intención. Es a través de la meditación

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, op.lit.; cf. SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 196-197; cf. TERTULIANO, *De resurrectione carnis*: Hay que matizar que, en este texto, Tertuliano al hablar de las esposas de Dios, va dirigido a las viudas por su continencia y sólo será más tarde que el estatus de esposas de Dios será sólo propio a las vírgenes.

que la virgen podía eliminar la potencial intención, que, aunque no lleve al acto era igualmente mala pues el pensamiento era un acto en sí mismo. Del mismo, la virgen debía someterse al examen constante para así no ser víctima de engaño e ilusión por parte del espíritu maligno. Para ser esposa de Dios, había tanto que censurar el tacto, como examinar incesantemente el pensamiento: sólo estos dos, en conjunción podían asegurar la pureza: lo puro uniéndose con lo puro, y no escapando nada a Dios, si la virgen fuese impura - lo que significaba que no fuese virgen -, Dios lo sabría y la abandonaría<sup>1</sup>.

Foucault analiza otro texto, las *Conferencias* de Juan Casiano, que tanto con semejanzas como con diferencias también trata de la *tekhne* de la castidad. Según Juan Casiano, lo que caracterizaba a la castidad no era la privación de sexo, sino el mantener incorrupto el corazón ante Dios. Es ello, que diferenciaba a la castidad cristiana, producto de la fuerza, de la continencia pagana, producto del descarte. Por ello era que los paganos no habían conocido la castidad, por muy sabios que fuesen, no censurando sus pensamientos corrompían su corazón. A diferencia de Basilio de Ancira, Juan Casiano no consideraba que hubiese una relación matrimonial entre la virgen y Dios. Para él la relación entre ambos adoptaba la forma de una mirada contemplativa de la virgen hacia Él, centrándose única y exclusivamente en Él hasta el punto de no tener ojos para otra cosa que no sea Él. El objetivo de la castidad era la contemplación de Dios y de su belleza a través de la pureza de corazón. Pero al igual que para Basilio de Ancira, Juan Casiano reconoció que, para mantenerse pura, y por ende virgen, la virgen debía entrar en el círculo en el que el examen de conciencia permitía la purificación, y la purificación permitía el examen de conciencia. A este examen de conciencia, le asoció un combate espiritual contra ocho espíritus malignos: gula, fornicación, avaricia, ira, tristeza, acedia, vanagloria y orgullo. Estos espíritus, se colocaban lo más cerca posible del alma – sin penetrar en ella, pues era impenetrable -, y trataban de engañarla. El combate se manifestaba como un juego complejo de movimientos entre el alma y el cuerpo. Pero el individuo no estaba sólo: el enemigo era demasiado poderoso como para que él pudiese hacerle frente sin ayuda, por ello Dios le asistía. El combate había de ser constante, pues el enemigo no daría tregua, parar de luchar era perder.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 209-215; cf. BASILIO DE ANCIRA, *De la verdadera integridad de la virginidad*.

No fue alrededor de la falta, pero sí de la tentación que se desarrolló toda la *tekhne* de la relación con uno mismo de Juan Casiano<sup>1</sup>. Podemos ver esta importancia de la tentación en las seis etapas que Juan Casiano proponía para llegar a la castidad: 1) liberarse de las implicaciones de los movimientos del cuerpo, 2) liberarse de la imaginación, 3) liberarse de las sensibilidades, 4) liberarse de las representaciones, 5) liberarse de los sueños y 6) liberarse de las poluciones nocturnas. El casto era aquel que estaba libre de las poluciones nocturnas, no que no las tuviese, sino que las tuviese, única y exclusivamente por *fallo* de su cuerpo, sin que estas tuviesen ninguna implicancia pues ninguna tentación las acompañaba<sup>2</sup>.

La práctica de esta singularidad que es la virginidad cristiana, tanto elevó la vida espiritual de estas hasta ser comparadas con los ángeles, como atestiguó el desplazamiento del acto al pensamiento, de la falta a la tentación. Junto con el monacato, atestiguaron de la lucha incesante entre el bien y el mal en el individuo, lucha mediante el examen de conciencia y una economía de la confesión.

### **3. El matrimonio**

A finales del siglo IV se produjo un giro en torno al matrimonio. Como vimos, a este se le asociaban los *molestiae nuptiarum*, que lo hacían inferior a la virginidad y al ascetismo. Asimismo, el matrimonio implicando las relaciones sexuales, también quedaba desvalorizando en una época en donde el acto sexual irremediablemente refería a la corrupción del alma. ¿Qué ocurrió para que se diese este giro? El Imperio romano reconoció, y después oficializó, a la institución eclesiástica<sup>3</sup>. Lo cierto es, que, la alta valoración de la vida monacal atentaba contra la estabilidad política. La vida del monje no era asociable a la existencia política en la que hacíamos referencia en la introducción. Este ser

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 215-230; cf. JUAN CASSIANO, *Conferencias espirituales*.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 240-242; cf. JUAN CASSIANO, *Conferencias espirituales*.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 251-252.

*político* que mencionamos en la introducción, va acompañado de las relaciones entre dos seres mortales: el monje tenía una relación, sí, pero con un ser inmortal y omnipotente<sup>1</sup>. Asociado a este fenómeno, se produjo a finales del siglo IV el elogio de la vida corriente lo que desarrolló una pastoral que trató de conciliar los valores ascéticos con la vida corriente. Esto sólo fue posible gracias a las herramientas que facilitó a la Iglesia su relación con el Imperio: la Iglesia regulaba los comportamientos y el Imperio expandía su control cada vez más, hacía la esfera privada de la vida de los individuos.

La diferencia principal entre la vida monacal y la vida corriente estaba en el matrimonio, que a su vez era la asociación dónde se daba la familia, la unidad donde se articulaban moral y legislación<sup>2</sup>. El “*savoir-être marié*”<sup>3</sup> debía guiarse bajo cinco principios:

- 1) Principio de la desigualdad natural: La mujer le fue dada al hombre como ayuda, de ahí que gobernase y esta debiese someterse (paralelismo con lo dicho en I.3 y II.3).
- 2) Principio de la complementariedad de los cónyuges: Una vez admitido el primer precepto, había que admitir que a cada cónyuge se le atribuían funciones distintas y complementarias (paralelismo con el pensamiento de Jenofonte, ver I.3).
- 3) Principio formador: Al esposo correspondía, intrínsecamente, enseñar a su esposa cómo debía comportarse (paralelismo con el matrimonio aristócrata que proponía Aristóteles, ver I.3).
- 4) Principio de la permanencia del enlace y de la reciprocidad de las obligaciones: Es el estatus del infiel lo que determinaba el adulterio, y no el estatus de la mujer (podemos ver una diferencia para con las sociedades paganas, pero un paralelismo con sus pensadores, ver I.3 y II.3).

---

<sup>1</sup> Lo cierto es que podríamos ir más lejos y ver en la no política del monje un acto político. Pero, a decir verdad, la renuncia política como acto político, no es el objeto que aquí nos interesa.

<sup>2</sup> Sobre esta articulación: ETXEBERRIA Xabier, 2002, *Ética y derecho en Ética de las profesiones*, Bilbao, Desclée De Brouwer, pp. 131-138.

<sup>3</sup> Foucault en op. cit, p. 265.

- 5) Principio del lazo afectivo como condición y objetivo del matrimonio:  
Es el afecto, y no la reproducción, lo que legitimaba el matrimonio (paralelismo con lo dicho por los pensadores estoicos, ver II.3)<sup>1</sup>.

Podemos ver que, a pesar de este nuevo interés por parte de la unión matrimonial, los pensadores del IV siglo no añadieron nada original al ejercicio de la vida en matrimonio. Donde sí hubo innovación fue en la fundamentación y, en especial, en la representación del matrimonio. El matrimonio estaba en acorde con la palabra de Dios – “Sed fecundos y multiplicaos” -, y con la naturaleza – en última instancia, lo mismo es -, pues este dotó al ser humano de una fuerza de atracción que atraía al hombre y a la mujer hasta el punto de sentirse más atraídos entre ellos que hacia sus respectivas familias. El matrimonio representaba el Origen, pues en él, Adán y Eva eran fruto de la misma unidad. Pero también representaba la unión del Cristo con la Iglesia: él también abandonó a su padre para unirse a ella. Él era el guía, ella obedecía. El matrimonio al ser a la imagen de la relación del Cristo con la Iglesia, debía modelarse según esta relación. El matrimonio, reproduciendo la relación entre Cristo e Iglesia, se equilibraba con la virginidad, el matrimonio con Dios<sup>2</sup>.

A diferencia de Clemente de Alejandría (ver 3.1), San Juan Crisóstomo, no consideró que la finalidad del matrimonio fuese la procreación. Era un objetivo, pero no la finalidad. Lo más importante en el matrimonio era que en él, se limitaba la concupiscencia. Según San Juan Crisóstomo, a través de la multiplicidad de los ángeles y de que el “*Sed fecundos y multiplicaos*” precediese a Eva, concluyó que la reproducción precedió al matrimonio. El matrimonio no existía en el Edén, apareció con la caída, al igual que la reproducción carnal.<sup>3</sup> Era esta concupiscencia que evocábamos, lo que hacía comparables a la virginidad y al matrimonio, siendo dos sus diferencias: que a este lo acompañase un estatus jurídico y que en él se admitiesen las relaciones sexuales. En el matrimonio, también había una economía sexual, existía la obligación de mantener relaciones sexuales, pudiendo darse la abstinencia, pero sólo durante

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 260-265; cf. SAN JUAN CRISÓSTOMO, I<sup>a</sup>, III<sup>a</sup>, VII<sup>a</sup>, XX<sup>a</sup> *Homilias*.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 256-260; cf. SAN JUAN CRISÓSTOMO, III<sup>a</sup>, VII<sup>a</sup>, XX<sup>a</sup> *Homilias*. Foucault en *ibid.*, p.255, subraya las contradicciones en la obra de San Juan Crisóstomo

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 266-272.

un determinado tiempo<sup>1</sup>. Puede parecer paradójico que el mismo esquema elogiase la concupiscencia y *obligase* las relaciones sexuales. En parte esta obligación se legitimaba en la procreación, pero no sólo: sabiendo que la condición humana provocaba la atracción del humano hacia la carne, había una obligación por parte de los esposos a mantener relaciones sexuales – con moderación - con cónyuge para impedir que este cometiese adulterio. Pero no sólo eso, al entregarse el uno al otro, ambos se daban. Es decir, el hombre era dueño del cuerpo de la mujer y viceversa. Por ello, uno no podría negarse a mantener relaciones con su cónyuge pues su cuerpo pertenece al otro. En caso de que aún y ya no siendo su cuerpo, uno se resistiese a mantener relaciones sexuales con el cónyuge y por consecuente este cometiese adulterio, la culpa no era del adúltero, sino del que no le entregó su cuerpo<sup>2</sup>.

Hubo un debate que oponía a aquellos que condenaban el matrimonio por ser inferior a la virginidad, con aquellos que consideraban que la virginidad no tenía más mérito que la castidad. San Agustín adoptó una actitud conciliadora entre ambas posturas al considerar que la virginidad era superior, sin que este fuese un mal, ni esta una obligación. No era una obligación, y por ello las vírgenes eran santas (ver página 68). El matrimonio no siendo un mal, no podía prohibirse. San Agustín admitió simplemente, que en el matrimonio uno no está tan dedicado a Dios como lo haría en la virginidad, de ahí la superioridad de esta y que su recompensa, en el otro mundo, fuese mayor<sup>3</sup>.

Estas consideraciones, no eran únicas a San Agustín. Uno de las ideas de San Agustín que sí que le era original fue que el matrimonio tenía un valor menor que la virginidad, pero que por ello no se debía entender que fuesen el mismo tipo de valor. El matrimonio aún y teniendo un valor menor, tenía un valor propio. San Agustín traspuso en la Iglesia el modelo del matrimonio aristócrata de Aristóteles (ver página 1.3), donde la virgen tenía el rol superior, el del esposo, el matrimonio, tenía el rol menor, el de la esposa, y dónde la unión era mayor que la suma de las partes<sup>4</sup>. Una vez en esa unión que era la Iglesia – y a la que

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 272-274; cf. SAN JUAN CRISÓSTOMO, XIXª *Homilia*.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 275-278, 319-323; cf. SAN JUAN CRISÓSTOMO, XXª *Homilia*; cf. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *La virginidad*; SAN AGUSTÍN, *De bono conjugali*.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 283-286; cf. SAN AGUSTÍN, *De bono viduitatis*; cf. SAN AGUSTÍN, *De Sancta virginitate*.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 287-290; cf. SAN AGUSTÍN, *De bono viduitatis*.

había que añadir aquellos que aún no se habían casado, los viudos, etc. -, ya no había una oposición entre matrimonio y virginidad. A través del ejemplo de las relaciones espirituales entre Virgen y el Cristo, ilustró esta unión de relaciones espirituales que es la Iglesia: la Virgen María era la madre de Cristo, al concebirlo por voluntad de Dios, pero también era su hermana pues era guiada por la palabra de Dios, finalmente también al creer en el Cristo, era hija de él. La Iglesia, al no tener cuerpo, era su esposa virginal. Pero del mismo modo que la Virgen, también era madre, hermana e hija del Cristo<sup>1</sup>. En esta unidad, la virginidad producía frutos espirituales y el matrimonio producía humanos, que no cristianos pues debían antes pasar por el bautismo. Lo que provocaba que el matrimonio fuese un bien menor, no era su forma, pues la virgen también era esposa, sino que, a través de la caída, el matrimonio adoptase un aspecto carnal e involuntario<sup>2</sup>.

San Agustín no descartó la posibilidad de que hubiese habido una relación carnal en el paraíso<sup>3</sup>, pero aun y así, vio la posibilidad de que la relación no fuese carnal sino espiritual<sup>4</sup>. Según esta interpretación, en el Edén, el hombre era incorruptible, después apareció la mujer y entonces Dios les dijo “*Sed fecundos y multiplicaos*”. Según esta interpretación agustiniana, la fecundación en nada implicaría que lo fecundado fuese otra cosa que no frutos espirituales<sup>5</sup>. A la objeción que se podía presentar de por qué Adán necesitaría de Eva, San Agustín respondió que al igual que al igual que el hombre es a la imagen de Dios, la mujer es a la imagen del hombre, lo cual no haría más que glorificar a Dios al usarlo de modelo. A la caída, San Agustín le dedicó otras tres interpretaciones: en una la reproducción sería no sexual, en otra no habría reproducción y en la última habría habido una relación sexual en el paraíso<sup>6</sup>. Lo que es realmente destacable es la hermenéutica que desarrolló San Agustín con respecto a este episodio. Como ya hemos visto a lo largo de este texto, la interpretación natural era lo que fundamentaba y legitimaba los comportamientos, no sólo para los

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 291-292.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 298; cf. SAN AGUSTÍN, *De Genesi contra Manichaeos*.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 296; cf. SAN AGUSTÍN, *De catechizandis rubidus*; SAN AGUSTÍN, *De Genesi contra Manichaeos*.

<sup>5</sup> No hay que olvidar que fecundizar, significa hacer fértil. Podemos ver más clara esta interpretación a través de la traducción portuguesa: “*Frutificai e multiplicai-vos*”.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 297-305.

cristianos, también fue el caso para los griegos y los estoicos. Pero en el cristianismo se dio la singularidad de que a la naturaleza se le sumaron las Escrituras, de ahí el doble trabajo interpretativo – triple si tenemos en cuenta al propio sujeto -.

Lo que diferenciaba al matrimonio cristiano del matrimonio pagano, según San Agustín, era el sacramento, la marca. Siendo la fidelidad y el sacramento lo que definían el matrimonio, la procreación era su único objetivo, pero no por ello una condición indispensable<sup>1</sup>. Es por ello que el acto sexual no era propiamente malo. Pero no había que entender que el mal no estuviese presente. A diferencia de Basilio de Ancira, en él que podíamos reconocer al mal en la presencia del espíritu de fornicación, para San Agustín el mal estaba en el semen porque este era impuro e imperfecto, al no ser una forma acabada, y en la libido, por su carácter involuntario. El acto sexual entraba en el orden natural, con una utilidad a través de la reproducción. El acto sexual no era malo de por sí, pero sí podía ser malo ante el exceso y, sobre todo, en los actos contra natura. Así pues, San Agustín desarrolló un esquema en el que el acto sexual en vistas a la reproducción no tenía nada de malo. El acto sexual únicamente para obtener placer sí era un pecado venial, siendo el acto sexual que adoptase una forma contra natura, un pecado mortal que rompería toda relación con Dios<sup>2</sup>.

La relación entre acto sexual, exceso y mal preocupó, no sólo a la moral cristiana, sino también a los pensadores griegos y estoicos romanos (ver I.1, I.2, II.1 y II. 2). Pero seguramente San Agustín fuese uno de los pensadores que más desarrolló el tema. Admitido que el sexo no era impuro, pero que el mal le era inherente, al serle inherente, el mal no podría ser explicado por un factor externo como sería el exceso. Del mismo modo, este mal no podía estar presente en el paraíso, puesto que el humano en el paraíso era puro: un elemento, habría aparecido en la caída que explicase el mal inherente al acto sexual. Lo que caracterizaba al acto sexual en el paraíso<sup>3</sup>, según San Agustín, era que era integralmente voluntario – siendo que todas las partes del cuerpo se movían

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 314-317; cf. SAN AGUSTÍN, *De bono conjugali*.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 319-322; cf. SAN AGUSTÍN, *De bono conjugali*.

<sup>3</sup> A pesar de que San Agustín, diese cabida a la interpretación espiritual del “*Sed fecundos y multiplicaos*”, aquí nos ocupa la interpretación, también admitida por San Agustín, según la cual hubo sexo en el paraíso.

acorde a la voluntad -, y que por ello podía ser lo que los individuos quisieran<sup>1</sup>. Más tarde, San Agustín atenuó su respuesta, al añadir que podría haber habido movimientos carnales en el paraíso - y estimulación sensorial -, pero que aún y así la voluntad era quien reinaba<sup>2</sup>. Pero ese no es el caso en el sexo terrenal, lo que domina en el sexo terrenal es lo involuntario: la libido. Esta apareció con la caída, fue el castigo divino por violar la única norma. Siendo que cumplir esta norma era algo bastante sencillo, el castigo debería ser considerable, pero Dios, por su bondad, no quiso ser muy severo y castigó al humano del mismo modo de forma recíproca: haciendo que el cuerpo no le obedeciese, y fue por el paralelismo entre la creación y lo procreación, que esta desobediencia se daría en lo que respecta al acto sexual. Es por ello, que, en el momento de la caída Adán y Eva se taparon. Porque hasta entonces, su pureza les impedía ver que estaban desnudos: el pudor apareció con caída, la libido le quitó la inocencia al acto sexual<sup>3</sup>.

La libido no causó la caída, fue su consecuencia, lo que la causó fue la voluntad. Al comer el fruto prohibido, el ser humano dio prioridad a su voluntad antes que a la de Dios, la cual le ordenó que no comiese. Es por ello que San Agustín considera que el pecado original le es imputable, fue un acto voluntario. Pero no sólo, también le son imputables todos los pecados producto de la libido, de lo que es involuntario. El problema está en que sólo se nos podría culpar de aquello que hacemos de lo que somos producto de forma voluntaria, tanto actos como pensamientos. La respuesta agustiniana es simple: por un lado, aún y siendo involuntario, la libido se encuentra en nuestra alma, y por ello sí seríamos imputables de todo pecado involuntario, por otro, lo que provocó que hubiese ese involuntario fue un acto que el sí fue voluntario. Otro problema se presenta entonces, ¿por qué deberíamos todos cargar con la culpa de los dos primeros? A lo que San Agustín responde afirmando el carácter hereditario del pecado original, puesto que todos somos producto de un acto sexual que en última instancia estaba motivado por la libido, somos hijos de la libido, y por ello debemos cargar tanto con ella como con la marca del pecado original. La libido

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 225-232; cf. SAN AGUSTÍN, *Contra duas epistulas Pelagionorum*; SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*; SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 232-233; cf. SAN AGUSTIN, *Contra Julianum*.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 233-237; cf. SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*.

nos recordaría de la persistencia de la falibilidad humana<sup>1</sup>. Sólo el bautismo sería capaz de quitarnos esa marca, pero nada nos libraría de la libido<sup>2</sup>.

\*

La moral cristiana de los primeros siglos heredó varios rasgos de las morales que le precedieron. Hubo una cierta continuidad en el contenido. También deberíamos subrayar que no se entendería la expansión del cristianismo, si no fuese a través de la relación entre Iglesia e Imperio romano, quien le dio las herramientas para expandirse, pues a diferencia de las morales paganas, la moral cristiana sí tenía vocación a la universalidad. En ese sentido no podemos culpar a Nietzsche por asociar el cristianismo a un platonismo para las masas.

Pero no podemos aceptar la idea de que entre el platonismo y el cristianismo hubo una continuidad perfecta: ambos pensamientos son claramente diferenciables. Esa diferencia no se podría entender sin la figura de Dios y las Escrituras. La relación con uno mismo, de los paganos, no contaba con la presencia de un ser infalible que todo lo ve. Es a través de la omnipotencia de Dios, y de la hermenéutica que se desarrolló, que se debe comprender el rol de la confesión, la virginidad o el ascetismo. La obra de Foucault acaba en San Agustín, pero lo cierto es que a través de la hermenéutica agustiniana podemos entender el enjambre de prohibiciones que se organizó en los siguientes siglos en lo que respecta al acto sexual.

---

<sup>1</sup> DEL MASCHIO E.A., 2015, *San Agustín: El Doctor de la Gracia contra el Mal*, Barcelona, Bonalitra Alcompas, pp. 101-103.

<sup>2</sup> FOUCAULT, op.cit., pp. 340-345; cf. SAN AGUSTÍN: *De nuptis et concupiscentia*; SAN AGUSTÍN, *Opus imperfectum*.

## CONCLUSIÓN

A través del proyecto genealógico de Foucault, se refleja una cierta continuidad del ejercicio ético en los ocho siglos que van desde Sócrates hasta San Agustín. Continuidad en la fundamentación y la legitimación de la ética a través de la interpretación del orden natural. Pero también continuidad en lo que respecta tanto a la división sexual, también fundamentada y legitimada a través de dicha interpretación, como al acto sexual, al que por lo general no se le consideró como un mal *per se*, pero al que se le asociaron males intrínsecos según la interpretación que mencionamos.

Pero esa continuidad no estuvo exenta de cambios. Si lo que les dio continuidad fue su apoyo en la interpretación del orden natural, lo que las hizo diferenciarse fue el cómo se interpretó el orden natural, y en las tres hubo factores políticos y religiosos que condicionaron la interpretación. Este matiz es importante, pues la ética griega del gobernarse para gobernar, no tendría sentido sin la democracia ateniense que permitía el ejercicio del poder a todos los hombres libres. Del mismo modo, el estoicismo tardío seguramente no hubiese visto la luz, al menos tal y como lo conocemos, sin el periodo helénico que precedió al Imperio romano. Y como su nombre indica, el cristianismo sin Jesús Cristo, no tendría mucho sentido. A este último punto habría que añadirle, por un lado, el impacto ya no sólo de Cristo, sino también de las Escrituras, que no era sólo un texto, era el propio *logos* manifestándose a partir de la escrita; por el otro, el hecho de que fue la relación de la Iglesia con el Imperio romano, lo que constituyó la matriz para la expansión del cristianismo durante la Edad Media, pero también influyó en la adecuación del ascetismo en la vida corriente.

Aún y a pesar de las diferencias hermenéuticas, las tres éticas, en relación con las consideraciones políticas, de las que no sabrían desprenderse, mostraron un interés por lo sexual, formando así discursos ético-políticos sexuales. Este interés se dio por que el sexo fue considerado como una dimensión inevitable, ya sea como referencia a la división sexual o al acto sexual,

siendo que cuando se podía evitar este último, se buscaba a evitarlo. La dificultad, es que a diferencia de los otros placeres a los que el vicio pudiese acompañar, el sexo tiene una vertiente que le es única: permite la procreación. Otras esferas permiten una cierta inmortalidad, como sería el caso de la escritura. Así Sócrates murió en 399 a.C., pero los diálogos de Platón y Jenofonte, lo hicieron inmortal. Es cierto, pero también es cierto que sin individuos que hubiesen procreado durante estos dos mil cuatrocientos veinte años que nos separan de la muerte de Sócrates, la inmortalidad de Sócrates no hubiese durado mucho.

Lo que motivó a Foucault para escribir la *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*, fueron eventos de su tiempo, en especial el mayo de 1968. Pero su análisis no se prolongó más allá de la primera mitad del siglo XX, con alguna mención al psicoanálisis de Freud. Aún y así, es interesante rescatar algunos aspectos dada su actualidad, con el propósito de analizar donde nos encontramos actualmente. Tal es el principal propósito de una genealogía, no quedarse en una lectura que nos dice de dónde procedemos, sino ampliar los horizontes hasta la actualidad, e incluso permitir alguna que otra especulación sobre el futuro. Quedémonos, por ahora, en la actualidad. Del primer volumen de Foucault rescatamos tres puntos, esenciales para entender la creación de la *sexualidad* pero que también gozan de vigencia en la actualidad. Se asocia el crecimiento demográfico al crecimiento económico (1)<sup>1</sup>, lo que en una sociedad de consumo se traduce por la presencia del sexo por todos lados, de ahí la multiplicidad de los discursos (2), una “*fermentación discursiva*” incitada por el poder institucional<sup>2</sup>. Otorgándole al conocimiento científico la potestad para catalogar esos discursos bajo la división entre lo permitido y lo prohibido en, bajo el manto de lo normal y lo anormal, la perversión (3)<sup>3</sup>. A estos tres puntos, se añadiría un aspecto fundamental en nuestros días, que Foucault conoció, pero no de forma tan exacerbada: el impacto tecnológico en la propagación de esos discursos. Gracias a estas nuevas tecnologías, el sexo está cada vez más presente en el día a día del individuo. Lo cual tampoco podría considerarse un

---

<sup>1</sup> FOUCAULT Michel, 1976, *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, pp. 36-37.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 25-49.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 71-98.

mal, pero es cierto que hay males que le acompañan, y cambios estructurales en la sociedad que nunca fueron tan exacerbados. ¿Cómo no rescatar a los estoicos cuando los gimnasios cuentan con más adeptos que nunca, motivados por el crecimiento de su atractivo sexual? ¿Cómo ignorar la tendencia al exceso que apuntaban los griegos, cuando hay más adictos a la masturbación que nunca? ¿Cómo ignorar el discurso cristiano, discurso que unió bajo una misma ética a cuatro continentes, en un mundo en el que cada vez más parece imponerse el relativismo posmoderno, a pesar de que todo el mundo lo vea como un error<sup>1</sup>? Del mismo modo, los tres discursos ético-políticos sexuales son a tener en cuenta en las discusiones feministas, pues romper con toda la tradición por ser esta una “*tradición machista*” lleva a otro interrogante ¿cómo se pretende superar el obstáculo posmoderno, en un mundo multicultural, si en la cultura de base para este multiculturalismo se dan discursos incapaces de dialogar con sus raíces?

Lo que nos lleva a una especulación sobre el porvenir. Actualmente, el discurso ético-político sexual parece más inevitable que nunca, pues lo sexual tiene una presencia que nunca antes tuvo. En la introducción apuntamos que lo que hacía, según Nick Lane, inevitable al sexo era que su alternativa no era factible: la clonación. Lo cierto es, que la fecundación in vitro siendo una fecundación sin coito sigue manteniendo implicancias sexuales, al ser necesaria tanta la presencia de la mujer, como la del hombre. Pero con la clonación, ya no parece ser necesaria la presencia de lo sexual. Uno podría restarle importancia, al asociar la clonación con la literatura distópica de Huxley o con las superproducciones hollywoodienses. Pero al ritmo con el que el conocimiento científico avanza, no parece descabellado pensar que la clonación humana se dé en un futuro cercano. Ante este hecho, habrá que reevaluar tanto la inevitabilidad del sexo, como la inevitabilidad del discurso ético-político sexual, pues se cimentaron en mundos en los que ni se plantearon su posibilidad. Ciertamente es que la mayoría de los países prohíben hoy en día la clonación humana, pero la mera posibilidad de su éxito, ya levanta interrogantes sobre las inevitabilidades que mencionábamos.

---

<sup>1</sup> SCANLON Thomas Michael, 1998, *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 330-334

## Bibliografía

- ALMEIDA Onésimo Teotónio, "Da inevitabilidade da ética e do imperativo dialógico entre alternativas" en *Comunicação e linguagem*, 15/16, 1992.
- CARDONA J.A. 2015, *Filosofía Helenística: Estoicos, epicúreos, cínicos y escépticos*, Barcelona, Bonalitra Alcompas.
- BORGES Jorge Luis, 1974 (ed. revisada), El inmortal en *El Aleph*, Madrid, Alianza Editorial, (10ª reimpresión) (ed. original, 1949).
- DEL MASCHIO E.A., 2015, *San Agustín: El Doctor de la Gracia contra el Mal*, Barcelona, Bonalitra Alcompas.
- DELEUZE Gilles, 2017, *Foucault* (ELÓI DUARTE Pedro, Trad.), Lisboa, Edições 70. Obra original publicada en 1986.
- ETXEBERRIA Xabier, 2002, *Ética y derecho en Ética de las profesiones*, Bilbao, Desclée De Brouwer.
- FOUCAULT Michel, 1976, *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*, Paris, Gallimard
- 1984, *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard
- 1984, *Histoire de la sexualité III: Le souci de soi*, Paris, Gallimard.
- 2018, *Histoire de la sexualité IV: Les aveux de la chair*, Paris, Gallimard.
- GRACIA Diego, 2016, La Deliberación como método de la Ética en NEVES, Maria do Céu Patrão (Coord.), *Ética. Dos Fundamentos às Práticas*, Lisboa, Edições 70.
- LANE Nick, 2009, *Los diez grandes inventos de la evolución* (SOLER Joan, Trad.), Barcelona, Ariel (ed., 2015) (Obra original publicada en 2008).
- MOREY Miguel, 2015, *Foucault y Derrida: Pensamiento francés contemporáneo*, Barcelona, Bonalitra Alcompas.

RENAUD Isabel; RENAUD, Michel, 2016, A teoria da acção, en NEVES, Maria do Céu Patrão (Coord.), *Ética. Dos Fundamentos às Práticas*, Lisboa, Edições 70.

SCANLON Thomas Michael, 1998, *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Harvard University Press.

TAYLOR Charles, 1996, Marcos referenciales ineludibles en *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Espasa Libros (4ª impresión).

## **Bibliografía citada por Foucault**

ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*.

*Económica.*

*Ética a Nicómaco.*

*Generación de los Animales.*

*Historia de los Animales.*

*Las partes de los Animales.*

*Política.*

*Problemas.*

*Retórica.*

BASILIO DE ANCIRA, *De la verdadera integridad de la virginidad*.

BOWERSOCK Glen, *Greek Sophists*.

CLEMENTE, *El Pedagogo*.

DEMÓSTONES, *Discurso contra Neera*.

*Ensayo Erótico.*

DIÓGENES LAERCIO, *Vida de los filósofos*.

DOVER Kenneth, *Greek Homosexuality*

EPICTETO, *Discursos*.

ESTOBEO, *Florilegio*.

HERMAS, *Pastor de Hermas*.

HIPÓCRATES, *Epidemiología*.

*Generación*.

*Sobre la dieta*.

*Sobre la medicina antigua*.

HIPÓLITO DE ROMA, *La Tradición apostólica*.

GALEANO, *Diagnóstico y tratamiento de las pasiones propias del alma de cada uno*.

GREGORIO DE NISA, *La virginidad*.

ISÓCRATES, *Nicocles*.

JENOFONTE, *Anabasis*.

*Ecónomico*.

*El Banquete*.

*Hierón*.

*Mémorables*.

JUAN CASIANO, *Conferencias espirituales*.

*Instituciones*.

JUSTINO MARTIR, *Primera apología*.

LISIAS, *Sobre la muerte de Eratóstenes*.

MARCO AURELIO, *Meditaciones*.

METODIO DE OLIMPIA, *El Banquete*.

MUSONIO RUFO, *Fragmentos*.

*Reliquiae*.

ORIBASIO DE PÉRGAMO, *Sinagogas médicas*.

ORÍGENES DE ALEJANDRÍA, *Homilías sobre el Génesis*.

PLATÓN, *Carta IV*.

*Banquete*.

*Filebo*.

*Fedro*.

*Gorgias*.

*Hierón.*

*La República.*

*Leyes.*

*Timeo.*

PLUTARCO, *Consejos para conservar la salud.*

*Preceptos conyugales*

*Sobre el Amor.*

*Sobre el demon de Sócrates*

SAN AGUSTÍN, *Contra duas epistulas Pelagionorum.*

*Contra Julianum.*

*Comentario del salmo 132.*

*De bono viduitatis.*

*De catechizandis rubidus.*

*De Genesi ad litteram.*

*De Genesi contra Manichaeos.*

*De bono conjugali.*

*De nuptis et concupiscentia.*

*De Sancta virginitate.*

*Opus imperfectum.*

*La ciudad de Dios.*

SAN CIPRIANO *De habitu virginum.*

SAN JUAN CRISÓSTOMO, *La virginidad.*

*I, III, VII, XIX, XX Homilias.*

SANTO AMBROSIO, *De virginibus.*

SÉNECA, *Cartas a Lucilio.*

*Consolación a Helvia*

*De la firmeza del sabio*

*De la ira.*

TERTULIANO, *De Baptismo.*

*De paenitentia*

*De resurrectione carnis.*

TURCK A. "Aux origines du catechumenat" en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*.

VAN GULIK Robert, *La vida sexual en la antigua China*.