

traducción de
MARTÍ SOLER

HISTORIA DE LA SEXUALIDAD. 2

EL USO DE LOS PLACERES

por

MICHEL FOUCAULT



CAPITULO II

DIETÉTICA

La reflexión moral de los griegos sobre el comportamiento sexual no buscó justificar las interdicciones, sino estilizar una libertad: aquella que ejerce, en su actividad, el hombre "libre". De ahí lo que puede parecer, a primer golpe de vista, una paradoja: los griegos practicaron, aceptaron y valoraron las relaciones entre hombres y muchachos, y sus filósofos concibieron y edificaron no obstante a este respecto una moral de la abstención. Desde luego admitieron que un hombre casado pudiera ir a buscar placeres sexuales fuera del matrimonio, y sin embargo sus moralistas concibieron el principio de una vida matrimonial en la que el marido sólo tendría relaciones con su propia esposa. Nunca concibieron que el placer sexual fuera un mal por sí mismo o que pudiera formar parte de los estigmas naturales de una falta, y sin embargo sus médicos se sintieron inquietos ante las relaciones de la actividad sexual con la salud y desarrollaron toda una reflexión sobre los peligros de su práctica.

Empecemos por este último punto. De inmediato es preciso observar que su reflexión no se refería en lo esencial al análisis de los diferentes efectos patológicos de la actividad sexual; tampoco buscaba organizar ese comportamiento como un dominio en el que pudieran distinguirse conductas normales y prácticas anormales y patológicas. Sin duda, tales temas no estaban del todo ausentes, pero no era ése el que constituía el tema general de la interrogante sobre las relaciones entre las *aphrodisia*, la salud, la vida y la muerte. La preocupación principal de esta reflexión era definir el uso de los placeres —sus condiciones favorables, su práctica útil, su disminución necesaria— en función de una determinada manera de ocuparse del cuerpo propio. La preocupación era mucho más "dietética" que "terapéutica": asunto de régimen que buscaba reglamentar una actividad reconocida como importante para la salud. La problematización médica del comportamiento sexual se llevó a cabo menos a partir de la

preocupación por eliminar sus formas patológicas que a partir de la voluntad de integrarlo lo mejor posible a la gestión de la salud y a la vida del cuerpo.

I. DEL RÉGIMEN EN GENERAL

Para aclarar la importancia que los griegos daban al régimen, el sentido general que daban a la "dietética" y la forma en que ligaban su práctica a la medicina, podemos referirnos a dos relatos del origen: uno se encuentra en la colección hipocrática y el otro en Platón.

El autor del trabajo sobre *La antigua medicina*, lejos de concebir el régimen como una práctica adyacente al arte médico —una de sus aplicaciones o una de sus prolongaciones—, hace por el contrario que la medicina nazca de la preocupación primera y esencial del régimen.¹ Según él, la humanidad se habría separado de la vida animal por una especie de ruptura de dieta; en el origen, en efecto, los hombres habrían utilizado una alimentación semejante a la de los animales: carne, vegetales crudos y sin preparación. Semejante manera de nutrirse, que podía curtir a los más vigorosos, era severa para los más frágiles: en breve, morían o jóvenes o viejos. Así, los hombres habrían buscado un régimen mejor adaptado "a su naturaleza": ese régimen que caracteriza todavía a la actual forma de vivir. Pero gracias a esta dieta más suave las enfermedades se habrían vuelto menos inmediatamente mortales, advirtiéndose entonces que los alimentos de los sanos no podían convenir a los enfermos: éstos necesitaban otro tipo de alimentos. La medicina se habría formado entonces como "dieta" propia de los enfermos y a partir de una interrogante sobre el régimen específico que les convenía. En este relato de origen, la dietética surge como inicio; da lugar a la medicina como una de sus aplicaciones particulares.

Platón —bastante desconfiado frente a la práctica dietética, o por lo menos de los excesos que de ella resultan, por las razones políticas y morales que veremos— piensa por el contrario que la preocupación del régimen nació de una modifi-

1. Hipócrates, *La antigua medicina*, III.

cación de las prácticas médicas:² en el origen, el dios Asclepio [Esculapio] habría enseñado a los hombres cómo curar enfermedades y heridas mediante remedios drásticos y operaciones eficaces. De esta práctica de las medicaciones simples trae el testimonio Homero, según Platón, en el relato que hace de las curaciones de Menelao y de Eurípilo, bajo los muros de Troya: se chupaba la sangre de los heridos, se vertía sobre las llagas ciertos emolientes y se les daba a beber vino espolvoreado de harina y de queso rallado.³ Fue más tarde, cuando los hombres se alejaron de la vida ruda y sana de los antiguos tiempos, cuando se buscó seguir las enfermedades “paso a paso” y sostener mediante un largo régimen a quienes tenían mala salud y que la padecían justo porque, al no vivir como era debido, eran víctimas de males duraderos. Según esta génesis, la dietética aparece como una especie de medicina para los tiempos de molicie; estaba destinada a las existencias mal llevadas y que buscaban prolongarse. Bien se ve: si para Platón la dietética no es un arte originario, no es porque el régimen, la *diaitē*, carezca de importancia; la razón por la cual, en la época de Esculapio o de sus primeros sucesores, nadie se preocupaba por la dietética era que el “régimen” que realmente seguían los hombres, la forma en que se nutrían y hacían ejercicio, era conforme a la naturaleza.⁴ Ante esta perspectiva, la dietética fue claramente una inflexión de la medicina, pero sólo se convirtió en esa prolongación del arte de curar el día en que el régimen como forma de vida se separó de la naturaleza, y si constituye siempre el necesario acompañamiento de la medicina, lo es en la medida en que no se podría cuidar a nadie sin rectificar el género de vida que lo ha efectivamente puesto enfermo.⁵

En todo caso, sea que se haga del saber dietético un arte primitivo o que se vea en él una derivación ulterior, está claro que la propia “dieta”, el régimen, es una categoría fundamental a cuyo través puede pensarse la conducta humana; caracteriza la forma en que se maneja la existencia y permi-

2. Platón, *La república*, III, 405e-408d.

3. De hecho las indicaciones dadas por Platón no son exactamente aquellas que encontramos en la *Iliada* (XI, 624 y 833).

4. Platón, *La república*, III, 407c.

5. Sobre la necesidad del régimen para la cura de las enfermedades, véase también el *Timeo*, 89d.

te fijar un conjunto de reglas para la conducta: un modo de problematización del comportamiento, que se hace en función de una naturaleza que hay que preservar y a la que conviene conformarse. El régimen es todo un arte de vivir.

1. El dominio que un régimen convenientemente meditado debe cubrir se define por una lista que con el tiempo ha adquirido un valor casi canónico. Es la que se encuentra en el libro VI de las *Epidemias*; comprende: “los ejercicios (*ponoi*), los alimentos (*sitia*), las bebidas (*pota*), los sueños (*hypnoi*), las relaciones sexuales (*aphrodisia*)” —todas cosas que deben ser “medidas”.⁶ La meditación dietética desarrolló esta enumeración. Entre los ejercicios, se distinguen aquellos que son naturales (caminar, pasear) y los que son violentos (la carrera, la lucha), y se decide cuáles son los que conviene practicar y con qué intensidad, en función de la hora del día, del momento del año, de la edad del sujeto, del alimento que ha tomado. Pueden añadirse baños más o menos calientes a los ejercicios, y también ellos dependen de la estación, de la edad, de las actividades y de las comidas ya hechas o por hacer. El régimen alimentario —comida y bebida— debe dar cuenta de la naturaleza y de la cantidad de lo que se absorbe, del estado general del cuerpo, del clima, de las actividades a las que uno se entrega. Las evacuaciones —purgas y vómitos— habrán de corregir la práctica alimentaria y sus excesos. También el sueño implica distintos aspectos que el régimen puede hacer variar: el tiempo que se le consagra, las horas que se escogen, la calidad de la cama, su dureza, su calor. Así, pues, el régimen debe tener en cuenta numerosos elementos de la vida física de un hombre, o por lo menos de un hombre libre, y ello a lo largo de todos los días, desde el levantarse hasta el acostarse. El régimen, cuando se le detalla, toma el paso de un verdadero empleo del tiempo: así es como el régimen propuesto por Diocles sigue, momento a momento, el hilo de un día común desde el despertar hasta la comida de la tarde y el dormir pasando por los primeros ejercicios, las abluciones y las fricciones del cuerpo y de la cabeza, los paseos, las actividades privadas y el gimnasio, el desayuno, la siesta, y

6. Hipócrates, *Epidemias*, VI, 6, 1. Sobre diferentes interpretaciones de este texto en la Antigüedad, cf. Hipócrates, *Œuvres*, trad. Littré, t. V, pp. 323-324.

de nuevo el paseo y el gimnasio, las uncciones y las fricciones, el almuerzo. A lo largo del tiempo, y a propósito de cada una de las actividades del hombre, el régimen problematiza la relación con el cuerpo y desarrolla una manera de vivir en la que las formas, las elecciones, las variables están determinadas por el cuidado del cuerpo. Pero el cuerpo no es el único encausado.

2. En los diferentes dominios en los que se requiere, el régimen ha de establecer una medida: "un cerdo se daría cuenta", como dice uno de los interlocutores del diálogo platónico de los *Rivales*:⁷ "por lo que respecta al cuerpo", lo que es útil es "lo que está dentro de la justa medida" y no lo que sobrepasa o lo que adolece. Ahora bien, esta medida debe comprender tanto el orden corporal como el orden moral. Los pitagóricos, que sin duda desempeñaron un papel importante en el desarrollo de la dietética, señalaron fuertemente la correlación entre los cuidados necesarios al cuerpo y la preocupación de guardar al alma su pureza y su armonía. Si es cierto que piden a la medicina la purga del cuerpo y a la música la del alma, atribuyen también al canto y a los instrumentos efectos benéficos sobre el equilibrio del organismo.⁸ Las numerosas interdicciones alimentarias que se fijaron tenían significaciones culturales y religiosas, y la crítica que hacían a todo abuso en el orden de la alimentación, de la bebida, de los ejercicios y de las actividades sexuales tenían a la vez valor de precepto moral y de consejo eficaz para la salud.⁹

Igualmente, aparte del contexto estrictamente pitagórico, el régimen se definía desde luego bajo este doble registro: el

7. Seudo-Platón, *Rivales*, 134a-d.

8. Cf. R. Joly, "Notice" en Hipócrates, *Du régime* (cuf), p. xi.

9. "Había... para las enfermedades corporales cantos curativos por cuyo medio los enfermos se levantaban. Otros hacían olvidar las penas, calmaban las cóleras, echaban los deseos desordenados. Su régimen era: miel para el desayuno, para el almuerzo galleta, legumbres, rara vez carne... Así su cuerpo conservaba el mismo estado, como trazado con cordel, sin estar tan pronto sano como enfermo, sin tampoco engordar o adelgazar, y su alma mostraba siempre por su aspecto el mismo carácter (*to homoion êthos*)." Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 34. También Pitágoras habría dado consejos de régimen a los atletas (*ibid.*, 15).

de la buena salud y el del buen mantenimiento del alma. Y esto porque se inducían la una al otro, pero también porque la resolución de seguir un régimen medido y razonado, así como la aplicación que se le dedica, por sí mismas revelan una indispensable firmeza moral. El Sócrates de Jenofonte destaca bien esta correlación cuando recomienda a los jóvenes ejercitar regularmente su cuerpo mediante la práctica de la gimnasia. Ve en ella la garantía de que uno podrá defenderse mejor en la guerra, evitar, como soldado, la reputación de cobardía, servir mejor a la patria, obtener elevadas recompensas (y dejar así a los descendientes fortuna y posición); de ello espera una protección contra las enfermedades y los achaques del cuerpo. Pero subraya igualmente los buenos efectos de esta gimnasia, dice, donde menos se lo espera: en el pensamiento, ya que un cuerpo con mala salud tiene como consecuencia el desvarío, el desaliento, el mal humor, la locura, hasta el punto de que los conocimientos adquiridos acaban por ser lanzados del alma.¹⁰

Pero igualmente el rigor de un régimen físico, con la resolución que se precisa para seguirlo, requiere de una indispensable firmeza moral y permite ejercitarla. Ahí radica, a los ojos de Platón, la verdadera razón que debe dárseles a las prácticas por las que se intenta adquirir la fuerza, la belleza y la salud del cuerpo: no sólo, dice Sócrates en el libro ix de *La república*, el hombre sensible "no se entregará al placer bestial e irracional"; no sólo no pondrá "de ese lado las preocupaciones", sino que hará más: "ni siquiera mirará a su salud ni considerará como un privilegio la fuerza, la salud y la belleza, si de todo esto no ha de venirle la salud del espíritu". El régimen físico debe encomendarse al principio de una estética general de la existencia en la que el equilibrio corporal será una de las condiciones de la justa jerarquía del alma: "se le verá siempre ajustando la armonía del cuerpo en gracia de la sinfonía del alma", lo que permitirá que se conduzca como un músico de verdad (*mousikos*).¹¹ El régimen físico, pues, no debe ser cultivado con exceso por sí mismo.

De buena gana reconocemos la posibilidad de un peligro en la práctica misma de la "dieta". Pues si el régimen tiene por

10. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, III, 12.

11. Platón, *La república*, IX, 591 c-d.

objeto evitar los excesos, puede haber exageración en la importancia que le acordemos y en la autonomía que se le deje. En general, este riesgo se percibe de dos formas: Hay el peligro de lo que podríamos llamar el exceso "atlético", el cual se debe a adiestramientos repetidos, que desarrollan exageradamente el cuerpo y acaban por adormecer el alma hundida en una musculatura demasiado poderosa: muchas veces censura Platón estos excesos de los atletas y declara que no los desea para los jóvenes de su ciudad.¹² Pero también existe el peligro de lo que podríamos llamar el exceso "valetudinario": se trata de la vigilancia de todos los instantes que uno dedique al cuerpo, a la salud, al menor de los males. Dé este exceso, según Platón, el mejor ejemplo está en aquel que pasa por uno de los fundadores de la dietética, el maestro de gimnasia Heródico; muy ocupado en no apartarse para nada de la más pequeña regla del régimen que se había impuesto, "empleó" su ciencia durante años en una vida que se extingue. Ante esta actitud, Platón plantea dos reproches: es actitud de hombres ociosos que no son útiles a la ciudad; pueden comparárseles ventajosamente esos artesanos circunspectos que, bajo el pretexto de migrañas, no quieren involucrarse con lienzos la cabeza, ya que no pueden perder tiempo con los pequeños cuidados que requiere la salud. Pero también es actitud de quienes, ante el miedo de perder la vida, buscan cómo retrasar el término fijado por la naturaleza. La práctica del régimen trae consigo ese peligro —moral pero también político— de prestar un cuidado excesivo al cuerpo (*perittē epimeleia tou sōmatos*).¹³ Esculapio, que sólo curaba a golpe de pociones y resecciones, era un sabio político: sabía que, en un estado bien gobernado, nadie tiene el ocio de pasar su vida enfermo y haciéndose cuidar.¹⁴

3. La desconfianza respecto de los regímenes excesivos muestra que la dieta no tiene por finalidad llevar la vida tan lejos en el tiempo como sea posible ni con logros tan altos como

12. *Ibid.*, III, 404a. Aristóteles también critica los excesos del régimen atlético y de ciertos adiestramientos en la *Política*, VIII, 16, 1335b, y VIII, 4, 1338b-1339a.

13. Platón, *La república*, III, 406a-407b.

14. *Ibid.*, 407c-e. En el *Timeo*, Platón pondera que la duración de la vida de cada ser viviente está librada a la suerte (89b-c).

sea posible, sino más bien hacerla útil y feliz dentro de los límites que se le han fijado. Tampoco debe proponerse fijar de una vez por todas las condiciones de una existencia. No es bueno el régimen que sólo permite vivir en un solo lugar, con un solo tipo de alimento y sin que podamos exponernos a ningún cambio. La utilidad del régimen radica precisamente en la posibilidad que proporciona a los individuos de enfrentarse a situaciones diferentes. Así es como Platón opone el régimen de los atletas, tan estricto que no pueden apartarse de él sin "graves y violentas dolencias", a aquel que querría ver adoptado por sus guerreros: éstos deben ser como perros siempre vigilantes; cuando están en campaña, deben poder "mudar a menudo de agua y alimento", "pasar del ardor del sol al frío del invierno" y "no decaer en su salud".¹⁵ Sin duda los soldados de Platón tenían responsabilidades particulares. Pero regímenes generales obedecen también a este principio. El autor de el *Del régimen* de la colección hipocrática tiene cuidado en subrayar que dirige sus consejos al número mayor de gente y no a algunos privilegiados inactivos; es decir, se dirige a "quienes trabajan, quienes viajan, navegan, se exponen al sol y al frío".¹⁶ Se ha llegado a interpretar este pasaje como la señal de un interés particular por las formas de la vida activa y profesional. Sobre todo hay que reconocer en él la preocupación —común por lo demás a la moral y a la medicina— de armar al individuo frente a la multiplicidad de las circunstancias posibles. No podemos ni debemos pedir al régimen que esquive la fatalidad o desvíe la naturaleza. Lo que se espera de él es que permita reaccionar, y no a ciegas, ante los acontecimientos imprevistos tal como se presenten. La dietética es un arte estratégico, en el sentido de que debe permitir responder, de una manera razonable y por lo tanto útil, a las circunstancias.

En la vigilancia que ejerce respecto del cuerpo y de sus actividades, requiere, por parte del individuo, dos formas muy particulares de atención. Exige lo que podríamos llamar una atención "serial", una atención secuencial: las actividades, en sí mismas, no son ni buenas ni malas; su valor está determi-

15. Platón, *La república*, III, 404a-b.

16. Hipócrates, *Del régimen*, III, 69, 1; cf. la nota de R. Joly, en la edición de la CUF, p. 71.

nado, por una parte, por aquellas que las preceden y por aquellas que las siguen y una misma cosa (determinado alimento, cierto tipo de ejercicio, un baño caliente o frío) será recomendada o desaconsejada según que debamos desempeñar o desempeñemos tal o cual actividad (las prácticas que se siguen deben compensarse en sus efectos, pero el contraste entre ellas no debe ser demasiado vivo). La práctica del régimen implica también una vigilancia "circunstancial", una atención a la vez muy aguda y muy amplia que es necesario dirigir hacia el mundo exterior, sus elementos, sus sensaciones: el clima desde luego, las estaciones, las horas del día, el grado de humedad y de sequedad, de calor o de frío, los vientos, las características propias de una región, el establecimiento de una ciudad. Y las indicaciones relativamente detalladas que nos da el régimen hipocrático deben servirle, a quien está familiarizado con ellas, para modular su forma de vida en función de todas estas variables. No hay que considerar al régimen como un cuerpo de reglas universales y uniformes; más bien se trata de una especie de manual para actuar en situaciones diversas en las que podemos encontrarnos; de un tratado para ajustar el comportamiento según las circunstancias.

4. Técnica de existencia, la dietética lo es finalmente en ese sentido de que no se contenta con transmitir los consejos de un médico a un individuo que habrá de aplicarlos pasivamente. Sin entrar aquí en la historia del debate en el que se opusieron medicina y gimnasia acerca de su competencia respectiva para la determinación del régimen, es necesario tener en mente que no se concebía a la dieta como una obediencia ciega al saber de otro; debía ser, por parte del individuo, una práctica ponderada de sí mismo y de su cuerpo. Ciertamente que, para seguir el régimen que conviene, es necesario escuchar a los que saben; pero esta relación debe tomar la forma de la persuasión. La dieta del cuerpo, para ser razonable, para ajustarse como es debido a las circunstancias y al momento, también debe ser motivo de pensamiento, de reflexión y de prudencia. Mientras que los medicamentos o las operaciones actúan sobre el cuerpo que los sufre, el régimen se dirige al alma y le inculca principios. Así, en las *Leyes*,¹⁷

17. Platón, *Leyes*, iv, 720b-e.

Platón distingue dos tipos de médicos: los que son buenos para los esclavos (con gran frecuencia son ellos mismos de condición servil) y que se limitan a prescribir sin dar explicaciones, y aquellos nacidos libres que se dirigen a los hombres libres; éstos no se contentan con escribir recetas, sino que conversan, dan sus razones tanto al enfermo como a los amigos; lo educan, lo exhortan, lo persuaden mediante argumentos que, una vez convencido, serán de tal naturaleza que lo impulsen a llevar la vida que le conviene. Del médico sabio, el hombre libre debe recibir, más allá de los medios que permiten la cura propiamente dicha, una armadura racional para el conjunto de su existencia.¹⁸ Un breve pasaje de los *Recuerdos de Sócrates* nos muestra el régimen bajo el aspecto de una práctica concreta y activa de la relación con uno mismo. Veamos a Sócrates aplicándose con el fin de lograr que sus discípulos "puedan bastarse a sí mismos" en la posición que les sea propia. Para este fin, les ordena aprender (sea a través de él, sea a través de otro maestro) lo que un hombre de bien debe saber dentro de los límites circunscritos de lo que le es útil, y nada más: aprender lo necesario en el orden de la geometría, de la astronomía, de la aritmética. Pero también los exhorta "a mirar por su salud". Y este "cuidado", que en efecto debe apoyarse en el saber recibido, debe también desarrollarse a través de una atención vigilante de sí mismo: observación de sí que, además, lo que no carece de importancia, representa también un trabajo de escritura y anotación: "Que cada quien se observe a sí mismo y anote qué alimento, qué bebida, qué ejercicio le convienen y cómo debe usar de ellos para conservar la salud más perfecta." La buena administración del cuerpo, para volverse un arte de vida, debe pasar por una puesta por escrito realizada por el sujeto acerca de sí mismo; por medio de ésta podrá adquirir su autonomía y escoger con plena conciencia entre lo que es bueno y lo que es malo para él: "Si nos observamos así, dijo Sócrates a sus discípulos, difícilmente encontraremos un médico que discierna mejor lo que es favorable a nuestra salud."¹⁹

18. Cf. Platón, *Timeo*, 89d, que resume así lo que acaba de decir acerca del régimen: "Con lo dicho basta acerca de todo el ser vivo, de su parte corporal, de cómo gobernarla o dejarse gobernar por ella."

19. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, iv, 7.

En resumen, la práctica del régimen como arte de vivir es bien distinta de un simple conjunto de precauciones destinadas a evitar las enfermedades o a acabar de curarlas. Es toda una forma de constituirse como un sujeto que tiene el cuidado justo, necesario y suficiente de su cuerpo. Cuidado que recorre la vida cotidiana; que hace de las actividades principales o corrientes de la existencia una postura a la vez de salud y de moral; que define entre el cuerpo y los elementos que lo rodean una estrategia circunstancial, y que busca finalmente armar al individuo mismo con una conducta racional. ¿Qué lugar se le acordó a las *aphrodisia* en esta administración razonable y natural de la vida?

2. LA DIETA DE LOS PLACERES

Dos tratados de Dietética que forman parte de la colección hipocrática han llegado hasta nosotros. Uno, el más antiguo, es también el más breve: es el *Peri diaitēs hygiainēs*, el *Régimen salubre*; por mucho tiempo se consideró que formaba la última parte del tratado *De la naturaleza del hombre*;²⁰ el segundo, el *Peri diaitēs*, es también el más desarrollado. Además, Oribasio recogió en su *Colección médica*²¹ un texto de Diocles, consagrado a la higiene, que da, con gran meticulosidad, una regla para la vida cotidiana; finalmente, a este mismo Diocles —que vivió a fines del siglo IV— se le atribuyó un texto muy breve, que fue recogido en las obras de Pablo de Egina:²² el autor da en él indicaciones sobre la manera de reconocer en uno mismo los primeros signos de enfermedad, así como algunas reglas generales de régimen estacional.

Mientras que el *Régimen salubre* no dice nada de la cuestión de las *aphrodisia*, el *Peri diaitēs* comporta sobre este punto una serie de recomendaciones y prescripciones. La primera parte de la obra se presenta como una reflexión sobre los prin-

cipios generales que deben presidir la organización del régimen. En efecto, el autor ratifica que algunos de sus numerosos predecesores pudieron dar buenos consejos sobre este o aquel punto en particular, pero nadie pudo presentar una exposición completa de la materia que él buscaba tratar, pues es necesario, para “escribir correctamente acerca de la dieta humana”, ser capaz de “conocer y reconocer” la naturaleza del hombre en general, así como su constitución de origen (*hē ex archēs systasis*) y el principio que debe imperar en el cuerpo (*to epicrateon en tōi sōmati*).²³ El autor considera, como dos elementos fundamentales del régimen, la alimentación y los ejercicios; éstos ocasionan gastos que la alimentación y la bebida tienen la función de compensar.

La segunda parte del texto desarrolla la práctica de la dietética, al tomar como punto de vista las propiedades y efectos de los elementos que entran en el régimen. Después de las consideraciones sobre las regiones —altas o bajas, secas o húmedas, expuestas a uno u otro viento—, pasa revista a los alimentos (la cebada o el trigo, contemplados según la finura de la molienda, el momento en que se amasó la harina, la cantidad de agua necesaria para la mezcla; las carnes, distinguidas según sus diversas proveniencias; las frutas y las legumbres, consideradas según las especies), después los baños (calientes, fríos, antes o después de los alimentos), los vómitos, el sueño, los ejercicios (naturales, como los de la vista, el oído, la voz, el pensamiento o el paseo; violentos a la manera de las carreras de velocidad o de fondo, movimientos de los brazos, la lucha en el suelo, con pelota, a mano limpia; practicados en el polvo o con el cuerpo aceitado). En esta enumeración de los elementos del régimen, la actividad sexual (*lagneiē*) está justamente señalada entre los baños y las unciones, por una parte, y los vómitos, por la otra, y se la menciona sólo por sus tres efectos. Dos de ellos son cualitativos: calentamiento debido a la violencia del ejercicio (*ponos*) y a la eliminación de un elemento húmedo; humidificación en cambio porque el ejercicio hace consumirse las carnes. Un tercer efecto es cuantitativo: la evacuación provoca el adelgazamiento. “El coito adelgaza, humedece y acalora; acalora a causa del ejercicio y de la secreción de humedad; adelgaza

23. Hipócrates, *Del régimen*, I, 2, 1.

20. Cf. W.H.S. Jones, “Introduction” al tomo IV de las *Obras* de Hipócrates (Loeb Classical Library).

21. Oribasio, *Collection médicale*, t. III, pp. 168-182.

22. Pablo de Egina, *Cirugía*, trad. R. Briau. Sobre la dietética en la época clásica, cf. W.D. Smith, “The development of classical dietetic theory”, *Hippocratica* (1980), pp. 439-448.

por la evacuación y humedece por lo que queda en el cuerpo de la consumición [de las carnes] producida por el ejercicio."²⁴

En cambio, en la tercera parte de este *Del régimen*, encontramos acerca de las *aphrodisia* un cierto número de prescripciones. Esta tercera parte se presenta en sus primeras páginas como una especie de gran calendario de salud, un almanaque permanente de las estaciones y de los regímenes que convienen a cada una. Pero el autor subraya la imposibilidad de dar una fórmula general que fije el justo equilibrio entre ejercicios y alimentos; marca la necesidad de tener en mente las diferencias entre las cosas, los individuos, las regiones, los momentos;²⁵ así pues el calendario no debe leerse como un conjunto de recetas imperativas sino como principios estratégicos que hay que saber adaptar a las circunstancias. En suma, mientras que la segunda parte del texto contempla más bien los elementos del régimen en sí según sus cualidades y por sus propiedades intrínsecas (y ahí apenas se evoca a las *aphrodisia*), la tercera parte, al principio, está consagrada sobre todo a las variables de situación.

Desde luego, el año está dividido en cuatro estaciones. Pero éstas, a su vez, están subdivididas en periodos más cortos, de algunas semanas o incluso de algunos días. Pues los caracteres propios de cada estación evolucionan con frecuencia de manera progresiva, y, además, siempre existe el peligro de modificar bruscamente el régimen: como los excesos, los cambios súbitos tienen efectos nocivos; "ir poco a poco (*to kata mikron*) es una regla acertada, sobre todo en el caso de cambiar de una cosa a otra". Esto tiene por consecuencia que "en cada estación, habrá que modificar poco a poco (*kata mikron*) cada elemento del régimen".²⁶ Así el régimen de invierno debe estar subdividido como lo quiere la propia estación, en un periodo de cuarenta y cuatro días que va desde el ocaso de las Pléyades hasta el solsticio, más un periodo exactamente equivalente que sigue a una atemperación de quince

24. *Ibid.*, II, 58, 2.

25. *Ibid.*, III, 67, 1-2.

26. *Ibid.*, III, 68, 10. En el mismo sentido, cf. Hipócrates, *De la naturaleza del hombre*, 9, y *Aforismos*, 51. El mismo tema reaparece en pseudo-Aristóteles, *Problemas*, XXVIII, 1, y en el *Régimen* de Diocles, en Oribasio, III, p. 181.

días. La primavera comienza por un periodo de treinta y dos días, desde la salida de Arturo, y la llegada de las golondrinas, hasta el equinoccio; a partir de ahí, la estación debe dividirse en seis periodos de ocho días. Viene entonces el verano, que implica dos fases: de la salida de las Pléyades al solsticio, y de ahí al equinoccio. Desde ese momento hasta el ocaso de las Pléyades, uno debe, a lo largo de cuarenta y ocho días, prepararse para el "régimen invernal".

El autor no da, para cada una de estas pequeñas subdivisiones, un régimen completo. Más bien define, con más o menos detalles, una estrategia de conjunto en función de las cualidades propias de cada uno de los momentos del año. Esta estrategia obedece a un principio de oposición, de resistencia, o por lo menos de compensación: el frío de una estación debe equilibrarse de nuevo mediante un régimen de recalentamiento ante el temor de que el cuerpo se enfríe demasiado; en cambio, un calor fuerte pide un régimen emoliente y refrescante. Pero también debe obedecer a un principio de imitación y de conformidad: para una estación suave y que evoluciona gradualmente, un régimen suave y progresivo; en la época en la que las plantas preparan su vegetación, los humanos deben hacer lo mismo y preparar el desarrollo de su cuerpo; de la misma manera, durante la rudeza del invierno, los árboles se curten y adquieren robustez; también los hombres adquieren vigor si no huyen del frío y se exponen a él "valientemente".²⁷

Es dentro de este contexto general que el uso de las *aphrodisia* está reglamentado teniendo en cuenta los efectos que pueden producir sobre el juego del calor y el frío, de lo seco y de lo húmedo, según la fórmula general que encontramos en la segunda parte del texto. Las recomendaciones que les conciernen se sitúan en general entre las prescripciones alimentarias y los consejos acerca de los ejercicios o de las evacuaciones. El invierno, desde el ocaso de las Pléyades hasta el equinoccio de primavera, es una estación en la que el régimen debe ser secante y cálido en la medida en que la estación sea fría y húmeda: así, pues, carnes asadas más que cocidas, pan de trigo candeal, legumbres secas y en pequeña cantidad, vino algo diluido, pero en poca cantidad; numero-

27. Hipócrates, *Del régimen*, III, 68, 6 y 9.

esos ejercicios y de todas clases (carreras, luchas, paseos); baños que deben ser fríos después de los adiestramientos —siempre demasiado calurosos— de la carrera, y calientes después de todos los demás ejercicios; relaciones sexuales más frecuentes, sobre todo para los hombres de más edad para quienes el cuerpo tiende a enfriarse; emético tres veces por mes para los temperamentos húmedos, y dos veces para aquellos que son secos.²⁸ Durante el periodo de primavera en el que el aire es más cálido y más seco, y cuando es necesario prepararse al crecimiento del cuerpo, deben comerse tanto carnes cocidas como asadas, absorber legumbres húmedas, tomar baños, disminuir la cantidad de relaciones sexuales y de eméticos; vomitar sólo dos veces al mes o más rara vez incluso, de modo que el cuerpo conserve “una carne pura”. Después de la salida de las Pléyades, cuando llega el verano, es contra la sequedad sobre todo que debe luchar el régimen: beber vinos ligeros, blancos y diluidos; pasteles de cebada, legumbres hervidas o crudas, si no exponen a subir el calor; abstenerse de eméticos y reducir en lo posible los actos sexuales (*toisi de aphrodisioisin hōs hēkista*); disminuir los ejercicios, evitar las carreras que secan el cuerpo, así como caminar bajo el sol, y preferir la lucha en el polvo.²⁹ A medida que nos acercamos a la salida de Arturo y al equinoccio de otoño, hay que hacer más suave y húmedo el régimen; nada se dice de particular sobre el régimen sexual.

El Régimen de Diocles está mucho menos desarrollado que el de Hipócrates, pero tiene más detalle en el empleo del tiempo cotidiano, que ocupa una gran parte del texto: desde las fricciones que deben seguir de inmediato al levantarse con el fin de reducir la rigidez del cuerpo hasta las posiciones que conviene adoptar en la cama, cuando llega el momento de acostarse (“ni muy extendido ni fuertemente flexionado” y sobre todo nunca sobre la espalda), todos los principales momentos del día son examinados, con los baños, las fricciones, las uncciones, las evacuaciones, los paseos, los alimentos que convienen.³⁰ Sólo cuando se trata de las variaciones estacionales se contempla la cuestión de los placeres sexuales y de

28. *Ibid.*, III, 68, 5.

29. *Ibid.*, III, 68, 11.

30. Oribasio, *Collection médicale*, III, pp. 168-178.

su modulación, y después de evocar algunos principios generales de equilibrio: “Es un punto muy importante para la salud que la potencia de nuestro cuerpo no sea deprimida por otra potencia.” Pero el autor se limita a breves consideraciones generales: primero, que nadie debe “hacer uso frecuente y continuo del coito”; que conviene más “a la gente fría, húmeda, atrabiliaria y flatulenta” y menos a quienes son magros; que existen periodos de la vida en que son más nocivos, como entre la gente de edad o entre quienes están en “el periodo que va de la niñez a la adolescencia”.³¹ En cuanto al texto, sin duda más tardío, conocido como una carta de Diocles al rey Antígono, la economía que propone de los placeres sexuales, en sus líneas generales, está extremadamente cerca de la de Hipócrates: en el solsticio de invierno, que es la época en que más predispuesto está uno al catarro, la práctica sexual no debe restringirse. Durante la época de ascensión de las Pléyades, tiempo durante el cual domina la bilis amarga en el cuerpo, hay que recurrir al acto sexual con mucha mesura. Incluso habría que renunciar a él por entero en el momento del solsticio de verano, cuando la atrabilis se desborda en el organismo, y hay que abstenerse de él, al igual que de todo vomitivo, hasta el equinoccio de otoño.³²

En este régimen de los placeres hay muchos rasgos que merecen subrayarse. Y, de buen principio, el lugar restringido que se da al problema de las relaciones sexuales cuando se lo compara con el que se concede a los ejercicios y sobre todo a la alimentación. La cuestión de los alimentos en función de sus cualidades propias y de las circunstancias en las que se los toma (se trate de las estaciones del año o el estado particular del organismo) es, para la reflexión dietética, considerablemente más importante que la actividad sexual. Por otra parte, es preciso observar que la inquietud del régimen nunca concierne a la forma misma de los actos: nada sobre el tipo de relación sexual, nada sobre la posición “natural” o las prácticas indebidas, nada sobre la masturbación, nada tampoco sobre aquellos problemas que habrán de ser tan im-

31. *Ibid.*, p. 181.

32. En Pablo de Egina, *Cirugía*. Este ritmo estacional del régimen sexual fue admitido durante mucho tiempo. Lo reencontraremos en la época imperial con Celso.

portantes a continuación, el coito interrumpido y los procedimientos anticonceptivos.³³ Se considera a las *aphrodisia* en bloque, como una actividad en la que lo que importa no está determinado por las diversas formas que puede tomar; sólo habrá que preguntarse si debe tener lugar, con qué frecuencia y en qué contexto. La problematización tiene lugar esencialmente en términos de cantidad y de circunstancias.

Incluso esta cantidad no se contempla bajo la forma de una determinación numérica precisa. Siempre queda en el orden de una estimación global: usar de los placeres "más ampliamente" (*pleon*) o en más pequeña cantidad (*elasson*) o también lo menos posible (*hōs hēkista*). Lo que quiere decir no que es inútil prestarle una atención precisa, sino que no es posible determinar por adelantado y para todos el ritmo de una actividad que conjuga cualidades —lo seco, lo caliente, lo húmedo y lo frío— entre el cuerpo y el medio en el que se encuentra. Si en efecto los actos sexuales dependen del régimen y exigen "moderación", esto es así en la medida en que producen —por los movimientos del cuerpo y la expulsión del semen— efectos de acaloramiento, de enfriamiento, de sequedad y de humidificación. Abaten o elevan el nivel de cada uno de los elementos que conforman el equilibrio del cuerpo; modifican también la relación entre este equilibrio y el juego de tales elementos en el mundo exterior: secamiento y calentamiento, que pueden ser buenos para un cuerpo húmedo y frío, lo serán menos si la estación y el clima son en sí mismos cálidos y secos. El régimen no debe fijar las cantidades ni determinar los ritmos: debe tratar, en las relaciones en las que no puede definirse más que los caracteres de conjunto, las modificaciones cualitativas y los reajustes que se han hecho necesarios. De pasada puede observarse que el pseudo-Aristóteles en los *Problemas* parece ser el único en sacar, de uno de los principios más conocidos de esta fisiología cualitativa (a saber que las mujeres en general son frías y húmedas mientras que el hombre es cálido y seco), la consecuencia de que la estación mejor para las relaciones sexuales no es la misma para uno que para el otro sexo: es el verano la estación en la que las mujeres se sienten llevadas al acto venéreo, mientras

33. Obsérvese no obstante en Diocles (Oribasio, III, p. 177) las notaciones sobre la posición dorsal que en el sueño induce a la polución nocturna.

que los hombres se inclinan a él sobre todo en el invierno.³⁴

Así, la dietética problematiza la práctica sexual, no como un conjunto de actos diferenciables según sus formas y el valor de cada uno, sino como una "actividad" a la que debe darse libre curso en conjunto o ponerle freno según referencias cronológicas. En este sentido podemos hacer la comparación de este régimen con ciertas regulaciones que encontraremos más tarde en la pastoral cristiana. También aquí, en efecto, para delimitar la actividad sexual, algunos de los criterios utilizados serán de orden temporal. Pero tales criterios no serán simplemente más precisos; entrarán en el juego de un modo totalmente diferente: determinarán momentos en los que la práctica está permitida y otros en los que está prohibida, y este reparto riguroso será fijado según diferentes variables: año litúrgico, ciclos menstruales, periodo de embarazo o época que sigue al parto.³⁵ En los regímenes médicos antiguos, en cambio, las variaciones son progresivas, y más que organizarse según la forma binaria de lo permitido y lo prohibido, sugieren una oscilación permanente entre el más y el menos. El acto sexual no aparece considerado como una práctica lícita o ilícita según los límites temporales en cuyo interior se inscribe: está contemplado como una actividad que, en el punto de intersección entre el individuo y el mundo, el temperamento y el clima, las cualidades del cuerpo y las de la estación, puede llevar a consecuencias más o menos nefastas y, por lo tanto, debe obedecer a una economía más o menos restrictiva. Se trata de una práctica que pide reflexión y prudencia. No es pues cuestión de fijar, uniformemente y para todos, los "días laborales" del placer sexual, sino de calcular bien los momentos oportunos y las frecuencias que convienen.

34. Pseudo-Aristóteles, *Problemas*, IV, 26 y 29 (cf. Hipócrates, *Del régimen*, I, 24, 1).

35. Sobre este punto, es preciso remitir al libro de J.-L. Flandrin, *Un temps pour embrasser*, 1983, el cual, a partir de fuentes del siglo VII, muestra la importancia de la división entre momentos permitidos y momentos prohibidos y las múltiples formas que esta ritmicidad toma. Ahí podemos ver cómo difiere esta distribución del tiempo de las estrategias circunstanciales de la dietética griega.

3. RIESGOS Y PELIGROS

El régimen de las *aphrodisia*, con la necesidad de moderar su práctica, no descansa en el postulado de que los actos sexuales serían, en sí mismos y por naturaleza, malos. No son objeto de ninguna descalificación de principio. La cuestión que se plantea a su respecto se refiere a un uso, a un uso que hay que modular según el estado del cuerpo y las circunstancias externas. Sin embargo, la necesidad de recurrir a un régimen cuidadoso y de prestar a la práctica sexual una atención vigilante se justifica por dos series de razones en las que se manifiesta, en cuanto a los efectos de esta actividad, una cierta inquietud.

1. La primera serie de razones concierne a las consecuencias del acto sexual sobre el cuerpo del individuo. Sin duda admitiremos que hay temperamentos para los que la actividad sexual es más favorable: así es para quienes sufren de una abundancia de pituita, ya que permite la evacuación de los líquidos que, al corromperse, dan nacimiento a este humor, o también para quienes digieren mal, cuyo cuerpo se consume y tienen el vientre frío y seco;³⁶ en cambio, para otros —cuyo cuerpo y cuya cabeza son obstruidos por los humores— sus efectos son más bien nocivos.³⁷

Pero, a pesar de esta neutralidad de principio y de esta ambivalencia contextual, la actividad sexual es objeto de una sospecha constante. Diógenes Laercio relata una sentencia de Pitágoras según la cual la regla general de un régimen estacional está directamente asociada con una exigencia de rarefacción permanente y con una afirmación de nocividad intrínseca: “Hay que entregarse a las *aphrodisia* en invierno y no en verano, y con gran moderación en primavera y otoño: de todos modos, en toda estación es penosa y mala para la salud.” Y Diógenes cita además esta respuesta de Pitágoras a quien le preguntaba por el momento preferido para el amor: “Cuando uno quiere debilitarse.”³⁸ Pero los pitagóricos no son los únicos ni mucho menos en manifestar una desconfianza se-

36. Hipócrates, *Del régimen*, III, 80, 2.

37. *Ibid.*, III, 73 y 2.

38. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos*, VIII, 1, 9.

mejante; la regla de “con la menor frecuencia”, la búsqueda del “mal menor” son invocadas también en textos que sólo tienen miras médicas o higiénicas: la *Dieta* de Diocles se propone establecer las condiciones por las cuales el uso de los placeres provocará “el menor mal” (*hēkista enochlei*);³⁹ y los *Problemas* del pseudo-Aristóteles, al comparar los efectos del acto sexual con el arrancar una planta, que siempre pierde las raíces, aconsejan tener sólo relaciones en los casos de necesidad apremiante.⁴⁰ A través de una dietética que debe determinar cuándo es útil y cuándo nocivo practicar los placeres, vemos dibujarse una tendencia general hacia una economía restrictiva.

Esta desconfianza se manifiesta en la idea de que muchos órganos, y entre ellos los más importantes, se ven afectados por la actividad sexual y pueden sufrir de su abuso. Aristóteles subraya que el cerebro es el primer órgano que ha de sentir las consecuencias del acto sexual, ya que, de todo el cuerpo, es el “elemento más frío”; al sustraer del organismo un “calor puro y natural”, la emisión de semen induce un efecto general de enfriamiento.⁴¹ Diocles, en el rango de los órganos particularmente expuestos a los efectos de los excesos de placer, incluye a la vejiga, los riñones, los pulmones, los ojos, la médula espinal.⁴² Según los *Problemas*, son los ojos y los lomos los que son alcanzados de manera destacada ya sea porque contribuyen al acto más que los demás órganos o porque el exceso de calor produce en ellos una licuefacción.⁴³

Estas correlaciones orgánicas múltiples explican los efectos patológicos diversos que se atribuyen a la actividad sexual cuando no obedece a las reglas de una indispensable economía. Hay que observar que casi no encontramos mención —por lo menos en cuanto a los hombres—⁴⁴ de los pro-

39. Oribasio, *Collection médicale*, III, p. 181.

40. Pseudo-Aristóteles, *Problemas*, IV, 9, 877b.

41. Aristóteles, *La generación de los animales*, V, 3, 783b.

42. Oribasio, *Collection médicale*, III, p. 181.

43. Pseudo-Aristóteles, *Problemas*, IV, 2, 876a-b.

44. Veremos más adelante que la unión sexual, en cambio, se considera como factor de salud entre la mujer. El autor de los *Problemas* observa no obstante que los hombres vigorosos y bien alimentados tienen ataques de bilis si no tienen actividad sexual (IV, 30).

blemas que podrían provocarse con una abstinencia total. Las enfermedades nacidas de la mala distribución de la actividad sexual son con mucha mayor frecuencia enfermedades del exceso. Así aquella "tisis dorsal" definida por Hipócrates en el tratado *De las enfermedades*, y cuya descripción encontraremos mucho después con la misma etiología en la medicina occidental; se trata de una enfermedad que "ataca sobre todo a los recién casados" y a "la gente entregada a las relaciones sexuales" (*philolagnoi*); tiene como punto de origen a la médula (que, como veremos, está considerada como la parte del cuerpo en la que se encuentra la esperma); da la sensación de un hormigueo que desciende a lo largo de la columna vertebral; la esperma se derrama espontáneamente durante el sueño, con las orinas y evacuaciones; el sujeto se vuelve estéril. Cuando el mal va acompañado de dificultades respiratorias y de dolores de cabeza, puede llevar a la muerte. Un régimen de alimentación blanda y de evacuación puede obtener la cura, pero después de un año entero de abstinencia sostenida de vino, ejercicios y *aphrodisia*.⁴⁵ Las *Epidemias* citan igualmente a los sujetos que padecen enfermedades graves debidas a un abuso de los placeres: en un habitante de Abdera, las relaciones sexuales y las bebidas provocaron fiebre, acompañada en el inicio por náuseas, una cardialgia, sensación de sed, orina negra, lengua cargada; la curación se dio a los veinticuatro días, después de muchas atenuaciones y accesos de fiebre;⁴⁶ en cambio, un joven de Melibea murió en plena locura después de una enfermedad de veinticuatro días que comenzó con problemas intestinales y respiratorios, después de un largo abuso de bebida y de placeres sexuales.⁴⁷

Por el contrario, el régimen de los atletas, al que con frecuencia se le reprochan exageraciones, se cita como ejemplo de los efectos benéficos que puede producir la abstinencia sexual. Platón lo recuerda en las *Leyes*, a propósito de Isos de Tarento, un vencedor de Olimpia: aunque era ambicioso, "dominaba en su alma así como también poseía la técnica y la fuerza con la templanza", de modo que se consagró a su adiestramiento y "nunca se acercó, por lo que se dice, ni a mujer

45. Hipócrates, *De las enfermedades*, II, 51.

46. Hipócrates, *Epidemias*, III, 17, caso 10.

47. *Ibid.*, III, 18, caso 16.

ni a muchacho". La misma tradición corría de boca en boca acerca de Crisón, Astilos y Diopompo.⁴⁸ En el principio de esta práctica se entrecruzaban, sin duda, diversos temas: el de una abstinencia ritual que, tanto en las competencias como en las batallas, constituía una de las condiciones del éxito; el de una victoria moral que había de obtener el atleta sobre sí mismo, si quería ser capaz y digno de asegurar su superioridad sobre los demás, pero igualmente el de una economía necesaria para el cuerpo a fin de conservar toda la fuerza que el acto sexual derramaría. Mientras que las mujeres necesitan del acto sexual para que el derrame necesario a su organismo pueda producirse regularmente, los hombres pueden retener todo su semen, por lo menos en ciertos casos; la abstinencia rigurosa, lejos de perjudicarles, conserva en ellos la integridad de sus fuerzas, la acumula, la concentra y la conduce finalmente a un punto no igualado.

Reside, pues, una paradoja en esta preocupación por un régimen en el que se busca a la vez el equitativo reparto de una actividad que no puede ser considerada por sí misma como un mal y una economía restrictiva en la que "lo menos" parece casi siempre tener más valor que "lo más". Si es natural que el cuerpo fomente una sustancia vigorosa que tiene la capacidad de procrear, el acto mismo que la arranca al organismo y la echa afuera corre el riesgo de ser tan peligroso en sus efectos como es conforme a la naturaleza en su principio: todo el cuerpo por entero, incluyendo a sus órganos más importantes o más frágiles, arriesga pagar un precio elevado por este desperdicio que, sin embargo, la naturaleza ha deseado, y retener esta sustancia, que por su propio impulso busca escapar, podría ser un medio para proporcionar al cuerpo su energía más intensa.

2. La inquietud por la progenie motiva también la vigilancia de la que se debe dar prueba en el uso de los placeres, pues si se admite que la naturaleza organizó la unión de los sexos para asegurar la descendencia de los individuos y la supervivencia de la especie; si se admite igualmente que, por esta misma razón, asoció un placer tan vivo a la relación sexual, se reconocerá que esa descendencia es frágil, por lo menos en

48. Platón, *Leyes*, VIII, 840a.

su calidad o en su valor. Es peligroso para el individuo darse placer al azar, pero si es por azar, y sin importar cómo, que procrea, el porvenir de su familia está en peligro. Platón, en las *Leyes*, destaca solemnemente la importancia de las precauciones que hay que tomar para este fin en el que están interesados tanto los padres como la ciudad entera. Hay toda una serie de cuidados necesarios a raíz del primer acto sexual entre los cónyuges, en el momento del matrimonio: todos los valores y todos los peligros tradicionalmente reconocidos en los actos inaugurales se reúnen aquí: este día, esta noche, es preciso abstenerse de toda falta a ese respecto, "pues el origen es un dios que, al establecerse entre los hombres, lo preserva todo, si cada uno de sus devotos le rinde los honores convenientes". Pero hay que ser precavido también todos los días y a lo largo de toda la vida matrimonial: nadie desde luego sabe "en qué día o en qué noche" el dios prestará su ayuda para la fecundación; también es preciso, "durante todo el año y en la vida entera", y sobre todo en el tiempo en que se es apto para la procreación, "velar porque no se haga nada malsano voluntariamente, nada que lleve a la desmesura y a la injusticia, pues esto penetra y se graba en el alma y el cuerpo del niño"; existe el peligro de que "se dé vida a seres a todas luces miserables".⁴⁹

Los peligros que se prevén y, por lo tanto, las precauciones que se recomiendan conducen a tres grandes problemas. Primero, la edad de los padres. Aquella en la que el hombre se supone capaz de producir la más bella descendencia es relativamente tardía: de los treinta a los treinta y cinco años según Platón, mientras que para las mujeres fija la posibilidad del matrimonio entre los dieciséis y los veinte años.⁵⁰ Un desfase cronológico semejante le parece indispensable a Aristóteles: lo estima necesario para el vigor de la progenie; calcula que, con esta separación, los dos esposos llegarán juntos a la edad en que la fecundidad declina y en la que es por lo demás poco deseable que tenga lugar la procreación; además, los niños concebidos en este periodo de la vida tendrán la ven-

49. *Ibid.*, vi, 775e.

50. Platón, *Leyes*, iv, 721a-b y vi, 785b. En *La república*, v, 460e, el periodo de fecundidad "legal" de los hombres se fija entre los veinticinco y los cincuenta años y el de las mujeres entre los veinte y los cuarenta años.

taja de llegar justo a la edad de tomar el relevo de sus padres cuando éstos alcancen su declinación: "por lo tanto, es adecuado que las mujeres se casen sobre la edad de dieciocho años y los hombres hacia los treinta y siete o un poco antes; dentro de los límites de esta época, cuando el vigor corporal está aún en su plenitud, ha de tener lugar la unión de los sexos".⁵¹

Otra cuestión importante, la "dieta" de los padres: evitar los excesos, desde luego; cuidar de no procrear en estado de embriaguez, pero también practicar un régimen general y permanente. Jenofonte ensalza la legislación de Licurgo y las medidas que se tomaban para asegurar, a través del vigor de los padres, el buen estado de su progenie: las muchachas destinadas a ser madres no debían beber vino o sólo mezclado con agua; el pan y la carne debían medirseles con toda exactitud; al igual que los hombres, debían practicar ejercicios físicos. Licurgo había instituido también "carreras y pruebas de fuerza entre las mujeres y entre los hombres, persuadido de que si los dos sexos eran vigorosos tendrían vástagos más robustos".⁵² Por su lado, Aristóteles no quería un régimen atlético y demasiado forzado: prefería el que convenía a un ciudadano y aseguraba la disposición necesaria a su actividad (*eyexia politikē*): "El temple corporal debe ser formado para el cansancio pero no por medio de ejercicios violentos, ni tampoco por una sola forma de trabajo, como el hábito corporal del atleta, sino dirigido a los fines de los hombres libres." Para las mujeres, desearía un régimen que les diera el mismo género de cualidades.⁵³

En cuanto al momento del año o de la estación más favorable para obtener una bella descendencia, se le consideraba como función de todo un conjunto de elementos complejos;

51. Aristóteles, *Política*, vii, 16, 1335a. Sobre las edades del matrimonio en Atenas, cf. W. K. Lacey, *The family in classical Greece*, 1968, pp. 106-107.

52. Jenofonte, *República de los lacedemonios*, i, 4. En las *Leyes*, Platón insiste en los efectos nocivos de la embriaguez de los padres en el momento de la concepción (vi, 775c-d).

53. Aristóteles, *Política*, vii, 16, 1335b. Según Jenofonte, para tener una descendencia vigorosa, los recién casados en Esparta no debían unirse con demasiada frecuencia: "En estas condiciones, los esposos se desean más y los niños, al nacer, son más vigorosos que si aquéllos se hartan uno del otro" (*República de los lacedemonios*, I, 5).

sin duda a precauciones de este tipo, entre otras cosas, deberían prestar atención las inspectoras que en Platón velan por la buena conducta de las parejas durante los diez años en los que se les requiere y permite procrear.⁵⁴ Aristóteles evoca a vuela pluma el saber que los médicos de su época y los conocedores de la naturaleza pueden enseñar sobre el tema. Según él, los esposos deberán familiarizarse con todas esas lecciones: "las circunstancias y oportunidades adecuadas de los cuerpos [para la procreación] las tratan también suficientemente los médicos" (sería el invierno, según la práctica general); en cuanto a los "fisiólogos", "dicen que los vientos del norte son más favorables que los del sur".⁵⁵

Por todos estos cuidados indispensables vemos que la práctica procreadora, si se quiere conjurar todos los peligros que la amenazan y asegurarle el éxito que se espera de ella, demanda una gran atención o, mejor dicho, toda una actitud moral. Platón insiste en el hecho de que uno y otro de los esposos deben conservar en el espíritu (*dianoeisthai*) que han de dar a la ciudad "los niños más bellos y mejores posibles". Deben concentrarse en esta tarea, en función del principio de que los hombres logran lo que emprenden "cuando reflexionan y aplican su espíritu a lo que hacen", mientras que fracasan "si no aplican su espíritu o carecen de él". En consecuencia, "que el esposo preste atención (*prosechetō ton noun*) a la esposa y a la procreación; lo mismo hará la esposa, sobre todo durante el tiempo que precede al primer parto".⁵⁶ A este respecto puede recordarse la observación que se encuentra en los *Problemas* del seudo-Aristóteles: si sucede con frecuencia que los hijos de los hombres no se parecen a sus padres es porque éstos —en el momento del acto sexual— tienen el alma agitada de muchos modos en vez de no pensar más que en lo que se hace en ese momento.⁵⁷ Será más tarde, en el mundo de la carne, una regla necesaria para la justificación del acto sexual la de sostener una intención precisa, la de la procreación. Aquí, una intención semejante no es necesaria para que la relación de los sexos no sea necesariamente una

54. Platón, *Leyes*, vi, 784a-b.

55. Aristóteles, *Política*, vii, 16, 1335a.

56. Platón, *Leyes*, vi, 783e.

57. Seudo-Aristóteles, *Problemas*, x, 10.

falta mortal. No obstante, para que pueda alcanzar su fin y permitir al individuo sobrevivir en sus hijos y contribuir a la salud de la ciudad, es necesario todo un esfuerzo del alma: la inquietud permanente de desechar los peligros que rodean el uso de los placeres y amenazan al objetivo que la naturaleza les dio.⁵⁸

4. EL ACTO, EL GASTO, LA MUERTE

No obstante, si el uso de los placeres constituye un problema en la relación del individuo con su propio cuerpo y en cuanto a la definición de su régimen físico, la razón no radica simplemente en el hecho de que se sospeche que este uso pueda estar en el origen de ciertas enfermedades o que se teman las consecuencias sobre la prole. Desde luego, los griegos no ven en el acto sexual un mal; para ellos, no es el objeto de una descalificación ética. Pero los textos dan testimonio de una inquietud que alcanza a esa misma actividad, inquietud que gira alrededor de tres focos: la forma misma del acto, el costo que entraña y la muerte a la que está ligado. Nos equivocáramos si no viéramos en el pensamiento griego más que una valoración positiva del acto sexual. La reflexión médica y filosófica lo describe como amenazador, por su violencia, ante el control y el dominio que conviene ejercer sobre uno mismo; como minante, por el agotamiento que provoca, de la fuerza que el individuo debe conservar y mantener, y como marca de la mortalidad del individuo aun asegurando la sobrevivencia de la especie. Si el régimen de los placeres es tan importante, no es simplemente porque un exceso pueda producir una enfermedad, sino porque, en la actividad sexual en general, se reúnen el dominio, la fuerza y la vida del hombre. Dar a esta actividad la forma rarificada y estilizada de un régimen es preservarse contra los males futuros; también es formarse, ejercer, experimentarse con un individuo capaz de controlar su violencia y dejarla jugar dentro de límites con-

58. Platón, en las *Leyes*, quiere que para ayudar a la formación moral del niño la mujer encinta lleve una vida que esté al abrigo de placeres y de penas demasiado intensos (vii, 792d-e).

venientes, retener en sí el principio de su energía y aceptar la muerte al prever el nacimiento de sus descendientes. El régimen físico de las *aphrodisia* es una precaución de salud; al mismo tiempo es un ejercicio —una *askēsis*— de existencia.

1. La violencia del acto

Al pensar en las *aphrodisia*, Platón describe en el *Filebo* los efectos del placer cuando, en buena proporción, se mezcla con el sufrimiento: el placer “contrae todo el cuerpo, lo crispa a veces hasta el sobresalto y, haciéndolo pasar por todos los colores, todas las gesticulaciones, todos los jadeos posibles, produce una sobreexcitación general con gritos extraviados... Y el paciente acaba por decir así de sí mismo, o los demás de él, que goza de todos los placeres hasta la muerte; igualmente, los persigue sin cesar, tanto más intensamente cuanto que tiene menos pudor y menos templanza” (*akolastoteros, aphronesteros*).⁵⁹

Se atribuye a Hipócrates la afirmación de que el goce sexual tendría la forma del pequeño mal. Por lo menos esto es lo que informa Aulo Gelio: “He aquí cuál era, sobre la relación sexual (*coitus venereus*), la opinión del divino Hipócrates. La consideraba como una parte de la terrible enfermedad que nosotros llamamos comicial. Se dice que afirmó: ‘La unión del sexo es una epilepsia menor’ (*tēn synousian einai mikran epilepsian*).”⁶⁰ La fórmula, de hecho, es de Demócrito. El tratado hipocrático *De la generación*, que en sus primeras páginas da una descripción detallada del acto sexual, se inscribe más bien en otra tradición distinta, la de Diógenes de Apolonia; el modelo al que se refiere esta tradición (atestiguada todavía por Clemente de Alejandría) no es aquella, patológica, del mal comicial, sino aquella otra, mecánica, de un líquido ebullente y espumeante: “Algunos —refiere *El pedagogo*— suponen que el semen del ser vivo es la espuma de la sangre, en cuanto a la sustancia. La sangre, fuertemente agitada con motivo de los abrazos, calentada por el calor natural del varón, forma espuma y se derrama por las venas espermáticas.

59. Platón, *Filebo*, 47b.

60. Aulo Gelio, *Noches áticas*, xix, 2.

Según Diógenes de Apolonia, este fenómeno explicaría el nombre de *aphrodisia*.⁶¹ Sobre este tema general del líquido, de la agitación, del calor y de la espuma derramada, el *De la generación* de la colección hipocrática da una descripción que está del todo organizada alrededor de lo que podríamos llamar el “esquema eyaculador”; este esquema es el que se transpone tal cual del hombre a la mujer, es el que sirve para descifrar las relaciones entre función masculina y función femenina en términos de enfrentamiento y de justa, pero también de dominación y de control del uno por el otro.

Desde su origen, se analiza el acto sexual como una mecánica violenta que lleva al escape de la esperma.⁶² Primero, el frotamiento del sexo y el movimiento dado al cuerpo entero tienen por efecto producir un calentamiento general; éste, conjugado con la agitación, tiene como consecuencia dar al humor, extendido por todo el cuerpo, una mayor fluidez hasta el punto de que acabe por “espumear” (*aphrein*), “como espumean todos los fluidos agitados”. En ese momento se produce un fenómeno de “separación” (*apokrisis*); de este humor espumeante, la parte más vigorosa, “la más fuerte y la más grasa” (*to ischyrotaton kai piotaton*), se ve llevada al cerebro y a la médula espinal, de la que desciende a todo lo largo, hasta los lomos. Ahí la espuma caliente pasa a los riñones y de ahí, por los testículos, hasta la verga de donde es expulsada por un trastorno violento (*tarachē*). Este proceso, que es voluntario en su punto de partida hasta que hay unión sexual y “frotamiento del sexo”, puede así desarrollarse de modo enteramente involuntario. Esto es lo que sucede en el caso de la polución nocturna a que se refiere el autor de *De la generación*: cuando el trabajo u otra acción provocaron antes del sueño el calentamiento del cuerpo, el humor espumea espontáneamente: “se comporta como en el coito” y la eyaculación se produce, al verse acompañada por las imágenes del sueño, sin duda siguiendo el principio con frecuencia invocado de que los sueños o por lo menos algunos de ellos son la traducción del estado real del cuerpo.⁶³

61. Clemente de Alejandría, *El pedagogo*, I, 6, 48. Cf. R. Joly, “Notice” en Hipócrates, *Œuvres*, t. XI, CUF.

62. Hipócrates, *De la generación*, I, 1-3.

63. *Ibid.*, I, 3.

Entre el acto sexual del hombre y el de la mujer, la descripción hipocrática establece un isomorfismo de conjunto. El proceso es el mismo, con excepción de que el punto de partida del calentamiento es en el caso de la mujer la matriz estimulada por el sexo masculino en el transcurso del coito: "En las mujeres, al ser frotado el sexo en el coito y estar la matriz en movimiento, digo que esta última se ve embargada por una especie de prurito que aporta placer y calor al resto del cuerpo. La mujer también eyacula desde su cuerpo, a veces dentro de la matriz, otras hacia afuera."⁶⁴ Un mismo tipo de sustancia y una misma formación (una esperma nacida de la sangre por calentamiento y separación); un mismo mecanismo y un mismo acto terminal de eyaculación. No obstante, el autor pondera ciertas diferencias, que no atañen a la naturaleza del acto sino a la propia violencia, así como a la intensidad y a la duración del placer que lo acompaña. En el propio acto, el placer de la mujer es mucho menos intenso que el del hombre, ya que en éste la excreción del humor se hace de manera brusca y mucho más violenta. En cambio en la mujer el placer comienza desde el principio del acto y dura tanto como el propio acto. Su placer, a todo lo largo de la relación, depende del hombre; no cesa hasta que "el hombre libera a la mujer" y, si sucede que consigue el orgasmo antes que él, el placer no desaparece por ello: sólo que lo experimenta de otro modo.⁶⁵

Entre estos dos actos isomorfos del hombre y la mujer, el texto hipocrático plantea una relación que a la vez es de causalidad y de rivalidad: una justa, en cierto modo, en la que el macho tiene la función incitadora y debe vigilar la victoria final. Para explicar los efectos del placer del hombre sobre el de la mujer, el texto recurre —como otros pasajes, sin duda antiguos, de la compilación hipocrática— a los dos elementos del agua y del fuego y a los efectos recíprocos de lo caliente y lo frío; el licor masculino desempeña tan pronto el papel estimulante como el enfriador; en cuanto al elemento femenino, siempre caliente, a veces está representado por la flama y a veces por el líquido. Si el placer de la mujer se intensifica "en el momento en que la esperma cae en la ma-

64. *Ibid.*, IV, 1.65. *Ibid.*, IV, 1.

triz", sucede a la manera de la flama que de pronto se aviva cuando se le echa vino; si en cambio la eyaculación del hombre entraña el fin del placer de la mujer, sucede a la manera de un líquido frío que se vertiera sobre el agua muy caliente: en seguida cesa la ebullición.⁶⁶ Así dos actos semejantes, que hacen jugar sustancias análogas, pero dotadas de cualidades opuestas, se enfrentan en la unión sexual: fuerza contra fuerza, agua fría contra ebullición, alcohol sobre la flama. Pero de todos modos es el acto masculino el que determina, regula, atiza, domina. Él es el que determina el principio y el fin del placer. Es él también el que se asegura la salud de los órganos femeninos al asegurar su buen funcionamiento: "Si las mujeres tienen relaciones con los hombres, son más saludables; si no, no tanto. Es que, por una parte, la matriz en el coito se humedece y pierde su sequedad; ahora bien, cuando está seca se contrae violentamente y más de lo que conviene; al contraerse violentamente, hace sufrir al cuerpo. Por otro lado, el coito, al calentar y humedecer la sangre, vuelve más fácil el camino de las reglas; ahora bien, cuando la regla no fluye, el cuerpo de las mujeres enferma."⁶⁷ La penetración por el hombre y la absorción de la esperma son para el cuerpo de la mujer el principio del equilibrio de sus cualidades y la clave para el necesario derrame de sus humores.

Este "esquema eyaculador" a cuyo través se percibe toda la actividad sexual —y en los dos sexos— muestra evidentemente la dominación casi exclusiva del modelo viril. El acto femenino no es exactamente el complementario; más bien es su doble, pero bajo la forma de una versión debilitada, y que de él depende tanto para la salud como para el placer. Al enfocar toda la atención en ese momento de la emisión —del arranque espumoso, considerado como lo esencial del acto—, se coloca en el corazón de la actividad sexual un proceso que se caracteriza por su violencia, por una mecánica casi irrepresible y una fuerza cuyo dominio escapa; pero se plantea también, como problema importante en el uso de los placeres, una cuestión de economía y de gasto.

66. *Ibid.*, IV, 2.67. *Ibid.*, IV, 3.

2. El gasto

El acto sexual arranca al cuerpo una sustancia que es capaz de transmitir la vida, pero que no lo hace más que porque ella misma está ligada a la existencia del individuo y porque es portadora de una parte suya. Al expulsar su simiente, el ser vivo no se contenta con evacuar un humor excedente: se priva de elementos que son de un gran valor para su propia existencia.

De este carácter precioso de la esperma no todos los autores dan la misma explicación. El *De la generación* parece referirse a dos conceptos del origen de la esperma. Según uno de ellos, vendría de la cabeza: formada en el cerebro, descendería por la médula hasta las partes inferiores del cuerpo. Tal era, a decir de Diógenes Laercio, el principio general del concepto pitagórico: la esperma era considerada ahí como “una gota de cerebro que contiene en sí un vapor cálido”: de este fragmento de materia cerebral se formaría a continuación el conjunto del cuerpo con “los nervios, las carnes, los huesos, los cabellos”; del soplo cálido que contiene nacerían el alma del embrión y los sentidos.⁶⁸ El texto de Hipócrates se hace eco de esta prerrogativa de la cabeza en la formación del semen, al recordar que los hombres a los que se les hace una incisión tras la oreja —si todavía conservan la facultad de tener relaciones sexuales y de eyacular— tienen un semen poco abundante, débil y estéril: “Ya que la mayor parte de la esperma viene de la cabeza, a lo largo de las orejas, hacia la médula, y este camino, después de la incisión convertida en cicatriz, se endurece.”⁶⁹ Pero esta importancia dada a la cabeza no excluye en el tratado *De la generación* al principio general de que el semen surge del cuerpo en su conjunto: la esperma del hombre “proviene de todo el humor que se encuentra en el cuerpo” y ello gracias a “las venas y nervios que van de todo el cuerpo al sexo”;⁷⁰ se forma “a partir de todo el cuerpo, de sus partes sólidas, de sus partes muelles y de todo el humor” en sus cuatro especies;⁷¹ también la mujer

68. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos*, VIII, 1, 28.

69. Hipócrates, *De la generación*, II, 2.

70. *Ibid.*, I, 1.

71. *Ibid.*, III, 1.

“eyacula a partir de todo el cuerpo”;⁷² si los muchachos y las muchachas, antes de la pubertad, no pueden emitir semen es porque, a esa edad, las venas son tan finas y estrechas que “impiden al semen caminar”.⁷³ En todo caso, ya sea que emane del conjunto del cuerpo o que venga, en su mayor parte, de la cabeza, el semen está considerado como el resultado de un proceso que separa, aísla, concentra, la parte “más fuerte” del humor: *to ischyrotaton*.⁷⁴ Esta fuerza se manifiesta en la naturaleza grasa y espumosa del semen y en la violencia con que escapa; se traduce también en la debilidad que siempre se experimenta después del coito, por pequeña que sea la cantidad excretada.⁷⁵

De hecho, el origen del semen siguió siendo un tema de discusión en la literatura médica y filosófica. No obstante —sean cuales fueren las explicaciones propuestas— debían dar cuenta de aquello que permitía al semen transmitir la vida y dar nacimiento a otro ser vivo, y así ¿de dónde podría haber extraído su poder la sustancia seminal, sino de los principios de la vida que pueden encontrarse en el individuo de la que proviene? La existencia que da es preciso que la obtenga y la desprenda del ser vivo del que se origina. En toda emisión espermática hay algo que surge de los elementos más preciosos del individuo y que le ha sido sustraído. La demiurgia del *Timeo* arraigó así la simiente en lo que constituye, para los humanos, la bisagra del cuerpo y del alma, de la muerte y de la inmortalidad. Esta bisagra es la médula (que en su parte craneana y redonda abriga la sede del alma inmortal y en su parte alargada y dorsal la del alma mortal): “Los lazos de la vida por donde el alma se encadena al cuerpo vienen a atarse a la médula para arraigar la especie mortal.”⁷⁶ De ahí deriva, por las dos grandes venas dorsales, la humedad de la que el cuerpo necesita y que queda encerrada en él; de ahí deriva también el semen que escapa por el sexo para dar nacimiento a otro individuo. El ser vivo y su descendencia tienen un solo y mismo principio de vida.

72. *Ibid.*, IV, 1.

73. *Ibid.*, II, 3.

74. *Ibid.*, I, 1 y 2.

75. *Ibid.*, I, 1.

76. Platón, *Timeo*, 73b.

El análisis de Aristóteles difiere bastante tanto del de Platón como del de Hipócrates. Difiere en las localizaciones y difiere en los mecanismos. Y, sin embargo, volvemos a encontrar en él el mismo principio de la sustracción preciosa. En *La generación de los animales*, la esperma se explica como el producto residual (*perittōma*) de la nutrición: producto final, concentrado en muy pequeñas cantidades y tan útil como lo son los principios de crecimiento que el organismo saca de la nutrición. En efecto, para Aristóteles la elaboración terminal de lo que la alimentación aporta al cuerpo proporciona una materia, de la que una porción se lleva a todas las partes del cuerpo para hacerlas crecer imperceptiblemente todos los días y la otra espera la expulsión que le permitirá, una vez dentro de la matriz de la mujer, dar lugar a la formación del embrión.⁷⁷ El desarrollo del individuo y su reproducción descansan pues en los mismos elementos y tienen su principio en una misma sustancia; los elementos del crecimiento y el líquido espermático son duplicados que resultan de una elaboración alimentaria que sustenta la vida del individuo y permite el nacimiento de otro. En estas condiciones, se comprende que la evacuación de este semen constituya para el cuerpo un acontecimiento importante: le arranca una sustancia que es preciosa porque es el último resultado de un largo trabajo del organismo y porque concentra elementos que pueden, por su naturaleza, “ir a todas las partes del cuerpo” y por lo tanto serán susceptibles de hacerlo crecer si no le son escamoteados. Igualmente se comprende por qué esta evacuación —que es enteramente posible a una edad en la que el hombre sólo necesita ya renovar su organismo sin tener que desarrollarlo— no tiene lugar durante la juventud en la que todos los recursos de la alimentación los requiere para el desarrollo; a esa edad, “todo se gasta de antemano”, dice Aristóteles; se comprende también que en la vejez la producción de esperma amaina: “El organismo ya no realiza una cocción suficiente.”⁷⁸ A lo largo de la vida del individuo —desde la juventud que necesita crecer hasta la vejez que con tantas penas se sostiene— se marca esta relación

77. Aristóteles, *La generación de los animales*, 724a-725b.

78. *Ibid.*, 725b.

de complementariedad entre el poder de procrear y la capacidad de desarrollarse o subsistir.

Que el semen se extraiga de todo el organismo, que tenga su origen ahí donde el cuerpo y el alma se articulan uno con el otro o que se forme al término de la larga elaboración interna de los alimentos, el acto sexual que lo expulsa constituye para el ser vivo un gasto costoso. Puede ir acompañado de placer, como lo ha querido la naturaleza, con el fin de que los hombres piensen en darse una descendencia. No por ello es menos una dura sacudida para el ser mismo, el abandono de una parte entera de lo que el ser mismo contiene. Así es como Aristóteles explica el abatimiento “patente” que sigue a la relación sexual⁷⁹ y como el autor de los *Problemas* explica la repugnancia de los jóvenes hacia la primera mujer con la que acontece que tengan relaciones sexuales;⁸⁰ bajo un volumen tan débil —pero proporcionalmente mayor en los hombres que en los demás animales—, el ser vivo se priva de una parte entera de los elementos esenciales a su propia existencia.⁸¹ Así se comprende cómo el abuso en el uso de los placeres sexuales pueda conducir, en ciertos casos, como el descrito por Hipócrates de la tisis dorsal, hasta a la muerte.

3. La muerte y la inmortalidad

La reflexión médica y filosófica no asocia simplemente al miedo del gasto excesivo la actividad sexual y la muerte. Las vincula también al principio mismo de la reproducción, en tanto que plantea como finalidad de la procreación paliar la desaparición de los seres vivos y dar a la especie, en conjunto, la eternidad que no puede otorgársele a cada individuo. Si los animales se unen en la relación sexual y si esta relación les da descendencia es porque la especie —como se dice en las *Leyes*— acompaña sin fin a la marcha del tiempo; ése es su modo propio de escapar a la muerte: dejando “los hijos de los hijos”, aun permaneciendo ella misma, “participa mediante la generación en la inmortalidad”.⁸² Para Aristóteles, al

79. *Ibid.*, 725b. Cf. también pseudo-Aristóteles, *Problemas*, iv, 22, 879a.

80. Pseudo-Aristóteles, *Problemas*, iv, 11, 877b.

81. *Ibid.*, iv, 4 y 22.

82. Platón, *Leyes*, iv, 721c.

igual que para Platón, el acto sexual está en el punto de cruce de una vida individual que se encamina a la muerte —y a la que por lo demás sustrae una parte de sus fuerzas máspreciadas— y de una inmortalidad que toma la forma concreta de la sobrevivencia de la especie. Entre estas dos vidas, para unir las y para que a su manera la primera participe de la segunda, la relación sexual constituye, como dice aún Platón, un artificio (*mēchanē*) que asegura al individuo un “brote” de sí mismo (*apoblastēma*).

Ese lazo a la vez natural y artificial está sostenido en Platón por el deseo propio de toda naturaleza precedera por perpetuarse y ser inmortal.⁸³ Un deseo semejante, como Diotima expresa en el *Banquete*, existe entre los animales que, movidos por la necesidad de procrear, “caen enfermos por sus disposiciones amorosas” y están prestos “incluso a sacrificar su propia vida por salvar a su descendencia”.⁸⁴ Existe también en el ser humano, que no quiere ser, una vez que ha dejado de vivir, un muerto sin gloria y “sin nombre”;⁸⁵ por ello, dicen las *Leyes*, debe casarse y darse una descendencia en las mejores condiciones posibles. Pero este mismo deseo es el que suscitará en algunos de los que aman a los muchachos el ardor no de sembrar la simiente en el cuerpo sino de engendrar en el alma y de dar nacimiento a lo que es bello por sí mismo.⁸⁶ En Aristóteles, en algunos textos tempranos, como el tratado *Del alma*,⁸⁷ el lazo de la actividad sexual con la muerte y la inmortalidad se expresa todavía bajo la forma un poco “platonizante” de un deseo de participación en lo que es eterno; en los textos más tardíos, como el tratado *De la generación y la corrupción*,⁸⁸ o el de *La generación de los animales*, se refleja bajo la forma de una diferenciación y de una distribución de los seres en el orden natural, en función de un conjunto de principios ontológicos que conciernen al ser, al no-ser y a lo mejor. Proponiéndose explicar, según las causas finales, por qué se engendran los animales y por qué existen dos

83. Platón, *Banquete*, 206e.

84. *Ibid.*, 207a-b.

85. Platón, *Leyes*, iv, 721b-c.

86. Platón, *Banquete*, 209b.

87. Aristóteles, *Del alma*, ii, 4, 415a-b.

88. Aristóteles, *De la generación y la corrupción*, 336b.

sexos distintos, el segundo libro de *La generación de los animales* invoca ciertos principios fundamentales que rigen las relaciones de la multiplicidad de los seres con el ser: a saber que ciertas cosas son eternas y divinas, mientras que otras pueden ser o no ser; que lo bello y lo divino son siempre lo mejor y que lo que no es eterno puede participar de lo mejor y de lo peor; que es mejor ser que no ser, vivir que no vivir, ser animado que inanimado. Y, recordando que los seres sumisos al porvenir no sabrían ser eternos más que en lo que pueden, concluye de ello que hay generación de los animales y que éstos, excluidos de la eternidad como individuos, pueden ser eternos como especie: “numéricamente”, el animal “no puede ser inmortal, ya que la realidad de los seres reside en lo particular; de otro modo, sería eterno. Pero puede serlo específicamente”.⁸⁹

La actividad sexual se inscribe pues en el horizonte amplio de la vida y de la muerte, del tiempo, del porvenir y de la eternidad. Se hace necesaria porque el individuo está predestinado a morir y porque en cierto modo escapa a la muerte. Desde luego, estas especulaciones filosóficas no están directamente presentes en la reflexión sobre el uso de los placeres y sobre su régimen. Pero puede observarse la solemnidad con la que Platón se refiere a ello en la legislación “persuasiva” que propone a propósito del matrimonio —esa legislación que debe ser la primera de todas pues está en el “principio de los nacimientos en las ciudades”: “Se casarán entre los treinta y los treinta y cinco años, en el entendido de que el género humano conserva como don natural una determinada parte de inmortalidad, por lo que es innato en todo hombre el deseo de ésta bajo todas las relaciones. Pues la ilusión de distinción y de no quedar sin nombre después de la muerte recae en ese deseo. Ahora bien, la raza humana tiene una afinidad natural con el conjunto del tiempo, al que acompaña y acompañará a través de la permanencia; por ello es que es inmortal, al dejar a los hijos de los hijos, y así, gracias a la permanencia de su unidad siempre idéntica, al participar mediante la generación en la inmortalidad.”⁹⁰ Estas largas consideraciones, lo saben bien los interlocutores de las *Leyes*, no

89. Aristóteles, *La generación de los animales*, ii, 1, 731b-732a.

90. Platón, *Leyes*, iv, 721b-c.

son usuales entre los legisladores. Pero el Ateniese observa que, en este orden de cosas, sucede como en la medicina; ésta, cuando se dirige a hombres dotados de razón y libres, no puede contentarse con formular preceptos: debe explicar, dar razones y persuadir al enfermo de que regule su modo de vida. Dar semejantes explicaciones sobre el individuo y la especie, el tiempo y la eternidad, la vida y la muerte, es hacer de manera que los ciudadanos acepten, "con simpatía y, gracias a esta simpatía, con mayor docilidad", las prescripciones que deben reglamentar su actividad sexual y su matrimonio: el régimen razonado de su vida temperante.⁹¹

La medicina y la filosofía griegas se preguntaron acerca de las *aphrodisia* y del uso que debe hacerse de ellas, si se quiere tener el debido cuidado del cuerpo. Esta problematización no llevó a distinguir en estos actos, en sus formas y variedades posibles, aquellos que eran aceptables y aquellos que eran nocivos o "anormales". Pero al considerarlos masiva y globalmente como manifestación de una actividad, se dio por objetivo fijar los principios que permitirían al individuo, en función de las circunstancias, asegurar su intensidad útil y su justa distribución. Pero las tendencias netamente restrictivas de una economía semejante testimonian cierta inquietud respecto de esta actividad sexual. Inquietud que se refiere a los efectos eventuales de los abusos; inquietud que se refiere también y sobre todo al acto mismo, percibido siempre según un esquema masculino, eyaculador, "paroxístico", que caracterizaría por sí solo a toda la actividad sexual. Vemos entonces que la importancia atribuida al acto sexual y a las formas de su rarefacción consideran no sólo sus efectos negativos sobre el cuerpo, sino aquello que es en sí y por naturaleza: violencia que escapa a la voluntad, gasto que extenua las fuerzas, procreación ligada a la futura muerte del individuo. El acto sexual no inquieta porque dé realce al mal sino porque perturba y amenaza la relación del individuo consigo mismo y su constitución como sujeto moral: trae consigo, si no se le mide y distribuye como se debe, el desencadenamiento de las fuerzas involuntarias, el debili-

91. *Ibid.*, 723a.

tamiento de la energía y la muerte sin descendencia honorable.

Puede observarse que esos tres grandes temas de preocupación no son particulares de la cultura antigua: con frecuencia encontraremos y por todas partes la manifestación de esta inquietud, la cual, al identificar el acto sexual con la forma "viril" del semen arrojado, lo asocia con la violencia, con la extenuación y con la muerte. Los documentos reunidos por Van Gulik a propósito de la cultura china antigua parecen mostrar claramente la presencia de esta misma temática: miedo al acto irreprímible y costoso, temor a sus efectos nocivos para el cuerpo y la salud, representación de la relación con la mujer bajo la forma de una justa, preocupación por encontrar una descendencia de calidad gracias a una actividad sexual bien regulada.⁹² Pero los antiguos tratados chinos de "alcoba" responden a esta inquietud de un modo totalmente distinto al que podemos encontrar en la Grecia clásica; el temor ante la violencia del acto y el miedo a la pérdida de semen atraen procedimientos de retención voluntaria; el enfrentamiento con el otro sexo se percibe como una forma de entrar en contacto con el principio vital que éste contiene y, al absorberlo, de interiorizarse para poder beneficiarse de él: de manera que una actividad sexual bien llevada no sólo excluye todo peligro, sino que puede tener el efecto de un refuerzo de existencia y de un proceso de rejuvenecimiento. En este caso, la elaboración y el ejercicio llevan al acto mismo, su desenvolvimiento, el juego de fuerzas que lo sostiene y finalmente el placer al que está asociado; la elisión o el transporte indefinido de su término permite darle de golpe su más alto grado en el orden del placer y su efecto más intenso en el orden de la vida. En este "arte erótica" que, con sus objetivos éticos bien marcados, busca intensificar al máximo los efectos positivos de una actividad sexual dominada, pensada, multiplicada y prolongada, el tiempo —el que consume el acto, envejece el cuerpo y trae la muerte— se encuentra conjurado.

En la doctrina cristiana de la carne volvemos a encontrarnos sin dificultad con temas de inquietud muy cercanos: la violencia involuntaria del acto, su parentesco con el mal y su

92. R. Van Gulik, *La vie sexuelle dans la Chine ancienne*.

lugar en el juego de la vida y de la muerte. Pero en la fuerza irreprímible del deseo y el acto sexual, san Agustín verá uno de los primeros estigmas de la caída (ese movimiento involuntario reproduce en el cuerpo humano la revuelta del hombre dirigida contra Dios); la pastoral fijará, en un calendario preciso y en función de una morfología detallada de los actos, las reglas de economía a las que conviene someterlos; finalmente, la doctrina del matrimonio dará a la finalidad procreadora la doble función de asegurar la sobrevivencia o incluso la proliferación del pueblo de Dios y la posibilidad para los individuos de no entregar, mediante esta actividad, su alma a la muerte eterna. Ahí tenemos una codificación jurídico-moral de los actos, de los momentos y de las intenciones que hacen legítima una actividad portadora por sí misma de valores negativos, y la inscribe en el doble registro de la institución eclesiástica y de la institución matrimonial. El tiempo de los ritos y el de la procreación legítima pueden resolverla.

Entre los griegos, los mismos temas de inquietud (violencia, gasto y muerte) tomaron forma en una reflexión que no apunta ni a una codificación de los actos ni a la constitución de un arte erótica, sino a la instauración de una técnica de vida. Esta técnica no postula que se les quite a los actos su naturalidad de principio; no se propone tampoco mejorar sus efectos placenteros: busca distribuirlos de la forma más adecuada a la naturaleza. Lo que busca elaborar no es, como en un arte erótica, el desenvolvimiento del acto; tampoco son éstas las condiciones de su legitimación institucional como será el caso en el cristianismo; es más bien la relación de uno mismo con esta actividad "tomada en conjunto", la capacidad de dominarla, de limitarla y de repartirla como es debido; se trata en esta *technē* de la posibilidad de constituirse como sujeto dueño de la propia conducta, es decir de hacerse —como el médico frente a la enfermedad, el timonel ante los escollos o el político en la ciudad—⁹³ un hábil y pruden-

te guía de sí mismo, apto para conjeturar como es debido la medida y el momento. Podemos también comprender por qué la necesidad de un régimen para las *aphrodisia* se subraya con tanta insistencia, mientras que se dan tan pocos detalles sobre las perturbaciones que puede entrañar un abuso y muy pocas precisiones sobre lo que se debe o no se debe hacer. Puesto que es el más violento de los placeres, puesto que es más costoso que la mayor parte de las actividades físicas, puesto que pone en obra el juego de la vida y la muerte, constituye un dominio privilegiado para la formación ética del sujeto: de un sujeto que debe caracterizarse por su capacidad de dominar las fuerzas que se desencadenan en él, de conservar la libre disposición de su energía y de hacer de su vida una obra que se sobrevivirá más allá de su existencia pasajera. El régimen físico de los placeres y la economía que impone éste forman parte de todo un arte de uno mismo.

93. Estas tres "artes de gobernar" son con gran frecuencia relacionadas entre sí, como artes que exigen a la vez saber y prudencia circunstanciales; se acercan también porque son saberes asociados a una capacidad de mando. Con frecuencia se hace referencia a ellas cuando para el individuo se trata de buscar los principios o la autoridad que lo ayudarán a "comportarse".

CAPÍTULO III

ECONÓMICA

1. LA SABIDURÍA DEL MATRIMONIO

¿Cómo, en qué forma y a partir de qué “representaron un problema”, en el pensamiento griego, las relaciones sexuales entre marido y mujer? ¿Qué razón había para preocuparse? ¿Y, sobre todo, para cuestionar el comportamiento del marido, reflexionar sobre su necesaria templanza y hacer de ello, en esa sociedad tan profundamente marcada por el dominio de los “hombres libres”, un tema de preocupación moral? En apariencia, ninguna o, en todo caso, muy poca. Al final del alegato *Contra Neera*, atribuido a Demóstenes, el autor formula una especie de aforismo que se hizo célebre: “Las cortesanas existen para el placer; las concubinas, para los cuidados cotidianos; las esposas, para tener una descendencia legítima y una fiel guardiana del hogar.”¹

Con una fórmula como ésta, y lo que podría pasar por una estricta distribución de las funciones, estamos muy lejos de las artes del placer conyugal como las que podemos encontrar, según Van Gulik, en la China antigua: aquí encontramos estrechamente asociadas las prescripciones que conciernen a la obediencia de la mujer, su respeto, su dedicación, los consejos de comportamiento erótico destinados a incrementar en lo posible el placer de la pareja o en todo caso el del hombre, así como opiniones acerca de las condiciones para obtener una mejor descendencia.² Porque, en esa sociedad poligámica, la esposa se encontraba en una situación competitiva en la que su posición y su aptitud para proporcionar placer estaban directamente ligadas; la interrogante acerca del comportamiento sexual y las formas de su perfeccionamiento posible formaban parte de la reflexión sobre la existencia doméstica; práctica hábil de los placeres y equilibrio de la vida

conyugal eran parte del mismo conjunto. La fórmula de *Contra Neera*, igualmente, está muy lejos de lo que podríamos encontrar en la doctrina y en la pastoral cristianas, pero por razones del todo distintas; en esta situación estrictamente monogámica, el hombre se encontrará impedido de ir a buscar cualquier otra forma de placer que no sea la que debe adquirir con la esposa legítima, y este placer planteará incluso un número considerable de problemas, ya que la meta de las relaciones sexuales no debe ser la voluptuosidad sino la procreación: alrededor de esta temática central se planteará una interrogante muy rigurosa acerca de los placeres en la relación conyugal. En tal caso, la problematización no surge de la estructura poligámica sino de la obligación monogámica, y no busca vincular la calidad de la relación conyugal con la intensidad del placer y con la diversidad de compañeros, sino bien al contrario disociar, hasta donde se pueda, la constancia de la relación conyugal única de la búsqueda del placer.³

La fórmula de *Contra Neera* parece descansar en un sistema muy distinto. Por un lado, este sistema pone en juego el principio de una sola esposa legítima, pero, por el otro, sitúa con toda claridad el dominio de los placeres fuera de la relación conyugal. El matrimonio sólo conocerá la relación sexual en su función reproductora, mientras que la relación sexual no planteará la cuestión del placer más que fuera del matrimonio. Y, en consecuencia, no se ve por qué las relaciones sexuales representaban un problema en la vida conyugal, salvo si se trataba de procurar al marido una descendencia legítima y feliz. Así es como encontraremos lógicamente en el pensamiento griego interrogantes técnicas y médicas sobre la esterilidad y sus razones,⁴ consideraciones de dietética y de

3. Es necesario guardarse de esquematizar y remitir la doctrina cristiana de las relaciones conyugales a la finalidad procreadora con exclusión del placer. De hecho, la doctrina será compleja, sujeta a discusión y contemplará numerosas variantes. Pero lo que hay que recordar aquí es que la cuestión del placer en la relación conyugal, del lugar que deba dársele, de las precauciones que se deban tomar contra él, al igual que las concesiones que deban consentirse (teniendo en cuenta la debilidad del otro y su concupiscencia), constituyen un foco activo de reflexión.

4. Véase el tratado *Sobre la esterilidad* atribuido a Aristóteles y que por mucho tiempo fue considerado como el libro x de la *Historia de los animales*.

1. Demóstenes, *Contra Neera*, 122.

2. R. Van Gulik, *La vie sexuelle dans la Chine ancienne*, pp. 144-154.

higiene sobre los medios de tener hijos sanos⁵ y varones mejor que hembras, reflexiones políticas y sociales sobre la mejor combinación posible de los cónyuges,⁶ en fin, debates jurídicos sobre las condiciones en las que los descendientes pueden ser considerados como legítimos y beneficiarse de la posición de ciudadanos (que al fin y al cabo era lo que se ventilaba en *Contra Neera*).

Por lo demás, no se ve por qué la problematización de las relaciones sexuales entre esposos tomaría otras formas o se remitiría a otras preguntas, dando por supuesto lo que era en la Atenas clásica la posición de los esposos y las obligaciones por las que uno y otro se encontraban ligados. La definición de lo permitido, prohibido o impuesto a los esposos por la institución del matrimonio, en materia de práctica sexual, era tan simple y disimétrica como para que no parezca necesario un complemento de reglamentación moral. En efecto, por un lado, las mujeres, en tanto esposas, están ligadas por su situación jurídica y social; toda su actividad sexual debe situarse dentro de la relación conyugal y el marido debe ser su compañero exclusivo. Se encuentran bajo su poder; deben darle los hijos que serán sus herederos y ciudadanos. En caso de adulterio, las sanciones son de orden privado, pero también de orden público (una mujer confesa de adulterio ya no tiene derecho a aparecer en las ceremonias de culto público); como dice Demóstenes: la ley "quiere que las mujeres experimenten un temor agudo para que sigan siendo honestas (*sōphronein*), para que no cometan ninguna falta (*mēden hamartanein*), para que sean las fieles guardianas del hogar"; les advierte que, "si faltan a semejante deber, quedarán excluidas al mismo tiempo de la casa del marido y del culto de la ciudad".⁷ La posición familiar y cívica de la mujer casada le impone reglas de una conducta que es la de una práctica sexual estrictamente conyugal. No es que la virtud sea inútil para las mujeres, lejos de ello; pero su *sōphrosynē* tiene como función garantizar que sabrán respetar, por propia voluntad y razón, las reglas que se les han impuesto.

En cuanto al marido, tiene, respecto de su mujer, cierto nú-

5. Cf. *supra*, cap. II.

6. Así Jenofonte, *Económica*, VII, 11; Platón, *Leyes*, 772d-773e.

7. Demóstenes, *Contra Neera*, 122.

mero de obligaciones (una ley de Solón exigía del marido que tuviera por lo menos tres veces al mes relaciones sexuales con su mujer si ésta era "heredera").⁸ Pero no tener relaciones sexuales más que con la esposa legítima de ninguna manera forma parte de sus obligaciones. Ciertamente que todo hombre, sea el que fuere, casado o no, debe respetar a la mujer casada (o a la joven que esté bajo la autoridad paterna), pero sólo porque depende de la autoridad de otro; no es su propia posición la que lo impide, sino la de la joven o mujer a la que se aborda; su falta recae esencialmente contra el hombre que tiene autoridad sobre la mujer; por ello, será castigado con menos fuerza, siendo ateniense, si viola, llevado momentáneamente por la avidez de su deseo, que si seduce por una voluntad deliberada y marrullera; como lo dice Lisias en *Contra Eratóstenes*, los seductores "corrompen las almas, hasta el punto de que las mujeres de los otros les pertenecen más íntimamente que a los maridos; se vuelven los dueños de la casa y ya no se sabe a quién pertenecen los hijos".⁹ El violador no se apodera más que del cuerpo de la mujer; el seductor, de la autoridad del marido. Por lo demás, el hombre, en tanto hombre casado, sólo tiene prohibido contraer otro matrimonio; ninguna relación sexual se le prohíbe por el solo hecho del vínculo matrimonial que contrajo; puede tener una aventura, puede frecuentar a las prostitutas, puede ser el amante de un muchacho —sin contar los esclavos, hombres o mujeres, de que dispone en su casa. El matrimonio de un hombre no lo liga sexualmente.

Dentro del orden jurídico, esto tiene como consecuencia que el adulterio no sea una ruptura del lazo del matrimonio por parte de alguno de los dos cónyuges; no está considerada como infracción más que en el caso de que una mujer casada tenga relaciones con un hombre que no es su marido; es la situación matrimonial de la mujer, nunca la del hombre, la

8. Plutarco, *Vida de Solón*, xx. Se encuentra también testimonio de una obligación de deberes conyugales en la enseñanza pitagórica; esto es lo que informa Diógenes Laercio: "Jerónimo añade que Pitágoras descendió a los infiernos... y que vio los tormentos de quienes habían olvidado cumplir con sus deberes conyugales" (*tous mē thelontas syneinai tais heautōn gynaixi*), *Vida de los filósofos*, VIII, 1, 21.

9. Lisias, *Sobre la muerte de Eratóstenes*, 33. Cf. S. Pomeroy, *Goddesses, whores, wives and slaves: women in classical antiquity*, pp. 86-92.

que permite definir una relación como adulterio. Y, en el orden moral, se comprende que no haya existido para los griegos esta categoría de la "fidelidad recíproca" que más tarde habría de introducir en la vida del matrimonio una especie de "derecho sexual" con valor moral, efecto jurídico y componente religioso. El principio de un doble monopolio sexual, que hace de los dos esposos compañeros exclusivos, no se requiere en la relación matrimonial. Pero si la mujer pertenece realmente al marido, el marido sólo se pertenece a sí mismo. La doble fidelidad sexual, como deber, compromiso y sentimiento compartido por igual, no constituye la garantía necesaria ni la expresión más elevada de la vida matrimonial. De ahí podría concluirse que si los placeres sexuales plantean sus problemas, si la vida de matrimonio plantea los suyos, ambas problematizaciones no se encuentran por lo común. En todo caso, el matrimonio, por las razones que acabamos de ver, no debería plantear cuestiones en cuanto a la ética de las placeres sexuales: en el caso de uno de los cónyuges —la mujer— las restricciones están definidas por la posición, la ley y las costumbres y están garantizadas por los castigos o sanciones; en el caso del otro —el hombre— la posición conyugal no le impone reglas precisas, salvo para designarle aquella por la que debe considerar a sus herederos legítimos.

No obstante, no podemos quedarnos aquí. Es cierto que en esa época, por lo menos, el matrimonio, y, en el matrimonio, las relaciones sexuales entre los cónyuges, no constituía un foco de interrogación muy intenso; es cierto que la preocupación por reflexionar la conducta sexual parece menos importante en la relación que pueda tenerse con la esposa que en la relación que pueda tenerse con el propio cuerpo, o, como veremos, en la relación con los muchachos. Pero sería inexacto pensar que las cosas eran tan sencillas hasta el punto de que la conducta de la mujer —en tanto esposa— estaba imperiosamente fijada como para que se tenga necesidad de reflexionar sobre ella, y que la del hombre —en cuanto esposo— era demasiado libre para que haya que interrogarse sobre ella. Para empezar hay muchos testimonios sobre los sentimientos de celos sexuales; las esposas reprochan comúnmente a sus maridos los placeres que van a obtener a otra parte y la mujer veleidosa de Eufiletos le objeta sus intimi-

dades con una pequeña esclava.¹⁰ De una manera más general, la opinión esperaba, de un hombre que se casaba, un determinado cambio de su conducta sexual; se entendía que, durante el celibato de la juventud (con frecuencia sucedía que los hombres no se casaran antes de los treinta), de buen grado se toleraba una intensidad y una variedad de placeres que era necesario restringir después de un matrimonio que, sin embargo, no imponía explícitamente ninguna limitación precisa. Pero fuera de estos comportamientos y de estas actitudes comunes, existía también una temática reflexionada de la austeridad marital. Los moralistas —algunos moralistas, por lo menos— dan a entender de manera clara el principio de que un hombre casado no podría, en buena moral, sentirse libre de practicar los placeres como si no lo estuviera. Nicocles, en el discurso que le atribuye Isócrates, encarece que no sólo gobierna con justicia a sus súbditos, sino que, después de su matrimonio, ya no tuvo relaciones sexuales más que con su propia mujer. Y Aristóteles prescribirá en la *Política* considerar como "una acción deshonrosa" las relaciones "del marido con otra mujer o de la esposa con otro hombre". ¿Fenómeno aislado y sin importancia? ¿Nacimiento ya de una nueva ética? Pero por poco numerosos que sean estos textos y por alejados que hayan estado sobre todo de la verdadera práctica social y del comportamiento real de los individuos, conviene plantearse una pregunta: ¿por qué en la reflexión moral había preocupación por el comportamiento sexual de los hombres casados?, ¿por qué esa preocupación, su principio y sus formas?

A este respecto, es preciso evitar dos interpretaciones que no parecen adecuadas.

Una consistiría en creer que la relación entre los esposos no tenía para los griegos de la época clásica ninguna función más que el solo cálculo que aliaba a dos familias, dos estrategias, dos fortunas y que no tenía más objetivo que producir una descendencia. El aforismo de *Contra Neera* que parece distinguir tan claramente las funciones que, en la vida de un hombre, deben desempeñar la cortesana, la concubina y la

10. *Ibid.*, 12; cf. también en el *Banquete* de Jenofonte (iv, 8) la alusión a los ardides que un marido puede utilizar para ocultar los placeres sexuales que busca en otra parte.

esposa, fue leído a veces como una tripartición que implicaría funciones exclusivas: placer sexual por un lado, vida cotidiana por el otro y, finalmente, para la esposa tan sólo el mantenimiento de la estirpe. Pero hay que tener en cuenta el contexto en el que esta sentencia, aparentemente brutal, fue formulada. Se trataba de que el litigante invalidara el matrimonio aparentemente legítimo de uno de sus enemigos, así como el reconocimiento como ciudadanos de los hijos nacidos de ese matrimonio: los argumentos dados para ello señalaban el origen de la mujer, su pasado de prostituta y su situación actual, que no podía ser la de concubina. El punto no era pues mostrar que el placer fuera a buscarse a otro lado que con la esposa legítima, sino que una descendencia legítima no podía obtenerse más que con la propia esposa. Por ello, Lacey observa, a propósito de este texto, que no hay que buscar en él la definición de las tres funciones distintas, sino más bien una enumeración cumulativa, que debe leerse así: el placer es lo único que puede proporcionar una cortesana; la concubina es capaz de aportar además las satisfacciones de la existencia cotidiana, pero sólo la esposa puede ejercer una cierta función que surge de su posición propia: dar hijos legítimos y asegurar la continuidad de la institución familiar.¹¹ Es necesario concebir que, en Atenas, el matrimonio no era el único modo de unión aceptado; formaba en realidad una unión particular y privilegiada, única que podía dar lugar, con los efectos y derechos consiguientes, a una cohabitación matrimonial y a una descendencia legítima. Por lo demás, existen bastantes testimonios que muestran el valor que se asigna a la belleza de la esposa, la importancia de las relaciones sexuales que podían tenerse con ella o a la existencia de un amor recíproco (como ese juego del Eros y el Anteros que une a Niqueratos con su mujer en el *Banquete* de Jenofonte).¹² La separación radical entre el matrimonio y el juego de los placeres y de las pasiones no es sin duda una fórmula que pueda caracterizar como es debido la existencia matrimonial en la Antigüedad.

Si queremos separar el matrimonio griego de las implicaciones afectivas y personales que, en efecto, adquirirán mu-

cha más importancia en seguida, si queremos distinguirlo de las formas posteriores de la conyugalidad, nos vemos llevados por un movimiento a la inversa a conciliar demasiado la moral austera de los filósofos y ciertos principios de la moral cristiana. Con frecuencia, en esos textos en los que la buena conducta del marido se reflexiona, valora y regula bajo la forma de la "fidelidad sexual", estamos tentados a reconocer el bosquejo de un código moral aún inexistente: el que impondrá simétricamente a los dos esposos la misma obligación de sólo practicar las relaciones sexuales dentro de la unión conyugal y el mismo deber de darles la procreación como fin privilegiado si no exclusivo. Se tiene la tendencia a ver en los pasajes que Jenofonte o Isócrates consagraron a los deberes del marido textos "excepcionales si consideramos las costumbres de la época".¹³ Excepcionales lo son en la medida en que son raros. Pero ¿es razón suficiente para ver en ellos la anticipación de una moral futura o el signo anunciador de una nueva sensibilidad? Que estos textos hayan podido ser reconocidos retrospectivamente en su similitud con formulaciones posteriores, es un hecho. ¿Es suficiente para colocar esta reflexión moral y esta exigencia de austeridad en ruptura con los comportamientos y las actitudes de los contemporáneos? ¿Es razón suficiente para ver ahí la vanguardia aislada de una moral futura?

Si queremos considerar en estos textos, no el elemento de código que formulan, sino la manera en que la conducta sexual del hombre se problematiza, fácilmente nos apercibimos de que es problemática a partir del vínculo conyugal mismo y de una obligación directa, simétrica y recíproca que pudiera derivarse de él. Desde luego, en tanto que casado, el hombre debe restringir sus placeres o por lo menos el número de sus compañeras; pero ser casado significa aquí ante todo ser jefe de familia, tener una autoridad, ejercer un poder que tiene en la "casa" su lugar de aplicación y sostener las obligaciones respectivas que inciden sobre su reputación de ciudadano. Por ello, la reflexión sobre el matrimonio y la buena conducta del marido se asocia comúnmente con una reflexión sobre el *oikos* (casa y hogar).

Podemos ver entonces que el principio que liga al hombre

11. W. K. Lacey, *The family in classical Greece*, p. 113.

12. Jenofonte, *Banquete*, VIII, 3.

13. G. Mathieu, "Note" a Isócrates, *Nicooclès*, CUF, p. 130.

con la obligación de no tener compañera fuera de la pareja que integra es de naturaleza distinta al que vincula a una mujer con una obligación análoga. En el caso de ésta, tal obligación se le impone en tanto que está bajo el poder de su marido. En el caso de éste, debe restringir sus elecciones sexuales precisamente porque ejerce dicho poder y porque debe dar pruebas de dominio sobre sí mismo en la práctica de ese poder. No tener relaciones más que con su marido es para la mujer una consecuencia directa del hecho de que esté bajo su poder. No tener relaciones más que con su esposa es para el marido la mejor manera de ejercer su poder sobre ella. Mucho más que de la prefiguración de una simetría que encontraremos en la moral posterior, se trata aquí de la estilización de una disimetría real. Una restricción, análoga en lo que permite o prohíbe, no representa para los dos esposos la misma forma de "conducirse". Podemos verlo a través del ejemplo de un texto consagrado a la manera de gobernar su casa y de conducirse como dueño de casa.

2. EL HOGAR DE ISCÓMACO

La *Económica* de Jenofonte contiene el tratado de vida matrimonial más evolucionado que nos legara la Grecia clásica. El texto se presenta como un conjunto de preceptos que conciernen a la forma de administrar su patrimonio. Alrededor de los consejos para administrar el dominio, dirigir a los obreros, proceder a las diversas maneras del cultivo, aplicar en el momento preciso las técnicas adecuadas, vender o comprar como es debido y cuando es debido, Jenofonte desarrolla diversas reflexiones generales: una reflexión sobre la necesidad, en estas materias, de recurrir a prácticas racionales a las que nombra tan pronto por el término de saber (*epistēmē*), tan pronto por el de arte o técnica (*technē*); una reflexión sobre la meta que se propone (conservar y desarrollar el patrimonio); finalmente, una reflexión sobre los medios de alcanzar este objetivo, es decir sobre el arte de mandar, y este último tema es el que resurge con más frecuencia a lo largo de todo el texto.

El paisaje en que se inscribe este análisis es social y políticamente muy marcado. Se trata del pequeño mundo de los

propietarios de tierras que deben mantener, acrecentar y transmitir a quienes llevan su nombre los bienes de la familia. Jenofonte lo opone muy explícitamente al mundo de los artesanos, cuya vida no es benéfica ni para su propia salud (por su modo de vida) ni para sus amigos (a los que no pueden acudir en su ayuda) ni para la ciudad (ya que no tienen el tiempo libre para ocuparse de sus asuntos).¹⁴ En cambio, la actividad de los propietarios de tierras se despliega igualmente por la plaza pública, por el ágora en la que pueden cumplir sus deberes de amigos y ciudadanos, y por el *oikos*. Pero el *oikos* no está constituido simplemente por la casa propiamente dicha; comporta también los campos y bienes donde quiera que se encuentren (aun fuera de los límites de la ciudad): "la casa de un hombre es todo lo que llega a poseer";¹⁵ define toda una esfera de actividades. Y a esta actividad está ligado un estilo de vida y un orden ético. La existencia del propietario, si se ocupa como es debido de su dominio, es en principio buena por sí misma; constituye en todo caso un ejercicio de resistencia, un adiestramiento físico que es bueno para el cuerpo, su salud y su vigor; alienta también a la piedad al permitir hacer espléndidos sacrificios a los dioses; favorece las relaciones de amistad al dar ocasión de mostrarse generoso, de cumplir con largueza los deberes de la hospitalidad y de prestar buenos servicios a sus conciudadanos. Además, esta actividad es útil a la ciudad por entero, ya que contribuye a su riqueza y sobre todo porque le proporciona buenos defensores: el propietario de tierras, habituado a los trabajos rudos, es un soldado vigoroso y los bienes que posee lo llevan a defender valerosamente el suelo de la patria.¹⁶

Todas estas ventajas personales y cívicas de la vida de propietario confluirán en lo que aparece como el mérito principal del arte "económico": aprende la práctica del mando del que es indisociable. Dirigir el *oikos* es mandar: y mandar en la casa no es distinto del poder que debe ejercerse en la ciudad. Sócrates se lo decía a Nicomáquides en los *Recuerdos*: "No desprecies a los buenos ecónomos, porque el manejo de los asuntos privados no difiere más que en el número del de

14. Jenofonte, *Económica*, iv, 2-3.

15. *Ibid.*, i, 2.

16. Sobre este elogio de la agricultura y la enumeración de sus efectos benéficos, cf. todo el capítulo v de la *Económica*.

los asuntos públicos; por lo demás, se parecen...; quienes dirigen los asuntos públicos no emplean a otros hombres que aquellos a los que emplean los administradores de los negocios privados y aquellos que saben emplear a los hombres dirigen igualmente bien los negocios privados y los negocios públicos.¹⁷ En la *Económica*, el diálogo se desarrolla como un gran análisis del arte de mandar. El inicio del texto evoca a Ciro el Joven, que velaba en persona por los cultivos, todos los días se ponía a arreglar su jardín y había adquirido así una tal habilidad en dirigir a los hombres que ninguno de sus soldados, cuando se dirigía a hacer la guerra, desertó jamás de su ejército: antes que abandonarlo, preferían morir sobre su cadáver.¹⁸ Simétricamente, el final del texto evoca la réplica de ese monarca modelo, tal como podemos encontrarla ya sea entre los jefes “de gran carácter” cuyos ejércitos los siguen siempre sin desfallecer, sea entre el jefe de familia cuyas maneras reales son bastante para estimular a los trabajadores con sólo verlo y sin que tenga que enojarse, amenazar o castigar. El arte doméstico es de la misma naturaleza que el arte político o el arte militar, por lo menos en la medida en que se trate, allí como aquí, de gobernar a los demás.¹⁹

En este marco de un arte de la “economía” es donde Jenofonte plantea el problema de las relaciones entre marido y mujer. Y es que la esposa, en cuanto es dueña de casa, es un personaje esencial en el gobierno del *oikos* y para su buena gestión. “¿Hay alguien a quien confíes más asuntos importantes que a tu mujer?”, pregunta Sócrates a Critóbulo, y un poco más adelante añade: “En cuanto a mí, considero que una mujer que es una buena compañera para el hogar tiene tanta importancia como el hombre para la ventaja común”, y así, en este orden de cosas, “si todo se hace bien, la casa prospera; si se es chapucero, la casa decae”.²⁰ Ahora bien, a pesar de la importancia de la esposa, nada está realmente preparado para que pueda desempeñar el papel requerido: primero su extrema juventud y la educación demasiado sucinta que haya recibido (“cuando la esposaste era una jovencita a la que

17. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, III, 4.

18. Jenofonte, *Económica*, IV, 18-25.

19. *Ibid.*, XXI, 4-9.

20. *Ibid.*, III, 15.

no se había dejado, por así decirlo, ver ni escuchar nada”) así como la ausencia casi total de relaciones con su marido, con quien rara vez ella conversa (“¿hay alguien con quien tengas menos conversación que con tu mujer?”).²¹ En este punto precisamente se sitúa, en cuanto al marido, la necesidad de establecer con su mujer relaciones que son a la vez de formación y de dirección. En una sociedad en que las muchachas son entregadas muy jóvenes —con frecuencia alrededor de los quince años— a hombres que muy a menudo les doblan la edad, la relación conyugal, a la que el *oikos* sirve de apoyo y de contexto, toma la forma de una pedagogía y de un gobierno de las conductas. Ahí radica la responsabilidad del marido. Cuando el comportamiento de la mujer, en lugar de ser provechoso para el marido, no le causa más que penas, ¿a quién debe atribuirse la falta? Al marido. “Si un carnero está en mal estado, por lo común es al pastor a quien se hace responsable, y si es un caballo el que está echado a perder, por lo común es al caballero al que se culpa; para la mujer, si su marido le enseña a hacer bien las cosas y sin embargo ella administra mal sus negocios, sin duda será justo cargarle la responsabilidad a la mujer; pero si hay una mujer que ignora el bien porque él no se lo enseña, ¿no es lo justo hacer recaer la responsabilidad sobre el marido?”²²

Así lo vemos: las relaciones entre esposos no son cuestionables por sí solas; no se las contempla en principio como una relación simple de una pareja constituida por un hombre y una mujer y que, por otro lado, buscaría ocuparse de una casa y de una familia. Jenofonte trata largamente de la relación matrimonial, aunque de manera indirecta, contextual y técnica; la trata en el marco del *oikos*, como un aspecto de la responsabilidad gestora del marido y buscando determinar cómo podrá el esposo hacer de su mujer la colaboradora, la compañera, la *synergos*, de la que necesita para la práctica razonable de la economía.

La demostración de que esta técnica puede enseñarse está a cargo de Iscomaco; éste, para dar autoridad a su lección, no tiene ni más ni menos que el ser “hombre de bien”; se encontró en otro tiempo en la misma situación que Critóbulo

21. *Ibid.*, III, 12-13.

22. *Ibid.*, III, 11.

hoy: se casó con una mujer muy joven —tenía quince años y su educación no había llegado más que a hacer una capa y a distribuir la lana entre las hilanderas—,²³ pero él la formó tan bien e hizo de ella una colaboradora tan preciada que ahora le puede confiar el cuidado de la casa, mientras él se dedica a sus negocios, sea en el campo o en el ágora, es decir en los lugares donde debe ejercer de modo destacado la actividad masculina. Iscómaco hará pues, para Sócrates y Critóbulo, la exposición de la “economía”, del arte de gobernar el *oikos*; antes de dar consejos sobre la gestión del dominio agrícola, empezará naturalmente por tratar de la casa propiamente dicha, cuya administración debe ser bien reglamentada si se quiere tener el tiempo para ocuparse de los rebaños y de los campos y si no se quiere que todos los trabajos que se han tomado ahí se pierdan por la gran falla de un desorden doméstico.

1. El principio del matrimonio lo recuerda Iscómaco al citar el discurso que habría dirigido a su joven mujer, tiempo después del matrimonio, cuando ella estuvo “familiarizada” con su esposo y lo “bastante acostumbrada como para conversar”: “¿Por qué te esposé y por qué tus padres te entregaron a mí?”; Iscómaco mismo se responde: “Porque hemos reflexionado, yo por mi lado y tus padres por el tuyo, acerca del mejor compañero con el que podríamos asociarnos para nuestra casa y nuestros hijos.”²⁴ El vínculo matrimonial se caracteriza pues en su disimetría de origen —el hombre decide por sí mismo mientras que la familia es la que decide por la muchacha— y en su doble finalidad: la casa y los hijos; de nuevo hay que destacar que la cuestión de la descendencia se deja de lado por el momento y que, antes de formarse respecto de su función de madre, la joven debe convertirse en una buena ama de casa.²⁵ Y este papel es un papel de compañero, enseña Iscómaco; no debe tomarse en cuenta la contribución respectiva de cada uno²⁶ sino sólo la forma en que cada uno se atarea

23. *Ibid.*, vii, 5.

24. *Ibid.*, vii, 11.

25. *Ibid.*, vii, 12.

26. Iscómaco insiste en esta anulación de las diferencias entre los esposos que podrían marcarse según la aportación de cada uno (vii, 13).

en vista del fin común, es decir “mantener su haber en el mejor estado posible y acrecentarlo en lo posible por medios honrosos y legítimos”.²⁷ Puede observarse esta insistencia en la desaparición necesaria de las desigualdades iniciales entre ambos esposos y en el vínculo de asociación que debe establecerse entre ellos; no obstante, vemos que esta comunidad, esta *koinōnia*, no se establece en la relación dual entre dos individuos sino por la mediación de una finalidad común, que es la casa: su mantenimiento y también la dinámica de su crecimiento. A partir de ahí pueden analizarse las formas de esta “comunidad” y la especificidad de los papeles que deben desempeñar en ella los dos cónyuges.

2. Para definir las funciones respectivas de los dos esposos en la familia, Jenofonte parte de la noción de “abrigo” (*stegos*): al crear la pareja humana, en efecto, los dioses habrían pensado en la descendencia y en el mantenimiento de la raza, cuya ayuda necesitamos en la vejez; finalmente, a la necesidad de no “vivir a la intemperie, como las bestias”: a los humanos, “les hace falta un techo, evidentemente”. A simple vista, la descendencia da a la familia su dimensión temporal y el abrigo su organización espacial. Pero las cosas son algo más complejas. El “techo” determina desde luego una región exterior y una región interior, en donde una da relieve al hombre y la otra constituye el lugar privilegiado de la mujer, pero también es el lugar donde se junta, acumula y conserva aquello que ha sido adquirido; abrigar es prever para distribuir en el tiempo según los momentos oportunos. Afuera se tiene al hombre que siembra, cultiva, ara, cría los rebaños; lleva a la casa lo que produce, gana o trueca; adentro, la mujer recibe, conserva y atribuye según las necesidades. “La actividad del marido es la que generalmente hace que entren los bienes en la casa, pero es la gestión de la mujer la que regula con la mayor frecuencia el gasto.”²⁸ Ambas funciones son exactamente complementarias y la ausencia de una ha-

27. *Ibid.*, vii, 15.

28. *Ibid.*, vii, 19-35. Sobre la importancia de los datos espaciales en el orden doméstico, cf. J.-P. Vernant, “Hestia-Hermès. Sur l’expression religieuse de l’espace chez les Grecs”, *Mythe et pensée chez les Grecs*,⁴ i, pp. 124-170.

ría inútil a la otra: “¿Qué conservaría yo, dice la mujer, si tú no estuvieras ahí para preocuparte por hacer entrar algunas provisiones de fuera?”, a lo que el esposo responde: si nadie estuviera ahí para conservar lo que se lleva a la casa, “sería como esa gente ridícula que echa agua a una jarra sin fondo”.²⁹ Dos lugares, pues, dos formas de actividad, dos maneras también de organizar el tiempo: por un lado (el del hombre), la producción, el ritmo de las estaciones, la espera de las cosechas, el momento oportuno que respetar y prever; por el otro (el de la mujer), la conservación y el gasto, el ordenamiento y la distribución cuando es necesario, y sobre todo el almacenamiento: sobre las técnicas de almacenar en el espacio de la casa, Iscómaco recuerda largamente todos los consejos que dio a su mujer con el fin de poder volver a encontrar lo conservado, haciendo así de su hogar un lugar de orden y de memoria.

Para que puedan ejercer conjuntamente sus distintas funciones, los dioses han dotado a cada uno de los dos sexos de cualidades particulares. Los rasgos físicos: a los hombres, que a pleno sol deben “arar, sembrar, plantar, llevar a pastar a los animales”, les dieron atributos para soportar el frío, el calor, la marcha; las mujeres, que trabajan al abrigo, tienen un cuerpo menos resistente. También rasgos de carácter: las mujeres tienen un temor natural, pero que tiene sus efectos positivos: tal temor las lleva a cuidar las provisiones, a temer su pérdida, a tener aprensiones por el gasto; el hombre, en cambio, es valiente, ya que debe defenderse contra todo lo que podría dañarlo en el exterior. En resumen, “la divinidad adaptó, desde el principio, la naturaleza de la mujer a los trabajos y a los cuidados del interior, la del hombre a los del exterior”.³⁰ Pero también los armó con cualidades comunes: ya que, cada uno en su función, el hombre y la mujer deben “dar y recibir”, puesto que en su calidad de responsables de la familia deben a la vez recoger y distribuir, recibieron por igual la memoria y la atención (*mnēmē* y *epimeleia*).³¹

Cada uno de los dos cónyuges tiene pues una naturaleza,

29. Jenofonte, *Económica*, vii, 39-40.

30. *Ibid.*, vii, 22.

31. *Ibid.*, vii, 26.

una forma de actividad, un lugar, que se definen en relación con las necesidades del *oikos*. Que se sostengan el uno al otro, tal es lo que quiere la “ley” —*nomos*: práctica regular que corresponde exactamente a las intenciones de la naturaleza, que atribuye a cada quien su función y su lugar y que define lo que es conveniente y bueno para cada quien hacer o no hacer. Esta ley declara buenas (*kala*) “las ocupaciones por las que la divinidad dio a cada quien las mayores facultades naturales”: así es mejor (*kallion*) para la mujer “quedarse en casa que pasar su tiempo afuera” y malo para el hombre “quedarse en casa en vez de ocuparse de los trabajos del exterior”. Modificar este reparto, pasar de una actividad a la otra es atentar contra ese *nomos*; es a la vez ir contra la naturaleza y abandonar su lugar: “Si alguien actúa contra la naturaleza que la divinidad le ha proporcionado, dejando por decirlo así su puesto (*ataktōn*), no escapa a la mirada de los dioses y es castigado por desatender los trabajos que le corresponden y por ocuparse de los de su mujer.”³² La oposición “natural” del hombre y de la mujer, la especificidad de sus aptitudes son indisociables del orden de la casa; se hicieron para ese orden, que, a cambio, las impone como obligaciones.

3. Este texto, tan detallado cuando hay que fijar el reparto de las tareas en la casa, es bastante discreto acerca de la cuestión de las relaciones sexuales —se trate de su lugar en las relaciones entre los dos cónyuges o de las prohibiciones que pudieran resultar de la situación del matrimonio. No es que la importancia de tener descendencia sea dejada de lado; se la recuerda una y otra vez a lo largo de la intervención de Iscómaco: indica que es uno de los grandes objetivos del matrimonio;³³ subraya también que la naturaleza dotó a la mujer de una ternura particular para ocuparse de los niños;³⁴ destaca igualmente cuánpreciado es cuando uno envejece encontrar en los hijos los apoyos necesarios.³⁵ Pero nada se dice

32. *Ibid.*, vii, 31.

33. Precisa que la divinidad asocia hombre y mujer en vista de los hijos, y la ley en vista del hogar: vii, 30.

34. *Ibid.*, vii, 23.

35. *Ibid.*, vii, 12.

en el texto ni acerca de la procreación misma ni sobre los cuidados que deben tomarse para tener la mejor progenie posible: el tiempo no había llegado aún de abordar este género de cuestiones con la joven desposada.

No obstante, muchos pasajes del texto se refieren a la conducta sexual, a la necesaria moderación y al afecto físico entre esposos. Hay que traer a la memoria primero el principio mismo del diálogo, cuando los dos interlocutores entablan la discusión sobre la economía como saber que permite dirigir la casa. Sócrates evoca a quienes tendrían el talento y los recursos pero rechazan ponerlos en obra porque obedecen en su interior a patrones o patronas invisibles: la pereza, la apatía del alma, la indolencia, pero también —patronas más intratables aún que las otras— la gula, la embriaguez, la lubricidad y las ambiciones alocadas y costosas. Quienes se someten a tal despotismo de los apetitos llevan a la ruina su cuerpo, su alma y su casa.³⁶ Pero Critóbulo confía en haber vencido ya a estos enemigos: su formación moral lo ha dotado de una *enkrateia* suficiente: "Cuando me examino, me parece que domino bien estas pasiones, de manera que si tú quisieras aconsejarme sobre lo que debería hacer para acrecer mi casa, no creo que lo que tú llamas las patronas me lo impedirían."³⁷ He aquí lo que habilita a Critóbulo en su deseo actual de desempeñar el papel de dueño de casa y aprender sus difíciles tareas. Hay que comprender que el matrimonio, las funciones de jefe de familia, el gobierno del *oikos* suponen que uno se haya vuelto capaz de gobernarse a sí mismo.

Más adelante, en la enumeración que propone de las diferentes cualidades de que la naturaleza ha provisto a cada uno de los sexos, para que pueda a su vez desempeñar su función doméstica, Iscómaco menciona el dominio de sí (*enkrateia*); hace de ello no un rasgo que pertenece específicamente al hombre o a la mujer, sino una virtud común —al mismo título que la memoria o la atención— a los dos sexos; las diferencias individuales pueden modular la distribución de esta cualidad, y lo que muestra su alto valor en la vida matrimonial es que llega a coronar a aquel de los dos cónyuges que

36. *Ibid.*, vii, 22-23.

37. *Ibid.*, ii, 1.

es el mejor: sea el marido o la mujer, el mejor es el más dotado en lo que respecta a esta virtud.³⁸

Ahora bien, en el caso de Iscómaco vemos cómo su templanza se manifiesta por sí misma y guía la de su mujer. En efecto, hay un episodio del diálogo que remite bastante explícitamente a determinados aspectos de la vida sexual de los esposos: es el que concierne al maquillaje y los afeites.³⁹ Tema importante en la moral antigua, ya que el adorno plantea el problema de las relaciones entre la verdad y los placeres, y, al introducir en éstos los juegos del artificio, embrolla los principios de su regulación natural. La cuestión de la coquetería en la esposa de Iscómaco no concierne a su fidelidad (postulada a todo lo largo del texto); tampoco tiene que ver con su carácter pródigo: se trata de saber cómo puede presentarse la mujer a sí misma y ser reconocida por su marido como objeto de placer y compañera sexual en la relación conyugal. Y efectivamente de esto trata Iscómaco, bajo la forma de lección, un día en que su mujer, para agradarle (para parecer tener "la tez más clara" que en la realidad, las mejillas "más sonrosadas", el talle "más esbelto"), se presenta encaramada en elevadas sandalias y toda pintada de albayalde y ancusa. A esta conducta que él reprueba responderá Iscómaco con una doble lección.

La primera es negativa; consiste en una crítica del maquillaje como engaño. Este engaño, que puede seducir a los extraños, no ha de ilusionar al hombre con el que vive y que puede ver a su esposa al levantarse de la cama, sudada, llorosa o saliendo del baño. Pero, sobre todo, Iscómaco critica este señuelo en la medida que enfrenta un principio fundamental del matrimonio. Jenofonte no cita directamente el aforismo que con tanta frecuencia y por tanto tiempo encontraremos y según el cual el matrimonio es una comunidad (*koinōnia*) de bienes, de vida y de cuerpos; pero es claro que, a lo largo del texto, hace jugar el tema de esta triple comunidad: comunidad de bienes a propósito de la cual recuerda que cada cual debe olvidar la parte que aportó; comunidad de vida que se fija como uno de sus objetivos la prosperidad del patrimonio; comunidad de cuerpos, finalmente. explícita-

38. *Ibid.*, vii, 27.

39. *Ibid.*, x, 1-8.

mente subrayada (*tōn sōmatōn koinōnēsantes*). Ahora bien, la comunidad de bienes excluye el engaño: y el hombre se conduciría mal con su mujer si le hiciera creer en riquezas que no posee; de la misma manera, no deben buscar engañarse el uno al otro respecto del cuerpo; él, por su lado, no se pondrá bermellón en la cara; ella, del mismo modo, no debe adornarse con albayalde. La justa comunidad de los cuerpos tiene ese precio. En la relación entre esposos, la atracción que está en juego es aquella que se ejerce naturalmente, como en toda especie animal, entre el macho y la hembra: "Los dioses hicieron a los caballos aquello más agradable del mundo para los caballos, a las reses para las reses, a las ovejas para las ovejas; igualmente, los hombres (*anthrōpoi*) no encuentran nada más agradable que el cuerpo del hombre sin artificio alguno."⁴⁰ Es la atracción natural que debe servir de principio a las relaciones sexuales entre esposos y a la comunidad corporal que conforman. La *enkrateia* de Iscómaco rechaza todos los artificios de los que nos servimos para multiplicar los deseos y los placeres.

Pero se plantea una pregunta: ¿cómo puede la mujer seguir siendo un objeto de placer para su marido, cómo puede estar segura de no ser sustituida un día por otra más joven y bella? Explícitamente, es la mujer de Iscómaco la que se hace la pregunta. ¿Qué hacer, no sólo para parecerlo, sino para ser bella y conservar la belleza?⁴¹ Y de una manera que puede parecernos extraña, seguirán siendo la casa y el gobierno de la casa los que conformarán el punto decisivo. En todo caso, la belleza real de la mujer, según Iscómaco, está asegurada suficientemente por sus ocupaciones hogareñas si las cumple como es debido. En efecto, explica que, al ejecutar las tareas que son responsabilidad suya, no quedará sentada, metida en sí misma como una esclava u ociosa como una coqueta. Se mantendrá en pie, vigilará, controlará, irá de una a otra habitación para verificar que se realice el trabajo; estar derecha, caminar, darán a su cuerpo esa manera de tenerse, esa postura que, a los ojos de los griegos, caracterizan la plástica del hombre libre (más adelante Iscómaco mostrará que el hombre forma su vigor de soldado y de ciudadano

libre por su participación activa en las responsabilidades de un maestro de obras).⁴² De la misma manera, es bueno para el ama de casa amasar la harina, sacudir y arreglar los vestidos o los cobertores.⁴³ Así se forma y se mantiene la belleza del cuerpo; la posición de ama tiene su versión física, que es la belleza. Además, la ropa de la esposa tiene una propiedad y una elegancia que la distinguen de sus sirvientas. Finalmente, siempre tendrá la ventaja sobre éstas de buscar voluntariamente agradar en vez de verse obligada como una esclava a someterse y a sufrir sujeción: Jenofonte parece referirse aquí al principio que evoca en otra parte⁴⁴ de que el placer que se toma a la fuerza es mucho menos agradable que aquel que se ofrece de buen grado: y tal es el placer que la esposa puede dar a su marido. Así, por las formas de una belleza física indisociable de su posición privilegiada y por la libre voluntad de agradar (*charizesthai*), la dueña de casa tendrá siempre preeminencia sobre las demás mujeres de la casa.

En este texto consagrado al arte "masculino" de gobernar la casa —la mujer, los servidores, el patrimonio— no se alude a la fidelidad sexual de la mujer ni al hecho de que su marido debe ser su único compañero sexual: es un principio necesario y al que se supone admitido. En cuanto a la actitud temperante y prudente del marido, nunca se la define como el monopolio que acordará a su mujer sobre todas sus actividades sexuales. Lo que está en juego en esta práctica reflexionada de la vida de matrimonio, lo que aparece como esencial para el buen orden de la casa, para la paz que debe reinar y para lo que la mujer debe desear, es que ésta pueda guardar, como esposa legítima, el lugar eminente que le ha dado el matrimonio: no ver que se prefiere a otra, no encontrarse devaluada ni en su posición ni en su dignidad, no verse remplazada respecto de su marido por otra, esto es lo que importa ante todo. Pues la amenaza contra el matrimonio no proviene del placer que el hombre pueda tomarse aquí o allá, sino de las rivalidades que puedan nacer entre la esposa y las otras mujeres por el puesto a ocupar en la casa y por las precedencias a ejercer. El marido "fiel" (*pistos*) no es aquel que

42. *Ibid.*, x, 10.

43. *Ibid.*, x, 11.

44. Jenofonte, *Hierón*, 1.

40. *Ibid.*, x, 7.

41. *Ibid.*, x, 9.

vincula el estado matrimonial con la renuncia a todo placer sexual buscado en otra; es aquel que mantiene hasta el fin los privilegios reconocidos a la mujer por el matrimonio. Por lo demás, así es como lo entienden las mujeres "traicionadas" que aparecen en las tragedias de Eurípides. Medea clama contra la "infidelidad" de Jasón: después de ella, ha tomado una esposa real y se dará una descendencia que lanzará a la humillación y a la servidumbre a los hijos que tuvo de Medea.⁴⁵ Lo que hace que Creusa llore aquello que imagina ser la "traición" de Xuto es que tendrá que vivir "sin hijos" y "vivir solitaria en una morada desolada"; es que —por lo menos así se le hace creer— "en su casa", que fue la de Erecteo, entrará "como dueño sin nombre, sin madre, pues, el hijo de una esclava".⁴⁶

Esta preeminencia de la esposa que el buen marido debe preservar está implícita en el acta de matrimonio. Pero no se adquiere de una vez para siempre: no está asegurada por cierto compromiso moral que tomaría el marido; de hecho, siempre puede producirse una caducidad, fuera incluso del repudio y del divorcio. Ahora bien, lo que muestran la *Económica* de Jenofonte y el discurso de Iscómaco es que la prudencia del marido —su *enkrateia* pero también su sabiduría de jefe de familia— siempre está dispuesta a reconocer los privilegios de la esposa, y ésta, para conservarlos, debe a su vez ejercer óptimamente su función en la casa y las tareas que le están vinculadas. Iscómaco no promete de entrada a su mujer ni una "fidelidad sexual" en el sentido que le damos hoy ni siquiera que nunca tendrá que lamentar ninguna otra preferencia, pero al igual que le asegura que su actividad de dueña de casa, su proceder y su porte le darán un mayor encanto que el de las sirvientas, le asegura también que puede conservar en la casa, hasta la vejez, el lugar más elevado. Y le sugiere una especie de justa con él mismo respecto de la buena conducta y la aplicación a los cuidados de la casa, y si ella logra ganársela, entonces será cuando ya no tendrá nada que temer de rival alguna, aunque sea más joven: "Pero donde gozarás del placer más dulce, le dice Iscómaco a su mujer, será cuando, al mostrarte mejor que yo, habrás hecho de mí tu ser-

45. Eurípides, *Medea*, v. 465 s.

46. Eurípides, *Íon*, v. 836 s.

vidor, cuando lejos de temer que conforme pasan los años serás tú menos considerada en la casa, tendrás la seguridad de que, al envejecer, serás más apreciada por tu esposo como compañera y por tus hijos como mujer de tu casa, y más serás honrada en tu propia casa."⁴⁷

En esta ética de la vida matrimonial, la "fidelidad" que se le recomienda al marido es pues algo bien distinto de la exclusividad sexual que el matrimonio impone a la mujer; concierne al mantenimiento de la posición de esposa, de sus privilegios, de su preeminencia sobre las demás mujeres. Y si supone ciertamente una determinada reciprocidad de conducta entre el hombre y la mujer, es en el sentido de que la fidelidad masculina respondería no tanto a la buena conducta sexual de la mujer —la cual se da siempre por supuesta— cuanto a la manera en que ella sabe conducirse en la casa y conducir su casa. Reciprocidad, sí, pero disimetría esencial, ya que ambos comportamientos, aun recurriendo uno al otro, no se fundan en las mismas exigencias y no obedecen a los mismos principios. La templanza del marido proviene de un arte de gobernar, de gobernarse y de gobernar a una esposa a la que hay que sostener y respetar a la vez, ya que es, respecto de su marido, la dueña obediente de la casa.

3. TRES POLÍTICAS DE LA TEMPLANZA

Otros textos, en el siglo IV y a principios del siglo III, desarrollan también el tema de que el estado matrimonial apela por el lado del hombre a cierta forma por lo menos de moderación sexual. Sobre todo hay tres que deben mencionarse: el pasaje que Platón consagra en las *Leyes* a las reglas y a las obligaciones del matrimonio; una explicación de Isócrates sobre la manera en que Nicocles lleva su vida de hombre casado; un tratado de *Económica* que se le atribuye a Aristóteles y que ciertamente emana de su escuela. Estos textos son bien distintos unos de otros por su propósito respectivo: el primero ofrece un sistema de regulación autoritaria de las conductas en el marco de una ciudad ideal; el segundo caracteriza

47. Jenofonte, *Económica*, VII, 41-42.

el estilo de vida personal de un autócrata respetuoso de sí mismo y de los demás; el tercero busca definir para un hombre cualquiera los principios útiles para dirigir su casa. En todo caso, ninguno se refiere como la *Económica* de Jenofonte a la forma de vida propia de un propietario de tierras ni por consiguiente a las tareas de gestión de un dominio que debe asumir complementariamente con su mujer. A pesar de las diferencias que los separan, estos tres textos parecen marcar unos y otros, y con mayor claridad que Jenofonte, una exigencia que aporta lo que podríamos llamar el principio del "doble monopolio sexual"; así es como parecen querer localizar, tanto para el hombre como para la mujer, toda una actividad sexual en la sola relación conyugal: de la misma manera que su esposa, el marido aparece por lo menos resistiéndose a buscar su placer con otras mujeres que no la suya. Exigencia, por consiguiente, de una cierta simetría, y tendencia a definir el matrimonio como lugar no sólo de privilegio sino quizá exclusivo de la relación sexual moralmente aceptable. No obstante, la lectura de estos tres textos muestra que haríamos mal en proyectar en ellos retrospectivamente un principio de "fidelidad sexual recíproca" como el que servirá de esqueleto jurídico-moral a formas posteriores de la práctica matrimonial. Y es que en todos estos textos, en efecto, la obligación o la recomendación que se hace al marido de una moderación tal que sólo retenga como compañera sexual a su propia esposa no es el efecto de un compromiso personal que habría de contraer al respecto, sino de una regulación política, en su caso las leyes platónicas autoritariamente impuestas, o que —en Isócrates o en el pseudo-Aristóteles— el hombre se impone a sí mismo por una suerte de autolimitación reflexionada de su propio poder.

1. En efecto, en las *Leyes* la prescripción de casarse a la edad conveniente (para los hombres entre los veinticinco y los treinticinco años), de procrear hijos en las mejores condiciones y de no tener —se sea hombre o mujer— ninguna relación con otro que no sea el cónyuge, todas estas prescripciones toman la forma, no de una moral voluntaria sino de una regulación coercitiva; es cierto que muchas veces se subraya la dificultad de legislar en esta materia⁴⁸ y el interés que habría en

48. *Leyes*, vi, 773c-e.

que ciertas medidas tomaran la forma de un reglamento sólo en el caso de que hubiera desórdenes y de que el mayor número no fuera capaz de templanza.⁴⁹ En todo caso, los principios de esta moral se relacionan siempre directamente con las necesidades del estado, sin referirse jamás a las exigencias internas de la casa, de la familia y de la vida matrimonial: debe considerarse que el buen matrimonio es aquel que es útil a la ciudad y que es en beneficio de ésta que los niños deben ser "lo más bellos y mejores posible".⁵⁰ Uniones que, por respeto a las proporciones ventajosas para el estado, evitarían que los ricos se casaran con los ricos,⁵¹ inspecciones meticulosas para verificar que los jóvenes solteros se prepararan bien ante su tarea procreadora,⁵² el orden conveniente de castigo de no cohabitar más que con la esposa legítima sin tener ninguna otra relación sexual durante todo el periodo en que se está en edad de procrear,⁵³ todo ello, ligado como está a las estructuras particulares de la ciudad ideal, es bastante extraño a un estilo de templanza fundado en la búsqueda voluntaria de la moderación.⁵⁴

Sin embargo, debe destacarse que Platón no concede más que una confianza limitada a la ley cuando se trata de regular la conducta sexual. No cree que pueda conseguir efectos suficientes, si no se utilizan otros medios que sus prescripciones y sus amenazas con el fin de dominar los tan violentos deseos.⁵⁵ Necesita instrumentos de persuasión más eficaces y Platón enumera cuatro de ellos. La opinión: Platón se refiere a la abstención por el incesto; ¿cómo es posible, se pregunta, que el hombre haya llegado a no experimentar ya deseo por sus hermanos y hermanas, hijos e hijas, por hermosos que sean? Será que, desde siempre, han oído que estos actos son "un objeto de vergüenza para la divinidad" y que nadie ha

49. *Ibid.*, vi, 785a.

50. *Ibid.*, vi, 783e; cf. iv, 721a, vi, 773b.

51. *Ibid.*, vi, 773a-e.

52. *Ibid.*, vi, 784a-c.

53. *Ibid.*, vi, 784d-e.

54. Obsérvese que, pasado el límite de edad para tener hijos, "quienes vivan castamente (*sôphronôn kai sôphronousa*) estarán rodeados de honor, pero los que no, tendrán la reputación contraria o más bien serán deshonorados" (vi, 784e).

55. *Ibid.*, viii, 835e.

entendido jamás otro lenguaje a este respecto; será necesario pues que, acerca de todos los actos sexuales reprobables, "la voz pública unánime" se vea investida del mismo modo de un "carácter religioso".⁵⁶ La gloria: Platón evoca el ejemplo de los atletas que, en su afán de llevarse la victoria en los juegos, se someten a un régimen de estricta abstinencia, y no se acercan a mujer ni a muchacho en todo el tiempo de su entrenamiento: así, la victoria sobre estos enemigos internos que son los placeres es mucho más bella que la que puede obtenerse sobre los rivales.⁵⁷ El honor del ser humano: Platón cita aquí un ejemplo que en seguida utilizará con frecuencia; se trata de esos animales que viven en manadas, pero donde cada uno lleva, en medio de los demás, "en la continencia, una vida pura de todo acoplamiento", y cuando llega la edad de procrear, se aíslan y forman parejas que ya no se deshacen. Ahora bien, hay que observar que a esta conyugalidad animal no se la cita como un principio natural que sería universal, sino más bien como un desafío que los hombres deberían recoger: ¿cómo es que el recuerdo de una práctica semejante no habría de incitar a los hombres razonables a mostrarse "más virtuosos que las bestias"?⁵⁸ Finalmente, la vergüenza: al disminuir la frecuencia de la actividad sexual, esta disminución "debilitará la tiranía"; sin que haya que prohibirla, será menester que los ciudadanos "cubran de misterio tales actos" y que experimenten "deshonra" si los perpetran al descubierto, y ello en función de "una obligación creada por la costumbre y la ley no escrita".⁵⁹

Así pues, la legislación de Platón establecía claramente una exigencia que tanto del lado del hombre como del lado de la mujer es simétrica. Porque desempeñan una función determinada para un objetivo común —el de progenitores de los futuros ciudadanos—, se les considera exactamente de la misma manera bajo las mismas leyes que les imponen las mismas restricciones. Pero es preciso observar que esta simetría no implica de ningún modo que los esposos estén restringidos a la "fidelidad sexual", mediante un lazo personal que se-

ría intrínseco a la relación matrimonial y constituiría un compromiso mutuo. La simetría no se establece sobre una relación directa y recíproca entre ellos, sino sobre un elemento que los domina a ambos: son principios y leyes a los que están sujetos ambos del mismo modo. Es cierto que deben someterse a ellos de modo voluntario y por medio de una persuasión interior, pero ésta no concierne a una atracción que deberían tener entre sí; concierne a la reverencia que debe tenerse por la ley, o el cuidado que debe tenerse por uno mismo, por su reputación, por su honor. Es la relación del individuo consigo mismo y con la ciudad en forma de respeto o de vergüenza, de honor o de gloria —no la relación con el otro— la que impone esta obediencia.

Y puede observarse que en la formulación que propone para la ley que se refiere a "las elecciones amorosas", Platón contempla dos formulaciones posibles. Según una de ellas, estaría prohibido a todo individuo tocar a una mujer que fuera de buena casa y de condición libre si no fuera su esposa legítima, procrear fuera del matrimonio e ir a arrojar entre los hombres, "en perversión de la naturaleza", una "simiente infecunda". La otra formulación retoma, bajo una forma absoluta, la interdicción de los amores masculinos; en cuanto a las relaciones sexuales extraconyugales, contempla castigarlas sólo en el caso en que la falta no fuera ignorada de "nadie, ni hombres ni mujeres".⁶⁰ Es tan cierto que la doble obligación de limitar las actividades sexuales al matrimonio concierne al equilibrio de la ciudad, su moralidad pública, las condiciones de una buena procreación, y no a los deberes recíprocos aferentes a una relación dual entre cónyuges.

2. El texto de Isócrates, que se presenta como una alocución de Nicocles a sus conciudadanos, asocia con toda claridad las consideraciones que desarrolla sobre la templanza y el matrimonio al ejercicio del poder político. Este discurso forma pareja con el que Isócrates dirigió a Nicocles, poco tiempo después que tomó el poder: el orador daba entonces al hom-

56. *Ibid.*, VIII, 838a-e.

57. *Ibid.*, VIII, 840a-c.

58. *Ibid.*, VIII, 840d-e.

59. *Ibid.*, VIII, 841a-b.

60. *Ibid.*, VIII, 841c-d. Obsérvese que, por lo menos en la primera formulación de la ley, Platón parece decir que sólo se le prohíben al hombre casado las mujeres que son "libres" y de "buena casa". Tal es en todo caso la traducción de Diés. Robin interpreta el texto haciéndole decir que esta ley no se aplica más que a los hombres libres y de buena casa.

bre joven consejos de conducta personal y de gobierno, que debían poder servirle de tesoro permanente del cual servirse durante el resto de su vida. El discurso de Nicocles, supuestamente, es un mensaje del monarca que explica a aquellos sobre los cuales reina la conducta que deben seguir respecto de él. Ahora bien, toda la primera parte del texto está consagrada a una justificación de este poder: méritos del régimen monárquico, derechos de la familia reinante, cualidades personales del soberano, y una vez dadas estas justificaciones será cuando se definan la obediencia y la adhesión que deben los ciudadanos a su jefe: en nombre de sus virtudes propias, éste puede exigir la sumisión de sus súbditos. Nicocles consagrará pues un largo desarrollo a las cualidades que se reconoce: la justicia —*dikaiosynē*— que ha manifestado en el orden de las finanzas, de la jurisdicción penal y, en el exterior, en las buenas relaciones que estableció o restableció con las otras potencias;⁶¹ además, la *sōphrosynē*, la templanza, a la que contempla exclusivamente como dominio sobre los placeres sexuales. De tal moderación, explica las formas y las razones en relación directa con la soberanía que ejerce en su país.

El motivo que invoca en último lugar concierne a su descendencia y a la necesidad de una raza sin degeneración, que pueda reivindicar el esplendor de un nacimiento noble y la continuidad de una genealogía que se remonta a los dioses: “No tenía los mismos sentimientos que la mayoría de los reyes sobre los niños que hay que traer al mundo; no creía que unos debían nacer de origen oscuro y otros de origen noble, ni que debiera dejar tras de mí hijos tanto bastardos como legítimos; a mi modo de ver todos debían tener la misma naturaleza y remontar su origen —tanto por el lado de su padre como por el de su madre— entre los mortales a Evágoras mi padre, entre los semidioses al hijo de Éaco, entre los dioses a Zeus, y ninguno de mis descendientes debía verse privado de la nobleza de semejante origen.”⁶²

Otra razón para Nicocles de semejante templanza tiene que ver con la continuidad y la homogeneidad entre el gobierno de un estado y el de una casa. Esta continuidad se define de

61. Isócrates, *Nicocles*, 31-35.

62. *Ibid.*, 42.

dos maneras: por el principio de que deben respetarse todas las asociaciones (*koinōniai*) que se hayan podido establecer con otros; Nicocles no quiere pues hacer como esos hombres que respetan sus demás compromisos pero actúan de otro modo respecto de su mujer con la que sin embargo establecieron una asociación por toda la vida (*koinōnia pantos tou biou*): puesto que se estima que no deben sufrirse aflicciones por culpa de la esposa, tampoco hay que hacerla sufrir por los placeres que de ella se toman; el soberano que busca ser justo debe serlo con su propia mujer.⁶³ Pero también hay continuidad y cierto isomorfismo entre el buen orden que debe reinar en la casa del monarca y el que debe presidir a su gobierno público: “Los buenos soberanos deben esforzarse en hacer que reine un espíritu de concordia no sólo en los estados que dirigen, sino también en su propia casa y en los dominios que habitan, pues toda esta obra demanda dominio de sí y justicia.”⁶⁴

El lazo entre templanza y poder, al que Nicocles se refiere a lo largo de todo el texto, aparece sobre todo como una reflexión acerca de la relación esencial entre dominación sobre los demás y dominación sobre uno mismo, según el principio general que ya se enunciaba en el primer discurso, aquel dirigido a Nicocles: “Ejerce tu autoridad sobre ti mismo (*archē saytou*) al igual que sobre los demás y considera que la conducta más digna de un rey es no ser esclavo de ningún placer y mandar sobre los deseos propios más todavía que sobre los propios compatriotas.”⁶⁵ Nicocles empieza por dar la prueba de que posee este dominio de sí como condición moral para dirigir a los demás: a diferencia de lo que hacen tantos tiranos, no se aprovechó de su poder para apoderarse por la fuerza de las mujeres o de los hijos de los demás; recordó cómo los hombres cuidan de sus mujeres y de su descendencia y cuántas veces las crisis políticas y las revoluciones tienen por origen abusos de este tipo;⁶⁶ ha tomado pues el mayor cui-

63. *Ibid.*, 40.

64. *Ibid.*, 41.

65. *Ibid.*, 29.

66. *Ibid.*, 36. Sobre este tema frecuente, véase Aristóteles, *Política*, v, 1311a-b. Pero puede señalarse que Isócrates observa la indulgencia del pueblo ante los jefes que toman sus placeres donde sea pero saben gobernar con justicia (*Nicocles*, 37).

dado por evitar semejantes reproches: desde el día en que ocupó el poder supremo pudo constatar que no tuvo relación física "con otra persona que no fuera su mujer".⁶⁷ No obstante, Nicocles tiene razones más positivas para ser temperante. Primero, quiere dar el ejemplo a sus conciudadanos; sin duda no hay que pensar que pide a los habitantes de su país practicar una fidelidad sexual parecida a la suya; verdaderamente no cree en hacer de ello una regla general; el rigor de sus costumbres debe comprenderse como una incitación general a la virtud y un modelo contra el relajamiento que siempre es nocivo para el estado.⁶⁸ Este principio de analogía global entre las costumbres del príncipe y las del pueblo era evocado en el discurso a Nicocles: "Da tu propia ponderación (*sōphrosynē*) como ejemplo a los demás y recuerda que las costumbres (*ēthos*) de un pueblo se parecen a las de quien lo gobierna. Tendrás el testimonio del valor de tu autoridad real cuando compruebes que tus súbditos han adquirido un mayor bienestar y costumbres más civilizadas (*eyporōterous kai sōphronesterous gignomenous*) gracias a tu actividad (*epimeleia*)."⁶⁹ No obstante, Nicocles no quiere contentarse con hacer a las masas semejantes a él; al mismo tiempo quiere, sin que haya contradicción, distinguirse de los demás, de la élite y de aquellos mismos que son los más virtuosos. Ello es a la vez la fórmula moral del ejemplo (ser un modelo para todos siendo mejor que los mejores) pero también la fórmula política de la competencia por el poder personal en una aristocracia y el principio de un asentamiento estable para la tiranía prudente y moderada (ser a los ojos del pueblo dotado de más virtud que los más virtuosos): "He comprobado que la mayor parte de los hombres son dueños del conjunto de sus actos, pero que los mejores se dejan vencer por los deseos que despiertan en ellos muchachos y mujeres. He querido pues mostrarme capaz de firmeza; aquí fui llamado a ganarle no sólo a la multitud sino incluso a quienes se enorgullecen de su virtud."⁷⁰

Pero es preciso comprender que esta virtud que funciona

67. *Ibid.*, 36.

68. *Ibid.*, 37.

69. *Ibid.*, 31.

70. *Ibid.*, 39.

como ejemplo y marca una superioridad no debe su valor político al simple hecho de que sea un comportamiento honorable a los ojos de todos. De hecho, manifiesta a los gobernados la forma de relación que el príncipe mantiene consigo mismo: elemento político importante porque es esta relación consigo mismo la que modela y reglamenta el uso que hace el príncipe del poder que ejerce sobre los demás. Esta relación es pues importante en sí misma, en el resplandor visible con que se manifiesta y por la armazón racional que la garantiza. Por ello, Nicocles recuerda que su *sōphrosynē* pasó a los ojos de todos por una prueba; en efecto, hay circunstancias y épocas en que no es difícil mostrar que se puede ser justo y privarse del dinero o de los placeres, pero cuando se recibe el poder en plena juventud, dar muestras entonces de moderación constituye una suerte de prueba calificadora.⁷¹ Además, subraya que su virtud no sólo es asunto de la naturaleza sino más bien de razonamiento (*logismos*): así pues no es por azar ni por las circunstancias que observará buena conducta⁷² sino de un modo deseado y constante.

Así la moderación del príncipe, experimentada en la situación más peligrosa, y asegurada por la permanencia de la razón, sirve para fundar una especie de pacto entre el gobernante y los gobernados: pueden obedecerle con gusto, puesto que es dueño de sí. Puede exigirse a los súbditos que obedezcan con la garantía de la virtud del príncipe, pues desde luego es capaz de moderar el poder que ejerce sobre los demás por el dominio que establece sobre sí mismo. Así termina el pasaje en que Nicocles, habiendo terminado de hablar de sí mismo, saca de ello argumentos para exhortar a sus súbditos a obedecerle: "He dado mayor amplitud a este planteamiento sobre mí mismo [...] para no dejar ningún pretexto de que no ejecutéis de corazón y con celo los consejos y las prescripciones que os daré."⁷³ La relación del príncipe consigo mismo y la forma en que se constituye como sujeto moral forman una pieza importante del edificio político; su austeridad forma parte de él y contribuye a su solidez. También el príncipe debe practicar una ascesis y ejercitarse él mis-

71. *Ibid.*, 45.

72. *Ibid.*, 47.

73. *Ibid.*, 47.

mo: "En definitiva, no hay atleta para el que fortificar su cuerpo sea una obligación tan grande como para un rey fortificar su alma, pues los premios que ofrecen los juegos no son nada en comparación de aquellos por los que vosotros, príncipes, lucháis cada día."⁷⁴

3. En cuanto a la *Económica* atribuida a Aristóteles, sabemos qué problemas de fecha plantea. Al texto que constituye los libros I y II se le reconoce de manera bastante general como un texto de "buena época" —sea que haya sido editado a partir de notas por un discípulo inmediato de Aristóteles o que haya sido obra de una de las primeras generaciones de peripatéticos. En todo caso, puede dejarse por el momento de lado la tercera parte, o por lo menos el texto latino, manifiestamente más tardío, que ha sido considerado como una "versión" o una "adaptación" del tercer libro "perdido" de esta *Económica*. Mucho más breve e infinitamente menos rico que el texto de Jenofonte, el libro I se presenta igualmente como una reflexión sobre el arte (*technē*) de la economía; está destinado a definir, en el orden de la casa, las conductas de "adquisición" y de "valoración" (*ktēsasthai, chrēsasthai*).⁷⁵ El texto se presenta como un arte de gobernar menos, por lo demás, las cosas que los hombres, y ello es que, según un principio formulado en otra parte por Aristóteles, o sea no en la *Económica*, se le presta mucho mayor interés a las personas que a la posesión de bienes inanimados,⁷⁶ y de hecho el tratado de la *Económica* consagra lo esencial de las indicaciones que da (sin hacer, como Jenofonte, un gran lugar a las técnicas del cultivo) a las tareas de dirección, supervisión y control. Es un manual del amo, que debe en primer lugar "preocuparse" (*epimelein*) por su esposa.⁷⁷

Este texto hace jugar poco más o menos los mismos valores que el tratado de Jenofonte: elogio de la agricultura, la cual, a diferencia de los oficios artesanales, es capaz de formar individuos "viriles"; afirmación de su carácter primero y fundador según la naturaleza y de su valor constituyente

74. A *Nicocles*, 11. El tema de la virtud privada del príncipe como problema político ameritaría por sí solo un estudio completo.

75. Seudo-Aristóteles, *Económica*, I, 1, 1343a.

76. Aristóteles, *Política*, I, 13, 125a-b.

77. Seudo-Aristóteles, *Económica*, I, 3, 1, 1343b.

para la ciudad.⁷⁸ Pero muchos elementos llevan también la marca aristotélica: y en particular la doble insistencia en el arraigo natural de la relación matrimonial y la especificidad de su forma en la sociedad humana.

A la asociación (*koinōnia*) del hombre y la mujer la presenta el autor como algo que existe "por naturaleza" y cuyo ejemplo podemos encontrar entre los animales: "Su asociación responde a una necesidad absoluta."⁷⁹ Tesis constante en Aristóteles, se trate de la *Política* donde esta necesidad está vinculada directamente con la procreación,⁸⁰ o de la *Ética nicomaquea* que presenta al hombre como un ser naturalmente "sindiástico" y destinado a vivir en parejas.⁸¹ Pero el autor de la *Económica* nos recuerda que esta *koinōnia* tiene características propias que no encontramos en las especies animales: no es que los animales no conozcan formas de asociación que van mucho más allá de la simple unión procreadora;⁸² es que en los humanos la finalidad del vínculo que une a hombre y mujer no sólo concierne —según una distinción cara a Aristóteles— al "ser", sino al "ser pleno" (*einai, ey einai*). Entre los hombres, en todo caso, la existencia de la pareja permite, a lo largo de la existencia, la ayuda y el apoyo recíprocos; en cuanto a la progenie, no asegura simplemente la supervivencia de la especie: sirve al "propio interés de los padres", pues "los cuidados que, en su época de fuerza plena, prodigaron a seres débiles, en la debilidad de la vejez, a cambio, los obtienen de seres que ya se han hecho fuertes".⁸³ Y justo por este complemento de buena vida es que la naturaleza dispuso como lo hizo al hombre y a la mujer; en vista de la vida común, "organizó a uno y otro sexo". El primero es fuerte, el segundo se contiene por el temor; uno encuentra su salud en el movimiento, el otro se inclina a llevar una vida más sedentaria; uno aporta los bienes de la casa, el otro vela por lo que contiene; uno alimenta a los niños, el otro los educa. La naturaleza en cierto modo programó la economía de la fami-

78. *Ibid.*, I, 2, 1-3, 1343a-b.

79. *Ibid.*, I, 3, 1, 1343b.

80. Aristóteles, *Política*, I, 2, 1252a.

81. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 12, 7, 1162a.

82. Seudo-Aristóteles, *Económica*, I, 3, 1, 1343b.

83. *Ibid.*, I, 3, 3, 1343b.

lia y las funciones que cada uno de los esposos debe tener en ella. A partir de principios aristotélicos, el autor incluye aquí el esquema de una descripción tradicional, del que Jenofonte ya había dado un ejemplo.

Inmediatamente después de este análisis de las complementariedades naturales, el autor de la *Económica* aborda la cuestión del comportamiento sexual. Y ello en un pasaje breve, elíptico, y que vale la pena citar en extenso: "El primer deber es no cometer ninguna injusticia: así no habrá de sufrirla en carne propia. A ello conduce justamente la moral común: no debe sufrir ninguna injusticia la mujer, ya que ella, tal como dicen los pitagóricos, es en la casa como una suplicante y una persona arrancada de su hogar. Ahora bien, sería una injusticia por parte del marido que tuviera tratos ilegítimos (*thyraze synousiai*)."⁸⁴ No hay que asombrarse de que no se diga nada sobre la conducta de la mujer, ya que son bien conocidas las reglas y puesto que de todos modos nos encontramos aquí con un manual del amo: de su manera de actuar es precisamente de lo que se trata. Puede observarse también que nada se dice —como tampoco en Jenofonte— sobre lo que debería ser la conducta sexual respecto de la mujer ni acerca del cumplimiento del deber conyugal ni sobre las reglas del pudor. Pero lo esencial está en otro lado.

Puede observarse primero que el texto sitúa muy claramente la cuestión de las relaciones sexuales en el marco general de las relaciones de justicia entre marido y mujer. Ahora bien, ¿cuáles son dichas relaciones?, ¿qué formas deben adoptar? A pesar de lo que anuncia un poco antes el texto acerca de la necesidad de determinar claramente qué género de "relación" (*homilia*) debe unir al hombre y a la mujer, nada hay en la *Económica* que hable de su forma general y de su principio. En otros textos, y en particular en la *Ética nicomaquea* y la *Política*, en cambio, Aristóteles responde a esta pregunta cuando analiza la naturaleza política del lazo conyugal —es decir el tipo de autoridad que se ejerce en él. Para él, entre el hombre y la mujer la relación es evidentemente inigualitaria, ya que pertenece al papel del hombre gobernar a la mujer (la situación inversa, que puede deberse a muchas razones,

84. *Ibid.*, I, 4, 1, 1344a.

es "contra natura").⁸⁵ No obstante, esta desigualdad debe distinguirse con cuidado de otras tres desigualdades: la que separa al amo del esclavo (pues la mujer es un ser libre), la que separa al padre de los hijos (y que da lugar a una autoridad de tipo real) y finalmente aquella que separa, en una ciudad, a los ciudadanos que mandan de los que son gobernados. Si en efecto la autoridad del mando sobre la mujer es más débil, menos total que en las dos primeras relaciones, tampoco tiene el carácter provisional que encontramos en la relación "política", en el sentido estricto del término, es decir en la relación entre ciudadanos libres en un estado, porque, en una constitución libre, los ciudadanos a su turno mandan y son gobernados, mientras que en la casa es el hombre quien permanentemente debe guardar la superioridad.⁸⁶ Desigualdad de seres libres, pero desigualdad definitiva y fundada en una diferencia de naturaleza. En este sentido, la forma política de la relación entre marido y mujer será la aristocracia: un gobierno en el que siempre el mejor es el que manda, pero donde cada quien recibe su parte de autoridad, su papel y sus funciones en proporción de su mérito y de su valor. Como dice la *Ética nicomaquea*, "el poder del marido sobre la mujer parece ser de tipo aristocrático; proporcionalmente al mérito (*kat'axian*) es como el marido ejerce la autoridad y en los dominios en los que conviene que el hombre mande"; ello entraña, como en todo gobierno aristocrático, que delegue en su mujer la parte en que ella es competente (si todo lo quisiera hacer por sí mismo, el marido transformaría su poder en una "oligarquía").⁸⁷ La relación con la mujer se plantea así como una cuestión de justicia, directamente ligada con la naturaleza "política" del vínculo matrimonial. Entre un padre y un hijo, dice la *Ética eudemiana*, la relación no puede ser de justicia, tanto más cuanto que el hijo no ha adquirido aún su independencia, pues no es más que "una parte de su padre"; tampoco puede ser cuestión de justicia entre amo y siervos, salvo entenderla como una justicia "interna de la casa y propiamente económica". No sucede lo mismo con la mu-

85. Aristóteles, *Política*, I, 12, 1259b. En la *Ética nicomaquea*, VIII, 10, 5, 1161a, Aristóteles evoca la autoridad de las mujeres epícleras.

86. Aristóteles, *Política*, I, 12, 1259b.

87. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VII, 10, 1152a.

jer: sin duda ésta es y será siempre inferior al hombre y la justicia que debe regir las relaciones entre los esposos no puede ser la misma que la que reina entre los ciudadanos; sin embargo, a causa de su parecido, el hombre y la mujer deben mantener una relación que "se acerca mucho a la justicia política".⁸⁸

Ahora bien, en el pasaje de la *Económica* en el que se plantea el comportamiento sexual del marido parecería que el autor se refiere a una justicia bien distinta: evocando una sentencia pitagórica, destaca que la mujer es "en la casa como una suplicante y una persona arrancada de su hogar". No obstante, si lo vemos más de cerca, parecería que esta referencia a las suplicantes —y, de una manera más general, al hecho de que la mujer haya nacido en otro hogar y que, en casa de su marido, no está "en su casa"— no está destinada a definir el tipo de relaciones que debe haber en general entre un hombre y su esposa. Estas relaciones, en su forma positiva y en su conformidad con la justicia inigualitaria que debe regirlas, habían sido evocadas indirectamente en el pasaje precedente. Podemos suponer que el autor, al evocar aquí la figura de la suplicante, recuerda que la esposa, por el hecho del matrimonio mismo, no puede exigirle a su marido fidelidad sexual, pero que hay algo que, en la situación de la mujer casada, apela por parte del marido contención y limitación; se trata justamente de su posición de debilidad, que la somete a la buena voluntad del marido, como una suplicante raptada de su casa de origen.

En cuanto a la naturaleza de estos actos injustos, no es fácil precisarla a partir del texto de la *Económica*. Se trata de *thyraze synousiai*, de "tratos externos". La palabra *synousiai* puede designar una unión sexual particular; puede designar también un "comercio", un "enlace". Si hay que dar aquí al término su sentido más estricto, sería el de todo acto sexual cometido "fuera de casa" que constituyera, a los ojos de la esposa, una injusticia: exigencia que parece poco creíble en un texto que se mantiene bastante cerca de la moral corriente. Si, en cambio, se da a la palabra *synousiai* el valor más general de "relación", podemos ver bien por qué habría aquí una injusticia en el ejercicio de un poder que debe darle a ca-

88. Aristóteles, *Ética eudemia*, I, 31, 18.

da uno su valor, su mérito y su posición: unos amoríos fuera del matrimonio, un concubinato y quizá hijos ilegítimos son otras tantas amenazas serias al respeto que se debe a la esposa; en todo caso, todo lo que en las relaciones sexuales del marido amenaza a la posición privilegiada de la mujer, en el gobierno aristocrático de la familia, es una forma de comprometer su necesaria y esencial justicia. Comprendida de este modo, la fórmula de la *Económica* no está muy alejada, en su alcance concreto, de lo que Jenofonte deja entender cuando Iscómaco prometía a su mujer, si se portaba bien, no amenazar nunca sus privilegios ni su posición;⁸⁹ por lo demás, hay que observar que se trata de temas muy caros a Jenofonte los que se evocan en las líneas inmediatamente siguientes: la responsabilidad del marido en la formación moral de su esposa y la crítica del afeitado (*kosmēsis*) como mentira y engaño que es preciso evitar entre esposos. Pero mientras que Jenofonte hace de la templanza del marido un estilo propio del dueño de casa vigilante y sabio, el texto aristotélico parece inscribirla en el juego múltiple de las diferentes formas de justicia que deben regular las relaciones de los hombres en la sociedad.

Presenta dificultades sin duda señalar con exactitud cuáles son los comportamientos sexuales que el autor de la *Económica* permite o prohíbe al marido que quiere comportarse bien, pero parecería que la templanza del esposo, sea cual fuere su forma precisa, no deriva del lazo personal entre los esposos y no se le impone del mismo modo que a una esposa se le pide estricta fidelidad. Es dentro del contexto de una distribución inigualitaria de los poderes y de las funciones donde el marido debe conceder un privilegio a su mujer, y es por una actitud voluntaria —fundamentada en el interés o la prudencia— que, como quien sabe administrar un poder aristocrático, sabrá reconocer lo que es de cada quien. La moderación del marido es aquí una vez más una ética del poder que se ejerce, pero esta ética se reflexiona como una de las formas de la justicia. Modo bien inigualitario y formal de definir la relación entre marido y mujer y el lugar que en ella

89. Pero hay que subrayar que Iscómaco evocaba las situaciones de rivalidad que pueden provocar las relaciones con los sirvientes de la casa. Aquí son los amoríos exteriores los que surgen amenazadores.

deben ocupar sus virtudes respectivas. No olvidemos que una forma semejante de concebir las relaciones conyugales de ningún modo era exclusiva de la reconocida intensidad de las relaciones amistosas. La *Ética nicomaquea* reúne todos estos elementos —la justicia, la desigualdad, la virtud, la forma aristocrática de gobierno— y merced a ellos define Aristóteles el carácter propio de la amistad del marido por su mujer; esta *philia* del esposo “es la que encontramos en el gobierno aristocrático... Es proporcional a la virtud; el mejor tiene la superioridad de los beneficios y por lo demás cada quien obtiene lo que le conviene. Tal es también el carácter de la justicia.”⁹⁰ Y más adelante añade Aristóteles: “Buscar cuál debe ser la conducta del marido en relación con la mujer y en general la del amigo en relación con el amigo es manifiestamente investigar cómo son respetadas las reglas de la justicia.”⁹¹

Así, pues, en el pensamiento griego de la época clásica encontramos los elementos de una moral del matrimonio que parece exigir, por parte de uno y otro de los esposos, una renuncia semejante a toda actividad sexual exterior a la relación matrimonial. La regla de una práctica sexual exclusivamente conyugal, impuesta en principio a la mujer por su posición, así como por las leyes de la ciudad y de la familia, esta regla, parecería que algunos llegan a concebir que es igualmente aplicable a los hombres; en todo caso, tal es la lec-

90. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 11, 4, 1161a.

91. *Ibid.*, VIII, 12, 8, 1162a. Sobre las relaciones de la *philia* y del matrimonio en Aristóteles, cf. J.-C. Fraisse, *Philia, la notion d'amitié sur la philosophie antique*, París, 1974.

Es necesario observar que en la ciudad ideal, descrita por Aristóteles en la *Política*, las relaciones entre marido y mujer se definen de un modo bastante cercano a lo que podemos encontrar en Platón. La obligación de procrear se suspenderá cuando los padres sean demasiado viejos para ello: “Durante los años de vida que quedan por recorrer, no se tendrán relaciones sexuales más que por razones evidentes de salud o por cualquier otra causa análoga. Por lo que se refiere a las relaciones ‘del marido con otra mujer o de la esposa con otro hombre’, convendrá contemplarlas como una acción deshonorosa (*mē kalon*), y ello de una manera absoluta y sin excepción, tanto tiempo como subsista el matrimonio y se llamen marido y mujer.” Esta falta, por razones fáciles de comprender, tendrá consecuencias legales —la atimía— si se comete “durante el tiempo en que la procreación puede tener lugar” (*Política*, VIII, 16, 1135a-1136b).

ción que parece desprenderse de la *Económica* de Jenofonte y de la del seudo-Aristóteles, o de algunos textos de Platón y de Isócrates. Estos pocos textos aparecen bien aislados en medio de una sociedad en la que ni las leyes ni las costumbres contenían semejantes exigencias. Desde luego. Pero no parece posible ver en ellos el primer esbozo de una ética de la fidelidad conyugal recíproca, así como el inicio de una codificación de la vida matrimonial a la que el cristianismo dará una forma universal, un valor imperativo y el apoyo de todo un sistema institucional.

Y ello, por múltiples razones. Salvo en el caso de la ciudad platónica, en la que las mismas leyes valen para todos de la misma manera, la templanza que se le exige al marido no tiene ni los mismos fundamentos ni las mismas formas que la que se le impone a la mujer: estas últimas derivan directamente de una situación de derecho y de una dependencia estatutaria que la coloca bajo el poder del marido; las primeras, en cambio, dependen de una elección, de una voluntad de dar a su vida una determinada forma. Asunto de estilo, en cierto modo: el hombre es llamado a templar su conducta en función del dominio que está resuelto a ejercer sobre sí mismo y de la moderación con la que quiere poner en juego su dominio sobre los demás. De ahí el hecho de que esta austeridad se presenta —como en Isócrates— como un refinamiento cuyo valor ejemplar no toma la forma de un principio universal; de ahí también el hecho de que la renuncia a toda relación fuera de la relación conyugal no está explícitamente prescrita por Jenofonte ni tampoco quizá por el seudo-Aristóteles y que en Isócrates no toma la forma de un compromiso definitivo sino más bien de una hazaña.

Además, sea la prescripción simétrica (como en Platón) o no, no es sobre la naturaleza particular y sobre la forma propia de la relación conyugal que se establece la templanza exigida al marido. Sin duda, puesto que está casado, su actividad sexual debe sufrir algunas restricciones y aceptar una determinada medida. Pero es la situación de hombre casado, no la relación con la esposa, la que lo exige: casado, como lo quiere la ciudad platónica, según las formas que ella decide, y para darle los ciudadanos de los que necesita; casado y teniendo que administrar a ese título una casa que debe prosperar en el buen orden y cuyo buen mantenimiento debe ser

a los ojos de todos la imagen y la garantía de un buen gobierno (Jenofonte e Isócrates); casado y obligado a poner en juego, en las formas de la desigualdad propia del matrimonio y de la naturaleza de la mujer, las reglas de la justicia (Aristóteles). Ahí no hay nada que sea exclusivo de sentimientos personales, de adhesión, de afecto y de solicitud. Pero hay que comprender que nunca es para con su mujer y en la relación que los une en tanto individuos que se hace necesaria esta *sōphrosynē*. El esposo se la debe a sí mismo, en la medida en que el hecho de estar casado lo introduce en un juego particular de deberes o de exigencias en los que está en juego su reputación, su fortuna, su relación con los demás, su prestigio en la ciudad, su voluntad de llevar una existencia buena y bella.

Puede comprenderse entonces por qué la templanza del hombre y la virtud de la mujer pueden presentarse como dos exigencias simultáneas, cada una derivando a su manera y bajo sus formas propias del estado matrimonial, y que, no obstante, la cuestión de la práctica sexual como elemento —y elemento esencial de la relación conyugal— no sea por decirlo así casi nunca planteada. Más tarde, las relaciones sexuales entre esposos, la forma que deben tomar, los gestos permitidos, el pudor que deben respetar, pero también la intensidad de los vínculos que manifiestan y guardan, serán un elemento importante de reflexión; toda esta vida sexual entre los esposos dará lugar, en la pastoral cristiana, a una codificación con frecuencia muy detallada; pero ya antes Plutarco había planteado problemas no sólo sobre la forma de las relaciones sexuales entre esposos sino sobre su significación afectiva, y había subrayado la importancia de los placeres recíprocos para la adhesión mutua de los esposos. Lo que caracterizará a esta nueva ética no es simplemente que el hombre y la mujer se vean reducidos a no tener más que un solo compañero sexual —el cónyuge—; de igual modo será problematizada su actividad sexual como un elemento esencial, decisivo y particularmente delicado de su relación conyugal personal. Nada de esto es viable en la reflexión moral del siglo IV; con ello no se sugiere que los placeres sexuales tuvieran entonces poca importancia en la vida matrimonial de los griegos y para el buen entendimiento de la pareja: en todo caso, éste es otro problema. Pero era preciso subrayar,

con el fin de comprender la elaboración de la conducta sexual como problema moral, que el comportamiento sexual de ambos esposos no era cuestionado en el pensamiento griego clásico a partir de la relación personal. Lo que sucedía entre ellos tenía importancia desde el momento en que se trataba de tener hijos. Por lo demás, su vida sexual común no era objeto de reflexión y de prescripción: el punto de la problematización debía probarse, por las razones y en las formas correspondientes a su sexo y a su posición, para cada uno de los cónyuges, en la templanza. La moderación no era un asunto común entre ellos y del cual debieran preocuparse uno respecto del otro. En esto estamos lejos de la pastoral cristiana en la que cada esposo deberá responder de la castidad del otro, al no inducirlo a cometer el pecado de la carne —sea mediante sollicitaciones demasiado impúdicas, sea mediante rechazos demasiado rigurosos. La templanza entre los moralistas griegos de la época clásica se prescribía a ambos miembros de la vida de matrimonio, pero se daba en cada uno de ellos de modo distinto en relación consigo mismo. La virtud de la mujer constituía el correlativo y la garantía de una actitud sumisa; la austeridad masculina surgía de una ética de la dominación que se limita.