

Sexualidad, justicia y otredad

Germán Plasencia Castellanos

“... hombres de buena voluntad hay montones, los vengativos disfrazados de jueces, que constantemente llevan en su boca la palabra “justicia” como una baba venenosa... y están siempre dispuestos a escupir a todo aquello que no tenga una mirada descontenta y que avance con buen ánimo por su camino. No falta tampoco entre ellos esa nauseabunda especie de los vanidosos... que aspiran a hacer el papel de “almas bellas” y, por ejemplo, exhiben en el mercado, como “pureza de corazón”, su estropeada sensualidad, envuelta en versos y otros pañales”

Friedrich Nietzsche. *Genealogía de la moral*

Germán Plasencia Castellanos. Maestro de tiempo completo en la Universidad Iberoamericana. Licenciatura en Etnología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Maestría en Antropología Social por la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus principales áreas de especialización académica son: teoría sociológica contemporánea, epistemología y criminalidad.

Pasado, presente y futuro, son ejes del tiempo que aparecen como conceptos, pero sólo tienen sentido a través de la historia como escritura. Los textos son los que permiten la aprehensión del tiempo, imaginado como espacio, y actualizado en la letra. Es en la textualidad donde descubrimos la relación entre el cuerpo y el pensar, y también donde vemos transitar sus modificaciones. Del choque entre cuerpo y pensar, como meros significantes, surge la virtud, en íntima relación con la sexualidad y la justicia. Por su parte, la justicia recupera significación frente a la idea de posesión: ¿Se trata de un pensar sin cuerpo el que posee cualquier cuerpo? ¿Es mi pensar el que posee mi cuerpo? ¿Es el pensamiento del otro el que lo posee? ¿O es mi pensar el que posee el cuerpo del otro? De las posibles relaciones y respuestas, surge la manera justa y por tanto virtuosa de abordar ese binomio. A su vez, el significante cuerpo, cobra sentido frente al sexo y en esta nueva relación de significantes está el origen del poder.

Estas cuestiones son clave para adentrarse ahí dónde nace la primera escritura histórico-alfabética: la escritura griega y también para reactualizar la lectura deconstructiva de estos textos. Hölderlin, Nietzsche, Freud, Lacan, Foucault y Levinas, los recorrieron, e interrogaron la relación entre el cuerpo y el pensamiento, y contribuyeron a la construcción de un imaginario histórico de la sexualidad.

Desde los griegos, hasta el alto imperio romano, la relación virtuosa era la expresión abierta de un cuerpo y un alma visibles. Con la decadencia del imperio romano y el nacimiento del cristianismo, se inicia el ocultamiento de uno de los componentes de la relación. El cuerpo se va oscureciendo cada vez más durante la Edad Media. En el Renacimiento hay una vuelta hacia Grecia y Roma y en este giro hay también una reexaltación del cuerpo. Con los Borgia en el poder, el cuerpo se desnuda y su visibilidad se manifiesta. Podemos admirarlo en el arte de la época. Este develamiento termina con una reforma: la de Lutero y Calvino. El cuerpo se oculta nuevamente bajo el vestido y la vigilancia, y no reaparece sino hasta la Revolución Francesa, con el triunfo de la razón que, curiosamente, es representada por una diosa desnuda.

Hoy podemos leer los textos de Sade y de Hölderlin y admirar la pintura de Goya y de David. El cuerpo se hace patente, pero esa presencia tiene consecuencias. Sade es encarcelado; Goya amenazado por la Santa Inquisición y obligado a huir; Hölderlin se interna en la locura, y David tiene que buscar la protección del Estado. Finales trágicos que vuelven a silenciar el cuerpo. Este acallamiento se prolonga 100 años, hasta que Freud se atreve nuevamente a rescatarlo.

Los textos de Sade vuelven a salir a la luz y, aunque todavía condenadas, surgen nuevas expresiones, como *Las flores del mal* de Baudelaire. Se abre una cadena de publicaciones, que Bataille recorre en *La literatura y el mal*, incluyendo a Bronet, Baudelaire, Michelet, Blake, Sade, Proust, Kafka, Genet. Y habría que agregar, entre otros, a Lautréamont y al propio Bataille. En estos discursos el cuerpo es obvio pero impuro. Su relación con el alma se aprecia perversa. No basta con nombrar las pasiones para que sean aceptadas. Foucault plantea que al poner en discurso el sexo y el cuerpo, lo que se reformula es una represión mayor sobre las prácticas sexuales.

La letra de Sade permite asomarse a una sexualidad altamente lasciva —como él la llama—, pero siempre resguardada en la alcoba privada, en castillos inaccesibles, en las profundidades de los sótanos de los conventos, y en las criptas, el lugar de los muertos. Por el contrario, en la escritura de Bataille, el sexo sale a la superficie y se muestra a cielo abierto, en el campo, en los templos y hasta en las plazas de toros.

Poco antes de Freud, Nietzsche prepara el camino con *El origen de la tragedia*, *La genealogía de la moral* y *Más allá del bien y del mal*. Denuncia la hipocresía del ascetismo como virtud y la culpa como pecado. La virtud es secuestrada en aras de una justicia en la que desaparece el otro de la relación. El ascetismo pretende un vínculo del sujeto consigo mismo. El cuerpo se mira como otro maligno y el pensamiento intenta dominarlo. Nietzsche, el especialista en los griegos y sus tragedias, en Esquilo, en Sófocles y en Eurípides, acusa a Sócrates de ser un demonio que quiere destruir el arte trágico, pisando lo dionisiaco —lo corpóreo—, exaltando el pensamiento como comprensión, y ubicando lo estético en una ley suprema que reza algo así como: “todo debe ser inteligible para ser bello”, acompañada de la sentencia: “sólo el que sabe es virtuoso”.

Platón resalta la elocuencia del maestro. En el *Fedón*, el *Banquete* y el *Fedro*, la virtud griega post-trágica, es el resultado del dominio del cuerpo, por la elocuencia del alma. El maestro sabio, viejo y feo, debe enseñarle al alumno ignorante, joven y bello, la transmutación de amado en amante, de deseado en deseante, de cuerpo en alma, de materia en espíritu. El maestro tiene que realizar la conversión a lo espiritual, que es inmortal por incorpóreo, y es donde se asienta el poder, donde se ubica el ciudadano libre, el no esclavizado por la falsa belleza de lo material. En la estética del alma inmortal, está la razón de la virtud como poder y como potestad de la buena conducta y del modo recto de proceder. De ahí el significante virgen, como cuerpo intacto. Sólo puede ser amante quien ha logrado conservar un cuerpo puro y aún así seguir siendo amado.

Baste recordar la última escena del *Banquete*. Alcibíades llega al lugar donde Sócrates está reunido con sus alumnos. En estado de ebriedad y con el permiso de los asistentes, manifiesta su amor por Sócrates. Lo acusa de haberlo seducido, logrando que el joven se

enamorara del maestro. Se siente traicionado, engañado. El maestro, en cambio, domina su cuerpo: si ama no se entrega, si bebe no se emborracha, si camina no se cansa, duerme poco y se mantiene despierto, en el combate no hay quien le gane. En suma, su alma mantiene al cuerpo bajo vigilancia y estricta disciplina.

Para Platón, Sócrates es el héroe que postula el amor espiritual y, por ende, inmortal. Sin embargo, se le presenta ahí una paradoja. La escritura es la corporeidad de la palabra y sustituye la elocuencia de la voz del alma, también es el único recurso que tiene para atrapar a su amado Sócrates, pero Platón la encuentra perversa. En el *Fedro* intenta exorcizar la corrupción de la escritura en un regreso imposible al espíritu puro, virgen y, por tanto, virtuoso del maestro perdido. En el *Fedón* dirá un adiós a ese maestro, que en su infinita pureza, y como sacrificio extremo, se deshace del propio cuerpo tomando cicuta. Así demuestra su dominio y su disciplina, mantiene un cuerpo puro y lo trasciende.

Entre los griegos, ser ciudadano, como morada de la razón, era prerrogativa masculina. Por ello, el concepto amado-amante aparece entre maestro y alumno. El origen de esta relación se encuentra en la *Orestíada*. La madre de Orestes mata a su esposo Agamenón. Su hijo, lleno de odio, la asesina. Orestes es llevado a juicio por las Eumenides, las diosas gobernantes. En la defensa que hace Apolo, logra una sentencia favorable a Orestes, y ahí se encuentra la clave del surgimiento de la ciudadanía como masculina. En el relato trágico de Esquilo, se argumenta que no es la madre la engendradora del que llaman su hijo, sino sólo nodriza del germen sembrado en sus entrañas. La mujer únicamente recibe en hospedaje el germen del otro. Es más, se puede llegar a ser padre sin necesidad de madre. Atenea, la hija de Zeus —que como diosa sólo pudo engendrarla un dios—, se presenta como testigo, y como último voto salvador de Orestes, afirma: “Yo no nací de madre y, salvo el himeneo, en lo demás amo con toda el alma todo lo varonil. Estoy por entero con la causa del padre. No ha de pesar más en mi ánimo la suerte de una mujer que mató a su marido, al dueño de la casa”

Desde luego que este argumento ofende a las antiguas diosas. Se enfurecen y reclaman venganza, hasta que Atenea las convence del poder que da el reservar un cuerpo virgen, un cuerpo nunca tocado por el hombre. Aunque la paternidad sea masculina, ese poder les permitiría

reinar en la ciudad de los hombres. El designio masculino es no amar a la mujer, a cambio de la promesa de gobernar. La mujer arroja cuerpos, los hombres inmortalidad. La inmortalidad los convierte en semi-dioses.

En el amor griego por los muchachos está la práctica de la educación y la enseñanza filosófica. Para Foucault, las relaciones entre el adulto y el adolescente no son sólo otra forma de amor sexual, constituyen una compleja pedagogía que prepara al adolescente para las cosas de la vida y más allá de esta preparación, entrama todo un juego social. Estos vínculos definen el comportamiento mutuo y las estrategias que deben observar los compañeros para dar a su relación una forma bella, estética y moralmente válida. Fijan el lugar del erasta, el amante, y del erómeno, el amado. Uno está en el papel de tomar la iniciativa, de perseguir lo que le da derechos y obligaciones, debe mostrar su ardor, pero también moderarlo; tiene que hacer regalos y prestar servicios; está obligado a ejercer funciones en relación con el amado. Todo esto le da derecho a esperar la justa recompensa. El otro, el amado, el cortejado, debe guardarse de ceder con facilidad; y también evitar demasiada felicidad; no le está permitido aceptar homenajes excesivos, ni dar sus favores por interés, ni en forma alocada; debe experimentar reconocimiento por lo que el amante ha hecho por él.

Sería equivocado plantear que en el amor griego por los muchachos, la belleza del cuerpo juvenil masculino, es valorada por su parentesco con la belleza femenina. La atracción se yuxtapone con los signos de una virilidad en formación. Esa virilidad está ausente como marca física, pero presente como fuerza precoz, como promesa de actuación. El joven se comporta ya como ese hombre que todavía no es. Esa sensibilidad está igualmente ligada a la inquietud ante esos cambios tan rápidos y a la proximidad de su término. Tiene que ver también con el carácter fugaz de esa belleza y con su deseabilidad legítima, aunados al miedo, tan frecuentemente expresado por el amado, de ver a los enamorados apartarse de él. La solución es transformar el amor en amistad. Esa es la propuesta poética de Hölderlin. El amor de Hiperión por Alabanda se transforma en amistad guerrera, mientras que su amor por Diótima, se convierte en fuente de creación y belleza permanente. Esta aproximación abre las dos vertientes de la virtud: una como recto obrar y otra, como belleza perenne, intocada, virgen.

El esfuerzo que hace la razón griega para transmitir el poder de ser gobernante, cuidador del pueblo, ciudadano, termina por secuestrar al cuerpo tanpreciado para los antiguos presocráticos, aprecio que se manifiesta claramente en su estatuaria. La erótica griega post-socrática tiene que ver con un filosofar que muestra como el ciudadano adquiere virtud en tanto es capaz de convertirse en “más fuerte que uno mismo”. Una vez lograda esa fuerza, se está en aptitud de ganarle a los demás.

La singularidad histórica no radica en que los griegos encontraran placer en los muchachos, ni siquiera en que hayan aceptado este placer como legítimo. Sino más bien en cómo esta aceptación del placer dio lugar a toda una elaboración cultural. Lo que es preciso captar no es por qué los griegos se sentían atraídos por los muchachos, sino por qué alrededor de esta atracción, elaboraron una práctica de cortejo, una reflexión moral, y un ascetismo filosófico. Hay un principio de isomorfismo entre relación sexual y relación social. Foucault advierte que la relación sexual está pensada a partir del acto-modelo de la penetración y desde una polaridad que opone actividad y pasividad, oposición que se percibe como la relación entre superior e inferior, entre dominante y sometido, entre vencedor y vencido. De aquí se desprende que en el comportamiento sexual hay sólo un papel que es intrínsecamente honorable y que se valora con derecho pleno: el ser activo, el dominar, el penetrar.

Ineludiblemente aparece la pregunta: ¿cómo podría formarse un carácter valiente y viril al seducido, y al seductor un espíritu de templanza? En esta relación, las opciones son: ceder, someterse, ponerse a las órdenes; o bien, rechazar, oponerse y conservar la dignidad del poder. Entre el hombre y el muchacho no hay, no puede haber, comunidad de placer. Ese es el acto pedagógico fundamental, un puro posicionarse virtuoso, como garante para gobernar al pueblo. Lacan se cuestiona si el erómenos, el objeto amado ¿no ha sido situado siempre como el que no sabe lo que tiene, lo que tiene escondido y que constituye su atractivo?

Hölderlin intuyó esa relación de poder que se dirime entre amado y amante y escribe: “Yo no querría por todos los imperios del mundo librarme de ti pero sin embargo, no siempre puedo evitar un sentimiento de inquietud a la idea de que puedas volvérteme indispensable hasta el punto de resultar soldados el uno del otro.”

Para los griegos, el cuerpo es visible pero controlado. En el tiempo histórico surge una nueva propuesta con la aparición del cristianismo que, contrario a la reflexión griega, oculta el cuerpo y, al ocultarlo, pierde su control.

Para Nietzsche, en el cristianismo la virtud ha sido secuestrada por la hipocresía moral. Al virtuoso se le hace creer que está liberado en tanto más disciplinado y predecible sea. El ascetismo se usa como poder acallante, silenciador. Con el ejercicio de la obediencia, aparecen eternos amados, sin compromiso de ser amantes. El amante siempre será el otro, el que domina. Ese poder se acrecienta sobre un cuerpo mancillado por la violencia, en nombre de un padre primero que otorga la sagrada ley del poder.

La penetrante ironía de Nietzsche trastoca la virtud en vicio —como había hecho Sade—. El filósofo plantea que la religión cristiana ha transformado la virtud en sufrimiento, un sufrimiento manifiesto en el sentimiento de culpa. De eso se aprovecha el maestro, ahora transmutado en sacerdote, que hace de su propia virtud, el modelo de control. "...el principal ardid que el sacerdote ascético (virtuoso) se permitía para hacer resonar en el alma humana toda suerte de música arrebatadora y exótica consistía, en aprovecharse del sentimiento de culpa... Sólo en manos del sacerdote, ese auténtico artista en sentimientos de culpa, llegó a cobrar forma... el pecado" —dice en *La genealogía de la moral*—. Y más adelante señala: "...el ideal ascético (lo virtuoso) y su culto sublimemente moral, esa ingeniosísima, despreocupadísima y peligrosísima sistematización de todos los medios de desenfreno del sentimiento bajo la protección de propósitos santos, se ha inscrito de un modo terrible e inolvidable en la historia entera del hombre".

Sexualidad, justicia y otredad es el título de esta aproximación a la virtud secuestrada. Está el juego del cuerpo y el alma griegos, como huella y origen del lenguaje y el pensamiento, pero también la pasión y el goce del alma, y la aparición y ocultamiento del cuerpo, para apasionarse y gozar del cuerpo propio o del de otro. El resultado son dos modos de recrear la justicia. Uno es nuestro ideal actual, que se ha consolidado desde la forma cartesiana: el sujeto se apropia de sí mismo y desde ahí dirige una conducta justa, universalizándola. En el otro modo está la propuesta de Levinas: el sujeto orienta su conducta a partir del otro de la

relación. Este cambio de dirección, al no remitir a un yo que cierre las perspectivas, sino a otro, permite una posición abierta y la posibilidad de nuevas propuestas. Al estar atentos al decir de cualquier otro, lo que se abre es el horizonte. En esta idea, la justicia no es la igualdad, la proporcionalidad calculada, ni la distribución con equidad, sino la disimetría absoluta. Sólo desde la perspectiva del otro se salva el escollo, el intersticio, de las barreras que imponen las moralidades generalizadoras desde un sí para sí, y de un otro solo para mí.

Las siguientes ponencias se refieren a la virtud secuestrada como acto de moral ascética, como un ejercicio de poder y de control de los cuerpos y de las almas en el orden de lo sagrado, dentro de una institución religiosa, como es la de los Legionarios de Cristo. Muestra de nuestros tiempos a 100 años del destape freudiano de cuerpos sometidos y almas silenciadas. Podemos, desde Nietzsche remitirnos a lo que oiremos: "...no soporto los sepulcros blanqueados que parodian la vida; no soporto a los fatigados y acabados que se envuelven en sabiduría y miran objetivamente; no soporto a los agitadores ataviados de héroes que colocan el manto de invisibilidad del ideal en turno a ese manojito de paja que es su cabeza; no soporto a los artistas ambiciosos, que quisieran representar el papel de ascetas y de sacerdotes y que no son en el fondo más, que trágicos bufones". Y quizá a aquellos que han denunciado los ardides de sacerdotes ascéticos y viciosos, se les puede decir con Hölderlin: "recuerda bien que es preferible morir porque se ha vivido y no seguir viviendo porque no se vivió nunca." Romper el silencio es quizá ya hacer justicia.