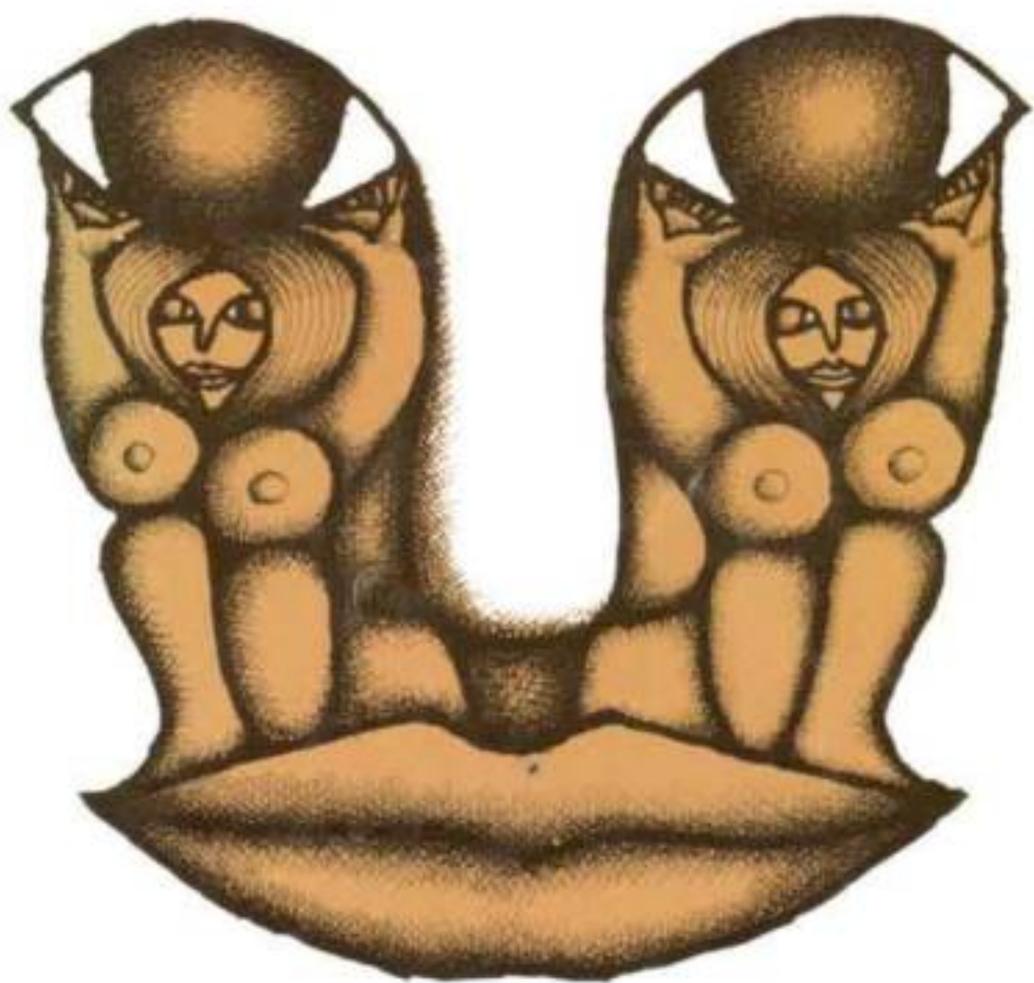


michel foucault

HISTORIA DE LA SEXUALIDAD

2- el uso de los placeres



Después de la publicación del primer tomo de la *Historia de la Sexualidad* —dice Michel Foucault— «recentré todo mi estudio en la genealogía del hombre de deseo, desde la Antigüedad clásica hasta los primeros siglos del cristianismo. Seguí una distribución cronológica simple: un primer volumen, *El uso de los placeres*, está consagrado a la forma en que la actividad sexual ha sido problematizada por los filósofos y los médicos, en la cultura griega clásica del siglo IV a. C.; *La Inquietud de sí* está consagrado a esta problematización en los textos griegos y latinos de los dos primeros siglos de nuestra era; finalmente, *Los testimonios de la carne* trata de la formación de la doctrina y de la pastoral de la carne. En cuanto a los documentos que habré de utilizar, en gran parte serán textos ‘prescriptivos’; por ello quiero decir textos que, sea cual fuere su forma (discurso, diálogo, tratado, compilación de preceptos, cartas, etc.), su objeto principal es proponer reglas de conducta. Sólo me dirigiré a los textos teóricos sobre la doctrina del placer o de las pasiones con el fin de hallar en ellos mayor claridad. El dominio que analizaré está constituido por textos que pretenden dar reglas, opiniones, consejos para comportarse como se debe: textos ‘prácticos’, que en sí mismos son objeto de ‘práctica’ en la medida en que están hechos para ser leídos, aprendidos, meditados, utilizados, puestos a prueba y en que buscan constituir finalmente el armazón de la conducta diaria. Estos textos tienen como función ser operadores que permitan a los individuos interrogarse sobre su propia conducta, velar por ella, formarla y darse forma a sí mismos como sujetos éticos: revelan en suma una función ‘eto-poética’, para transponer una palabra que se encuentra en Plutarco.»

INTRODUCCIÓN

1. MODIFICACIONES

Esta serie de investigaciones aparece más tarde de lo que había previsto y bajo una forma totalmente distinta.

He aquí el porqué. No debían ser ni una historia de los comportamientos ni una historia de las representaciones, pero sí una historia de la «sexualidad»: las comillas tienen su importancia. Mi propósito no era reconstruir una historia de las conductas y prácticas sexuales, según sus formas sucesivas, su evolución y su difusión. Tampoco era mi intención analizar las ideas (científicas, religiosas o filosóficas) a través de las cuales nos hemos representado tales comportamientos. En principio, quería detenerme ante esta noción, tan cotidiana, tan reciente, de «sexualidad»: tomar distancia respecto a ella, evitar su evidencia familiar, analizar el contexto teórico y práctico al que está asociada. El propio término de «sexualidad» apareció tardíamente, a principios del siglo XIX. Se trata de un hecho que no hay que subestimar ni sobreinterpretar. Señala algo más que un cambio de vocabulario, pero evidentemente no marca el surgimiento súbito de aquello con lo que se relaciona. Se ha reconocido el uso de la palabra en relación con otros fenómenos: el desarrollo de campos de conocimiento diversos (que cubren tanto los mecanismos biológicos de la reproducción como las variantes individuales o sociales del comportamiento); el establecimiento de un conjunto de reglas y normas, en parte tradicionales, en parte nuevas, que

se apoyan en instituciones religiosas, judiciales, pedagógicas, médicas; cambios también en la manera en que los individuos se ven llevados a dar sentido y valor a su conducta, a sus deberes, a sus placeres, a sus sentimientos y sensaciones, a sus sueños. Se trataba, en suma, de ver cómo, en las sociedades occidentales modernas, se había ido conformando una «experiencia» por la que los individuos iban reconociéndose como sujetos de una «sexualidad», abierta a dominios de conocimiento muy diversos y articulada con un sistema de reglas y de restricciones. El proyecto era por lo tanto el de una historia de la sexualidad como experiencia, si entendemos por experiencia la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad.

Hablar así de la sexualidad implicaba liberarse de un esquema de pensamiento que entonces era muy común: hacer de la sexualidad una invariable y suponer que, si adopta en sus manifestaciones formas históricamente singulares, lo hace gracias a mecanismos diversos de represión, a los que se encuentra expuesta sea cual fuere la sociedad; lo cual corresponde a sacar del campo histórico al deseo y al sujeto del deseo y a pedir que la forma general de lo prohibido dé cuenta de lo que pueda haber de histórico en la sexualidad. Pero el rechazo de esta hipótesis no era suficiente por sí mismo. Hablar de la «sexualidad» como de una experiencia históricamente singular suponía también que pudiéramos disponer de instrumentos susceptibles de analizar, según su carácter propio y según sus correlaciones, los tres ejes que la constituyen: la formación de los saberes que a ella se refieren, los sistemas de poder que regulan su práctica y las formas según las cuales los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos de esa sexualidad. Ahora bien, acerca de los dos primeros puntos, el trabajo que había emprendido anteriormente —fuera acerca de la medicina y de la psiquiatría, fuera acerca del poder punitivo y de las prácticas disciplinarias— me daba los instrumentos que

necesitaba; el análisis de las prácticas discursivas permitía seguir la formación de los saberes al evitar el dilema de la ciencia y la ideología; el análisis de las relaciones de poder y de sus tecnologías permitía contemplarlas como estrategias abiertas, al evitar la alternativa de un poder concebido como dominación o denunciado como simulacro.

En cambio, el estudio de los modos por medio de los cuales los individuos son llevados a reconocerse como sujetos sexuales me planteaba muchas más dificultades. La noción de deseo o la de sujeto deseante constituía pues, si no una teoría, por lo menos un tema teórico generalmente aceptado. Esta misma aceptación era extraña: se trata del tema con el que en efecto nos encontramos, con ciertas variantes, en el propio corazón de la teoría clásica de la sexualidad, pero también en las concepciones que buscaban desprenderse de ella; esa misma que parecía haber sido el legado, en los siglos XIX y XX, de una larga tradición cristiana. La experiencia de la sexualidad puede realmente distinguirse, como figura histórica singular, de la experiencia cristiana de la «carne»: ambas parecen dominadas por el principio del «hombre de deseo». Sea lo que fuere, parecía difícil analizar la formación y la evolución de la experiencia de la sexualidad a partir del siglo XVIII sin hacer, por lo que atañe al deseo y al sujeto deseante, un trabajo histórico y crítico, sin emprender, por lo tanto, una «genealogía». Por genealogía no entiendo hacer una historia de los sucesivos conceptos del deseo, de la concupiscencia o de la libido, sino más bien analizar las prácticas mediante las cuales los individuos se vieron llevados a prestarse atención a ellos mismos, a descubrirse, a reconocerse y a declararse como sujetos de deseo, haciendo jugar entre unos y otros una determinada relación que les permite descubrir en el deseo la verdad de su ser, sea natural o caído. En resumen, la idea era, en esta genealogía, indagar cómo los individuos han sido llevados a ejercer sobre sí mismos, y sobre los demás, una hermenéutica del deseo en la que el comportamiento

sexual ha sido sin duda la circunstancia, pero ciertamente no el dominio exclusivo. En suma: para comprender cómo el individuo moderno puede hacer la experiencia de sí mismo, como sujeto de una «sexualidad», era indispensable despejar antes la forma en que, a través de los siglos, el hombre occidental se vio llevado a reconocerse como sujeto de deseo.

Me pareció necesario un desplazamiento teórico para analizar lo que con frecuencia se designaba como el progreso de los conocimientos: me había llevado a interrogarme por las formas de las prácticas discursivas que articulaban el saber. Fue igualmente necesario un desplazamiento teórico para analizar lo que con frecuencia se describe como las manifestaciones del «poder»: me hizo preguntarme más bien acerca de las relaciones múltiples, las estrategias abiertas y las técnicas racionales que articulan el ejercicio de los poderes. Creo necesario emprender ahora un tercer desplazamiento, para analizar lo que se ha designado como «el sujeto»; convenía buscar cuáles son las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto. Tras el estudio de los juegos de verdad unos en relación con otros —tomando el ejemplo de un número determinado de ciencias empíricas en los siglos XVII y XVIII— seguido por el de los juegos de verdad en relación con las relaciones de poder —con el ejemplo de las prácticas punitivas—, parecía imponerse otro trabajo: estudiarlos en la relación del individuo consigo mismo y en la constitución de sí como sujeto, al considerar como dominio de referencia y campo de investigación lo que podríamos llamar la «historia del hombre de deseo».

Pero estaba visto que emprender esta genealogía me alejaba mucho de mi proyecto primitivo. Debía escoger: o bien mantener un plan establecido, acompañándolo de un rápido examen histórico de dicho tema del deseo, o bien reorganizar todo el estudio alrededor de la lenta formación,

en la Antigüedad, de una hermenéutica de sí. Opté por este último partido, mientras reflexionaba que, después de todo, aquello a lo que me he sujetado —aquello a lo que me he querido sujetar desde hace muchos años— es una empresa que busca desbrozar algunos de los elementos que podían ser útiles a una historia de la verdad. Una historia que no sería aquella de lo que puede haber de cierto en los conocimientos, sino un análisis de los «juegos de verdad», de los juegos de falso y verdadero a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir, como una realidad que puede y debe pensarse a sí misma. ¿A través de qué juegos de verdad se permite al hombre pensar su ser propio cuando se percibe como loco, cuando se contempla como enfermo, cuando se reflexiona como ser vivo, como ser hablante y como ser que trabaja, cuando se juzga y se castiga en calidad de criminal? ¿A través de qué juegos de verdad el ser humano se ha reconocido como hombre de deseo? Me di cuenta de que, planteando así la pregunta e intentando elaborarla a propósito de un período tan alejado de mis horizontes antes familiares, abandonaba sin duda el plan contemplado, pero me acercaba mucho más a la pregunta que desde hace tanto tiempo es mi intención plantear. Me esperaban al abordarlo así algunos años más de trabajo. Desde luego, no carecía de peligros este largo rodeo, pero tenía un motivo y me pareció haberle hallado a esta investigación cierto interés teórico.

Pero, ¿cuáles eran los riesgos? Debía retrasar y alterar el programa de publicación que tenía previsto. Agradezco a todos aquellos que siguieron las travesías y los rodeos de mi trabajo —pienso en los oyentes del Collège de France— y a quienes tuvieron la paciencia de esperar su finalización, Pierre Nora a la cabeza. En cuanto a aquellos para quienes esforzarse y trabajar, comenzar y recomenzar, hacer intentos, equivocarse, retomarlos todo de nuevo de arriba abajo y encontrar el medio aún de dudar a cada paso, en cuanto

a aquellos —digo— para quienes, en suma, más vale abandonar que trabajar en la reserva y la inquietud, es bien cierto que no somos del mismo planeta.

El peligro residía también en analizar documentos mal conocidos por mí.^[1] Sin darme cuenta del todo, arriesgaba plegarlos a formas de análisis o a formas de cuestionamiento que, por extrañas, ya no les convenían. Las obras de P. Brown, las de P. Hadot y sus conversaciones y opiniones retomadas una y otra vez me han sido de gran ayuda. A la inversa, corría el riesgo de perder, en el esfuerzo por familiarizarme con los textos antiguos, el hilo de las preguntas que quería plantear; H. Dreyfus y P. Rabinow, en Berkeley, me permitieron, con sus reflexiones, con sus preguntas, y gracias a sus exigencias, un trabajo de reformulación teórica y metodológica. F. Wahl me dio consejos preciosos.

P. Veyne me ayudó constantemente en el transcurso de esos años. Como verdadero historiador, sabe qué es eso de investigar la verdad, pero también conoce el laberinto en el que se entra desde el momento en que se quiere hacer la historia de los juegos de falso y verdadero; es de aquellos, tan raros hoy, que aceptan enfrentarse al peligro que conlleva, para todo pensamiento, la cuestión de la historia de la verdad. Sería difícil delimitar su influencia sobre estas páginas.

En cuanto al motivo que me impulsó, fue bien simple. Espero que, a los ojos de algunos, pueda bastar por sí mismo. Se trata de la curiosidad, esa única especie de curiosidad, por lo demás, que vale la pena practicar con cierta obstinación: no la que busca asimilar lo que conviene conocer, sino la que permite alejarse de uno mismo. ¿Qué valdría el encarnizamiento del saber si sólo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde se puede, el extravío del que conoce? Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para seguir contemplando

o reflexionando. Quizá se me diga que estos juegos con uno mismo deben quedar entre bastidores y que, en el mejor de los casos, forman parte de esos trabajos de preparación que se desvanecen por sí solos cuando han logrado sus efectos. Pero, ¿qué es la filosofía hoy —quiero decir la actividad filosófica— si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otro modo? Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla, o cuando se siente con fuerza para instruirles proceso con positividad ingenua; pero es su derecho explorar lo que, en su propio pensamiento, puede ser cambiado mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño. El «ensayo» —que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación— es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos ésta es todavía hoy lo que fue, es decir una «ascesis», un ejercicio de sí, para el pensamiento.

Los estudios que siguen, como otros que emprendí antes, son estudios de «historia» por el campo de que tratan y las referencias que toman, pero no son trabajos de «historiador». Esto no quiere decir que resuman o sintetizan el trabajo hecho por otros; son —si se quiere contemplarlos desde el punto de vista de su «pragmática»— el protocolo de un ejercicio que ha sido largo, titubeante, y que ha tenido la frecuente necesidad de retomarse y corregirse. Se trata de un ejercicio filosófico: en él se encara el problema de saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo.

¿Acerté al adoptar tales riesgos? No soy yo quien debe decirlo. Sólo sé que al desplazar así el tema y las referencias cronológicas de mi estudio me encontré con un cierto

beneficio teórico; me fue posible proceder a dos generalizaciones que a su vez me permitieron situarlo en un horizonte más amplio y precisar mejor su método y su objeto.

Así, al remontar desde la época moderna, a través del cristianismo, hasta la Antigüedad, me pareció que no podía evitarse plantear una pregunta a la vez muy simple y muy general: ¿por qué el comportamiento sexual, por qué las actividades y placeres que de él dependen, son objeto de una preocupación moral? ¿De dónde proviene esta inquietud ética que, por lo menos en ciertos momentos, en ciertas sociedades o en ciertos grupos parece más importante que la atención moral que se presta a otros dominios también esenciales para la vida individual o colectiva, como serían las conductas alimentarias o el cumplimiento de los deberes cívicos? Sé bien que en seguida viene a la mente una respuesta: son objeto de prohibiciones fundamentales cuya transgresión está considerada como una falta grave. Pero esto es dar como solución la propia pregunta y sobre todo es desconocer que la inquietud ética que concierne a la conducta sexual no siempre guarda, en intensidad y formas, relación directa con el sistema de las prohibiciones; con frecuencia sucede que la preocupación moral es fuerte allí donde, precisamente, no hay ni obligación ni prohibición. En suma, la interdicción es una cosa, la problematización moral es otra. Así pues, me pareció que la pregunta que debía servir como hilo conductor era ésta: ¿cómo, por qué y en qué forma se constituyó la actividad sexual como dominio moral? ¿Por qué esa inquietud ética tan insistente, aunque variable en sus formas y en su intensidad? ¿Por qué esta «problematización»? Después de todo, ésta es la tarea de una historia del pensamiento, por oposición a la historia de los comportamientos o de las representaciones: definir las condiciones en las que el ser humano «problematiza» lo que es, lo que hace y el mundo en el que vive.

Pero al plantear esta cuestión muy general, y al plantearla con respecto a la cultura griega y grecolatina, me di

cuenta de que esta problematización estaba ligada a un conjunto de prácticas que tuvieron ciertamente una importancia considerable en nuestras sociedades: es lo que podríamos llamar «las artes de la existencia». Por ellas hay que entender las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo. Estas «artes de existencia», estas «técnicas de sí» sin duda han perdido una parte de su importancia y de su autonomía, una vez integradas, con el cristianismo, al ejercicio de un poder pastoral y más tarde a prácticas de tipo educativo, médico o psicológico. No por ello es menos cierto que sería necesario hacer o retomar la larga historia de estas estéticas de la existencia y de estas tecnologías de sí. Hace ya mucho que Burckhardt destacó su importancia en la época del Renacimiento, pero su supervivencia, su historia y su evolución no se detienen ahí.^[2] En todo caso, me pareció que el estudio de la problematización del comportamiento sexual en la Antigüedad podía considerarse como un capítulo — uno de los primeros capítulos— de esa historia general de las «técnicas de sí».

Tal es la ironía de los esfuerzos que hacemos para cambiar nuestro modo de ver, para modificar el horizonte de lo que conocemos y para intentar lograr verlo en perspectiva. ¿Nos condujeron efectivamente a pensar de otro modo? Quizá, como mucho, nos permitieron pensar de otro modo lo que ya pensábamos y percibir lo que hicimos desde un ángulo distinto y bajo una luz más clara. Creíamos alejarnos y nos encontramos en la vertical de nosotros mismos. El viaje rejuveneció las cosas y envejeció la relación con uno mismo. Me parece mejor observar ahora de qué manera, un poco a ciegas y en fragmentos sucesivos y diferentes, me sentí atrapado en esta empresa de una historia de la verdad: analizar, no los comportamientos ni las ideas, no las

sociedades ni sus «ideologías», sino las *problematizaciones* a través de las cuales el ser se da como una realidad que puede y debe ser pensada por sí misma, y las *prácticas* a partir de las cuales se forman. La dimensión arqueológica del análisis permite analizar las formas mismas de la problematización; su dimensión genealógica, su formación a partir de las prácticas y de sus modificaciones. Problematización de la locura y de la enfermedad a partir de prácticas sociales y médicas que definen cierto perfil de «normalización»; problematización de la vida, del lenguaje y del trabajo en las prácticas discursivas que obedecen a ciertas reglas «epistémicas»; problematización del crimen y del comportamiento criminal a partir de ciertas prácticas punitivas que responden a un modelo «disciplinario». Y ahora quisiera mostrar cómo, en la Antigüedad, la actividad y los placeres sexuales fueron problematizados mediante las prácticas de sí, al hacer jugar los criterios de una «estética de la existencia».

He aquí pues las razones por las que focalicé todo mi estudio en la genealogía del hombre de deseo, desde la Antigüedad clásica hasta los primeros siglos del cristianismo. Seguí una distribución cronológica simple: *El uso de los placeres* está consagrado a la forma en que la actividad sexual ha sido problematizada por los filósofos y los médicos, en la cultura griega clásica del siglo IV a. C.; *La inquietud de sí* está consagrado a esta problematización en los textos griegos y latinos de los dos primeros siglos de nuestra era; finalmente, *Las confesiones de la carne* trata de la formación de la doctrina y de la pastoral de la carne. En cuanto a los documentos que habré de utilizar, en gran parte serán textos «prescriptivos»; por ello quiero decir textos que, sea cual fuere su forma (discurso, diálogo, tratado, compilación de preceptos, cartas, etc.), su objeto principal es proponer reglas de conducta. Sólo me dirigiré a los textos teóricos sobre la doctrina del placer o de las pasiones con el fin de hallar en ellos mayor claridad. El campo que

analizaré está constituido por textos que pretenden dar reglas, opiniones, consejos para comportarse como se debe: textos «prácticos», que en sí mismos son objeto de «práctica» en la medida en que están hechos para ser leídos, aprendidos, meditados, utilizados, puestos a prueba y en que buscan constituir finalmente el armazón de la conducta diaria. Estos textos tienen como función ser operadores que permitan a los individuos interrogarse sobre su propia conducta, velar por ella, formarla y darse forma a sí mismos como sujetos éticos; revelan en suma una función «eto-poética», para utilizar una palabra que se encuentra en Plutarco.

Pero ya que este análisis del hombre de deseo se encuentra en el punto en que se cruzan una arqueología de las problematizaciones y una genealogía de las prácticas de sí, quisiera detenerme, antes de comenzar, en estas dos nociones: justificar las formas de «problematización» que he retenido, indicar lo que puede entenderse por «prácticas de sí» y explicar por qué paradojas y dificultades he sido llevado a sustituir una historia de los sistemas de moral, que había de hacerse a partir de las prohibiciones, por una historia de las problematizaciones éticas hecha a partir de las prácticas de sí.

2. LAS FORMAS DE PROBLEMATIZACIÓN

Supongamos que aceptamos por el momento categorías tan generales como las de «paganismo», «cristianismo», «moral» y «moral sexual». Supongamos que nos preguntamos en qué puntos la «moral sexual del cristianismo» se ha opuesto con mayor claridad a la «moral sexual del paganismo antiguo»: ¿prohibición del incesto, dominación masculina, sujeción de la mujer? No son éstas, sin duda, las respuestas que nos darían: conocemos la extensión y la constancia de estos fenómenos en sus diversas formas. Más ve-

rosímilmente, propondríamos otros puntos de diferenciación. El valor del acto sexual mismo: el cristianismo lo habría asociado con el mal, el pecado, la caída, la muerte, mientras que la Antigüedad lo habría dotado de significaciones positivas. La delimitación del compañero legítimo: el cristianismo, a diferencia de lo que sucedía en las sociedades griegas o romanas, sólo lo aceptaría dentro del matrimonio monogámico y, dentro de esta conyugalidad, le impondría el principio de una finalidad exclusivamente procreadora. La descalificación de las relaciones entre individuos del mismo sexo: el cristianismo las habría excluido rigurosamente mientras que Grecia las habría exaltado —y Roma aceptado— por lo menos entre los hombres. A estos tres puntos de oposición principales podríamos añadir el alto valor moral y espiritual que el cristianismo, a diferencia de la moral pagana, habría prestado a la abstinencia rigurosa, a la castidad permanente y a la virginidad. En suma, con respecto a todos estos puntos que han sido considerados durante tanto tiempo como muy importantes —naturaleza del acto sexual, fidelidad monogámica, relaciones homosexuales, castidad—, parecería que los antiguos habrían sido más bien indiferentes y que nada de todo esto concitó excesivamente su atención ni constituyó para ellos problemas demasiado graves.

Ahora bien, no es tan así y será fácil demostrarlo. Podríamos establecerlo haciendo válidos los préstamos directos y las continuidades muy estrechas que pueden comprobarse entre las primeras doctrinas cristianas y la filosofía moral de la Antigüedad: el primer gran texto cristiano consagrado a la práctica sexual en la vida matrimonial —se trata del capítulo X del libro segundo del *Pedagogo* de Clemente de Alejandría— se apoya en toda una serie de referencias escriturales, pero igualmente en un conjunto de principios y preceptos directamente tomados de la filosofía pagana. Vemos en él ya cierta asociación de la actividad sexual con el mal, la regla de una monogamia procreadora, la

condena de las relaciones de personas del mismo sexo, la exaltación de la continencia. Esto no es todo: en una escala histórica mucho más amplia, podríamos seguir la permanencia de temas, inquietudes y exigencias que sin duda marcaron la ética cristiana y la moral de las sociedades europeas modernas, pero que ya estaban claramente presentes en el corazón del pensamiento griego o grecorromano. Avanzo algunos testimonios de ello: la expresión de un temor, un modelo de comportamiento, la imagen de una actitud descalificada, un ejemplo de abstinencia.

1. *Un temor*. Los jóvenes afectados por una pérdida de semen «llevan en toda la disposición del cuerpo la huella de la caducidad y de la vejez; se vuelven flojos, sin fuerza, embotados, estúpidos, agobiados, encorvados, incapaces de nada, con la tez pálida, blanca, afeminada, sin apetito, sin calor, los miembros pesados, las piernas entumecidas, de una debilidad extrema, en una palabra casi perdidos por completo. Esta enfermedad es incluso, en muchos de ellos, un avance hacia la parálisis; ¿cómo en efecto podría lograrse la potencia nerviosa, habiéndose debilitado la naturaleza en el principio regenerador y en la fuente misma de la vida?» Esta enfermedad «vergonzosa en sí misma» es «peligrosa pues conduce al marasmo, perjudica a la sociedad pues se opone a la propagación de la especie; porque es en todos los aspectos la fuente de una infinidad de males, exige auxilios diligentes».^[3]

En este texto se reconocen fácilmente las obsesiones que alimentaron la medicina y la pedagogía desde el siglo XVIII con respecto al mero uso sexual: aquel que carece de fecundidad y de compañero; el agotamiento progresivo del organismo, la muerte del individuo, la destrucción de su raza y finalmente el daño acarreado a la humanidad fueron prometidos, por lo general, a lo largo de una literatura pro-