

PARA UNA FILOSOFÍA POLÍTICA DEL CUERPO: ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA Y RAZÓN ERÓTICA¹

JOSÉ LUIS MORENO PESTAÑA
Universidad de Granada

RESUMEN: En este artículo analizo aportaciones de Michel Foucault y Antoni Domènech, relacionadas ambas con una filosofía política del cuerpo. Para ello estudio sus acercamientos respectivos a la ética clásica, ya sea como una estética de la existencia o como una razón erótica que se opone a una razón inerte. Posteriormente, y tras confirmar sus concomitancias, propongo completarlos con una lectura de *El banquete* de Platón. Finalmente ejemplifico cómo podría funcionar este programa analizando la conformidad y la resistencia contra la imposición de una ortodoxia corporal.

PALABRAS CLAVE: filosofía del cuerpo; política del cuerpo; racionalidad clásica y moderna; filosofía política contemporánea.

For a Political Philosophy of the body: Aesthetics of existence and erotic reason

ABSTRACT: In this article, I analyze Michael Foucault's and Antoni Domènech's contributions in relation to a political philosophy of the body. In order to do so, I study their respective approaches to classical ethics, both as an aesthetics of existence and as an erotic reason that opposes an inert reason. Then, upon confirming their concomitances, I propose to complete them with a reading of Plato's *Symposium*. At the end, I exemplify how this program could work by analyzing conformity and resistance against the imposition of a bodily orthodoxy.

KEY WORDS: philosophy of the body; politics of the body; classical and modern rationality; contemporary political philosophy.

INTRODUCCIÓN

En este artículo presento dos concepciones muy próximas de la racionalidad griega clásica. Ambas se propusieron en los años 80 del siglo XX. La primera en dos obras maduras de Michel Foucault, mientras que la segunda aparece en una obra seminal, la tesis doctoral de Antoni Domènech. El francés publica dos volúmenes de la *Historia de la sexualidad* en 1984, poco antes de morir. Domènech publica su obra en 1989. Esta resulta de una tesis doctoral que empezó dirigida por Manuel Sacristán. Tras la muerte del filósofo marxista, se hizo cargo de la misma Jesús Mosterín.

Domènech fue siempre claramente hostil a Foucault², lo cual creo que vuelve más interesante la comparación que propongo. Cierto es que existen

¹ Este artículo debe mucho a conversaciones con la profesora Amanda Núñez sin que le quepa a ella responsabilidad alguna en los desatinos que contenga. Agradezco a Jorge Costa Delgado, Julio Martínez-Cava Aguilar y a Jesús Ángel Ruiz Moreno la lectura del artículo.

² DOMÈNECH, A., *Escritos Sin Permiso*, Sin Permiso, Barcelona 2018, pp. 46, 51, http://www.sinpermiso.info/sites/default/files/escritos_sp_antoni_domenech_0.pdf. Consultado el 27/09/2019.

enormes diferencias entre los trabajos de ambos. Foucault propone un estudio localizado que va desde la Grecia del siglo V a. n. e. hasta el estoicismo romano tardío. La factura de sus libros es fuertemente contenida, si bien puede inferirse bastante del interés filosófico —y político— de la reconstrucción histórica. Por su parte, Domènech nos propone un monumental fresco histórico en el que se repasa la historia de la filosofía en su conjunto (desde Platón a Rawls), todo ello dentro de dos parámetros. El primero consiste en una utilización novedosa de la teoría de juegos, precisamente en la reconstrucción de racionalidades que no se dejan atrapar en la acción estratégica. El segundo es una constante referencia marxista que sería precipitado identificar completamente con el, entonces en boga, marxismo analítico. El propósito de Domènech es el de situar a Marx dentro de una racionalidad erótica (enseguida explicaré el término) incomprendida por el pensamiento burgués moderno. De ese modo, el pensamiento griego se convierte en espejo práctico, rompiendo así con ciertos tópicos que Hegel representa bien. En su *Filosofía de la historia*, explica Domènech, se incluía la racionalidad griega clásica como una especie del género «hábito sin reflexión», característico de sociedades homogéneas, además de verla gravemente dependiente de la esclavitud. Será el cristianismo quien nos traiga la interioridad³.

Comparo a Foucault y Domènech con un interés teórico específico, el de construir una filosofía política del cuerpo. Aclaro en qué sentido. Se trata de una filosofía práctica pues en ambos se encuentran herramientas para interrogar las implicaciones morales y los condicionantes políticos de nuestros hábitos. Los hábitos podrían definirse como una racionalidad incorporada, una disposición o *hexis* que orienta nuestras elecciones. Recogen pues, en tanto que racionalidad incorporada, el suelo menos modificable de nuestras preferencias. Y, precisamente, como bien remarca Domènech, el pensamiento moderno suele remitirse a nuestras preferencias como algo *inerte*, difícilmente mudable, cuya constancia descalifica como utópicos a ciertos programas de emancipación política.

Me conduciré con el siguiente plan. En primer lugar, expondré la estética de la existencia griega (según Foucault) y el modelo antiguo de razón erótica (según Domènech). Espero mostrar la sorprendente coincidencia de los análisis de ambos. En segundo lugar, exploraré la diferente valoración que ambos presentan de la ética estoica, asunto central pues los dos coinciden, por diferentes razones, en el valor contemporáneo de dicha tradición. En tercer lugar, introduciré, apoyándome en Giovanni Reale, precisiones sobre el concepto de razón

³ DOMÈNECH, A., *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, Crítica, Barcelona 1989, p. 133. Sobre la recuperación de la referencia clásica en el momento en el que se escriben las obras de nuestros autores véase MORENO PESTAÑA, J. L., «Sobre la democracia antigua como problema filosófico en Foucault, Castoriadis y Rancière», en: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, n° 51, 2018, pp. 139-156. Para situar el trabajo de Antoni Domènech véase el estudio de VÁZQUEZ GARCÍA, F., «La recepción de la democracia ateniense en la filosofía política de Antoni Domènech: el sorteo y su trasfondo ético y antropológico», en: *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 72 (2017).

erótica, guiándome de la lectura que el filósofo italiano propone de Platón. Se cerrará el artículo mostrando qué vuelve a estas ideas tan pertinentes para una filosofía política del cuerpo.

1. ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA Y RAZÓN ERÓTICA

Empiezo delineando la estética de la existencia griega, modo en el que Foucault recoge dos aspectos de la filosofía práctica clásica. Estética porque contiene prácticas con las que modificar el ser singular de cada uno y hacer de la «vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo»⁴. El primer aspecto es el de ser una ética en el modelo de relación con cada uno, dirigida hacia una ascética personal y escasamente enlazada con el cumplimiento de un código. Las reglas no tienen que ver con proscripciones o mandatos, sino con un modelo de ser humano⁵. Por ejemplo, imaginemos el mandato de participar políticamente, el cual puede hacerse por dos razones. La primera es la de promover la experiencia de la política en cada cual, porque se considera que sin esa dimensión no se puede hablar seriamente de libertad. La segunda es considerar la vida pública como un bien en sí mismo, ante el cual cualquier objetivo privado debe subordinarse. Dos personas siguiendo, cada una, tales mandatos actuarán del mismo modo. Pero la modalidad de relación con uno mismo es completamente distinta: en un caso, buscamos el enriquecimiento interior a la vez que el público. En otro, favorecemos la anulación del yo. En términos de Antoni Domènech, el segundo modelo favorece lo que él llama «tangente espartana», que supone la anulación compulsiva de la experiencia privada en favor de la pública⁶.

El segundo aspecto de la estética de la existencia es el de vincular el gobierno de uno mismo con el gobierno de los otros, y de hacerlo en aquellas experiencias donde resulta más fácil perder el control de uno mismo, y por tanto perder la *enkrateia* o capacidad de dominarse. Foucault refiere cuatro lugares donde el sujeto puede caer en la anarquía interna, justamente por tratarse de planos donde acecha el peligro de desquiciamiento propio. Por un lado, se encuentra la dietética, por otro, la gestión de la esposa y el hogar, luego la relación erótica con los jóvenes, siendo el cuarto elemento la búsqueda de la verdad⁷. Cuando nos alimentamos, cuando gobernamos a los inferiores (la ética griega, como aclara siempre Foucault, es terriblemente patriarcal), cuando compartimos afectos con quien será un ciudadano, o cuando accedemos al conocimiento, estamos en situaciones que pueden desbordarnos fácilmente. Lo cual no

⁴ FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, Madrid 1987, p. 14.

⁵ *Ibíd.*, p. 31.

⁶ DOMÈNECH, A., *De la ética a la política*, pp. 197-199.

⁷ FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad 2*, p. 36.

quiere decir, en absoluto, que se trate de situaciones mórbidas o patológicas. Son situaciones, explica Foucault, que tienden a la «hipérbole». Y los griegos sospechan que esa hipóbole se distribuye con una melodía similar cuando gestionamos la familia y comemos, cuando inquirimos por el bien o cuando nos entregamos al amor. Existe, entonces, una homología en la dinámica moral del individuo; de ahí la inquietud. Pero esto no se acerca con ningún rigorismo prohibitivo⁸. Comienza así una política de los placeres que juzga siempre hasta qué punto son necesarios, oportunos de practicarse y, muy importante, quizá lo que más: cuando los ejercemos, qué se refleja en ellos, y cómo contribuyen a nuestro estatuto público. Pues quien sabe gobernarse como ciudadano es difícil que sea un caos íntimo. Por el contrario, quien vive en la *akrasia* es como una ciudad incapaz de aplicarse las leyes que necesita⁹.

Paso ahora al filósofo español. Domènech retrata como «razón erótica» aquella que aspira a modificar los deseos y preferencias y, en ese sentido, como la estética foucaultiana de la existencia, desdeña la compulsión. Solo una «razón inerte», que cosifica nuestros deseos, puede acudir a la imposición violenta del código¹⁰. El individuo que se conoce a sí mismo no observa uniformemente las reglas, sino que conoce también cuándo puede violarlas sin que desfallezca su autocontrol. Por el contrario, la visión inerte de la racionalidad considera degradada nuestra naturaleza psíquica y solo puede imaginar el bien como imposición. Domènech se refiere a los enfermos de anorexia, ejemplo de una administración monótona de la renuncia a la alimentación, pues esta se considera el mal¹¹.

La clave de la pérdida de esta ética antigua se encuentra en la visión cristiana del sujeto. Foucault consideraba que la carne cristiana se encontraba asediada por poderes emboscados, aptos de orientar no solo la sexualidad, sino otros planos de la conducta del sujeto¹². Ese poder, en la versión de Domènech, deriva de la idea agustiniana de naturaleza caída. Las pasiones, siempre contrarias a la razón, no se pueden modificar y por tanto no cabe reelaborar el «conjunto interior de oportunidad» del sujeto. Este incluye todo aquello que nos permite hacer nuestra constitución psíquica. En la visión clásica podían regularse los deseos estableciendo nuevas preferencias. En la visión cristiana esta idea es pura «soberbia pagana». Solo la gracia puede redimirnos¹³. Este aplanamiento de la naturaleza interna, guiada por una racionalidad inerte, se transferirá desde el cristianismo a buena parte del pensamiento liberal. Los individuos, guiados por sus intereses, son un dato irreparable. Desde ese realismo taciturno deben encontrarse composiciones colectivas que permitan la vida común.

⁸ *Ibíd.*, pp. 48-49.

⁹ *Ibíd.*, pp. 62-64.

¹⁰ DOMÈNECH, A., *De la ética a la política*, pp. 21-22.

¹¹ *Ibíd.*, pp. 101-102.

¹² FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad 2*, p. 41.

¹³ DOMÈNECH, A., *De la ética a la política*, pp. 137-138.

En lo que acabo de contar se comprueba el paralelismo entre Domènech y Foucault: la racionalidad clásica lo es de un estilo de existencia, capaz de autoelaboración crítica. Paso ahora a la segunda dimensión que incluye la vocación política del sujeto, llamada «tangente ática» por el filósofo español. Dicha tangente establece un punto de equilibrio entre bienes privados y bienes públicos. Lo cual significa que la felicidad y la política pueden retroalimentarse mutuamente; por tanto se puede obrar bien políticamente y encontrarse psíquicamente vigoroso. Domènech habla de un juego político entre individuos *enkráticos*, que se conocen a sí mismos, y que además saben seguir su mejor juicio. Esos individuos se diferencian del egoísta vulgar en que saben que la cooperación mutua no solo es moralmente loable, sino que además es personalmente preferible. Domènech lo muestra con un dilema del prisionero. Imaginemos que un egoísta juega contra la polis, y es una polis compuesta por egoístas como él. Resultará (siendo A no cooperar y C cooperar) el siguiente orden de preferencias: $AC > CC > AA > CA$. La estrategia dominante entre egoístas será la segunda peor, que no es otra que AA. ¿Qué sucedería si un individuo reelabora sus preferencias? En ese momento recurre a su razón erótica y pasa de egoísta a cooperar con los demás. El orden de preferencias quedaría como sigue: $CC > CA > AA > AC$. Nótese, advierte Domènech, que para una personalidad vigorosa es preferible ser timado que actuar como timador. Por tal razón CA es la segunda mejor preferencia y la peor es la que desearía un gorrón ventajista: no cooperar y recibir cooperación. En este caso, siempre según Domènech, disponemos de una versión plausible de la idea socrático-platónica de que es peor ejercer el mal que padecerlo. El individuo, al conocer la articulación posible entre bienes privados y bienes públicos, sabe que su bienestar depende de la comunidad política. Solo persistiendo en su ejemplo los demás pueden darse cuenta. Lo que supone que los consideremos capaces de reelaboración interior. Quizá suceda cuando perciban que no cooperando acaban en AA, un desastre personal y colectivo.

Mas ello supone, como en Foucault, la *enkrateia*: ser capaz de conocerse y de gobernarse. Al individuo *enkrático* se opone el *akratés*, el cual o no conoce la vinculación de bien propio y colectivo o, mucho más dramáticamente, conoce que sería mejor actuar de otro modo, pero no logra imponerse a sus preferencias de primer orden. Siendo malo con los demás lo es consigo mismo pues actúa ignorando —tal vez en la práctica, pues quisiera sinceramente actuar distinto— cuánto de su felicidad depende de la ajena. Domènech insiste en la dificultad de reelaborar los propios hábitos. Cuando ello falla, se presentan dos posibilidades. La primera es la de Ulises, reservada a quienes desean cambiar pero desconocen los mecanismos interiores que lo impiden —o los conocen, pero son incapaces de cortocircuitarlos—. Al atarse al mástil, Ulises muestra su fortaleza ética tanto como su debilidad dianoética: como en toda conducta de evitación, se reconoce la fragilidad psíquica. La segunda consiste en reprogramarse éticamente a través de hábitos nuevos. El sujeto se libera así de la evitación ejemplificada por Odiseo, pero sin mejorar su profundidad psíquica ni su capacidad volitiva.

Aunque Domènech no emplea el término, tales conductas guiadas por la tradición o el autoamarre muestran bien qué diferencia la «estética de la existencia» de la moral del código. Quienes cooperan socialmente por autoamarre —es decir, instando a los demás a que lo obliguen a ello—, o por una compulsión a la bondad fruto de un comportamiento gregario, actúan idéntico al individuo *enkrático* pero no puede decirse que su comportamiento integre los mismos valores, el mismo estilo de conjunto¹⁴.

Es el caso de la nombrada «tangente espartana», de subordinación de los bienes privados a los públicos. En el fondo, esa devoción compulsiva mantiene un estilo homólogo al de otra degradación de cuidado de sí, en este caso diseccionada por Foucault. Homólogo porque uno y otro analizan existencias rígidas, aunque ahora se trata de un efecto antipolítico del cuidado de sí. Foucault nos recuerda cómo el «exceso atlético», o la atención morbosa al cuerpo (el «exceso valetudinario»), convierten a los individuos en seres políticamente inútiles, por absolutamente pendientes de las obligaciones con su salud y/o la proeza muscular o deportiva. Platón prefería a aquellos que prestaban menos atención a su salud, pero eran útiles a la ciudad. Foucault nos recuerda oportunamente: «Esculapio, que solo curaba a golpe de pócimas 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»¹⁵. Recuperaré esos dos excesos más adelante.

2. EL ESTOICISMO Y LAS ARTES DE LA EXISTENCIA

Antes presenté la posibilidad de un individuo cooperativo en medio de una comunidad de egoístas. Siempre que el cambio de los demás resulte políticamente viable, puede pensarse la acción del ciudadano que coopera como algo políticamente didáctico, que promueve con el ejemplo la remoción de viejos hábitos y la promoción de otros nuevos. Existe sin embargo un programa ético que, sin conceder un ápice al desfallecimiento, confronta al sujeto permanentemente con una comunidad egoísta. Es, de acuerdo con Domènech, el programa estoico.

El estoicismo prepara a los individuos para enfrentarse a comunidades donde nadie coopera en la búsqueda del bien común. Por tanto, del estoicismo ha desaparecido el «conjunto exterior de oportunidad», solo queda el interior. En la «tangente ática» se presuponía la capacidad de los ciudadanos para transformar su comportamiento, mas el *enkratés* de la Escuela del Pórtico debe entrenarse para enfrentarse a *akráticos* pertinaces. Al vivir en una polis desquiciada, el estoico se concentra en la elaboración cuidadosa de sus recursos propios,

¹⁴ *Ibid.*, pp., 83-97.

¹⁵ FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad 2*, p. 98.

aquellos que quedan bajo su mano. Algo que solo puede lograrse entrenándose en la indiferencia ante los bienes exteriores.

Ahora bien, el estoicismo sigue ejerciendo la razón erótica, incluso con mayor profundidad que el individuo socrático. En la formalización del dilema del prisionero, el estoico elaboraría el siguiente esquema de preferencias: $CC > CA > AA > AC$. La estrategia dominante será la segunda, en la que él coopera pero no el resto. Tal situación es frustrante, si es que el estoico fuese como el ciudadano clásico que esperaba el cambio de los demás. Pero ese cambio nunca se producirá y el estoico, he ahí su excelencia, cambia sus preferencias sin dejar de cooperar. Ahora quiere ser activamente defraudado (el juego queda: $CA > CC > AA > AC$) y acaba haciendo propio lo que sucederá de todos modos. Solo así alcanzará la indiferencia frente al egoísta, asumiendo tal destino como algo querido. Si el individuo socrático supone un segundo orden de preferencias —ante la dinámica destructiva de los individuos egoístas—, el estoico elabora un tercer orden y se entrena para desear aquello en lo que participa¹⁶.

Ante individuos con racionalidad inerte, egoístas inveterados, el estoico se acomoda a una pequeña comunidad empírica: la de los sabios estoicos, con los que participa activamente en la ciudad, intentando acercar la ciudad empírica al ideal¹⁷. Pero incluso en ese clima de desolación sigue exhibiendo una pujante racionalidad erótica, curtida en circunstancias políticas de una monumental precariedad. La originalidad del estoicismo se distingue bien cuando lo comparamos con la compulsión cristiana o con el sujeto imaginado por el republicanismo moderno. El cristiano también vive como un cordero entre medio de lobos pero no acomete ninguna modificación de la subjetividad propia. Únicamente la asistencia de la Gracia divina podría modificar la naturaleza caída. La reelaboración de preferencias estoica es privilegio de dios. El superyó estoico nace de una supraordenación de preferencias, el cristiano es simple «fusta y látigo» hasta que el altísimo nos otorgue una entidad a prueba de los lobos —lobos que no solo están fuera, sino que se encuentra insidiosamente rondando en cada pliegue de nuestra carne caída—¹⁸.

En ese camino se ubica el republicanismo moderno. Los individuos no pueden transformarse y, como en el estoicismo, tienen como prioridad la propia autoconservación en medio de competidores carentes de cualquier escrúpulo. En el camino se ha perdido la idea antigua de la modelación erótica y el estoicismo es exclusivo endurecimiento. Se acepta con realismo nuestra condición de lobos y el Estado que podrá contenerlo¹⁹. Los seres humanos necesitan creer en un contrato social, que garantice la cooperación, so pena de rebajarse al nivel de las bestias. Esa exigencia moral en nada de se compadece con la

¹⁶ DOMÈNECH, A., *De la ética a la política*, pp. 119-120.

¹⁷ Sobre el llamado «socialismo estoico» y el estoicismo en Foucault véase MORENO PESTAÑA, J. L., *Retorno a Atenas. La democracia como principio antioligárquico*, Siglo XXI, Madrid 2019, 2ª edición, pp. 171-172. Retomo con otro sentido ideas allí expuestas.

¹⁸ DOMÈNECH, A., *De la ética a la política*, pp. 139-141.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 192-193.

profundidad de quien acepta la estupidez humana y se prepara para no secundarla; incluso deseándola activamente para probarse el propio autodomínio.

También Foucault considera al estoicismo como un episodio de enorme intensidad ética, aunque a través de una visión mucho más pormenorizada históricamente —y a la postre, convincente²⁰. En primer lugar, el helenismo siguió articulado por un tejido de ciudades que no eliminaron ni las monarquías postalejandrinas ni el imperio romano. De hecho, se abre un espacio político extremadamente enmarañado, en el que los individuos deben articular las fidelidades locales con las de los poderes imperiales. La creciente complejidad de la administración política hizo que comenzasen a multiplicarse fidelidades contradictorias. La «aristocracia de servicio» romana, explica Foucault apoyándose en el historiador Ronald Syme, no lo tiene sencillo para saber cómo articular el gobierno de uno mismo con el gobierno de los otros. Se abren ahora posiciones sociales que abocan a prestigios cada vez más inciertos. Y es ahí donde la fortaleza individual debe aprender a prescindir de los bienes externos, tremendamente volubles. Se incrementa así la exploración propia, de los recursos autónomos, porque el paso de caballero a esclavo es sencillo. Ser una cosa u otra es indiferente. Al fin y al cabo, apunta Foucault recurriendo a Séneca, ser esclavo, libre o caballero es cosa de nombres arbitrarios que no designan más que el orgullo y la injusticia; ninguno informa cabalmente del alma que habita a las personas que habitan tales estatutos. La participación política, aquella con la que el estoico muestra el tejido común entre los humanos, exige tres ideas. Sin ellas, que funcionan como condiciones de posibilidad, el individuo se entrega a bienes ajenos a su control. En términos de Domènech podría encontrarse aquí una original «tangente helenística», donde se articulan distintivamente los bienes privados y los públicos.

Así perfila Foucault la forma de esa (que llamo yo) «tangente helenística». La primera condición es la de la relativización. Uno elige participar en política pero sabiendo que tal decisión, fundada en la razón fraterna con nuestros semejantes, puede o no encontrar confirmación institucional. El compromiso es permanente pero el rango público puede o no confirmarlo. La segunda condición es una nueva relación entre política y moral, que Foucault explica recurriendo a Marco Aurelio. El emperador filósofo nos enseña tres preceptos, aprendidos de Antonino, su padre y predecesor: la distancia con la propia posición —lo que invita a no identificarse con ella, a no «cesarizarse» en el caso del emperador—, la práctica de las virtudes comunes al conjunto de los individuos y, finalmente, no olvidar los mandatos de la filosofía estoica y respetar a los dioses, ayudar a los humanos y todo ello sin perder de vista la brevedad de la vida. La tercera condición indica que los individuos deben aprender a constituirse moralmente dentro de la propia actividad política. Así han de limitar las ambiciones que alimentan legítimamente. Un día u otro perderemos el favor del Senado, del

²⁰ En lo que sigue me apoyo en FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, Siglo XXI, Madrid 1987, pp. 78-93.

pueblo o del Príncipe y debemos intentar que dicha hecatombe no nos pille desprevenidos. Si dejamos de ser un caballero y nos convertimos en un esclavo, nuestra alma no se resentirá porque es ella la que queda bajo nuestro poder. Foucault recurre al Séneca de las *Cartas a Lucilio*: «De la propia moralidad uno es el artesano; en cuanto a los empleos, la suerte dispone de ellos»²¹.

Domènech pudo haber aprendido de Foucault una delimitación de otra articulación entre bienes privados y públicos, donde no es que debiera uno acorazarse en los primeros, sino más bien aprender a no perder los bienes íntimos cuando se cumple el mandato —también necesario para la felicidad interior— de comprometerse con las instituciones en las que, mal que bien, se concreta la pulsión de fraternidad universal (lo que en el estoicismo se llamó *oikeiosis*). Además, Foucault enseña que la individualidad estoica no se parece a otras. Se diferencia claramente de las aristocracias militares, exaltadoras de la proeza del sujeto, pero paupérrimas en la exploración del «conjunto interior de oportunidad». Tampoco se asimila al individualismo burgués que exalta al sujeto privado pero que ofrece una escasa cultura del cuidado de sí. En fin, aún menos se aproxima del exceso ascético cristiano, resultado precisamente del intento de eliminar al individuo en la regla. Curiosamente, y no es la menor de sus aportaciones, Foucault nos enseña que el máximo de individualidad aparece en una metafísica panteísta y promotora de la fraternidad universal²².

3. PRECISANDO LA RAZÓN ERÓTICA: UN INTERLUDIO PLATÓNICO

Me permitiré ahora una precisión a nuestros dos filósofos. Me parece que ni Foucault ni Domènech describen en toda su complejidad la razón erótica clásica y que cuando se les lee uno se pregunta: ¿de dónde sale la energía para la elaboración interna, si es que la comunidad externa no ayudase? ¿Cuál es exactamente la secuencia lógica que vincula nuestra intimidad con el gobierno político? Creo que puede ayudarnos Platón y seguiré *El banquete*, diálogo central para comprender la concepción clásica del eros. Sin duda estamos ante una de las obras literarias más logradas de Platón, de gran complejidad interna. Intentaré esbozar los rasgos esenciales. Sobre las características de Eros encontramos los discursos de Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes, Agatón y Sócrates. El diálogo se desarrolla tras la victoria de Agatón en el concurso de tragedias y, según Giovanni Reale²³, Platón nos habla desde cada uno de los discursos. Platón concede una verdad a cada uno de ellos, siempre y cuando sepan captar la naturaleza íntima que liga a Eros y la filosofía. Enumeraré

²¹ *Ibid.*, p. 91.

²² *Ibid.*, pp. 41-42.

²³ Cuya impresionante obra sigo completamente en este apartado. REALE, G., *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en El Banquete de Platón*, Herder, Barcelona 2004. Edición Kindle. He tratado estas cuestiones en MORENO PESTAÑA, J. L., *Retorno a Atenas*, pp. 278-284.

cada uno de los discursos y seleccionaré en ellos diferentes características de la razón erótica.

El primer discurso es el del literato Fedro, del que cabe rescatar la *potencia motivacional de Eros y su importancia sociopolítica*. Nada como Eros dota de fortaleza pues ninguna falta nos produce más deshonra que aquella en la que somos descubiertos por nuestro amado. Por tanto, y aquí la importancia sociopolítica, Eros establece relaciones tan intensas que permite la perfecta articulación en toda la ciudad. Una ciudad con amantes y amados tendría estímulos morales enormes, pues los primeros competirían entre sí por recibir la aprobación de su respectivo amado (ello es así porque el amante tiene siempre una superioridad moral sobre el amado). La referencia sociopolítica nos ayuda a arraigar con precisión cómo se comunican el gobierno de sí y el gobierno de los otros (por decirlo con Foucault) o los bienes privados y los bienes públicos (según la perspectiva de Domènech).

El segundo discurso es el de Pausanias y constituye un compendio de la ideología dominante entre la elite ateniense. Pausanias diferencia entre dos formas de Eros, uno vulgar y otro celeste, lo cual le sirve para introducir una *cualificación de Eros según la forma y no según el contenido*. La perspectiva de Pausanias insiste también, mediante la referencia a los tiranicidas Harmodio y Aristogitón, en el posible fundamento sociopolítico de Eros: gracias al amor, los ciudadanos se vuelven menos manejables por los tiranos. En suma, Pausanias describe un modelo de intercambio extendido en la élite ateniense. El amado concederá sus favores al amante si ambos buscan el crecimiento moral y logrará el acceso, por medio de su belleza, a los bienes que ennoblecen al ciudadano.

Responderá a esta visión de la elite el discurso de Sócrates ante Alcibíades. El bello ateniense reclamará a Sócrates los favores que Pausanias propone conceder al amado. Sócrates replicará que ambas bellezas no pueden intercambiarse pues no existen medidas comunes. Sería como permitir que armas de oro se equivaliesen con armas de bronce (*El banquete* 218d-219a)²⁴.

Tras el literato Fedro y el político Pausanias aparece el médico, quien nos propone la versión de la salud. Eros es una fuerza cósmica universal capaz de articularse en los cuerpos. El Eros bueno favorecerá las partes sanas mientras que el Eros malo se concentrará en las insanas. El médico Erixímaco operará expulsando o conteniendo el Eros malo e infundiendo el Eros bueno para que se entretenga en las partes nobles. Gracias a la contención del Eros malo, el placer que proporciona será siempre gobernable. Sin embargo, Erixímaco no nos dice bajo qué criterio puede producirse dicha diferenciación y cómo el Eros bueno mediará con el Eros malo. Será el poeta Aristófanes el que nos otorgará el criterio que permite comprender qué es lo que permite diferenciar

²⁴ PLATÓN, *El banquete*, Alianza, Madrid 2013. Traducción y notas de Fernando García Romero. La cuestión que formula Sócrates es la de la no conversión de los recursos corporales en políticos, sin que entre ellos medie una elaboración profunda.

el Eros bueno del malo. En otro tiempo, los seres humanos estaban unidos, pero después fueron desgajados: Eros persigue a la otra mitad. En ese momento el cuerpo saciará la carencia y también adquirirá de manera sensible una idea: existe un criterio que permite una armonía perfecta, una suerte de Uno que cualifica el acople entre las diversas naturalezas.

Tras Aristófanes habla el poeta Agatón, el amado de Pausanias. Agatón ensalza a Eros a partir de un bello discurso retórico donde lo presenta como un dios siempre joven y matriz de todos los bienes. Bajo la revelación de Diótima de Mantinea, Sócrates critica a Agatón. La sacerdotisa nos dice que Eros no tiene nada de delicado. Eros no es un amado, sino un amante, alguien que, lejos de estar lleno de virtudes, las desea. Y si las desea es porque carece de ellas. Por tanto, nada de ser el dios más bello, de lo contrario no pondría tanto empeño en alcanzar la belleza. No es ni bello, ni bueno, tampoco, como precisa Reale, es feo y malo. Es un intermediario entre lo feo y lo bello, entre lo malo y lo bueno.

Lo cual viene condicionado por su nacimiento. Resulta que Poros, dios de los recursos y de la capacidad de adquirir e hijo de Metis, diosa de la perspicacia, asistió a la celebración por el nacimiento de Afrodita. Acudió a mendigar Penia, diosa de la carencia y la pobreza, y aprovechando la embriaguez de Poros se acostó con él y se embarazó de Eros. De su padre y su madre adquirió caracteres: Penia le hace rudo, duro, capaz de dormir a la intemperie y pobre; Poros dio a su hijo su carácter audaz y valeroso, bastante sofista y amante de las tretas y las intrigas. *Y aquí comprendemos la naturaleza de Eros: ama las cosas bellas y buenas, pero nunca las posee y es inestable. Precisamente es esta estructura bipolar de Eros la que lo hace susceptible de reforma y la que vuelve a esta tan frágil.* La razón erótica se ejercerá desde esa naturaleza del alma humana y será a través de un impulso que no es bueno en sí, ya que es hijo de Penia, la que nada posee: es bueno por aquello hacia lo que tiende. Platón ni idealiza a Eros —eso lo había hecho el poeta Agatón— ni tampoco condena su rudeza. Lo que nos puede llevar a la belleza o al bien no es bello en sí mismo. Porque Eros es lo que nos vuelve conscientes de nuestras carencias e imperfecciones.

De hecho, esos bienes no se encuentran solo en el amor físico, sino en todas las actividades humanas. Eros es, de algún modo, la libido que trabaja para el acceso a todo lo bueno, desde la amistad política a la salud del cuerpo, aunque tendamos a atribuirlo a unos amores específicos. Por eso, el amor de Eros nada tiene que ver con el amor cristiano. *No es un amor que busca entrega, sino que busca reconocimiento y por ello mismo, cuestión clave, conecta los bienes privados con los bienes públicos.* El amor griego busca ser reconocido: su objetivo último es lograr la inmortalidad en la memoria de los que vendrán.

Terminamos comprendiendo cómo funciona Eros, cuál es su mecanismo específico —siempre siguiendo a Giovanni Reale—. En primer lugar, encontramos la belleza específicamente corporal. Posteriormente, nos damos cuenta de que la belleza remite a una forma compartida por todo de cuanto predicamos belleza. Y con la forma, avanzamos un escalón más en nuestra integración lógica del campo semántico de la belleza. Como hay belleza en cualquier creación,

comenzamos a sentirnos atraídos por las almas que la producen, aunque no residan en cuerpos hermosos. En el tercer peldaño, Eros se enamorará no solo de las almas individuales, sino de las normas morales y de las leyes. Empezamos por la belleza carnal pero estamos ya instalados en la belleza política. En el cuarto peldaño, los conceptos teóricos aparecen en la forma de orden, definición y justa medida —algo que ya esplendía en los cuerpos bellos. Para finalizar, último escalón, nos encontramos con la idea de bien y de belleza²⁵.

Tres cuestiones básicas deben conservarse tras la lectura de la consumación del diálogo:

- 1) Eros no se desencarna. Tuvo que empezar por la belleza y debe desenvolverse en el amor más prosaico, más carnal. El final del diálogo nos presenta a Alcibíades borracho contando cómo Sócrates le despacha calabazas sexuales. Platón quiere recordarnos en qué terreno tendrá siempre que ejercerse Eros. Y ese terreno no es el del Uno final, sino el de su primer peldaño. Hay que avanzar desde él, pero sin él no llegamos a parte alguna.
- 2) La belleza puede traslucirse en muchas creaciones —recuerdo que Eros es el sentido de muchas clases de libido—. No en vano la pasión de Alcibíades se encuentra espoleada por Sócrates... que es feo como un sileno. El hermosísimo Alcibíades creyó que Sócrates podría proporcionarle sabiduría gracias a «la lozanía de sus años» (*El banquete*, 217a), pero la negativa de este le muestra que se trata de bienes distintos, en los que no podemos encontrar unidades de medida que puedan vincularlas y capitalizarlas: tanta belleza por tanto saber.
- 3) Pero recordemos: Eros no se desencarna. ¿Y entonces el rechazo socrático de Alcibíades? Pues porque tras su fracaso en convertirse en amado de Sócrates, solo le queda a Alcibíades una posibilidad: ¡la de convertirse, pese a ser el más joven, en amante activo del hombre cuyas virtudes ha entrevisto en su feo cuerpo²⁶! ¡Y así comprende que el Eros, la libido, se dice de muchas maneras! El sileno Sócrates se convierte en un demonio mediador: enseña la pluralidad libidinal del ser humano y la capacidad de reconstrucción compleja de su aparato motivacional. Ese aparato motivacional puede proponer formas variadas de bien y todas ellas encuentran comunicación en una escalera de composición compleja que va desde los cuerpos a la filosofía. Y el ascenso vuelve sobre aquello que fue su primera etapa y modifica la mirada: los cuerpos bellos, para quien ha comprendido que dependen de formas que les superan, son bellos por otras razones. El propio Alcibíades ya lo «intuye», pues de lo contrario

²⁵ En este párrafo reproduzco con escasas variaciones lo explicado en MORENO PESTAÑA, J. L., *Retorno a Atenas*, pp. 281-282. Allí el tema es la socialización política que imagina Platón.

²⁶ En el modelo homoerótico griego es el hombre provento el que tiene que pasar el ridículo de correr detrás del amado, que debe hacer prueba de retención.

no perseguiría con tanta ansiedad a Sócrates: le falta darse cuenta de la razón de su deseo.

Ahora creo que estamos en condiciones de comprender mejor las tesis de Foucault y de Domènech. La razón erótica, tanto como la estética de la existencia, suponen la capacidad de los individuos de reflexionar adecuadamente sobre sus propias preferencias, elaborando preferencias de segundo orden. No se trata de elegir solo el «mejor curso de acción, sino también el mejor deseo»²⁷, pues solo quien escoge este puede mantener una homología entre los diversos planos (cuidado del cuerpo, de la casa, del amor y de la filosofía). La cultura moral moderna ha abandonado la razón erótica. Se considera que los bienes privados se encuentran dados y que no se necesita cuidado de sí alguno que los reelabore. En el plano público se establecerá «la guerra a muerte entre los deseos», mientras que en el privado nos atormentaremos en una *psicomaquia*, en una lucha de unos deseos contra otros²⁸. Solo nos cabe confiar en la gracia divina que nos mejore o, al modo de Adam Smith o Bernard Mandeville, en una metafísica que asegure el progreso pese a todas nuestras carencias.

¿Qué es lo que hemos aprendido de Eros, directamente de Platón? Pues que la razón erótica engarza múltiples dimensiones donde se entrelazan lo pasional y lo intelectual, lo más íntimo y lo más público de nuestro ser. Con el amor tenemos capacidad política (ya en el discurso de Fedro), formación ciudadana (en el de Pausanias), búsqueda de la articulación con otro para lo cual hay que conocer nuestras proporciones y las ajenas (Aristófanes), capacidad de modificación de nuestras inversiones libidinales (Erixímaco). Dejemos de lado el discurso de Agatón, contramodelo del de Sócrates, y vayamos al héroe de Platón. ¿Qué nos aportó este? Simplemente articuló en una teoría de conjunto, dotada de una secuencia lógica, lo que todos habían dicho. Y ello en una quintuple dinámica donde el ascenso modifica la perspectiva de conjunto: de los cuerpos pasamos a las almas, después a la política, con la cuarta escalera ascendemos a las proporciones y en último lugar nos encontramos el bien. De algún modo, todos y cada uno de tales estadios se encontraban en cada discurso, aunque siempre haciendo recaer el peso sobre un aspecto. El peldaño final no nos aleja del mundo, nos hace volver, pues Platón sabe que los cuerpos bellos —pese a sus pasiones desordenadas— ya se encuentran habitados por la verdad. No se trata, como explicaba Nietzsche respecto de la cultura moral cristiana, del brutal «arráncate el ojo que te escandaliza»²⁹. Ese ojo no es un escándalo: *es un posible elevador moral del que no cabe prescindir*. Debe recorrerse la escalera en su conjunto y eso nos ayudará a clarificar también el primer escalón, a vincular los bienes privados con los bienes públicos. No obramos bien porque

²⁷ DOMÈNECH, A., *De la ética a la política*, p. 22.

²⁸ *Ibíd.*, p. 24.

²⁹ NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid 1973, p. 53. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual.

nos extirpemos las pasiones, sino porque las aprobamos, las modelamos y las encauzamos articulando la felicidad privada con la pública³⁰.

En fin, vale la pena destacar los planos en los que se significa y se despliega la razón erótica. El diálogo de Platón convoca varios discursos: el amoroso y el político, pero también el literario y el médico. Platón nos enseña la plasticidad de la razón erótica, capaz de animar al amante de la belleza tanto como al creador de leyes. Mas también nos enseña que no existe un solo discurso sobre Eros, sino que este se distribuye en diversos espacios semánticos. La cartografía de los discursos sobre el amor es todo menos absurda y nos propone una verdadera heurística, también en el presente: sobre Eros hablan los cuerpos, la política, la literatura, la medicina...

4. CONCLUSIÓN: LA RAZÓN ERÓTICA Y LA POLÍTICA DEL CUERPO

Espero haber mostrado cómo funciona la razón erótica —o, *si se habla foucaultiano*, la estética de la existencia o la cultura de sí—. Vincula la experiencia íntima, los deseos y las apetencias, lo que nos pide el cuerpo, con la experiencia compartida y descubre los vínculos entre unos y otros. La razón erótica, o la estética de la existencia, nos proponen más que una psicología política. Al referirse a los hábitos, recuerda cómo las virtudes intelectuales no siempre se encarnan en prácticas. La atención a la alimentación, al amor, a la gestión doméstica y al conocimiento convierte a cada uno de estos dominios en lugares de constitución del sujeto moral. En ese sentido, lo señalé en la introducción, la razón erótica alude a una política del cuerpo.

Pondré un ejemplo centrado en la exigencia de ortodoxia corporal presente en la sociedad contemporánea. De este modo se verá mejor la calidad analítica del modelo de razón erótica propuesto con la ayuda de nuestros dos filósofos contemporáneos y de Platón. Lo formalizaré, a la manera de Domènech, con ayuda de la teoría de juegos, aunque en el comentario del proceso recurriré a mucho de lo señalado por Foucault. Considero que, al mostrar la pertinencia intelectual de las herramientas de Foucault y de Domènech, esto puede servir de conclusión del presente artículo. Una conclusión que consiste en un programa de trabajo abierto.

Imaginemos una situación en la que una persona busca ansiosamente la obtención de la deferencia corporal, según la presión contemporánea por la que ciertos prototipos corporales demuestran la unión de la belleza (según una visión unidimensional de la misma), la salud (como si no existieran patologías basadas en la obsesión por la norma médica) y la responsabilidad con uno mismo (como si la responsabilidad corporal no atentase a menudo contra la responsabilidad con otros modos de autoelaboración propios). La persecución

³⁰ Y a las que ya hice referencia: son la solución de Ulises o la de la programación de los hábitos.

de tal ortodoxia exige una concentración en la obtención de un modelo corporal legítimo, lo cual conlleva abundantes costes. El primero de todos, recordemos lo antes señalado, la exclusión de otras áreas de desarrollo intelectual y ciudadano. Como los atletas a los que repudiaba Platón, víctimas de un «exceso atlético», demasiada atención corporal vuelve políticamente ignorantes. El segundo es la dificultad para conciliar la propia constitución física con el mandato de ortodoxia corporal. Comienza entonces una interiorización compulsiva de la ortodoxia (somática, de atuendo, etc.) y la persona cae en lo que Foucault, siguiendo el pensamiento antiguo, llama «exceso valetudinario»: «Se trata de la vigilancia de todos los instantes que uno dedique al cuerpo, a la salud, al menor de los males»³¹. En ambos casos estamos delante de una economía del tiempo, pero en el segundo se encuentra la rebeldía del cuerpo ante la planificación. En ese momento no es que se renuncie a lo que se deja fuera de la economía del tiempo, es que debe encauzarse una dinámica somática reluctante. La persona puede ser consciente de ello, o serlo a medias, pero teme sobre todo algo: verse minorada por su aspecto físico, perder en la competencia corporal dentro de su comunidad empírica.

Imaginemos, por seguir el modelo de Domènech, que A significa la búsqueda de la excelencia corporal, pasando por encima de la limitación que acarrea o de los estragos personales que le produce. C significa aquí el abandono de la competición, quizá para dedicar el propio tiempo a otras áreas, o para pacificarse con un cuerpo rebelde al mandato. Con C el individuo se concentra en aquello que Foucault encontró distintivo del estoicismo personificado en Marco Aurelio: cómo constituirse en sujeto moral y político en cada una de las actividades que realiza.

En un primer momento, el individuo juega a la competencia corporal y se obtiene el siguiente orden de preferencias: AC > AA > CC > CA. El individuo prefiere competir mientras el otro no lo hace, con lo cual su exhibición corporal acapara todos los beneficios. La segunda opción es la competencia corporal generalizada mientras que la tercera supone un apaciguamiento de conjunto: todos abandonan la competición. La última posibilidad, la más temida, es la de la salida de la concurrencia corporal mientras el otro permanece. Con jugadores entregados a tal estrategia, será dominante el segundo mejor resultado (AA).

El individuo puede revisar su orden de preferencias. Quizá agotado por los excesos atléticos y valetudinarios (Foucault) de la competición o quizá porque algo (un discurso médico, político, poético o filosófico) le ha permitido avistar otros espacios de inversión libidinal (que, nos enseña Platón, se realiza de muchas maneras). Comienza entonces un trabajo de remodelación de los hábitos adquiridos en la competición, a menudo tremendamente costoso. Si se logra, emerge un nuevo orden de preferencias: CC > CA > AA > AC. La primera preferencia es la de jugar con agentes que olvidan la competición y que se entregan al gobierno de los otros mientras no se dejan desgobernar por la ansiedad

³¹ FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad 2*, p. 98.

estética. La segunda, una vez que el individuo se convence de los estragos de la competición corporal, y puede superarlos, es la de no competir —por hacerlo en otros planos— mientras que lo hacen los demás. La tercera posibilidad es la que resultó dominante en el juego anterior (competencia generalizada) mientras que la más vergonzosa es la de seguir concentrado en la ortodoxia corporal mientras otros no lo hacen.

Nótese que esta segunda opción se parece fuertemente a la situación estoica. Si estamos rodeados por jugadores entregados a la competencia corporal, la renuncia puede abocarnos al trabajo sobre nuestro conjunto interior de oportunidad. Como el estoico de la época imperial, tan bien descrito por Foucault, sabremos mantenernos firmes en medio de los cambios de estatus —esos nombres caprichosos engendrados por el orgullo y la injusticia—. Debemos quizá relacionarnos con sujetos que han salido del juego, exactamente igual que lo hacía un estoico con su escuela. Ciertamente, carecemos de un aspecto del dispositivo motivacional estoico: la creencia en que todo cuanto ocurre depende de la racionalidad divina y que veríamos su sentido si no fuéramos finitos y cognitivamente limitados. La política del cuerpo debería desarrollarse, como sucede, con poca compañía. Pero si seguimos a Platón quizá nos contemplemos creando en otros planos de la existencia y encontremos en ellos la fortaleza para alejarnos de la ortodoxia dominante. Y en ese caso podemos pasar, con recursos psíquicos que lo hagan viable, a la verdadera solución estoica: preferir una situación en que huimos de la ortodoxia corporal, en que renunciamos a sus beneficios, mientras los demás no lo hacen. No estamos solos, simplemente nos encontramos viviendo, como los estoicos, en dos ciudades: una la que consideramos racional y justa, y otra la empíricamente hegemónica, con sus premios y sus estragos.

Universidad de Granada
Departamento de Filosofía I
Unidad de excelencia FiloLab-UGR
jlmorenopeñana@ugr.es

JOSÉ LUIS MORENO PESTAÑA

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2020]