



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00116

Matrícula: 208381012

LA FORMACION DE LA
SUBJETIVIDAD MEDIEVAL ANTE
LA EXPERIENCIA DE LA MUERTE

En México, D.F., se presentaron a las 11:00 horas del día 28 del mes de noviembre del año 2013 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. SERGIO PEREZ CORTES
DR. ANGEL ALONSO SALAS
DR. JORGE RENDON ALARCON



ALUMNA

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTORA EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: MAHARBA ANNEL GONZALEZ GARCIA

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó a la interesada el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISÓ

LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISION DE GSH

DR. JOSE OCTAVIO NATERAS DOMINGUEZ

PRESIDENTE

DR. SERGIO PEREZ CORTES

VOCAL

DR. ANGEL ALONSO SALAS

SECRETARIO

DR. JORGE RENDON ALARCON

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
IZTAPALAPA**

Posgrado en Humanidades
Línea Filosofía Moral y Política

Tesis que para obtener el grado en
DOCTORADO EN HUMANIDADES

Presenta:

MAHARBA ANNEL GONZÁLEZ GARCÍA

Tutor: Dr. Sergio Pérez Cortés

**“LA FORMACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD MEDIEVAL ANTE LA
EXPERIENCIA DE LA MUERTE”**

México, D.F.
Noviembre de 2013.

A OSCAR

ÍNDICE	PÁGINA
INTRODUCCIÓN	2
Capítulo I. SOBRE LA FORMA DE VIDA Y EL CUIDADO DE SÍ.....	
1. Antecedentes. El cuidado del alma en la <i>Apología de Sócrates</i> y el <i>Fedón</i>	7
1. El ejercicio filosófico de la muerte	20
2. Filosofía y ejercicios espirituales	28
3. Marco aurelio: representante de la escuela estoica.....	34
4. La personalidad filosófica ante la muerte: Diógenes Laercio y <i>las vidas de los filósofos ilustres</i>	45
Capítulo II. NORBERT ELIAS. EL PROCESO CIVILIZATORIO Y LA TRANSFORMACIÓN DEL COMPORTAMIENTO ANTE LA MUERTE.....	62
1. El cambio histórico como formador de la individualidad	65
2. <i>La soledad de los moribundos</i> . Reflexión contemporánea sobre la muerte	80
2.1 Los conceptos de <i>depresión</i> y <i>duelo</i>	89
2.2 Consideraciones sobre el imaginario medieval	100
2.3 Visión cristiano medieval de la muerte. Los sacramentos de la Eucaristía y el Bautismo	105
2.4 El <i>Ars Moriendi</i>	116
2.5 Condiciones histórica de emergencia del caballero medieval	122
2.6 Características espirituales del caballero medieval	145
2.7 El <i>ethos</i> del caballero medieval frente a su muerte: Roldán y Guillermo el <i>Mariscal</i>	151
Capítulo III. MICHEL FOUCAULT. DE UNA LABOR ARQUEOLÓGICA AL SABER DE LAS PRÁCTICAS: UNA GENEALOGÍA CRÍTICA.....	168
1. La historia: una irrupción de los objetos	168
2. La formación del saber	178
3. La emergencia del conocimiento. Las prácticas y la historia efectiva	186
BIBLIOGRAFÍA.....	201

INTRODUCCIÓN.

¿Qué nos enseña la muerte sobre la vida?

Tradicionalmente, se definía la muerte cuando dos *signos clínicos* se hacían presentes: el paro cardíaco y la apnea, i.e., el cese de la actividad respiratoria. Hoy en día, con las diversas y modernas técnicas de reanimación esos signos ya no son determinantes para que podamos hablar de un deceso. Ahora se ha agregado “...*la muerte del cerebro*: el electroencefalograma plano o trazo isoelectrico (EEG), sin que se detecte reactividad alguna durante un período de tiempo entre las 24 y las 48 horas”.¹

Así pues “...la vida es inherente a la función cerebral”.² Y puesto que “la muerte siempre es consecuencia de una lesión cerebral”, es el cerebro metabólicamente útil el que caracteriza el estado de vida”³, el discurso de la ciencia médica se ha desplazado al punto de esgrimir tres datos objetivos para confirmar la muerte cerebral. Estos son: el *coma arreactivo*, que consiste en la ausencia de respuesta cerebral al dolo infligido en las extremidades; la *ausencia de reflejos troncoencefálicos*, se refiere a la dilatación de la pupila, los movimientos oculares, el análisis de las sensaciones y la respuesta mediante movimientos faciales así como los reflejos faríngeo y traqueal; y *apnea*, que es la falta o suspensión de la respiración.

Orgánicamente, la muerte humana es concebida como un proceso que va desde la falta de funcionamiento de los diversos centros vitales hasta llegar a determinados criterios que estructuran conceptualmente el término de muerte: “...en

¹ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel. *Antropología de la muerte*, Ed. Síntesis, pág. 45.

² Ver Acarín Tusell, “La muerte, perspectiva médica”, en HALLADO (Comp.) *Seis miradas sobre la muerte*. Paidós, Barcelona, 2005, pág. 76.

³ *Ibidem*, pág. 79.

el nivel clínico, falta total de reflejos, enfriamiento progresivo del cuerpo, que transcurridas entre 15 y 30 horas se suele encontrar en equilibrio térmico con el medio ambiente, falta de respiración, que tiene consecuencias fatales para el cerebro, ya que éste sin irrigación sanguínea adecuada entre cinco y ocho minutos, sufre falta de oxígeno (anoxia) con efectos irreversibles para las células nerviosas, dilatación anormal de la pupila con inmovilidad del iris (midriasis) y falta de respuesta a los estímulos cardíacos; en el nivel eléctrico y radiológico, el mencionado EEG plano, el detenimiento circular en la estereografía carotidiana, y la tomografía de emisión de positrones, mediante la cual se puede detectar si las células consumen oxígenos; y en el plano biológico, acidosis y albuminaria, especialmente la presencia de los ácidos aminados y del ácido láctico, el último de los cuales sustituye al medio alcalino, desencadenando la rigidez cadavérica. Por último, la putrefacción o descomposición de las materias orgánicas por la acción de los gérmenes y hongos con la emanación de gases”.⁴ Los términos médicos pueden ser abrumadores, confusos, carentes de significado para el ser humano en su cotidianidad. El modelo contemporáneo de la muerte, para citar a Philippe Ariès, ha devenido en una “...medicalización del sentimiento de la muerte”.⁵

*

Esta tesis sobre la *subjetividad medieval ante la experiencia de la muerte*, tiene como estructura conceptual la teoría sobre el Proceso Civilizatorio que sustenta el sociólogo Norbert Elias. Se trata de un discurso que sostiene que la transformación en la sensibilidad y la personalidad del individuo se configuran en pliegues de largo alcance al interior de un proceso de civilización que va encontrando en sí mismo las condiciones de su reproducción. La transformación en la sensibilidad tiene lugar al interior de un proceso que no ha sido planeado con anterioridad y cuyas consecuencias tampoco pueden proyectarse hacia el futuro. Esto no significa que el

⁴ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M. Op. Cit., pp. 46-47.

⁵ ARIÈS, P. *Morir en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*, pág. 251.

movimiento de este proceso sea azaroso o contingente. Por el contrario, encontramos que el ritmo en el que se ordenan los sucesos que a su vez lo componen, dibujan la racionalidad misma del proceso. Estamos buscando la manera de reconstruir ese orden inmanente a este pliegue del proceso que ve nacer la subjetividad del individuo medieval ante su propia muerte. Podemos observar la formación y el ordenamiento de muchos procesos sociales. Se configuran entramados que involucran las relaciones que los individuos establecen entre sí y, asimismo, se forman determinadas funciones psíquicas que les impelen a reaccionar ya sea con vergüenza, con decoro, con alegría intensa o por el contrario, con sentimientos de frustración. Son determinadas fuerzas coercitivas las que motivan el avance de la historia en determinada dirección, así como la cualidad constitutiva indiscutible del ser humano y el conjunto de la autodirección psíquica humana. En una de sus obras, la *Sociedad de los individuos*, Elias sostiene, “a partir de fuerzas coercitivas de los entrelazamientos, se han producido y se producen tanto las épocas más pacíficas de la historia como las épocas de guerra y revolución, tanto las épocas de florecimiento como las de decadencia, tanto las etapas del arte más elevado como las de los meros imitadores”.⁶

Es una configuración de individuos la que implica un determinado orden de entrelazamientos que, a su vez, determinan el cambio histórico que subyace al proceso de civilización. Así pues, era que en la Edad Media las explosiones de cólera se reservaban a los *bellatores* y se negaban en cambio a los *laboratores*, es decir, los estamentos de rango inferior que dependían de las clases superiores y que no podían recurrir por cuenta propia a la espada para resolver las diferencias en turno. De manera que en las clases altas, el recurso a la violencia era una posibilidad que se encontraba al alcance de la mano, o mejor dicho, de la espada y podía surgir con facilidad en los primeros instantes de cualquier disputa.

⁶ ELIAS, N. *La sociedad de los individuos*, pág. 64.

Este tipo de comportamientos estaban sustentados, entre otros motivos, por la literatura de la época que mostraba una enorme sed de sangre, caballeros cercenados desde el hombro a la cadera y los cuentos con enseñanzas morales apenas diferían. Sean McGlynn cita el caso de una mujer que se ha fugado con un monje en su texto *A hierro y fuego*, “los ultrajados hermanos de la joven la descubren *in flagranti delicto*. Castran al monje, arrojan las partes arrancadas al rostro de la muchacha y la obligan a comérselas. Después ahogan a los amantes”.⁷

Ante la cotidianeidad de la violencia, la única regulación estaba en manos del poder regio cuyo principal objetivo al buscar la manera de regular la violencia entre las clases nobles y el pueblo, era el de perpetuarse a sí mismo. Su principal preocupación consistía en el riesgo de que una discordia entre familias pudiera trascender los límites del entorno familiar y provocar el enfrentamiento a muerte de regiones enteras. Con la puesta en práctica de la llamada por San Agustín, *Guerra Justa*, se agudizó el espiral de la violencia recíproca puesto que, como señalaba la teoría mencionada, si el motivo de la contienda era vengar una injuria se consideraba una guerra justa. Situación que fomentaba que las enemistades familiares o de clanes.

Finalmente, lo que requiere dejarse anotado es el hecho de que todo cambio en el comportamiento del individuo es la transformación de circunstancias sociales y de leyes que objetivan la estructura de la sociedad. Como resultado de la reorganización de los hábitos individuales se origina también una reorganización dentro de la estructura psíquica individual, es decir, el sujeto empieza a concebir ciertas clases de restricciones necesarias en su comportamiento. Esa autoacción implica un autodomínio consciente que se expresa bajo la forma de las costumbres y se llega a similar de tal forma y con tal intensidad que llega a funcionar de modo

⁷ McGLYNN, Sean. *A hierro y fuego*, pág. 39.

automático en la *psique* de los individuos. Para Norbert Elias, “la civilización no es <<racional>> y tampoco es <<irracional>>, sino que se pone y se mantiene ciegamente en marcha por medio de la dinámica propia de una red de relaciones, por medio de cambios específicos en la forma en que los hombres están acostumbrados a vivir”.⁸ Lo anterior hace alusión a que la marcha e imbricación de las mismas relaciones sociales entre sí desemboca, a su vez, en una mayor diferenciación de funciones sociales como consecuencia de la competencia social. Lo que se necesita entonces es ajustar el comportamiento de los individuos y una mejor organización de la red de acciones para alcanzar el contexto adecuado bajo el cual la acción individual llegue, efectivamente, a cumplir con su finalidad social.

⁸ ELIAS, N. *El proceso de la civilización*, pág. 451.

Capítulo I. SOBRE LA FORMA DE VIDA Y EL CUIDADO DE SÍ.

Temer la muerte no es otra cosa
que creer ser sabio sin serlo,
pues es creer que uno sabe
lo que no sabe
Sócrates.

El problema de la muerte es indudablemente un problema que se remonta a la antigüedad. Desde que el hombre ha sido consciente de su finitud ha buscado también la forma de explicarse y de darle significado a este acontecimiento llamado *muerte* y, en el caso del filósofo, ha llegado a considerarse el ejercicio filosófico por excelencia. A lo largo de este capítulo iremos desde la concepción que sobre la muerte tenía Platón y la forma de vida que observó Sócrates –misma que modeló su actitud ante la muerte-, pasando por la concepción estoica acerca de la muerte y el caso concreto del emperador Marco Aurelio, hasta llegar a la forma de vida que observaban algunos filósofos cínicos y estoicos para resaltar precisamente, la personalidad filosófica de estos personajes ante la muerte.

Partiremos del hecho de que la filosofía nace en Grecia y que se afianza de manera sólida con la pretensión de salvaguardar del movimiento sofista aquella búsqueda por todo lo que representara asombro, misma que ya había visto la luz con el pensamiento presocrático. No se accede de manera inmediata a la verdad, sin embargo, la filosofía ya se distingue del mito y de la poesía. Comenzará a caracterizarse entonces el pensamiento filosófico por ser una experiencia que trasciende lo sensible del hombre afirmando *un más allá de la muerte* pero desde el interior de la vida de un ser individual. Desde esta perspectiva, se trata de “...determinar el marco general de una “metafísica de la muerte” que constituye la estructura de fondo del pensamiento occidental. Esta “metafísica de la muerte” consiste en reconocer en su verdad la condición mortal del hombre, pero situándola en

relación con la inmortalidad de un absoluto en el que sólo ella puede hallar su sentido”.⁹

La muerte es una experiencia límite que, al menos desde la filosofía, ha buscado ser trascendido desde un plano metafísico. Un ejemplo de ello es la propuesta platónica sobre la inmortalidad del alma.

1. Antecedentes. El cuidado del alma en la *Apología de Sócrates* y en el *Fedón*.

Nos resulta indispensable recurrir a Platón para desarrollar el presente capítulo y, asimismo, sentar los antecedentes de una forma de subjetivación ante la muerte. Su filosofía desarrolla una estructura conceptual que nos va a permitir comprender de *cuidado del alma* además de vincularlo el *cultivo de sí*, del que habla Michel Foucault en el tomo III de su *Historia de la Sexualidad* y al cual aludiremos en el último capítulo de esta tesis. Los diálogos que habremos de abordar son *La Apología de Sócrates* y el *Fedón*¹⁰ porque es en ellos en donde Platón aborda los motivos de la condena a Sócrates así como la reacción de éste cuando supo que había sido condenado a morir, tema que concierne directamente al desarrollo de esta tesis.

A lo largo del *Fedón*, Sócrates distingue entre las cosas sensibles y las *eide* que son su fundamento, su origen. Esta distinción obedece al hecho de que Sócrates busca el develamiento del ser, busca comprender aquello que es y que es verdadero de aquello que, aunque pretende serlo, no lo es. El filósofo ateniense indaga por el origen de esas cosas que se le presentan en su inmediatez y, con ello, se pone de

⁹ DASTUR, F. *La muerte. Ensayo sobre la finitud*, pág. 74.

¹⁰ Respecto al *Fedón*, en la edición de Técnos, hay una nota a pie interesante que me permito citar aquí en su integridad. “...el *Fedón* debe ser leído desde la perspectiva de la *Apología*. Ésta muestra un ejemplo práctico de cómo los argumentos filosóficos superan la capacidad de entendimiento del hombre común. Las mismas razones, cuando son esgrimidas ante un grupo selecto de naturalezas filosóficas, pueden ser comprendidas y profundizadas. La persuasión filosófica no es posible en todo momento y ante todos”. Pág. 93.

manifiesto la relación que existe entre el mundo sensible y el mundo inteligible. Esa relación, trascendente, afirma a su vez, una dualidad que vincula ambos mundos y que de esa forma, fundamenta la existencia de uno sobre el otro.

Consideramos la figura de Sócrates como la representación emblemática de una forma de vida que se configura de manera tal que es una muestra fidedigna del ejercicio filosófico de la muerte. Sabemos que fue condenado a beber la cicuta acusado de corromper a la juventud de Atenas. Insistimos en señalar que es emblemática la forma en la que vivió su vida, porque esa forma a su vez, estructuró la actitud con la que el filósofo ateniense enfrentó a la muerte. De manera que Sócrates encarna una manera filosófica de modelar la subjetividad frente a la muerte. “...se expuso a la muerte por la virtud”.¹¹ Concebía *lo bueno* como la razón última en atención a la cual había de conducirse la existencia. Cuando se le juzga por la forma en la que se conduce y entre los castigos que se le busca infligir se encuentra el de dejar de filosofar, elige entonces morir.

Si bien existe la controversia sobre la historicidad del *Fedón* porque se pone en tela de juicio la veracidad del retrato de Sócrates que ahí se hace, es indudable que “representa lo más esencial quizás en la vida de Sócrates que es su muerte”¹² y conforma, con el *Eutifrón*, la *Apología* y el *Critón*, los diálogos de Platón que contienen la información sobre el juicio y la posterior muerte de Sócrates. Aunque distinguir entre la realidad del Sócrates histórico de la del Sócrates platónico, no es esa tarea nuestra en esta tesis. Retomamos entonces la afirmación que suscribe Gómez Robledo de Burnet con respecto al Sócrates histórico, misma que dice así:

“Es imposible tomarlo como una simple máscara dramática de que se hubiera servido Platón simplemente para expresar sus propias ideas. Entender así sus diálogos es hacer violencia a lo que nos es dado en el documento mismo, y faltar,

¹¹ HADOT, *Ejercicios espirituales*, pág. 39.

¹² GÓMEZ R., Antonio. *Sócrates y el socratismo*, pág. 32.

por tanto, a la primera norma de toda crítica filológica y filosófica, que es la de atenerse a lo dado”.¹³

Habiendo hecho esa breve pero importante aclaración volvemos a Sócrates. De él dice Diógenes Laercio, “Fue (...) el primero en **dialogar sobre la manera de vivir, y el primero de los filósofos en morir condenado en un juicio**”¹⁴. Sabemos que fue condenado a muerte acusado de impiedad, es decir, por no creer en los dioses de la ciudad y por corromper a los jóvenes. La acusación, según la recoge Platón en boca del mismo Sócrates en *La Apología*, dice así: “Sócrates comete delito y se mete en lo que no debe al investigar las cosas subterráneas y celestes, al hacer más fuerte el argumento más débil y al enseñar esas mismas cosas a otros” (19b-c).¹⁵

Sabemos también que la búsqueda socrática de la verdad comenzó a partir de la respuesta que el Oráculo le dio a Querefonte cuando éste le preguntó que quién era el hombre más sabio y el dios le respondió que era Sócrates. Ése es el punto que define el inicio de la indagación socrática para descubrir si había alguien más sabio que él.

La labor socrática representó una verdadera revolución espiritual porque centró su atención en la conciencia, en el cuidado de sí mismo, del alma. Sócrates considera, que, de contar con una sabiduría, ésta es en todo caso, la que ha obtenido al indagar acerca del conocimiento que el hombre tiene sobre el hombre mismo. La convicción socrática puede redondearse en su afirmación “...de que no sólo la riqueza, sino también el poder, la fama y el honor eran nada en comparación con el bienestar de la propia alma, que una vida irreflexiva no valía la pena de vivirse, porque la bondad, o el buen estado del alma, dependían del conocimiento,

¹³ Ibidem, pág. 28.

¹⁴ Buscar dato de la referencia. El énfasis es nuestro.

¹⁵ Guthrie anota la versión completa así: “Esta acusación está presentada bajo juramento por Meleto, hijo de Meleto, del demo de Pito, contra Sócrates hijo de Sofronisco de Alópece. Sócrates es reo del delito de no reconocer a los dioses que el Estado reconoce y de introducir otras nuevas divinidades. Es también reo del delito de corromper a la juventud. El castigo que se pide es la muerte”. Tomado de GUTHRIE, W.K.C. *Historia de la filosofía griega*, T. III, pág. 365.

especialmente del autoconocimiento, que sufrir cualquier injuria, incluso la muerte, era mejor que cometer alguna, porque el mal obrar dañaba el alma”.¹⁶

En este sentido, hablar del alma¹⁷, es referirse a la conciencia, a la personalidad intelectual y moral, a la razón y al conocimiento que digámoslo así, encuentran en el cuerpo su instrumento de expresión. De manera que la virtud a la que tan reiteradamente hace alusión Sócrates es aquello que hace perfecta al alma. La virtud del alma es el conocimiento que se manifiesta en la liberación de las pasiones, es decir, en la sublimación de la parte racional. De aquí que Sócrates indique que el vicio no es más que la ignorancia. En consonancia con este argumento, ningún hombre comete una falta de manera voluntaria sino porque ignora en qué consisten lo bueno y lo malo. Por tanto, para vivir bien hay que buscar siempre cultivar la virtud porque es sólo a través del conocimiento como se logra el verdadero autodomínio, i.e., el dominio de la razón sobre las pasiones. Bajo esta convicción es que Sócrates ha elegido vivir y es por ello que a lo largo de *La Apología* insiste en decir que ése es el exhorto que le ha encomendado el dios, exhorto del que él se ha apropiado y por ello, durante su defensa sostiene reiteradamente a los atenienses que el dios lo ha llevado ahí, a la ciudad para “aguijonear” como tábano a aquellos que tiene alrededor, “...y como tal, despertándoos, persuadiéndoos y reprochándoos uno a uno, no cesaré durante todo el día de posarme en todas las partes”. (*Apología*, 30e)

¹⁶ Ibidem, pág. 394.

¹⁷Respecto al concepto de alma en los griegos, es interesante detenernos en una parte de la investigación que realiza Jan N. Bremmer. En su texto, *El concepto del alma en la antigua Grecia*, Bremmer anota que es a los atributos del alma a los que dan más importancia los griegos. Creían que, simultáneamente, las almas de los muertos tenían movimiento y se comunicaban igual que hacían los seres vivos, a la vez que como esas mismas almas no podían ni hablar ni moverse, optaban por *chillar* y *revolotear* de un lado a otro. En consonancia con esto, es interesante reparar en el hecho de que los ritos funerarios griegos representaban “...un rito de paso para el alma en su viaje del mundo de los vivos a la vida ultraterrena. Las almas de los que morían sin haber llegado a ser miembros de pleno derecho del orden social, como era el caso de los criminales, los niños o los adolescentes, no eran objeto de los ritos funerarios completos, y se creía que no podían entrar plenamente en el mundo de los muertos”. Bremmer, Jan N. *El concepto del alma en la antigua Grecia*, pág. 61.

Condenándolo a muerte pues, lo único que lograrán será seguir dormidos, a menos que el dios se compadezca y les envíe otro como él. El dato importante aquí, es que Sócrates enuncia su obediencia a esa voz interna que le persuade de lo que vaya a hacer, "...hay junto a mí algo divino y demoníaco" (*Apología*, 31d) explica, que está con él desde su infancia y es el instinto que lo lleva a examinar a los que se dicen sabios.

Guthrie señala que en Sócrates encontramos tres tesis fundamentalmente vinculadas, a saber, que: "...la virtud es conocimiento; su inversa, de que el mal obrar sólo puede deberse a ignorancia y que en consecuencia debe considerarse involuntario, y el "cuidado del alma", como primera condición para vivir bien".¹⁸ Al preocuparse Sócrates por problemas de la vida humana, su búsqueda por la verdad se orienta a los principios que gobiernan la conducta de los hombres para que, una vez conociéndolos y habiéndolos comprendido, puedan mejorar su existencia. Es en este sentido, en el que la forma de vida socrática representó el afán incansable de despejar la mente de conocimientos falsos, para que el conocimiento verdadero tuviera un lugar en donde asentarse y, una vez comprendida la función del conocimiento que se ha adquirido, se pudiera comprender asimismo, cuál era la función que iba a tener en la vida del que lo concebía. En eso consiste la actividad filosófica de la que Sócrates hizo una forma de vida. James Carse lo expresa así, "la labor de la filosofía no es simplemente *informarnos* de la verdad, sino *conformarnos* a la verdad".¹⁹ Este punto lo vinculamos directamente con lo que Foucault denomina como *tecnologías de yo*, señala que éstas, "... permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza,

¹⁸ GUTHRIE, Op. Cit., pág. 426.

¹⁹ CARSE, J. *Muerte y existencia. Una historia conceptual de la mortalidad humana*, pág. 38.

sabiduría o inmortalidad”.²⁰ Estas tecnologías están asociadas con algún mecanismo de dominación y es así como modifican la subjetividad del individuo. Por ejemplo, la relación entre las tecnologías de dominación y el sujeto, deriva inevitablemente, desde la perspectiva de Foucault, en lo que él denomina *gubernabilidad*. En *Tecnologías del yo*, señala que en esos momentos se encuentra más interesado en investigar la historia de las prácticas a través de las cuales el individuo actúa sobre sí mismo. Esta hermenéutica del sujeto, Foucault la vislumbra desde dos distintos contextos. El primero es el de la filosofía grecorromana de los dos primeros siglos antes de Cristo y, el segundo, mismo que abordaremos a lo largo del capítulo dos de esta tesis, es el relativo a la espiritualidad cristiana. Foucault pone especial atención en un grupo de prácticas que en Grecia se configuraban como “*epimelesthai sautou*”, <<el cuidado de sí>>, <<la preocupación por sí>>, <<el sentirse preocupado, inquieto por sí>>.²¹

Los griegos concebían el precepto de ocuparse de sí mismo como un principio fundamental para hacer de la vida, literal, una obra de arte. Sin embargo, lo que ha llegado a nosotros como principio moral de la Antigüedad es el principio délfico de <<Conócete a tí mismo>> (*gnothi sauton*). Éste era, según escribe Foucault, más bien un consejo práctico que había de seguirse antes de ir a consultar al Oráculo. No obstante, para llevarlo a cabo era necesario primero cuidar de sí mismo. Ambos principios requerían estar vinculados. Cuando en la *Apología* Sócrates exclama “...¿no te avergüenzas de preocuparte de las riquezas, de cómo tendrás las más posibles, y de la fama y del honor, y, en cambio, no te cuidas ni te preocupas de la sensatez y de la verdad de tu alma, y de cómo será lo mejor posible?” (29e), se está presentando ante el juez como maestro de *epimeleia heatou* y en atención a este cuidado de sí, es que Sócrates hizo suya la misión de mostrar a los hombres su necesidad intelectual y, con ella, motivarlos a unirse en esa búsqueda por la verdad a

²⁰ FOUCAULT, M. *Tecnologías del yo*, pág. 48.

²¹ *Ibidem*, pág. 50

través de su “método” de preguntas y respuestas. Creía firmemente en que ese mismo conocimiento que permitía adquirir la virtud debía llevar indudablemente “...al descubrimiento de la función de la vida humana en cuanto tal”.²² La labor de interrogar insaciablemente era la manera que tenía Sócrates de llevar a su interlocutor a descubrir paso a paso la verdad, dejando atrás las respuestas que en un primer momento le aparecieron como verdaderas. Esta búsqueda en común es la que, en todo caso, llamará Sócrates, filosofía. La actitud socrática es pues, una actitud de la mente que implica una humildad radical al estar convencida de que se es ignorante y el resto de la humanidad también. Si logramos comprender en qué consiste nuestra propia naturaleza, conoceremos también cuál es el objetivo de nuestra vida. Éste es el conocimiento que se desprendería de la virtud que andamos buscando.

Sócrates expresa reiteradamente que es peor cometer el mal que padecerlo, que es peor cometer injusticia que ser víctima de ella, de manera que es más digna de compasión la persona que comete el mal que el que lo sufre. Esta afirmación se vincula directamente con la afirmación de que el interés genuino del ser humano no debe centrarse tanto en sus bienes terrenos como en el bienestar de su *psyché*. Será en el *Gorgias* en donde Platón revele cómo veía Sócrates el problema de la verdad. Aunque no es un diálogo que se trabajará aquí, nos permitimos señalar la tesis sobre el daño y el bienestar de la *psyché*. En ese diálogo, se sostiene que el malhechor es más digno de compasión que el que sufre el daño, con mayor razón lo es si logra esquivar el castigo. Posteriormente, Platón realiza una serie de analogías sobre los remedios que causan dolor al cuerpo y, llega a la conclusión de que el castigo funciona como terapia del alma y que la enfermedad que le aqueja a ésta, es la maldad. Así pues, la identificación platónica entre lo bueno y lo útil, se manifiesta en la predicación que hace Sócrates de una doctrina moral profundamente exigente y elevada cuando argumenta que las acciones moralmente malas perjudican a quien

²² GUTHRIE, Op. Cit., pág. 424.

las ejecuta pues dañan su ser interno, su *psyché* y no solamente tienen consecuencias externas.

El método y la dialéctica a través de los cuales Sócrates preguntaba por aquello que no sabía están relacionados con el descubrimiento del ser humano como *psyché*. Su función consiste en ayudar al alma a depurarse de conocimientos falsos, de la ilusión de que sabe. La función es terapéutica en el sentido de que se cura al alma para transformarla en una entidad depositaria de la verdad. Encontramos entonces que la finalidad de Sócrates es ética: "...el diálogo con Sócrates llevaba a un examen del alma y a dar cuenta de la propia vida, es decir, a un examen moral...".²³ Este examen se realizaba a través del diálogo entendido como "...práctica destinada a llevar a cabo un cambio radical del ser".²⁴ Se trata de un ejercicio espiritual en el cual queda de manifiesto la *opción existencial* de aquel que lo sostiene. Pierre Hadot señala que el *diálogo de tipo socrático* es un discurso que se estructura bajo la forma de la interrogación, de la investigación pues su propósito es que los discípulos se ejerciten continuamente obteniendo como resultado *un habitus en su propia alma*. Ello con la finalidad de orientarse en pos de la elección de una cierta forma de vida.

Sócrates se expone, se muestra a sí mismo y busca, precisamente, mediante el diálogo, justificar la manera en la que ha elegido vivir. El diálogo es una práctica espiritual característica de la dinámica que observaba la escuela platónica –y también la escuela epicúrea y estoica-. Siguiendo a Pierre Hadot, las etapas que fundamentan esta práctica son, "...reconocer la presencia y los derechos del interlocutor, fundamentar su respuesta sobre lo que el interlocutor reconoce saber él mismo, (...) y sobre todo es someterse a las exigencias y a las normas de la razón, de la búsqueda de la verdad, y por último reconocer el valor absoluto del Bien".²⁵ El

²³ REALE, G., ANTISERI, D. *Historia del pensamiento filosófico y científico*, pág. 94.

²⁴ HADOT, P. *¿Qué es la filosofía antigua?* Pág. 194.

²⁵ *Ibidem*, pág. 196.

diálogo con base en estas premisas permite que el yo se trascienda a sí mismo en pos de una perspectiva universal. i.e., que se integre en la perspectiva del Todo. El individuo que se asume como parte del Todo se forma una visión distinta y mediada de las cosas y, siguiendo una determinada concepción de lo bueno. En el caso de Sócrates lo bueno es la actividad que se orienta bajo la luz de la razón.

Así pues, es el diálogo el ejercicio al cual recurrió Sócrates para dejar manifiesto su “no saber” en tanto que rompimiento explícito con el saber del que se jactaban tener los sofistas, con respecto al supuesto saber del que se jactaban los políticos y de los artistas por ser el suyo, en todo caso, un conocimiento “inconsistente y acrítico”.²⁶ Además, el no saber socrático está en directa proporción con el saber de lo divino, ése que a través del oráculo le dijo a Querefonte que no había hombre más sabio que Sócrates.

En sintonía con lo antes dicho, hemos de señalar que cuando Sócrates habla de la virtud, se refiere no “...a una ciencia teórica sino al arte o los oficios (*tecné*), cuyo dominio exige tanto el conocimiento como la práctica”.²⁷ Sólo practicando lo aprendido es que se perfecciona dicha *tecné*. Entonces es que se podrá evitar actuar mal. Sócrates menciona en el *Protágoras* que, si bien la naturaleza juega un papel indiscutible en la adquisición de ese arte, es indudable que será a través de la práctica que se incrementará el conocimiento sobre la virtud en la vida del hombre. El énfasis que hace Sócrates es teleológico porque conocer la naturaleza de algo implicaba conocer su función. De llegar a comprender su propia naturaleza, el hombre podría saber cuál es el objetivo justo e inmanente a su existencia. En esto consiste el conocimiento que brinda la *areté* que el ser humano busca para llevar una vida buena.

²⁶ Ibidem, pág. 95.

²⁷ GUTHRIE, W.K.C. Op. Cit., pág. 433.

Como enseñanza socrática extraemos que la esencia del hombre reside en el alma, que la virtud auténtica la encontramos en el conocimiento y que los principios de la ética son el autodomínio y la libertad interior, es decir, se proclama la libertad del individuo.

Un ejemplo de los conocimientos que Sócrates tiene consiste en el de no temer a la muerte por no saber qué es, de manera que, señala reiteradamente, ¿Cómo va a temer aquello que no conoce? Si le tuviese miedo entonces estaría cometiendo una falta, pretender saber lo que desconoce. A lo largo de la *Apología* señala que sería indigno desobedecer los designios del Oráculo, sentir miedo de morir y creerse sabio sin serlo y que de todo esto eso sí se le podría acusar. De manera que, "...temer la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno sabe lo que no sabe". (29a)

Es indigno y vergonzoso faltar a la justicia y desobedecer al que sabemos es mejor, sean los dioses o algún hombre. De manera que su labor consiste en filosofar, en cuestionar a todo aquel que tenga enfrente. Para Sócrates, el cuidado del alma es una *téchné* (*Lacques* 185e) y se asocia con la sabiduría y la verdad, con la facultad de razonar²⁸. Es importante hacer énfasis en que desde la perspectiva de Platón, "...en una personalidad adecuadamente equilibrada manda la razón –como lo hace la indivisa *psyché* en el socrático *Alcibíades I...*".²⁹

El verdadero trabajo del filósofo es pues la interrogación constante en búsqueda de la virtud, de lo bueno, de lo justo. Y Sócrates, como ciudadano ateniense antes que filósofo, se asume como este forjador de la conciencia. En este sentido, la esencia del hombre es, el cuidado de su alma, ésa es su responsabilidad.

²⁸ Esta misma opinión Platón la conserva en el *Fedón*, diálogo en el que asociará las emociones con el cuerpo. Posteriormente, en *La República*, esas pasiones se asignarán también al alma que, a su vez, estará compuesta por tres partes: razón, *timos* y deseo.

²⁹ GUTHRIE, W.K.C. *Historia de la filosofía griega*, IV, pág. 94.

Sócrates cree que ésa es la tarea que le encomendó *el Dios*³⁰ y de ahí viene la vehemencia con la que exhorta a sus conciudadanos a que cuiden más de su alma que de sus riquezas o de su renombre. Considera que lo que une a los hombres con la divinidad es el deseo de saber pues la sabiduría pertenece a lo divino, sólo Dios es sabio, i.e., *sophós*.³¹ Y en atención a ese llamado divino es que él se ha dedicado a filosofar.

No es desconocido el hecho de que no existe una sola definición de filósofo y que el término aparece en un contexto griego muy definido y aunque Heráclito lo menciona en alguna ocasión al igual que Heródoto, será Platón el que arroje una primera definición sobre los alcances de su saber –el del filósofo- en el *Fedro* cuando busque caracterizar al hombre que puede elaborar escritos pero porque conoce en qué consiste la verdad y pareciéndole excesivo llamarle sabio, le llama *filósofo* pues, “no debe recibir su nombre de aquellas cosas que ha compuesto , sino de aquellas que indican su más alto empeño” (*Fedro* 278 d). En otro de sus diálogos, *El Banquete* Platón asemeja el filósofo al Eros que es amor de lo bello, “...de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría y por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y del ignorante” (*Banquete*, 204 b). Aquí el filósofo no necesariamente posee la sabiduría pero sí sabe por su naturaleza demoníaca dónde hay que buscarla. Por su parte, en el *Timeo*, Platón ubica la figura del filósofo a la luz de una doble exclusión: “la del poeta, identificado con un imitador, y la del sofista, que sería definido también como tal en el diálogo del mismo nombre”.³²

Sin embargo, independientemente de las posibles definiciones o caracterizaciones que se puedan realizar acerca de lo que es el filósofo, el caso de Sócrates –precisamente en tanto que filósofo- nos aporta el ejemplo de una forma de vida que se relaciona directamente –en palabras de Pierre Hadot- “con una pureza

³¹ Tema que expone con detalle Platón en *El Banquete*.

³² DASTUR, F. Op. Cit., pág. 83.

de la intención moral que debe ser siempre renovada y restablecida³³, es decir, estamos frente a una forma de vida que es fundamentalmente un valor moral que apuntala hacia lo que es el bien.

Cuando Sócrates refiere que hay en él una voz *divina* y *demónica*, se refiere a esa interioridad que lo persuade para que indague por aquello que desconoce y para motivar a los demás a conseguir la virtud. Ha sido ése un deber que Sócrates ha cumplido aún cuando ello ha implicado el abandono de sus propios asuntos. Es contundente cuando afirma que nunca dejará de realizar esa labor, parecida a la de un tábano para “aguijonear”, de manera que los hombres “despierten” y pueda él persuadirles y reprocharles uno por uno las carencias que no les permitan un buen vivir. Habiendo dicho esto, señala también que si lo sentencian a muerte, serán los atenienses los que terminen sufriendo una gran pérdida, no él.

En su insistencia por dejar claro que la muerte no es ni un bien ni un mal, Sócrates afirma en *La Apología*: “...a mí la muerte, si no resulta un poco rudo decirlo, me importa un bledo (...) en cambio, me preocupa absolutamente no realizar nada injusto e impío”. (32d) El saber del que nos habla Sócrates en este diálogo, es el conocimiento que nos proporciona la certeza de elegir cómo vivir y el valor de la elección socrática es de tal intensidad, que Sócrates prefiere la muerte antes de renegar de su elección de vida. Será en la concepción socrática de la muerte que se manifieste también la forma en la que ha vivido su vida, es decir, siempre orientada por la búsqueda del bien y de actuar de manera tal que su transformación espiritual nunca cese y, antes bien, *exija una perpetua reconquista*.³⁴ De aquí que haya decidido alejarse de la labor política en Atenas y en cualquier otro lugar pues desde ahí, considera, no habría sido de utilidad ni para Atenas ni para los atenienses.

³³ HADOT, P. *¿Qué es la filosofía antigua?* Pág. 38.

³⁴ *Ibidem*, pág. 48.

2. El ejercicio filosófico de la muerte.

Desde el discurso platónico, el filósofo es aquel que se entrena a lo largo de su vida en el ejercicio de la muerte porque la filosofía no es más que el ejercicio de la muerte. Y no se trata de un juego de palabras. Se trata de separar el alma del cuerpo y ésta es la práctica que el verdadero filósofo observa en este paso por su vida. En el *Fedón*, Platón problematiza sobre la muerte y se hace patente cómo es que Sócrates elige el Bien por sobre el ser. Prefiere morir antes que abandonar las exigencias que le imponía su conciencia. Es así que en dicho diálogo, afirma sobre el morir y la muerte, “¿Y qué no es otra cosa que la separación del alma y del cuerpo? ¿Y que el estar muerto consiste en que el cuerpo, una vez separado del alma, queda a un lado solo en sí mismo, y el alma a otro, separada del cuerpo, y sola en sí misma? ¿Es, acaso, la muerte otra cosa que eso?” (64ac).

Ejercitarse en la muerte significará entonces deshacerse de las pasiones para alcanzar el punto más alto de la facultad intelectual y la principal herramienta para lograrlo. Al menos desde la filosofía de Platón, es el ejercicio del diálogo. A través del diálogo, el “yo” que sabe que va a morir se trasciende a sí mismo en un “yo” que será posteriormente indiferente a la muerte porque se ha identificado con un *logos*, un pensamiento universal. A través del ejercicio del diálogo se transforma el alma de que pregunta pues logra incrementar el nivel de su saber y con ello, abarcar y apropiarse de un pensamiento mucho más universal que trascenderá así el miedo a la muerte.

El resultado es la ascesis del alma. Resultado asimismo de la universalidad del pensamiento que se obtiene a través del ejercicio dialógico que vincula dos almas. La práctica espiritual del diálogo deriva en que en el alma de cada interlocutor brota el conocimiento de la virtud, mismo que, en la filosofía platónica, se refiere al

saber vivir³⁵. De aquí que para Platón, los deseos y las apetencias provengan del cuerpo y no del alma y de aquí también que la ascesis sea un elemento necesario para que el hombre deje de ser esclavo de aquellos apetitos del cuerpo y entonces comience a prepararse para la muerte. Por ello reflexiona,

“Pues bien (...) cuando muere un hombre, su parte visible y que yace en lugar visible, es decir, su cuerpo, que denominamos cadáver y al que corresponde disolverse, deshacerse y disiparse, no sufre inmediatamente ninguno de estos cambios, sino que se conserva durante un tiempo bastante largo (...) y el alma, la parte invisible, que se va a otro lugar de su misma índole, noble, puro e invisible, al Hades en el verdadero sentido de la palabra a reunirse con un dios bueno y sabio (...) esa alma, ¿queda disipada y destruida, acto seguido separarse del cuerpo, como afirma el vulgo? Ni por lo más remoto, oh amigos Cebes y Simmias, sino que, muy al contrario lo que sucede es esto. Se separa del cuerpo en estado de puerza, no arrastra consigo nada de él, dado el que, por su voluntad, no ha tenido ningún comercio con él a lo largo de su vida, sino que lo ha rehuido y ha conseguido concentrarse en sí mismo, por haberse ejercitado constantemente en ello. Y esto no es otra cosa que filosofar en el recto sentido de la palabras y , de hecho, ejercitarse a morir con complacencia. ¿O es que esto no es una práctica de la muerte? (*Fedón*, 80 c-e).

El *Fedón* refleja pues la actitud del filósofo ante la muerte porque muestra cómo se antepone la elección del bien, del ser frente a la existencia corporal. “Semejante elección constituye precisamente la elección filosófica fundamental,

³⁵ Será en el *Fedro* en donde Platón exponga su preocupación por el nacimiento o, mejor dicho, el origen del alma. Recurrirá a la explicación a través de un mito porque el origen no se encuentra por ningún lado -y, de cierta forma, es también una precaución que tiene Platón para no romper de manera absoluta con el discurso mítico. Así pues, en el *Fedro*, el mito del nacimiento pretende “localizar” el sitio en el que se encuentra la realidad verdadera, esa de donde el alma se desprendió para caer a tierra y encerrarse en su cuerpo. No obstante, aún cuando el alma pueda ser engañada y cegada por las apariencias del nuevo mundo, a través de la reminiscencia, lo visto en el mundo verdadero, el alma sale de sí cuando se encuentra frente a una imitación en el mundo sensible de alguna idea del *topos hyperouranios*. Cabe destacar que si bien Platón acepta la pertinencia de los mitos que puedan concordar con el discurso filosófico, cuando él mismo instaure como tal ese discurso llamado *philosophia*, su juicio será determinante: no habrá lugar para la fuerza del destino o la intromisión de los dioses en la vida de los hombres. Asumiendo una perspectiva hegeliana, nos atrevemos a decir que, el momento de los poetas es un momento especulativo en la formación del pensamiento platónico pues es parte fundamental del mundo político que posteriormente hizo emerger la ironía socrática, ese disimulo que, “a decir verdad, no se trata de una actitud artificial, de una idea preconcebida de disimulo, sino de una especie de humorismo que se niega a tomar demasiado en serio tanto a los demás como a sí mismo, porque precisamente, todo lo que es humano, y aún todo lo que es filosófico, es algo muy inseguro...”. HADOT, P. *¿Qué es la filosofía antigua?* Pág. 38. La crítica a los poetas es pues un peldaño más que fundamenta lo que después se conocerá como filosofía.

pudiéndose decir por tanto que la filosofía implica el ejercicio y el aprendizaje de la muerte”.³⁶

En este sentido, nos resulta inevitable no traer a Epicuro a este espacio de reflexión.

Escribe Epicuro a Meneceo: “...la meditación y el arte de vivir y de morir bien son una misma cosa”³⁷. El filósofo del Jardín, se refiere con esta sentencia a una intensa meditación sobre la vida mediante una reflexión previa sobre la naturaleza de la muerte. ¿Qué es la muerte sino la carencia de sensación? La muerte no es real para nosotros mientras estamos vivos a la vez que, cuando se haga presente, habremos dejado ya de existir. Frente a la angustia que pueda invadir nuestro espíritu, escribe también Epicuro, “...aquello cuya presencia no nos perturba, no es sensato que nos angustie durante su espera”.³⁸

La explicación epicúrea sobre cómo suprimir el temor a los dioses y a la muerte tiene un fundamento “naturalista”, esencialmente con influencia de la explicación que del mundo daba Demócrito. Son los átomos los que componen el universo y el resto de los cuerpos. A la vez, éstos se disgregan también a causa del movimiento de los átomos. Para Epicuro, el universo que habitamos es uno entre muchos otros y cuando habla de la desviación de los átomos se abre una doble perspectiva. La primera se refiere a la de los cuerpos y, con la otra, fundamenta la libertad del hombre. Esto significa que la física epicúrea respalda la opción existencial que propone la escuela. El hombre no debe permitir que los falsos placeres corrompan su voluntad. Por eso es que el método epicúreo para alcanzar el placer estable consiste en una ascesis de los deseos. Y únicamente siendo libres puede el hombre ser dueño de sí mismo y no esclavo de sus deseos.

³⁶ HADOT, P. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, pp. 39-40.

³⁷ Carta a Meneceo, § 126.

³⁸ *Ibidem*, § 125.

En la *Carta a Meneceo*, Epicuro afirma que no hay motivo para temer a los dioses -puesto que ellos no tienen injerencia en este mundo ni sobre los hombres-, ni a la muerte puesto que al morir, los átomos del alma simplemente se disgregan y el cuerpo al fenecer, deja de sentir. Una de las implicaciones que trae consigo el discurso de la física epicúrea es que exhorta a contemplar la divinidad. Puesto que los dioses no se involucran en el acontecer de este mundo, son perfectos. Señala Pierre Hadot que desde la perspectiva epicúrea, “la vida de los dioses consiste en gozar (...) del simple placer de existir”.³⁹ Cuando Epicuro escribe que “...el placer es la única finalidad” se refiere “al hecho de no sentir dolor en el cuerpo ni turbación en el alma”⁴⁰. Lo que hace esta vida agradable es, reafirma, “...el juicio certero que examina las causas de cada acto de elección o aversión y sabe guiar nuestras opiniones lejos de aquellas que llenan el alma de inquietud”⁴¹. De manera que el verdadero placer, Epicuro lo encuentra “...en la ausencia de dolor en el cuerpo (aponía) y la carencia de perturbación en el alma (ataraxia)”⁴². Una vez que se modele la subjetividad en torno a esta búsqueda de perfección es que se logrará una vida feliz. Es la figura del sabio –al igual que en los estoicos- en donde se encarna el ideal epicúreo de llevar una vida sustentada en el placer estable. Placer que permitirá contemplar la divinidad en su completa magnificencia.

Un ejemplo de algo que genera perturbación en el alma es la falsa creencia de que la muerte es un mal. Insistimos en la afirmación epicúrea de que la muerte es simplemente la disolución de los átomos que componen al hombre. Al igual que para los estoicos, para la escuela epicúrea es fundamental la materialidad del cuerpo. En el caso de Epicuro, él muestra un nuevo camino para alcanzar una existencia libre de las ataduras del azar y de la fatalidad puesto que es en el interior de sí mismos en donde los hombres van a encontrar la felicidad. A lo largo de la vida, el bien

³⁹ HADOT, P. *¿Qué es la filosofía antigua?* Pág. 137.

⁴⁰ EPICURO. *Carta a Meneceo*, § 132.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² REALE, G., ANTISERI, D. *Historia del pensamiento filosófico y científico*, pág. 220.

verdadero está siempre al interior del hombre mismo y esta concepción epicúrea de lo que es el bien coincide con el cultivo del alma que Sócrates persiguió a lo largo de su vida. Mientras vivió, se ejercitó constantemente para morir de manera que llegado el momento, no muestra congoja ante su próxima partida. Antes bien, señala sentirse hasta feliz por ese viaje que está por emprender pues toda su vida se ha estado preparando para ese desprendimiento –del alma y del cuerpo. Lo dice así: “...el desligar el alma, según afirmamos, es la aspiración suma, constante y propia tan sólo de los que filosofan en el recto sentido de la palabra; y la ocupación de los filósofos estriba precisamente en eso mismo, en el desligamiento y separación del alma del cuerpo” (*Fedón*, 67d). La afirmación es fuerte y lo es más aún, la que leemos más adelante, a saber “...los que filosofan en el sentido recto de la palabra se ejercitan en morir” (*Fedón*, 67e).

La connotación que se le da al término “ejercitarse” alude a un proceso de entrenamiento físico, atlético o de un ensayo para una obra de teatro. Se trata de una “...preparación para un acontecimiento final”⁴³. De manera que, después de ese proceso de preparación permite que el evento final no sea recibido por el sujeto de manera trágica ni con sorpresa, antes bien, con regocijo porque es, precisamente, la prueba final para la que ha venido preparándose. Cuando abordemos el problema de la muerte en los estoicos, veremos con detalle una muestra de cómo un ejercicio de preparación consistirá en anticipar el “mal” o eventos dolorosos como el de la muerte. Por el momento, hemos de señalar que *ejercitarse para la muerte* implica el ejercicio del pensamiento de recogerse sobre sí mismo, tanto una meditación como un ejercicio dialógico del individuo consigo mismo. Ésta es la única manera de elevarse a la universalidad del *logos* para así poder trascender la inmediatez de las pasiones y ser inmutable frente a las exigencias del cuerpo.

⁴³ CARSE, James P. Op. Cit., pág. 31.

Desde la perspectiva que nos muestra el *Fedón*, preguntar por el momento en el que ha de llegar la muerte carece de importancia porque a través del ejercicio filosófico, se ha logrado una absoluta distinción entre el alma y el cuerpo. Concebir esta distinción implica asimismo, *degustar la inmortalidad del pensamiento*⁴⁴. El común de la gente no alcanza a comprender que la mortalidad del cuerpo en realidad no puede afectar el desenvolvimiento del alma. Ya lo dice Sócrates a lo largo del diálogo, es posible que el alma mueva el cuerpo, pero lo contrario, simplemente no es viable. Si lo que en realidad buscamos es la verdad, mientras *carguemos* con el cuerpo no podremos alcanzarla, al menos no de manera suficiente pues el cuerpo nos procura a cada instante *un montón de naderías*. Así pues, la afirmación que hace Sócrates en cuanto al cuerpo es contundente, "...si alguna vez hemos de saber algo en puridad, tenemos que desembarazarnos de él y contemplar tan sólo con el alma las cosas en sí mismas. Entonces (...) tendremos aquello que deseamos y de lo que nos declaramos enamorados, la sabiduría..." (*Fedón*, 66e). El que se identifica con su cuerpo carece, por tanto, de control sobre sí mismo.

Debe evitarse la dependencia del mundo sensible porque, de acuerdo con Platón, éste está siempre sujeto al cambio y ello implica que está incompleto y que no es perfecto. Si el alma se identifica con lo sensible entonces deja de ser también intemporal, se impregna de ansiedad y se rige por el miedo y la desazón al momento de confrontar su fin con la extinción de las cosas materiales.

La visión socrática del alma es un exhorto a convertir la búsqueda de la verdad en una búsqueda interna, en una indagación por algo que ya poseemos. Sin dudar, desde esta perspectiva, "encontrar la verdad es (...) tener una lúcida mirada hacia la eternidad del alma"⁴⁵. El ejercicio filosófico es una preparación para la muerte en el sentido de que es sólo el cuerpo lo que puede morir y una vez acaecida

⁴⁴ Ver HADOT, P. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, pág. 41.

⁴⁵ *Ibidem*, pág. 33.

la muerte, el alma podrá elevarse a la contemplación de la verdad pura, sin contaminarse por el mundo sensible. Es por ello que Alexander Nehamas anota que “la filosofía como el arte de vivir empezó con Sócrates”⁴⁶. De manera que en el *Fedón*, Platón afirma que el modo de vida que inspira Sócrates, es decir, la vida con base en la filosofía, es la mejor para todos.

En este punto, señalamos dos afirmaciones platónicas que resultan fundamentales para hacer inteligible la actitud que ante la muerte personifica Sócrates. La primera destaca que la muerte se presenta a manera de cambio. Por el contrario, lo real, lo verdadero, es inmutable. Lo que es temporal es falso, proviene del mundo sensible y es por eso que está sujeto a error. Por tanto, si queremos buscar la verdad hemos de identificar en el entramado de las cosas materiales que cambian constantemente, aquello que sea permanente. La segunda, señala que el alma requiere ser como la verdad si es que queremos conocerla. Así que el alma está separada por naturaleza del cuerpo pues no está hecha sólo de una sustancia diferente sino que tiene una finalidad distinta, ser eterna y así, transfigurarse en la forma del conocimiento, conocimiento que es eterno y bello también.⁴⁷

⁴⁶ NEHAMAS, A. *El arte de vivir*, pág. 19

⁴⁷ Mientras Platón afirma que lo sensible es fuente de error y confusión, Epicuro afirma que “...la sensación, y sólo ella, capta el ser de modo infalible”. REALE, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, pág. 214. Esgrime los siguientes argumentos a favor de la sensación: 1) Es una afección, es decir, que corresponde a un efecto sobre algo; 2) es objetiva y verdadera porque se produjo al interior de una estructura atómica real. De todas las cosas brotan imágenes o “simulacros” que son manifestación de los átomos y que producen en el ser humano la sensación de ese simulacro. El registro objetivo de esos simulacros es lo que Epicuro concibe como sensación, y; 3) la sensación carece de razonamiento y ello significa que no puede ni ocultar ni añadir algo a ella misma. Es sólo el resultado estructurado de una aprehensión objetiva. Abundando, las representaciones mentales que tenemos de las cosas, es decir, ña memoria o el recuerdo de aquello que continuamente se ha mostrado desde fuera, Epicuro las denomina prolepsis o prenociones. Esa experiencia previa nos permite conocer los rasgos de las cosas aunque de momento no las tengamos presentes. La prolepsis pues anticipa las experiencias por ser ella misma resultado de la experiencia. Finalmente, señalamos que las afecciones de placer y de dolor son subjetivas al igual que el resto de las sensaciones. Sin embargo, Epicuro indica que son criterio para diferenciar entre lo verdadero y lo falso. La característica fundamental de los criterios de verdad que se han señalado y que garantizan que son verdaderas es la evidencia inmediata. Ver REALE, G. Op. Cit. pp. 214-216.

Así lo explica Diotima, la sacerdotisa de Mantinea a Sócrates en el *Banquete*. Cuando se trasciende el mundo sensible, el alma trasciende también del campo de los cuerpos hacia el campo, "...de las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y a partir de los conocimientos acabar en aquel que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta (...) en ese instante de la vida, querido Sócrates –dijo la extranjera de Mantinea-, más que ningún otro, vale la pena el vivir del hombre: cuando contempla la belleza en sí" (*Banquete*, 211 d). Cuando el alma del ser humano contempla lo bello en sí, es capaz de producir la virtud verdadera. Es sólo entonces que deviene inmortal⁴⁸.

Como afirma Carse, "...el conocimiento tiene un efecto real en nuestro encuentro con la muerte"⁴⁹. Así pues, con el cobijo del conocimiento trascendemos el problema de la finitud de la vida, al menos sí desde la concepción platónica.

Tanto Platón como las escuelas helenísticas hacen énfasis en que la preparación para la muerte es también una forma de vivir. Pierre Hadot afirma que la meditación acerca y de la muerte es inseparable de la meditación acerca de la vida y ambas implican una toma de conciencia del sujeto sobre sí mismo.⁵⁰ Ser consciente de uno mismo significa también estarlo del estadio moral en el que estamos situados. "Tomar conciencia de sí es un acto esencialmente ético, gracias al cual se transforma la manera de ser, de vivir".⁵¹

Recordamos algo que ya sabemos, la filosofía comienza con esta toma de conciencia por ejemplo, de que los hombres se encuentran sumidos en la ignorancia y que por ello, requieren modificar sus juicios de valor. La *Carta a Meneceo* de Epicuro es una muestra de cómo la meditación epicúrea sobre la muerte nos lleva a

⁴⁸ Ver REALE, G. *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, pp. 219-234.

⁴⁹ CARSE. Op. Cit., pág. 38.

⁵⁰ HADOT, P. *¿Qué es la filosofía antigua?* Pág. 217.

⁵¹ Ibid.

tomar conciencia del valor absoluto de la existencia así como de la nada que es la muerte, i.e., que morir bien implica el regocijo del *haber sido*, de *ser*. Es éste un exhorto a vivir intensamente el momento presente pero no de manera inmediata o como evasión sino como resultado de una toma de conciencia. Platón, Epicuro, Séneca y Marco Aurelio se ejercitan en pensar la muerte. En este sentido, el de la muerte, como afirma Hadot, “...es uno de los ejercicios filosóficos más fundamentales”.⁵²

“La idea de la muerte transforma el tono y el nivel de la existencia interior”⁵³. Implica una conversión existencial en atención al discurso filosófico con base en el cual se ha prescrito la forma de existir del individuo. Dicha conversión existencial se vincula a la “...contemplación de la totalidad, a la elevación del pensamiento, pasándose de la subjetividad individual y pasional a la objetividad de la perspectiva universal, es decir, al ejercicio del pensamiento puro”⁵⁴. En esto consiste la *grandeza del alma*. Se llama así porque es el resultado de un ejercicio de pensamiento del filósofo que se eleva a la perspectiva del todo. La escuela estoica se asoma ya a nuestra reflexión.

3. Filosofía y ejercicios espirituales.

Hablar de Sócrates y de la forma de vida que eligió sustentar, pone de relieve, la tesis fundamental de este trabajo, a saber, que el discurso que sustentemos a lo largo de la vida, implicará asimismo una determinada forma de vivir la vida. Como bien señala Pierre Hadot, la “...opción por un modo de vida no se localiza al final del proceso de la actividad filosófica”.⁵⁵ Antes bien, en el caso que nos ocupa, el discurso que sostiene el filósofo ateniense tiene su origen en una determinada elección de vida, tal y como hemos anotado con anterioridad, en una opción

⁵² Ibid.

⁵³ Ibidem, pág. 42.

⁵⁴ HADOT, P. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, pág. 43.

⁵⁵ HADOT, P. *¿Qué es la filosofía antigua?* Pág. 13.

existencial, es decir, que implica en el sujeto una transformación existencial, una *conversión de todo el ser*. Cuando elige *ser* de determinada manera, está eligiendo también *vivir* de una determinada manera. Esa forma de vivir responde a la concepción que guarda del mundo y es a través de su discurso como el filósofo deja de manifiesto la racionalidad de su opción existencial. El discurso filosófico que se sostiene emerge de la opción existencial que se elige como forma de vida y en ello va implícita una serie de actos que involucran la forma de ser del que los adopta como forma de vida. En este sentido, implica también una acción persuasiva sobre los que escuchan, incitándolos a vivir con base en esos mismos preceptos de vida. En palabras de Pierre Hadot, "...el discurso filosófico debe ser comprendido en la perspectiva del modo de vida del que es al mismo tiempo medio y expresión y, en consecuencia, (...) la filosofía es en efecto, ante todo, una manera de vivir, pero que se vincula estrechamente con el discurso filosófico".⁵⁶

La existencia del filósofo se configura entonces bajo el entramado de acciones que le llevan a vivir de una cierta manera. No hay separación entre el discurso filosófico y la opción existencial sino un vínculo entre ambos a través de una serie de ejercicios espirituales que permiten al sujeto forjar su individualidad en torno a ciertos preceptos de vida.

Pierre Hadot concibe a los ejercicios espirituales como las prácticas que pueden ser de orden físico o discursivo pero que "...estaban todas destinadas a operar una modificación y una transformación en el sujeto que las practicaba."⁵⁷ Señala que este tipo de ejercicios no son sólo "físicos" o "morales" o "intelectuales" pues adjetivos como esos no agotan el conjunto de la transformación que operan en el individuo que los practica. Individuo que al practicarlos cambiará su concepción del mundo y, con ello, transformará su forma de ser. "La palabra <<espiritual>> permite

⁵⁶ Ibidem, pág. 13.

⁵⁷ HADOT, P. *¿Qué es la filosofía antigua?*, pág. 15.

comprender con mayor facilidad que unos ejercicios como éstos son producto (...) de una totalidad psíquica del individuo que, en especial, revela el alcance de tales prácticas”.⁵⁸ Prácticas que después de ser observadas por el individuo , tendrán como resultado una *ascesis*, cuyo alcance es el que Hadot precisa para comprender el sentido que adquiere la filosofía en tanto es concebida como forma de vida.

Para el estoicismo por ejemplo, la filosofía es un arte de vivir. Un estilo de vida que compromete al individuo en su completa existencia. En este sentido, se trata de una práctica que implica el mejoramiento del ser porque se pasa de una visión inmediata de la vida a una visión consciente de la misma, es decir, a una visión en la que participan la paz y libertad interna del ser humano que está involucrado. De acuerdo a las escuelas helenísticas, los hombres sufren a causa de sus pasiones, “...la filosofía parece ser una terapéutica de las preocupaciones, de las angustias y de la desgracia humana, desgracia provocada por las convenciones y las obligaciones sociales, según los cínicos; por la búsqueda de falsos placeres, de acuerdo con los epicúreos; por la persecución del placer y del interés egoísta, según los estoicos, y por las falsas opiniones de acuerdo con los escépticos”.⁵⁹

Todas las escuelas helenísticas consideran que lejos de que sean las cosas las que provoquen el mal o inflijan dolor, son los juicios de valor que los hombres emiten con respecto a ellas lo que las hace infelices. Es en este sentido socrático en el que las filosofías antiguas revisten una naturaleza terapéutica al buscar modificar en los hombres justamente estos juicios de valor que los hacen sufrir. Para ello, deberán transformar su existencia de manera radical pues ello derivará no sólo en su forma de pensar sino de ser. En esto consiste la filosofía, en alcanzar la tranquilidad del alma. Señalemos antes de continuar, que se distingue entre las escuelas

⁵⁸ HADOT, P. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, pág. 24.

⁵⁹ HADOT, P. *¿Qué es la filosofía antigua?*, pág. 117.

dogmáticas que conciben esta terapéutica como una transformación de los juicios de valor, y las escépticas, cuya propuesta consiste únicamente en suspenderlas.

Mencionamos anteriormente que los estoicos afirmaban que los hombres generan su infelicidad al esforzarse por acceder o conservar bienes que posteriormente no van a querer perder. En este caso, la filosofía buscará enseñarles cómo obtener ese bien que sí pueden conseguir así como evitar el mal que es necesario que eviten, es decir, el bien moral y el mal moral respectivamente. Por ello dice Séneca a Lucilio, que la filosofía “no se funda en las palabras, sino en las obras. Ni se emplea para que transcurra el día con algún entretenimiento, para eliminar del ocio el fastidio y modela el espíritu, ordena la vida, rige las acciones muestra lo que se debe hacer y lo que se debe omitir, se sienta en el timón y a través de los peligros dirige el rumbo de los que vacilan”.⁶⁰ (*Epístolas a Lucilio*, III, 16, 3) Esa configuración de nuestro espíritu podremos obtenerla si comprendemos que lo único que podemos elegir en el bien moral por ser el único que verdaderamente depende de nosotros y, por el contrario, comprender que el mal moral es, en ocasiones, la opción “más preferible” en algunas circunstancias críticas. Todas las situaciones que no dependen de nosotros, corresponden –de acuerdo al discurso de la escuela estoica- al encadenamiento de ciertas causas y efectos que rebasan el alcance de nuestro arbitrio, volviéndose así indiferentes, es decir, “...que no deberíamos introducir en ellos diferenciación alguna, sino aceptarlos como algo establecido en todo caso por el destino”.⁶¹ Esto significa que forman parte del dominio de la naturaleza.

La doctrina estoica concibe al hombre bueno y feliz en estrecha relación con la naturaleza o con Dios. La propuesta es, sin lugar a dudas, ética puesto que estar en conformidad con la naturaleza es estar en concordancia con el propio desarrollo moral. Estoicamente, algo es valioso sí y sólo sí está en armonía con la naturaleza y el hombre desarrolla su propia función cuando se encuentra acorde a la naturaleza.

⁶⁰ SÉNECA. *Epístolas a Lucilio*. De aquí en adelante se citará como *E. L.*

⁶¹ HADOT, P. *Ejercicios espirituales...*pág. 26.

Cuando se realiza este ejercicio se despliegan dos movimientos de la conciencia de sí: uno de concentración y otro de expansión del yo, -que se relaciona con el mejoramiento del ser sobre el que escribíamos páginas atrás. La explicación está dada en el hecho de que es la naturaleza la pauta de comportamiento que la misma naturaleza universal ha expuesto como adecuada o en interés del individuo que está involucrado. Así, el hombre sabrá que está realizando un acto apropiado cuando sea consciente de que la razón lo exhorta a realizarlo y cuando, una vez ya hecho, sea susceptible de explicarse a través de una *razonable justificación*⁶². Es la misma naturaleza del hombre la que le dicta qué respuesta debe observar ante los acontecimientos externos. Hablar de la naturaleza del hombre implica igualmente hablar de su *ethos* así como del resto de elementos que son comunes a todos los hombres. El ser vivo tiene en primera instancia la tendencia a conservarse de manera que al configurarse se familiariza consigo mismo y deja fuera lo que mina su integridad, es decir, acepta sólo aquello que le es propio por naturaleza. Esto significa que vive en concordancia con la razón, que vive rectamente.

Ejercitando su juicio, el estoico puede modelar su disposición interior en concordancia con la naturaleza universal y alcanzar de esa forma la virtud pero porque es digna de ser elegida en sí misma y no gracias a un aliciente externo. Por ello es que en la virtud se encuentra la felicidad. Las virtudes, por ejemplo, la prudencia, la justicia y la templanza, son bienes. Sus contrarios, son males, por ejemplo, la insensatez y la injusticia. Y neutras son aquellas que ni benefician ni dañan. Un indiferente es entonces aquello que ni contribuye a la felicidad ni a la desdicha, tal es el caso de los placeres sensibles, los deseos de gloria, de riqueza, de inmortalidad y afines. De los indiferentes hay unos que son preferibles, aquellos que tienen valor, definiendo a éste como aquello que coadyuva a que una vida se

⁶² Ver Anthony Long, *La Filosofía helenística*, pág. 187.

desarrolle de acuerdo consigo misma y cuyo centro de acción es el bien, lo bueno. Entre las cosas del alma encontramos que la nobleza natural tiene valor y en las del cuerpo, lo tienen la vida y la salud, por señalar solo algunas.

Si algo es preferible lo es por sí mismo y , por tano, *debe* quererse. Entendiéndose “deber” como adecuado. Cabe señalar que fue Zenón el primero que llamó *kathékon* a <<lo adecuado>>, el deber. Es adecuado siempre, por ejemplo, vivir de acuerdo con la virtud. Por el contrario, un instinto arrebatado como la pasión, es un movimiento irracional del alma en contra de la naturaleza, es un impulso que disloca nuestra razón y que motiva el juicio equivocado sobre las cosas o eventos.

La propuesta del retorno a la naturaleza se sustenta por tanto en el ejercicio espiritual de trascender toda serie de aprehensiones y de deseos superficiales por cosas innecesarias, por ejemplo, el afán de riquezas, honores, el miedo a la muerte o a la soledad. Se trata de una lección que nos orienta a desdeñar el esplendor y la adulación; y que de la misma manera deja entrever que la muerte lejos de ser un mal en sí mismo puede ser un alivio para todas nuestras aflicciones. Será en este sentido que la figura del Sabio estoico forjará su indiferencia espiritual. Porque la apuesta no consiste en ser indiferente ante todo ni desinteresarse del entorno sólo por hacer del ánimo un áspero contenedor de emociones. Forjar la indiferencia es trasladar la indiferencia que el común de los hombres alberga frente a las cosas más comunes, hacia otras cosas, hacia otras situaciones. Y este ejercicio de la indiferencia en el estoico consistirá en concebir a las cosas indiferentes como producto de la Naturaleza Universal. Cuando el sabio estoico concibe el resto de las cosas como puestas en el cosmos por la gracia de la Naturaleza Universal se genera en él un interés amoroso y genuino por aceptarlas con genuina resignación. Se trata de una postura existencial que lleva a decir “Sí” al cosmos, al vivir conforme a naturaleza.

Bajo esta perspectiva es que se da también en su ánimo una conservación de sí mismo y de recogimiento en sí mismo.⁶³

4. Marco Aurelio: representante de la escuela estoica.

En conformidad con la problemática que orienta nuestro trabajo y en continuidad con la exposición que hemos venido desarrollando acerca del precepto estoico, *vivir conforme a naturaleza*, hemos de detenernos concretamente en la meditación, también estoica, sobre la muerte. Sin dudarlo, frente a ella la subjetividad se fragmenta, el individuo se hunde en la incertidumbre y, regularmente, la concibe como un mal. Ante esta incertidumbre que implica también desolación, encontramos en la figura de Marco Aurelio, una fuerte postura existencial que reiteradamente se pronuncia por adoptar ante el problema de la muerte, la visión de un desplazamiento, es decir, concebirla como una trasmutación de nuestra alma al interior del universo. Si concebimos, dice, a la vida como análoga al tránsito que es característico de la vida de la Naturaleza, la muerte no habrá de sorprendernos. “Todas estas hojas, que nacen con la primavera, el viento después las echa a tierra y enseguida el monte las reemplaza con otras. Pero el destino común es el de no durar más que un momento; y tú temes y deseas todo como si fuese eterno (X, XXXIV), es decir, el temor que aceptamos inscriba su huella en nuestra alma es el que nos hace percibir el hecho de la muerte como algo en contra de nuestra propia naturaleza. Los estoicos conciben este mundo como uno de tantos, como un universo en constante movimiento y en cuyo interior las cosas están en continua trasmutación. En el caso de Marco Aurelio, por ese motivo hace una constante referencia a la física en tanto que ejercicio espiritual, i.e., como física vivenciada. Para algunos las *Meditaciones* que escribe pueden parecer pesimistas. Sin embargo, lo que el entonces emperador no quería perder de vista era el hecho de que seguir el dictado de la naturaleza implica por

⁶³ Ver HADOT. *¿Qué es la filosofía antigua?*, pp. 242-244.

tanto liberarse de los miedos y temores que no dejan al hombre ser dueño de sí mismo y que le llevan a alejarse de aquella fortaleza interior que tan célebremente urgía a Marco Aurelio.⁶⁴ De muchas maneras lo expresa el entonces emperador romano en sus *Meditaciones*. Una de las cuales reza así, "...tendrás siempre delante de tus ojos el espectáculo de las cosas humanas, que no son sino humo y nada, sobre todo si tienes presente que aquello que ha cambiado una vez de forma no aparecerá nunca de nuevo en la sucesión infinita de los siglos (...) ¿No te es suficiente pasar con honestidad los pocos días de que dispones?" (Libro X, XXXI). Con estas palabras, Marco Aurelio hace referencia a una clase de contemplación que, a su vez, refiere a una transformación existencial porque el que observa es consciente de su parte en el universo y de cómo funciona este universo. Pierre Hadot reflexiona lo anterior en el sentido de que "...la contemplación de la naturaleza tiene un significado existencial".⁶⁵ Cuando el estoico contempla la naturaleza tiene en esa actividad contemplativa la certeza de que está ejercitando su alma conforme al bien y, en ese sentido, cada día, cada instante, es una oportunidad para encontrarse consigo mismo a través del ejercicio de ser consciente de que es parte del universo entero. Bajo este movimiento de ser una conciencia que se sabe a sí misma, el estoico sabe que cada acontecimiento que se le presente forma parte de la racionalidad del universo mismo. Cuando el estoico adecua su actuar en conformidad con lo natural está haciendo explícito que ése es un momento en el que la certeza de sí le pone de frente al mundo pero es un ejercicio que su misma conciencia ha tenido que elaborar. En este ejercicio de la naturaleza ha habido un movimiento por el que la conciencia del estoico se apropia del momento presente de manera reflexiva y en

⁶⁴ Sólo para señalar un contraste, observamos que, para Marco Aurelio – también integrante del Neo-estoicismo, como Séneca- el entendimiento no es la parte más alta del alma –así la identificaba la Stoa en general- sino que lo pone como externo a aquella y lo identifica con el *nous* o entendimiento. De aquí que el único mal que puede afectar entonces al hombre son las falsas opiniones. No son las cosas las que dañan al hombre sino sus juicios errados sobre las cosas.

⁶⁵ HADOT, P. *¿Qué es la filosofía antigua?*, pág. 230.

él se dibuja el espacio en el que su ser se muestra racional a través de su acción. Este momento no es poca cosa, es un momento a través del cual coincide la subjetividad del individuo con la serie de contenidos que se le presentan en el mundo, piénsese en la muerte o en el dolor que suscita el saber que vamos a morir. Y en este proceso de constitución de la identidad del estoico consigo mismo tenemos que a través de la contemplación de la naturaleza se realiza el ejercicio de la física. En el tenor de las *Meditaciones*, el emperador escribe, "...ten presente que, por tu naturaleza, puedes soportar todo lo que es susceptible de volverse tolerable y soportable, considerando para ello tu verdadero interés y tu deber" (Libro X, III) y antes, en el Libro Sexto ya comenzaba su meditación así: "La materia que constituye el universo se presta dócilmente a todas las combinaciones y la sabiduría que dispone de ellas no lleva en su esencia ningún principio maligno". El universo es racional así como es. La naturaleza presenta la disposición de los elementos que la conforman sin esconder ningún secreto detrás. El trabajo del individuo será entonces vivir la naturaleza bajo el orden que ella disponga por ser así como se expresa la facultad del alma de regirse a sí misma.

Habiendo realizado la conciencia este encuentro consigo misma se ha retrotraído hacia sí y ha tomado conciencia de su lugar en el universo. Este despliegue converge en una figura significativa en la filosofía estoica, nos referimos a la del Sabio estoico.

La figura del sabio representa un estado de ánimo uniforme que no concibe necesidad alguna que no sea la de encontrarse consigo mismo y, simplemente, encarna la más alta concepción estoica de la indiferencia frente a lo indiferente. Cuando el sabio se ejercita en mantener la tranquilidad de su alma y en alejar la perturbación de su espíritu está encarnando la eficacia de los ejercicios espirituales para vivenciar la filosofía que no es más que un discurso sustentado en una forma de vida.

La figura del sabio representa la reconciliación entre la acción y el discurso interior, el alma. Y con base en ello es que Marco Aurelio se examina al preguntarse: “¡Oh, alma mía! ¿Vendrá un día en que (...) amoldándote a tu situación, te gustará todo cuanto existe, persuadida de que tienes todo cuanto te es necesario, que todo va bien para ti, que no hay nada que no venga de los dioses, que todo cuanto quieren mandar y lo que mandarán no puede ser sino bueno para ti y en general para la conservación del *mundo*, ese ser animado que es en todo perfecto, bueno, justo, hermoso, que produce, abarca, contiene a todos los demás seres y recibe en su seno a todos cuantos se disuelven para reproducir a otros seres semejantes?”. (X, I)

Lo anterior muestra cómo, al aceptar el movimiento inherente a la Naturaleza, el yo se resigna ante su destino y por tanto, actúa en conformidad con él conservando de esa manera su intención pura e intacta. No podemos dejar de insistir entonces en los dos movimientos espirituales, que hemos mencionado reiteradamente, y que tienen lugar en el interior del sabio: la toma de conciencia de sí y la expansión de esa conciencia en el universo para asegurarse el poder sobre sus propios juicios al orientarlos o suspenderlos frente a las cosas que se le presenten. De esa manera se alcanza la libertad y no de manera arbitraria ni en contra de sí mismo, antes bien, en conformidad con su propia naturaleza. De manera que el mismo Marco Aurelio señala, “Es preciso que halles una grata satisfacción en hacer todo lo que te sea posible conforme a tu propia naturaleza. Luego, tú lo puedes todo y siempre” (X, XXXIII). Así pues, nadie puede impedir al individuo ser bueno, humilde, corregir con amor y dulzura ni recogerse en sí mismo con gratitud y afecto hacia la Naturaleza porque su alma, “...que es inteligencia y razón, se halla en estado de arrastrar todo obstáculo que se le presente”. (Ibid)

Una tesis que sustenta el estoicismo es la de que, precisamente, el carácter del hombre está determinado por el logos y, hay que decirlo, ello implica asimismo, que el logos universal se modela en cada hombre según su identidad particular lo

requiera. Y, “decir que el carácter de un hombre está determinado por el *logos* vale tanto como decir que es auto-determinado”.⁶⁶ Detengámonos aquí para articular el vínculo entre las categorías de destino y de *logos* estoico.

Hemos dicho que para los estoicos, la naturaleza lleva inscrito en sí un orden que determina todas las cosas. Añadimos ahora que ello significa que la escuela estoica mantuvo sistemáticamente una ley de causalidad universal. Esto significa que no existe suceso alguno aislado de otro sino que todo evento se sigue, necesariamente, de otro y de todo acontecimiento se deriva otro. En esto consiste el determinismo estoico, en la proposición de que todo suceso tiene una causa. En ello reside la solidez del *logos* y, al igual que éste, la naturaleza, el *logos*, es una inteligencia que rige todas las cosas. Debido a esta estructura natural, el mundo es susceptible de ser analizado y la vida de cada hombre desempeña un papel que contribuye a la estructura de un gran proyecto universal. Y, más bien, el poder humano se refleja, según los estoicos, cuando el sujeto decide actuar deliberadamente pero dentro de una ley causal general. Lo trascendente de esto es que es ahí donde además forja su carácter por ser éste, resultado tanto de la herencia como del impacto que genera en el hombre el entorno, i.e., la confrontación entre sus capacidades innatas y los sucesos externos. Las causas externas son una fiel expresión de cómo se maneja el destino y cuáles son los sucesos bajo los cuales se manifiesta su paso frente a los sucesos externos, es decir, la que otorgará o no la capacidad de asentimiento.

El destino representará por ello, la necesidad ineluctable, la serie irreversible de causas que unifica a todos los seres que viven en este mundo y que desarrollan en su interior un *logos* caracterizado de acuerdo a su propia subjetividad. No obstante, es indispensable hacer énfasis en el hecho de que el *logos* en sí mismo reviste el carácter de necesario y todo lo que acontece en su seno es igualmente

⁶⁶ HADOT. *¿Qué es la Filosofía antigua?* pág. 166.

necesario. La libertad del hombre reside entonces en conformar sus deseos y su concepción de la virtud con el trayecto que describa el destino. Se trata de querer aquello que se presenta, tal como se presenta. El hombre estoico es libre cuando concibe y acepta el orden en que se articulan los eventos que le acontecen. El destino es por tanto, el *logos* y la libertad se define al orientar la vida en armonía con el *logos*. Es ésta la argumentación que la escuela estoica da para justificar de manera lógica la existencia y el comportamiento de las cosas y sucesos que conforman la naturaleza pero haciendo énfasis en esta última en tanto que actividad creadora e inteligencia universal. Se le nombra ya sea Dios o *logos* y se desenvuelve a lo largo de una serie de ciclos que constituyen el mundo y que se regeneran de manera recurrente, así como el fuego del que hablaba Heráclito. Al interior de esta configuración eterna de ciclos el hombre participa en su propia esencia desplazándola de su imperfección a su ser más perfectible porque, estoicamente, la naturaleza se concibe como creadora, como artífice. Dentro del concepto de naturaleza se mezclan entonces la manera en la que son las cosas y la forma en la cual deberían ser. En tanto que la Naturaleza se concibe también como artífice, no cabe duda que las obras que se propone las traza con un propósito y del hecho de que la naturaleza manifiesta lo que es la recta razón, desprendemos que sus objetivos son necesariamente buenos. En este sentido, “el universo es un gran animal sometido a una cíclica y dramática palpitación. De la unión del fuego y la materia resultan todas las cosas, elementos y minerales, plantas y animales, astros y dioses. Pero todas las cosas son perecederas y todas perecerán. La vida del universo transcurre en períodos cíclicos”.⁶⁷

Al final de cada ciclo, la materia y el fuego, de cuya unión habían surgido todas las cosas, se separan y, con esa separación, todo perece. Cada ciclo de la vida cósmica termina a causa de una gran conflagración (*ekpyrósisis*) en la que el fuego

⁶⁷ MOSTERÍN, Jesús. *Helenismo. Historia del pensamiento*. Alianza, Madrid, 2007.

que emerge alrededor del universo penetra en él y se sumerge en su interior hasta empapar al mundo en su totalidad. De esta manera se produce una *gran purificación* o *kátarsis* universal. La vida se extingue, la muerte se hace presente. Es el fin. Sin embargo, un nuevo ciclo está por comenzar. El fuego se retira hacia la periferia y se unen de nuevo con los restos que quedaron de la materia. El mundo renace y cada cosa, cada yo, vuelve a ser lo que fue y vuelve a hacer lo que ya había hecho. Es inacabable el eterno retorno.

Lejos de ser arbitrarios, estos ciclos cósmicos revisten una necesidad en sí mismos y están regulados por el logos universal, la ley de la naturaleza ante la que todo se subordina y quien predetermina el movimiento interno del universo. De manera que la ley de la Naturaleza es inmanente al movimiento del mundo y logra que éste se autodetermine en función del movimiento natural que se transfigura en la forma del destino. *La vida del mundo* está dictada por el aquel y es él el resultado de nuestras acciones a la vez que orienta el curso de la historia. El azar no tiene lugar aquí, lo que se transfigura es la necesidad de esta categoría: destino. Misma que es idéntica a la ley cósmica, universal, la ley de la naturaleza. De manera que cuando Zenón golpea la tierra con su puño y exclama “Voy por mí mismo. ¿Por qué me reclamas?” está dejando manifiesta la identidad que hay entre su ser y su universo. Su grito expresa la convicción de haber modelado su ser en sí en conformidad con la exigencia de la ley natural y explica a su vez el acatamiento de la ley divina. Él se sabe próximo a morir y ha elegido por propia voluntad ir hacia ese llamado disponiendo a cada instante su alma hacia el momento presente. Sabe que el mejor de los mundos posibles es éste, en el que él vive y se entrega al destino-providencia que aquél mundo representa. En ello reside su moral, la moral del sabio estoico. Por ello también, la física se relaciona con la ética y la lógica en la escuela estoica, es decir, la única finalidad del estoico es actuar en conformidad con el bien moral y este bien moral está en estricta concordancia con la ley natural que, a su vez, implica un

discurso que se vive, que modela el alma y que determina la existencia del sujeto que lo sustenta.

Así, vivir de acuerdo al *logos* supone de manera inequívoca, permanecer fiel a la serie de principios racionales e inmutables ante los cuales se enfrenta el devenir y, en general, la existencia diaria con sus propios avatares. Se trata de una contradicción que lleva la existencia al límite incluso entre la vida y la muerte. Tal es el caso por excelencia en la historia de la filosofía de Sócrates. Él es un ejemplo de fidelidad al *logos*⁶⁸. El caso de Sócrates, mismo que abordamos al inicio de este capítulo, es significativo puesto que él entregó su vida a cambio de defender a toda costa una vida acorde a la virtud. Prefirió morir antes que hacer a un lado el Bien o la existencia alineada a los dictámenes de la razón. Escogió pues la consciencia por encima de los deseos del cuerpo o de sus apetencias. Ésta es la elección filosófica por excelencia implicando ello que la filosofía es por tanto, el ejercicio y aprendizaje de la muerte. Desde esta perspectiva, la muerte significa la separación espiritual entre cuerpo y alma. El punto crucial aquí consiste en la liberación del alma de las pasiones que se generan gracias a los sentidos que manifiesta el cuerpo. Se trata de liberar el pensamiento de la perspectiva parcial que tiene el yo de sí mismo desde sí mismo para elevarlo al punto de vista universal que lleva en sí también la normatividad del *logos* para someterse a las exigencias del Bien. En palabras de Pierre Hadot esto reza así, “ejercitarse para la muerte supone, pues, tanto, como ejercitarse para la muerte de la individualidad, de las pasiones, con tal de contemplar las cosas desde la perspectiva de la universalidad y la objetividad”⁶⁹. Este es un ejercicio que, desde la perspectiva platónica, requiere de un diálogo consigo mismo, de una fuerte introspección y reflexión sobre el discurso interior bajo el cual se configura nuestro ser y, si se ha trabajado ya en la inmortalidad del pensamiento, la separación de éste del cuerpo no puede causar mayores estragos.

⁶⁸ Ver, Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales*, pág. 39.

⁶⁹ *Ibidem*, pág. 40.

Tenemos entonces que desde la perspectiva de la escuela estoica, la enseñanza de esta práctica acerca de la muerte no es otra que la práctica y la enseñanza de la libertad. Saber que se va a morir significa una transformación de nuestra existencia interior. Si tenemos siempre presente que somos cercanos a la muerte por el simple hecho de estar vivos, no tendremos problema ninguno en aceptar que el instante presente es el único que merece la pena recoger toda nuestra atención. Se trata de dos ejercicios, el primero consistirá en adelantarse siempre a la posibilidad del peor de los males y, el segundo de los ejercicios, consiste en valorar de manera intensa el momento presente, es decir, vivir este momento como si fuera el último. A este respecto, enuncia Marco Aurelio al inicio de su duodécimo libro de las *Meditaciones*: “Todos esos medios que deseas y por los que trabajas para adquirirlos con mil rodeos, puedes poseerlos desde hoy mismo a condición de tener **cuidado de ti**. He aquí el medio: olvida todo lo pasado, entrega el porvenir a las manos de la Providencia y ordena el presente, guiándote únicamente por la santidad y la justicia; en la santidad, amando tu destino tal como es, puesto que la naturaleza lo ha hecho para ti, y tú eres el hecho para la naturaleza; en la justicia, diciendo siempre libremente y sin dudar la verdad y obrando conforme a las leyes y a la dignidad” (XI, I). El ejercicio es fuerte. Se trata de mantener la mente en este momento, sin dejarse doblegar por las contingencias que sobrevengan y, antes bien, identificándolas como objeto de posibles opiniones. Sucede que todo lo que nos llena de intranquilidad se origina en las opiniones que forjamos de las cosas y de los eventos en general. Ello es tan cierto como que cuando observamos detenidamente las ideas despojadas de aquello que las envuelve descubrimos simplemente lo que son: opiniones. Por ello, exhorta Marco Aurelio, “piensa en aquello que necesariamente caerá en las garras de la muerte, sea el cuerpo o el alma; piensa en la brevedad de la vida, en la inmensidad del tiempo que le precede y en el que seguirá, en lo débil de todo cuanto es materia (XII, VII). Previsión de los males, contemplación de los hechos tal y como son. Los eventos exteriores son

simplemente efectos de la causalidad, obra de la Providencia y ella no es susceptible de acusación ninguna. Si consideramos lo que somos desde el momento en el que nacemos, seremos conscientes de lo que somos y podremos examinarnos constantemente de manera que "...si pudieras elevarte de repente sobre la tierra y ver a tus pies las cosas humanas con sus vicisitudes, no experimentarías desdén por ellas, y más aún viendo al mismo tiempo todo cuanto puebla las capas inferiores y superiores de la atmósfera" (XI, XXIV). Y cada que realicemos ese ejercicio observaremos que los objetos que nos rodean son en todo semejantes y de corta duración. Viendo así las cosas, la muerte no es un mal para nadie puesto que no solamente no depende de nuestra voluntad sino que es un evento que está en conformidad con las leyes de la Naturaleza. En todo caso, al menos desde la perspectiva de la escuela estoica y siguiendo con este ritmo argumentativo es incluso un bien puesto que es, como lo acabamos de decir, natural para el universo, es útil a su estructura y se acomoda, a sus leyes.

El ejercicio anterior implica elevar el alma al nivel del puro pensamiento, se hace evidente la pequeñez de los asuntos humanos, así como la pertinencia de reflexionar sobre aquello que acontece, desmenuzando el hecho hasta que el evento que en un principio causó intensa aflicción cobra la importancia que se le da a cualquier asunto cotidiano. Se trata de ejercitar el alma en levantarse de manera rápida cuando tropiece con eventos que le sacudan su serenidad, por ejemplo, la enfermedad o la muerte. Para ser felices, medita Marco Aurelio que es suficiente con ser entonces indiferentes a las cosas que en sí mismas no son ni buenas ni malas. Para ser indiferente es necesario apreciar a cada una de ellas por sí misma y después en su conjunto, siendo conscientes al observarlas que ninguna de ellas nos obliga a formarnos ninguna clase de opinión con respeto a su estructura. Y si la opinión se genera es, ciertamente, en y a partir de nosotros mismos. Somos nosotros los responsables de juzgar o de dejar de hacerlo, somos nosotros los que elegimos grabar dicho juicio en nuestra mente y en nuestra alma. De manera que también

depende de nosotros el no grabar dichos juicios "...y hasta borrarlos si se deslizan sin que los advierta nuestro espíritu" (XI, XVI).

Se trata del tránsito de la individualidad a la universalidad, de la subjetividad de las pasiones a la objetividad del pensamiento que se piensa a sí mismo y que se manifiesta en la racionalidad de los actos que generan los individuos al conducir su existencia en conformidad con el *logos*. En esto consiste la "grandeza del alma" que caracteriza al filósofo representante de la escuela estoica. Dicha grandeza es el resultado de concebir al pensamiento desde una perspectiva universal, como pensamiento puro. Si se elevan los acontecimientos subjetivos al nivel de esta universalidad, liberamos al alma entonces de las ataduras de su particularidad. En esto consiste el ejercicio espiritual. Por tanto, hay que observar, detenernos frente a las cosas para contemplar de dónde proceder, de qué elementos están compuestas, en cuáles elementos se transforman, lo que acontece después de su transformación hasta llegar al punto en que no hay ningún mal que pueda acontecernos.

La fortaleza que brinda este ejercicio al espíritu está dado por el hecho de que al observar y apreciar el mundo en su diversidad, con sus valles, ríos, montañas, hombres, animales y tantos y distintos ecosistemas. Reconocemos que hemos ingresado en este mundo cuya diversidad nos permite a la vez fluir a la comprensión de nuevas dimensiones que completan nuestra propia existencia. Esta misma parte del ejercicio puede adoptar, simbólicamente, la forma de "vuelo" imaginario que permita concebir a la esfera de los asuntos del hombre como asuntos que en realidad no son, en lo absoluto, significativos.

5. La personalidad filosófica ante la muerte: Diógenes Laercio y las *Vidas de los Filósofos Ilustres*.

El caso de los filósofos helenísticos es emblemático para ejemplificar una respuesta a la pregunta, ¿Cómo se muere? Pregunta cuya respuesta se estructura asimismo en la forma de vida que viven estos filósofos. El retrato que de esos filósofos hace Diógenes Laercio en su obra *Vida y obra de los filósofos ilustres*, lo sustenta. Independientemente de si dichos relatos son verídicos o de si las fuentes son fidedignas, tomaremos como referente el efecto mencionado por considerar representativa la manera en la que Diógenes narra y dibuja la forma en la que vivían esos filósofos antiguos. Porque precisamente en la anécdota y en la vivencia socarrona de un Diógenes o de un Antístenes, podemos apreciar la intensidad con la que hacían suyo el discurso existencial que les permitía ejercitarse en pos de un progreso espiritual. En este apartado buscamos mostrar cómo es que una serie de filósofos antiguos murieron de acuerdo a los dogmas que sostuvieron en vida. Concretamente, aludiremos el caso de cínicos, epicúreos y estoicos.

Si bien es complicado señalar el lugar del filósofo en el mundo, la contradicción que anima su espíritu le anima a vivir de manera extraordinaria en un continuo extrañamiento de sí porque verá el acontecer de las cosas desde la perspectiva universal pero inmerso a la vez, en la vida cotidiana, percibiéndose por ello mismo, también desde la perspectiva individual, ésa que está regulada por las convenciones y costumbres de los hombres. Se trata del conflicto que se anida entre lo que es y lo que debería ser o cómo debería ser.

Antístenes (c.446-366 a.C) Ateniense aunque se decía que no lo era de origen. A diferencia de Diógenes, no tiene una actitud agresiva, su desvergüenza tampoco es radical ni expresa desdén absoluto frente a lo cívico como posteriormente hará Diógenes. Su libertad de palabra tampoco es feroz como la del filósofo del tonel y algo que nos ocupa en la presente investigación, es el hecho de que se le considera

como el precursor de los cínicos y estoicos al sostener que el sabio se basta para lograr la autosuficiencia, únicamente con su saber y virtud, i.e., en la *autarárkeia*. Toma de Sócrates el aprecio por el cultivo del alma y de la virtud así como el desprecio por la demagogia en la que se veía sumergida Atenas. No deja de causar una agradable sorpresa el que todas estas características le sitúen como predecesor de la escuela cínica y en directa consonancia con la escuela estoica. Un dato muy importante en el caso de Antístenes es su propuesta de presentar al sabio como el ideal que encarna la vida filosófica. Más adelante, con Séneca, nos detendremos en la discusión de ese concepto. Por el momento baste señalar que en todas las escuelas helenísticas aparecerá esta figura y aunque cada una de las escuelas le otorgue diferentes matices, se trata de una figura ideal que apuntala a un cierto ideal de sabiduría. Cabe señalar que no es casualidad que, regularmente, el trasfondo de esa figura nos remita a la personalidad de Sócrates. No obstante, ése no es un punto que requiera ser tratado aquí. Sí lo es, por el contrario, el hecho de que la sabiduría que propone se orienta hacia lo práctico y no tanto a lo teórico. Se trata de una sabiduría moral en el sentido de que lo que pretende es templar el alma para que sea dueña de sí misma. El único conocimiento que requiere tener presente el sabio es el desaprender los vicios para aprender a dialogar consigo mismo y así, lograr la autosuficiencia.

Tenemos pues en Antístenes un exponente de la “moral de la autosuficiencia”, que emerge de la necesidad de buscar en sí mismo su dicha y encontrar dentro de sí la libertad aún cuando en derredor lo que reina es la opresión, la violencia y la demagogia. Digamos, con García Gual, que “Si Antístenes va más allá de Sócrates, luego Diógenes dará expresión rotunda a los preceptos de Antístenes, exagerando su desafío a las convenciones de la ciudad”.⁷⁰

⁷⁰ Ver, GARCÍA Gual, C. *La Secta de Perro*, pp. 35-37.

Diógenes de Sínope, apodado “el perro”. Aunque éste no sea el caso de un estoico –que es la figura que vamos a ocupar como ejemplo representativo- sírvanos el retrato de su vida y de las enseñanzas que pregonó de viva voz y también con sus actos, para ser testigos de cómo existieron vidas que se apagaron de acuerdo a la estructura con la que sus vidas se configuraron.

La de los cínicos no es considerada propiamente una escuela puesto que carecía de enseñanzas redactadas por escrito, no sostenía dogmas y sus adeptos no se asumían como parte de una organización escolar. Era pues, un discurso existencial en el que convergían dos formas de vida, la primera fue sostenida por Pirrón y, la segunda, que es la que abordaremos, por Diógenes el Cínico. La cínica es entonces una forma de pensamiento y de vida y ésta es la parte que deseamos resaltar.⁷¹

Se concibe a Diógenes como la figura más destacada del movimiento cínico. Se cuenta que al llegar a Atenas se relacionó con Antístenes a quien se considera precursor del cinismo y que, aunque éste trató de disuadirlo puesto que no admitía que nadie le acompañara, con Diógenes fue distinta la situación porque perseveró para que le admitiese cerca de él. “Así, una vez que levantaba contra él su bastón, Diógenes le ofreció su cabeza y dijo <<¡Pega! No encontrarás un palo tan duro que me aparte de ti mientras yo crea que dices algo importante>>. Desde entonces fue Discípulo suyo, y, como exiliado que era, adoptó un modo de vivir frugal” (D.L., VI, 21).

Sabemos que hay una cierta influencia de la escuela cínica sobre la doctrina estoica. Zenón y Crisipo adaptaron la enseñanza de los cínicos para que ésta pudiese tener cabida en el discurso de la Stoa. De acuerdo con J. M. Rist, existía en

⁷¹ Cfr. HADOT, P. *¿Qué es la filosofía antigua?* Pág. 116.

Zenón el conocimiento de una actitud única ante el mundo.⁷² En *Vidas de los filósofos ilustres*, leemos que Antístenes influyó tanto en la escuela cínica como la estoica. Asimismo, la influencia de Sócrates en Antístenes es innegable. Su actitud ante las leyes de la ciudad tiene un carácter socrático cuando habla de no obedecer órdenes injustas del gobierno de Atenas. Sin embargo, se distancia de la actitud que el mismo Sócrates observa en el *Critón* cuando señala que, en tanto que ciudadano ateniense debe aceptar las penas que señalan las leyes en caso de ser desobedecidas.

La forma de vida de los cínicos se desarrolló en dirección totalmente opuesta a la del resto de las escuelas consideradas filosóficas y, de la forma de vida que tradicionalmente observaban los denominados filósofos pero, también estaba muy lejana de la forma en la que vivían los que no se consideraban filósofos. Carlos García Gual, alude al cinismo como "...un pensamiento que se expresa ante todo a través de las anécdotas, los gestos, los chistes, que quiere provocar mediante la risa y el sarcasmo, que reduce la vida a mínimos y propone un ascetismo hacia lo animal como camino a la <<virtud>>, surgido en el momento de madurez de la civilización helénica como negación de los refinamientos de la civilización".⁷³ Destaquemos a este respecto que la actitud del cínico no es irreverente de manera gratuita. Siempre es una postura frente al mundo, es la actitud de aquel que elige levantar su juicio ante las convenciones que estipulan qué es lo que se debe hacer o dejar de hacer. La postura cínica se enfrenta sin miramiento ante las leyes que regulan los actos del individuo y le definen a lo largo de la historia como un ente social capaz de entablar pactos cívicos sustentados en lo que se reconoce como "decente" y "justo".

⁷² RIST, J. M. *La filosofía estoica*, pág. 64.

⁷³ GARCÍA Gual, C. Op. Cit. Pág. 15.

Los cínicos, al igual que los estoicos, postulan la vuelta a lo natural, es decir, el ejercitarse en vivir acorde con la naturaleza. Ello significa vivir de acuerdo con lo que estipule la razón, no el instinto. Para lograrlo, los cínicos insistirían en “entrenarse” en la práctica de la virtud, tal y como entrenan los atletas, pues consideran que a través del ejercicio continuo de la virtud, se logrará afianzar en el alma el hábito de la práctica virtuosa. La analogía del atleta con la práctica moral, recurrente en el discurso de la filosofía helenística, servía para mostrar la intensidad con la que se buscaba la ascesis no sólo del cuerpo sino del alma.

Siguiendo con nuestra argumentación, anotamos los dos tipos de entrenamiento que Diógenes contempla: el espiritual y el corporal. Ambos se complementan, es decir, que carecen de eficacia si se desenvuelven por separado. “Decía que en la vida nada en absoluto se consigue sin entrenamiento, y que éste es capaz de mejorarlo todo” (D.L., VI, 70). Éste es el conocimiento que hay que observar, es la clase de conocimiento que ha de escribirse en el alma y no en los cuadernos de notas (D.L., VI, 5). En este sentido, la escuela cínica sostiene que la filosofía nos prepara para sobreponernos al artificio de la vida en sociedad y los miedos o celos que ésta implica. Encuentra en la *apathéia* o la *ataraxia*, impassibilidad o imperturbabilidad del ánimo ante la adversidad, los escudos ideales para ser indiferentes ante las ventajas y acuerdos que conlleva la vida civilizada. Recordemos que Sócrates recurría a la ironía para cuestionar el fundamento de las convenciones, frente a esta ironía, tenemos en los cínicos la *parresía*, la libertad abrupta de la palabra para denunciar los valores artificiales que conducían la vida en sociedad. De manera que con este método observamos en Diógenes la propuesta de una re-valoración de los valores.

Traigamos a este espacio la anécdota del encuentro entre Diógenes y Alejandro, representativa del *topos* del encuentro entre el rey y el sabio. “Cuando

tomaba el sol en el Craneo se plantó ante él Alejandro y le dijo: <<Pídeme lo que quieras>>. Y él contestó: <<No me hagas sombra>> (D.L., VI, 38). Lo simbólico del relato reside en que cada figura representaba la más alta individualidad por encima de las convenciones sociales de la época y se pone en evidencia la inferioridad del gobernante por validar su poder en la opinión, en la *Doxa*, mientras que el filósofo sustenta su valor al elevarse por encima de la ambición, de la necesidad de ser aprobado, de las pasiones desbordante y de los deseos de poseer. Y es con esa actitud que el filósofo le vuelve la espalda al rey, al dueño del mundo. Le vuelve la espalda al símbolo del poder y de la autoridad. Esta misma actitud espontánea y fresca "...es un arma ideológica"⁷⁴ que deja manifiesta la visión que tiene el cínico del mundo: le resulta absurdo. Así, el cínico se carcajea frente a la "esencia platónica" y, por ejemplo, ante el que dice que el movimiento no existe, Diógenes se levanta y comienza a andar. A aquel que exponía asuntos concernientes a los fenómenos celestes, le grita "¿Cuántos días hace que bajaste del cielo?" (D.L., VI, 41). Y, cuando Platón le llamó <<perro>>, le contestó: "<<Sí, pues yo regreso una y otra vez a quienes me vendieron>>" (D.L., VI, 40). Asimismo, cuando Alejandro le dijo: <<Yo soy Alejandro el gran rey>>. Repuso: <<Y yo Diógenes el Perro>>. Al preguntarle por qué se llamaba <<perro>>, dijo: <<Porque muevo el rabo ante los que me dan algo, ladro a los que no me dan y muerdo a los malvados>> (D.L, VI, 60).

Cuenta también Diógenes Laercio que, Diógenes, al observar a un ratón que corría en varias direcciones razonó sobre la posibilidad de adaptarse a sus circunstancias, por diversas que fuera. Doblaba su vestido por si tenía necesidad de dormir en él y todas sus pertenencias y provisiones cabían en un morral que llevaba consigo. "Al observar a un niño que bebía en las manos, arrojó fuera de su zurrón su copa, diciendo: <<Un niño me ha aventajado en sencillez>>. Arrojó igualmente el plato, al ver a un niño que, como se le había roto el cuenco, recogía sus lentejas en

⁷⁴ Ibidem, pág. 53.

la corteza cóncava del pan” (*buscar referencias) Rist señala a este respecto que, “incluso el sobrevivir es una cuestión de decisión propia”.⁷⁵

Era de vital importancia mostrar en la práctica la sabiduría alcanzada, de manera que, como lo escribe García Gual, los integrantes de la Secta del perro estaban “...iluminados por un mismo y soleado afán de sabiduría práctica y envueltos en un atuendo mínimo y mendicante”.⁷⁶ No era importante el lugar en que se paraba a comer o a dormir, al igual que carecía de importancia el sitio en el cual se entablara conversación. En el caso de Diógenes y en consonancia con la advertencia que hacía de la necesidad del entrenamiento espiritual, a lo largo de su vida se ejerció en aguantar los más abruptos entrenamientos con la finalidad de templar su espíritu, “...durante el verano se echaba a rodar sobre la arena ardiente, mientras en inviernos abrazaba todas las estatuas heladas por la nieve, acostumbrándose a todos los rigores” (D.L., VI, 23). Su enseñanza estaba dada no por discursos elegantes y bien declamados sino por sus gestos y la actitud con la que constantemente rechazaba las convenciones que indicaban lo que era adecuado y civilizado. Se proponía, al igual que los estoicos, un retorno a lo natural, a lo espontáneo, lejos de las obligaciones que marcaba el orden social. “Diógenes llevaba una ociosa vida de perro en medio de la ciudad atribulada y bulliciosa”.⁷⁷

En la figura del cínico encontramos una ruptura radical con el mundo. Un desaire hacia lo que el resto de los hombres considera que emerge en el entramado de aquello que se considera como “normal”, un alejamiento radical de las convenciones sociales que estipulan cómo vivir y una secuencia de actos que enérgicamente rompen con las convenciones sociales, por ejemplo, con la cortesía, la limpieza o el pudor. Ésa fue la elección de Hiparquia al enamorarse de Crates. Tomó el mismo hábito que él, de manera que “...marchaba en compañía de su

⁷⁵ RIST, J. Op. Cit., pág. 73.

⁷⁶ GARCÍA Gual, C. Op. Cit. Pág, 14.

⁷⁷ Ibidem, pág. 21.

esposo y se unía con él en público (D.L., VI, 97) o del mismo Diógenes que, “...una vez que se masturbaba en medio del ágora, comentó: <<¡Ojalá fuera posible frotarse también el vientre para no tener hambre!>> (D.L., VI, 46).

Antes de proseguir, hemos de advertir que la “desvergüenza cínica” tenía una “intención pedagógica subyacente”, que consistía en “...forzar a la gente a reconocer que las convenciones no tienen nada que ver con la moralidad” .⁷⁸ En el caso de Antístenes, su principio ético fundamental, es en todo caso, “...el principio de la independencia del hombre sabio”⁷⁹ y encontramos en él, “...el germen de lo que es el reino de los sabios”.⁸⁰

La finalidad de los cínicos consistía en orientar su vida bajo los parámetros de la virtud. Al igual que los estoicos posteriormente, clasifican los actos como virtuosos, viciosos o indiferentes. Hay que tender hacia la virtud y rechazar el vicio. Cabe destacar, que el hombre sabio siempre va a rechazar las convenciones de la ciudad, es el caso de Antístenes y Diógenes, como ya lo hemos venido señalando. El caso de la sexualidad es emblemático porque en las ciudades regían muchos tabúes de índole sexual. En atención a esa convención es que Diógenes va a proponer el acto de masturbarse en público así como considerará indiferente el incesto. En el caso de la masturbación, es justificable porque, además de ir en contra de la convención cívica, representa la autosuficiencia del ser humano de satisfacer demandas de su propia naturaleza. El énfasis que hace Diógenes Laercio repara en el hecho de que en el mundo de los sabios, la libertad de elección es el fundamento de toda acción y de cualquier relación. Es revolucionario, como señala Rist, el hecho de que los mismos derechos para elegir con quien tener relaciones sexuales de manera libre y

⁷⁸ RIST, J. M Op. Cit., pág. 79.

⁷⁹ Ibidem, pág. 67.

⁸⁰ Ibid.

consensuada, que tienen los hombres, los tienen también las mujeres.⁸¹ El punto crucial es que ni hombres ni mujeres, dejen de guiarse por la razón.

El cínico vive, como el perro, entre los hombres "...pero desde el margen de su condición propia de bruto (...) Es familiar y hasta urbano, pero no se oculta para hacer sus necesidades ni para sus tratos sexuales, roba las carnes de los altares y se mea en las estatuas de los dioses, sin miramientos. No pretende honores ni tiene ambiciones. Sencilla es la vida de perro".⁸² Todo parece indicar, que lejos de avergonzarse al apodo de "el perro", a Diógenes le pareció emblemático y por ello, así se autodenominó. Cuenta a propósito de eso Diógenes Laercio que "en un banquete comenzaron a tirarle huesecillos como a un perro. Y él se fue hacia ellos y les meó encima, como un perro (D.L., VI, 46).

En su apuesta por el retorno a lo natural encontró en los animales los patrones de conducta más adecuados para liberarse de las preocupaciones que atan a los hombres y, a través de ellos, sostiene haber alcanzado independencia y libertad. Es con esa seguridad que exclama desenfadadamente, " <<¡A mí hombres!>>, cuando acudieron algunos, los ahuyentó con su bastón diciendo: <<¡Clamé por hombres, no desperdicios!>> (D.L., VI, 32) y a uno que decía <<En los juegos Píticos he vencido a otros hombres>>, le replicó: <<Yo venzo a hombres, tú sólo a esclavos>>. (D.L., VI, 33). Es ésta una conducta agresiva, sí, pero es también una manera de defenderse críticamente frente a la sanción de las normas sociales. Es una desfachatez fresca y desvergonzada que desafía la situación actual del mundo, de un mundo que se sostiene en valores que se han generado en el intercambio social, en las costumbres y en la comodidad más que en el razonamiento.

Diógenes contesta enardecido frente a esa valoración que subyuga y que apresa el espíritu de aquellos hombres que adoptan las máscaras de los prejuicios y

⁸¹ RIST, J.M. Ibidem, pág. 71.

⁸² Ibidem, pp. 20-21.

la falsa moral. El cínico le da la vuelta a la moneda y se monta en la estructura de un discurso que reacciona ante un momento histórico que lo que pretende es adormecer el progreso y borrar la autenticidad del individuo que se pronuncia frente a lo que aparece como “dado”. Rist realiza una observación interesante sobre “...la manifiesta obsesión de Diógenes por el contraste entre los hombres libres (...) y los esclavos”⁸³. A los primeros, los denomina simplemente hombres. Diógenes busca hombres, hombres que quieran escapar de la alienación y como la búsqueda le resulta infructuosa, vagabundea sin cesar por el sendero que le conduce, sin más, a una forma de vida ascética que le lleva, invariablemente, a la libertad.

La autosuficiencia que promueven los cínicos hace de ellos hombres independientes, capaces de forjar relaciones con otros individuos igualmente libres. Incluso el aspecto sexual representaba el ámbito ideal para que emergieran ese tipo de relaciones libres. El caso emblemático de esta elección lo encontramos en Hiparquia que, como ya habíamos mencionado, se enamoró de Crates. Cuenta Diógenes que insistía en entregarse a aquel. Ni siquiera sus padres lograron disuadirla y la situación llegó al extremo de que ella amenazó con quitarse la vida si continuaban tratando de disuadirla. Crates lo intentó pero no tuvo éxito. De manera que entonces les advirtió que si quería ser su compañera debería de compartir con él la forma de vida cínica. Diógenes lo cuenta así: “Al final, como no la convencía, se puso en pie y se desnudó de toda su ropa ante ella, y dijo: <<Éste es el novio, ésta es tu hacienda, delibera ante esta situación. Porque no vas a ser mi compañera si no te haces con estos mismos hábitos>> (D.L., VI, 96). Ella aceptó y tomó el mismo hábito que él, “...marchaba en compañía de su esposo y se unía con él en público” (D.L., VI, 97).

Los cínicos rompen de manera absoluta con el mundo rechazando sus convenciones y es con base en esta ruptura que forjan la solidez de su discurso

⁸³ Ibidem, pág. 69.

existencial y que, por ejemplo, Diógenes de Sínope señalaba que hay que tener lista la razón o bien, la horca dispuesta (D.L., VI, 24). Se consideraba pues, ciudadano del mundo y no de una sola ciudad. En concordancia con ello, no tenía un oficio, no le preocupaban las honras ni la forma en que se ejercían los derechos, se abstenía del voto y del quehacer de la comunidad. Tampoco tenía familia. Su vida transcurría en el ir y venir por la ciudad, siendo testigo de cómo los hombres sometían su espíritu a necesidades externas. Se sostenía a través de lo que le daban, por tanto vivía con poco y sus posesiones eran también precarias. Conocemos la referencia al “tonel de Diógenes”, a su manto y su bastón.

Estas exclamaciones hacen alusión a una forma de vida orientada según un ideal de sabiduría obteniéndose como resultados de una existencia que progresa en conformidad con aquel ideal. De manera que el cínico o el estoico –cuyo caso revisaremos adelante con mayor detenimiento- vivencian una actitud interior muy determinada. En el caso de los cínicos, sus actos enérgicamente rompen con las convenciones de la sociedad.

En general, la forma de vida de estas escuelas se refuerza a través de una serie de prácticas espirituales que, regularmente apuntan al autocontrol y a la meditación. Así, el filósofo antiguo busca su mejoramiento espiritual a través de una serie de ejercicios que se denominan espirituales por ser ejercicios de la razón para modelar el ser, el espíritu. Y, tal y como se entrenan los atletas, así se entrena el filósofo para centrar la atención sobre sí mismo a través del diálogo continuo y de las prácticas como aquella que ya mencionamos de Diógenes de rodar en verano sobre la arena ardiente y, durante el invierno, abrazar a las estatuas que se habían helado con la nieve. Lo anterior va de la mano de un esfuerzo de la voluntad que repercute en una aguda toma de conciencia con respecto al lugar que se ocupa en el cosmos y el lugar que ocupan los demás en el entorno. El caso de los cínicos es muy representativo de cómo se puede comenzar el ejercicio de manera individual y

permanente, hasta lograr afianzar el hábito, por ejemplo, el de contener la ira o romper con la convención. Afirmación que Diógenes retrata al decir que “...en la vida nada en absoluto se consigue sin entrenamiento, y que éste es capaz de mejorarlo todo” (D.L., VI, 71). De manera que aquellos que son infelices por necesidad, pueden elegir fatigas que estén en línea con la virtud y ser entonces felices. Nada es preferible a la libertad, misma que proviene de satisfacerse interiormente sin buscar los “...adornos externos del vicio (D.L., VI, 73). Señala que el único gobierno justo es el del Universo y por ello, “...según la recta razón, todo estaba en todo y todo circulabas por todo” (D.L., VI, 73). Diógenes representa la independencia espiritual del hombre sabio. Se dice que murió cuando tenía cerca de 90 años de edad. Narra Diógenes Laercio tres versiones distintas sobre cómo fue que murió Diógenes de Sínope.

La primera dice que después de comerse un pulpo vivo le asaltó violento cólico que terminó quitándole su vida. Una segunda versión cuenta que murió por contener la respiración mientras que una tercera señala que unos perros le mordieron un tendón de la pierna cuando intentaba repartirles un pulpo. Sin embargo, conociéndolo, sus amigos llegaron a la conclusión de que había muerto por retener el aliento. Se le enterró “junto al portón que mira hacia el Istmo. Sobre la tumba alzaron una columna y sobre ella un perro de mármol de Paros” (D.L., VI, 78). Los ciudadanos anotaron estas palabras para Diógenes:

“...Pues que sólo tú diste lección de autosuficiencia a los mortales con tu vida, y mostraste el camino más ligero del vivir”.
(D.L., VI, 78)

Alguna vez, estando vivo, se le preguntó si la muerte es un mal y el contestó: <<¿Cómo va a ser un mal, si cuando está presente no las sentimos?>> (D.L., VI, 68).

En el discurso de los estoicos, la meditación se esgrime en el sentido de contemplar el desarrollo de las cosas que acontecen de manera natural en el universo. El caso de la escuela estoica es otro caso que nos permite apreciar cómo es que la lección existencial repercute en la forma en que se muere. De tal manera que en el filósofo estoico encontramos la necesidad de forjar la firmeza del juicio pues el hecho de saber cuando asentir o cuando dejar de hacerlo significa que el estoico modela su ser de acuerdo con su razonamiento, i.e., que ha alineado la disposición de su alma para actuar –o dejar de hacerlo- frente a una representación u otra. El ejercitarse en la firmeza del juicio o, en la dialéctica, implicará distinguir lo verdadero de lo que no lo es, lo que pretenda persuadir y aquello que se exprese de manera ambigua. De manera que el ejercicio de la dialéctica repercutirá en el razonamiento cierto y ordenado del sabio, por el contrario, como señala Diógenes Laercio, “...quienes tienen sus representaciones indisciplinadas incurrir en el desorden y en la irresponsabilidad. No de modo extraño el sabio se mostrará agudo y perspicaz y en conjunto diestro en sus argumentaciones” (D.L., VII, 48). De la representación proceden los juicios y a ella le sigue el pensamiento que se verbaliza en la palabra. Es en el pensamiento en donde se anida la experiencia del evento que se percibió a través de los sentidos.

Zenón de Citio (333-261 a. C.)

Dirá Cicerón que, “No prestaba fe [Zenón] a todas las representaciones sino sólo a aquellas que presentan ciertas características propias de las cosas que se pueden ver. A esta representación, pues, que por sí misma se discierne la llamaba <<comprensible>> (Sin duda, digo, pues ¿De qué otro modo se podría traducir *kátaleptón*?). Pero cuando ella había sido ya acogida y aprobada, la llamaba <<comprensión>>, semejante a las cosas que con la mano se agarran” *Preguntar cómo lo cito.

De acuerdo con la información que recaba Diógenes Laercio, tenemos que vivía con frugalidad, le era suficiente alimentarse con higos frescos y panecillos de miel, se bañaba con la luz del sol. Se adaptaba de manera fácil a las circunstancias. “Sabía Zenón guardar silencio, alimentarse de manera frugal y alejarse de las circunstancias que excitaban su alma” (D.L, VII, 27). Cuando consultó al oráculo qué hacer para vivir de la manera más adecuada, aquel le respondió que “...adquiriera el color de los muertos” (D.L., VII, 2). Se trata de vivir, por elección, conforme a la naturaleza y una vez interiorizado ese dogma, de vivir acorde a lo que es bueno y virtuoso. Elegir el camino de la filosofía es esto último y así se lo hace saber al rey Antígono en respuesta a la invitación que aquel le hizo para que le llevara lecciones de filosofía a su corte:

“El que está inclinado a la Filosofía, descartando el placer ensalzado muy frecuentemente, que afemina las almas de algunos jóvenes, está claro que no sólo por su natural se decanta por la nobleza, sino también por previa elección. La naturaleza noble que recibe como ayuda un entrenamiento apropiado, ya demás acoge a quien puede educarla sin recelos, fácilmente avanza hasta la consecución perfecta de la virtud”. (D. L., VII, 8).

Zenón busca sustentar en la filosofía la vida moral. Es un ejemplo de cómo el poder del hombre reside en su capacidad de obrar deliberadamente acorde al mandato de la naturaleza y que lo hace conforme a las capacidades con que el destino le dotó al momento de nacer puesto que, de acuerdo con la doctrina estoica, cuando el hombre nace a este mundo se relaciona con el entorno y modela su propio *ethos* mediante la adaptación de las capacidades naturales que le vienen de suyo a los sucesos que le vienen de fuera. Forjar ese *ethos* implica alcanzar a la virtud, es más, implica ser virtuoso porque la virtud se forja en el proceso de vivenciar el ejercicio de la física, es decir, no se trata de un atributo que venga de fuera sino de una conquista personal. Esto implica ser consecuente con uno mismo, es vivir conforme a Naturaleza. Esto se logra procurando aquello que permite la propia conservación y, con ella, la

felicidad. De acuerdo con Zenón, alcanzamos la plenitud, la felicidad cuando logramos el fin que nos es connatural, cuando en ello se consolida la estructura de nuestro *ethos*, i.e., la virtud. Cuando el hombre es virtuoso es también autosuficiente pues no depende ni de otros hombres ni de otras cosas. Todos estos son, pues, indiferentes. La vida, la salud, el honor no son bienes en sí mismos así como tampoco son males la muerte ni la enfermedad ni las afrentas. Este concepto de virtud es importante porque implica la única y verdadera felicidad al generar en el ser virtuoso la carencia de todo tipo de perturbación externa, la independencia y el gozo interno, la paz del alma. La virtud se practica al enfrentarse a las pasiones, al trascender la debilidad y las enfermedades del alma. El objetivo es liberarse de toda pasión a través de la *apatheía*.

Zenón, en sintonía con la enseñanza socrática, sostenía que tendemos por naturaleza a lo bueno. Para la Stoa, la virtud es también conocimiento y el vicio ignorancia. El resultado de ejercitarse en la virtud es la fortaleza del ánimo. La figura que representa esta independencia de las necesidades externas, es la del sabio. Sin embargo, es imprescindible señalar que esta figura del sabio en estricto apego al discurso estoico se transformó sobre todo en un ideal regulativo antes que en una experiencia de comportamiento práctico. Zenón equilibró este ideal de la personalidad independiente y autosuficiente –de herencia cínica- con la tesis que sostenía la inclinación natural del hombre a la vida social, -tesis que ya habían sostenido con anterioridad Protágoras y Aristóteles.

Emergió entonces una definición del hombre en tanto que ser *comunitario*. En Zenón, encontramos la primera alusión a un concepto de “Humanidad”.⁸⁴ En la Stoa antigua predominaba la idea de que la naturaleza racional representaba el sustento de una comunidad que tiene todas las cualidades que le permiten extenderse a todo

⁸⁴ GARCÍA B., Juan C. “Los estoicos” en *Historia de la Ética* 1, pág. 216.

el universo de los hombres. Es en este sentido que Cleantes escribe al inicio de su *Himno a Zeus*,

“¡Gloriosísimo entre los inmortales, multinominado, siempre omnipotente,
oh Zeus, rector de la naturaleza, que con la ley todo lo gobiernas, salve!
Pues a todos los mortales les es lícito saludarte”.⁸⁵

La “ley” a la que se refiere Cleantes es la misma ley universal de la que ya hablaba Zenón. Esa ley se identifica con la divinidad y es el mismo *logos* al que hacía referencia Heráclito tiempo atrás. Es la razón cósmica que identifica a todos y cuya igualdad se manifiesta en el verso que acabamos de citar. La vida de Zenón se desarrolló pues con base en lo simple, en la vuelta a lo natural. Encontramos también en él una referencia al “entrenamiento” para lograr a esta la ascesis espiritual. Asimismo, refleja la actitud del sabio al afrontar el momento de su muerte cuando, ya en su vejez tropezó al salir de su escuela y al caer contra el suelo, adivinando su próxima muerte, exclamó mientras golpeaba con su puño la tierra: <<Voy por mí mismo, ¿Por qué me apremias>>. Y al momento murió, ahogándose (D. L., VII, 28). Esta escena nos permite participar en el trágico encuentro de un hombre con su destino. Se sabe próximo a morir y está preparado para hacerlo, por eso exclama al sentirse apresurado. En atención a esto fue que en vida evadió las aglomeraciones y “...si se burlaba de alguien, lo hacía con rodeos y sin fiereza, sino con una alusión” (D.L., VII, 16). Vivir conforme a la naturaleza, tal y como lo expresaba Zenón implicaba vivir conforme a uno mismo, asumiéndose como parte de la naturaleza cósmica y asumiendo asimismo la ley natural, “...que, siendo *natural*, sea también <<política>> (civilizada, social, supra individual) y de la que el individuo se sienta orgánicamente parte”.⁸⁶ Según Diógenes Laercio, otros señalaron que habiéndose caído, Zenón dijo mientras golpeaba la tierra con su mano: <<Voy por mí mismo, ¿Por qué me reclamas?>> (D.L., VII, 31).

⁸⁵ LOS ESTOICOS. *Fragmentos*, Grédos, pp.240-241.

⁸⁶ GARCÍA, B., Juan C. Op. Cit. Pág. 218.

Su Discípulo Zenódoto escribió otro decreto:

“Fundaste la autosuficiencia, despreciando la vana riqueza,
Zenón, venerable, de canoso entrecejo,
encontraste una doctrina viril, y con tu previsión fundaste
arduamente una escuela, madre de intrépida libertad” (D.L., VII, 30)

Zenón hace filosofía o, se ejercita en la filosofía al comprometer su existencia de acuerdo con los dogmas de la escuela que fundó. Comprender la filosofía en esta tónica implica concebir el vínculo entre la dimensión del conocimiento y la del ser. Este vínculo deviene en una transformación del Yo y gracias a ella, “...puede pasarse de un estado inauténtico en el que la vida transcurre en la oscuridad de la inconsciencia, socavada por las preocupaciones, a un estado vital, nuevo y auténtico, en el cual el hombre alcanza la consciencia de sí mismo, la visión exacta del mundo, una paz y libertad exteriores”.⁸⁷

Zenón vivió en busca de aquello que es necesario y se ejercitó en vivir acorde con las cosas que dependían de su voluntad. Al momento de exclamar “Voy por mi mano, ¿Por qué me reclamas?” está dejando en claro que acepta el destino que se le presenta. Sabe que su próxima muerte es un momento necesario en el acontecer del universo racional. Sabe que va a morir y la suya es, sin más, una visión natural de su vida y de su muerte. Por ello las sitúa en la perspectiva de la naturaleza universal. La coherencia consigo mismo se manifiesta en la autocontención del ánimo y en el reproche ante lo que siente como un apresuramiento. Zenón se resigna frente a la llamada de su destino y actúa en concordancia con ella.

⁸⁷ HADOT, P. *Ejercicios espirituales*, pág. 25.

Capítulo II. Norbert Elias. El proceso civilizatorio y la transformación del comportamiento ante la muerte.

Antes de comenzar nuestra exposición sobre la figura del caballero medieval, es necesario anotar el marco teórico sobre el cual sustentaremos que se configura conceptualmente dicho individuo. Recurriremos a Norbert Elias, para quien "...la individualidad y la dependencia social de una persona no sólo están en contradicción, sino que los rasgos singulares y la diferenciación de las funciones psíquicas de una persona, a los que nos referimos con la palabra <individualidad>, sólo son posibles cuando y porque una persona crece en el seno de un grupo humano, en el seno de una sociedad".⁸⁸ Dejando en claro que, "...no hubo un origen a partir de la nada, y no hace falta ningún mito sobre los orígenes para poder comprender la elemental dependencia de los seres humanos individuales, su natural predisposición a convivir con otros seres humanos".⁸⁹ De esta convivencia se desprenderán una serie de relaciones que estructurarán el desplazamiento de un momento en el proceso de civilizatorio. En entrevista y, a propósito de los mitos en tanto que mecanismos para que los hombres modelen o generen determinados comportamientos Elias afirmó enfático: "las personas necesitan, en efecto, mitos, pero no para regular su vida social. Esto no funciona con mitos. Estoy firmemente convencido de que los hombres convivirían mejor sin mitos. Los mitos, en mi opinión, acarrearán siempre consecuencias".⁹⁰ Se refiere a que, por ejemplo, la vida tiene aspectos desagradables, por ejemplo, la falta de sentido. Sin embargo, considera que lo mejor es mirar de frente este hecho y no buscar justificaciones míticas que regulen la conducta frente a hechos ineludibles como éste.

⁸⁸ ELIAS, Norbert. *La Sociedad de los individuos*, Península, Barcelona, 1987, pp. 37-38.

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 36-37.

⁹⁰ ELIAS, N. *Mi trayectoria intelectual*, pág. 51.

Los sujetos que ven afectada su individualidad, interiorizan hábitos que producen cambios en su conducta, se transforman incluso sus afectos y emociones y ello tiene implicaciones en la intensidad y en la naturaleza de las relaciones que entablan con los demás. El proceso a través del cual se configura el individuo es complejo y, algo sobre lo que insistiremos constantemente es que no hay un mecanismo previo que oriente el proceso o una mano invisible que calcule los pros y los contras de las decisiones que dicho individuo tome. Los individuos conviven entre sí y son ellos quienes propician el movimiento del orden social. Son ellos también quienes colorean y matizan la estructura de las relaciones que definirán el lugar y la función propia de cada individuo en el orden social. Esta red de relaciones genera a su vez una aguda **interdependencia** entre los mismos individuos. Gracias a dicha actividad laboral, se vuelven más complejas las funciones que cada individuo desempeña y surge la necesidad, por ejemplo, de la especialización en la actividad laboral. Esto, a su vez, promueve la necesidad de una coordinación estricta de las funciones y las actividades de cada persona. Esa coordinación al intensificarse implica el autocontrol del individuo al momento de relacionarse con otros individuos y al relacionar su actividad con la de éstos. Las actividades son tantas y las funciones tan diversas que se hace necesaria una especialización de las personas en un cierto campo de trabajo. La relación se transforma en una autorregulación entre la naturaleza, la sociedad y el individuo y los tres constituyen un determinado contexto funcional. Hablar de un **contexto funcional** implica un período necesario del proceso civilizatorio. No hay un punto cero de individualización sino únicamente un cierto grado de separación o de convergencia en las relaciones entre individuos. Ello significa que el comportamiento de los seres humanos es flexible, de no ser así, no podrían reunirse bajo la forma de un conjunto social y, lo más importante, no poseerían una individualidad. El tejido que forman las relaciones entre los individuos sólo puede comprenderse de igual forma, a partir de su convivencia con los demás y

la dirección que tome el comportamiento de un individuo dependerá inevitablemente de la estructura que adquieran sus relaciones con los demás individuos.

A diferencia del hombre medieval, el hombre moderno ha desarrollado puntualmente los límites que le definen como individuo, como ser distinto a los demás tanto en el carácter como en las capacidades, es decir, ha aprendido una contención de los afectos que le posibilita una extendida ampliación de su pensamiento pero también de su acción. No obstante, el hecho de que en la actualidad el individuo se aisle de forma considerable a comparación de los hombres de hace tres centurias, no significa que llegue a ser una “personalidad cerrada”, no es una entidad sola que conoce al mundo “de afuera” únicamente según sus propias capacidades y facultades. Para abordar la relación entre el individuo y su entorno no son suficientes las oposiciones de “exterior”/ “interior”, “individuo”/ “sociedad”, “sujeto”/ “objeto”. Para Norbert Elias,

“Se trata más bien de comprender a los hombres individuales como procesos abiertos en el horizonte de redes indisolubles de interdependencia con otros hombres. Tanto el individuo “individuos” como o la “sociedad” designan procesos (Cfr. Elias, 1939, I: 54). Esta propuesta se aleja así de toda herencia sustanciales pues, como el mismo Elias lo señala, en ella se hace uso no de los “habituales conceptos de sustancia (übliche Substanzbegriffe), sino más bien de ‘conceptos de actividad’ (Tätigkeitsbegriffe)”.⁹¹

Así pues, desde el preciso instante en el que se constituyen configuraciones de seres humanos, el individuo es, indiscutiblemente, una personalidad abierta. Esta problematización sobre el individuo, es correlato del proceso de civilización y toma en cuenta necesariamente una serie de prácticas y discursos que descentran al individuo de sí mismo, de sus objetos de conocimiento y de sus afectos. Es así como

⁹¹ Tomado de LEYVA, Gustavo. “La Genealogía del sujeto occidental moderno. Proceso de civilización y constitución de la subjetividad en Norbert Elias” en, *Norbert Elias: legado y perspectivas*. Lupus Inquisidor, México, 2002, pág. 141.

llegamos al análisis de las configuraciones sociales –grupos sociales, la sociedad y el Estado- y a la necesidad de “conceptos de actividad”. Lo anterior nos da los elementos necesarios para comprender al individuo y los procesos sociales que propician su transformación. Esta transformación se articula al interior de la configuración social y, a su vez, da paso a otras transformaciones hasta delimitarse por medio de ciertas relaciones de poder. *Grosso modo*, de este conjunto de situaciones es de donde extraemos la identidad de los individuos.

La reflexión que podemos extraer acerca de la noción de Elias acerca del individuo es la de **cómo la formación del sujeto se entrelaza con fuertes procesos de individualización**. Éstos se vuelven inteligibles sólo si los apreciamos al interior de ciertas configuraciones sociales, políticas, económicas que, a su vez, describen diversas relaciones de poder. Esta suerte de genealogía del hombre moderno⁹² es propiciada por momentos de cierta introspección y de la reflexión que el sujeto hace de sí mismo pero a partir de la pluralidad en la que se inscribe. Dicha pluralidad implica prácticas y discursos que coadyuvan a la redefinición de nociones “...como las de autonomía, autorrealización, de reconocimiento y de solidaridad”⁹³, es decir, hablar de pluralidad representa la necesidad de pensar la relación entre individuo y sociedad como una dinámica en constante transformación. “Es, precisamente, lo que se intenta expresar mediante el empleo, orientado a la realidad, del término <desarrollo social>.”⁹⁴

1. El cambio histórico como formador de la individualidad.

A la ruta de transformaciones que se configuran a través de la historia –cambio histórico- y que inevitablemente influye en la conducta de los individuos, Elias le llama *Proceso de Civilización* y es asimismo, el nombre de la obra en la que

⁹² Término que extraigo del artículo de Gustavo Leyva, ya citado.

⁹³ Ibidem, pp. 148-149.

⁹⁴ ELIAS, N. *La Sociedad de los individuos*, pág 203.

sostiene que, "...la <civilización>, como la **racionalización, no es un producto de la ratio humana, no es el resultado de una planificación que prevea a largo término** (...) Es impensable que el proceso civilizatorio haya sido iniciado por seres humanos capaces de planificar a largo plazo y de dominar ordenadamente todos los efectos a corto plazo...".⁹⁵ Una primera anotación que deberá hacerse a este respecto será la de que el proceso histórico y el progreso que éste implique en la solidez de las conciencias no implica necesariamente un progreso moral. Sin embargo, éste será un aspecto que no se desarrolle con minucia pues excede a los motivos del presente trabajo.

Por el contrario, sí nos detendremos en considerar la configuración de un individuo en un determinado orden social: el caballero medieval y, concretamente, la subjetivación de este individuo frente a su muerte. Expondremos también de manera sucinta las características de la sociedad en que ese orden social emergió. Elias las denomina *sociedades* y éstas, a su vez, incidirán en la mente de los individuos que las componen. Para Elias, la configuración social es un elemento que está en íntima relación con el individuo pues es resultado, a su vez, de las relaciones a través de las cuales el mismo individuo se constituye, es decir, no depende de la voluntad arbitraria de un conjunto de personas.

Para Elias, las relaciones entre individuo y sociedad se vinculan a modos de vida específicos de los mismos grupos sociales que conforman los individuos. Dichos modos de vida ya han sido arduamente automatizados, están tan arraigados en nosotros que muchos de nuestros hábitos los realizamos sin preguntarnos siquiera por qué actuamos o pensamos de éste y no de otro modo. Por ejemplo, sabemos que por higiene es necesario lavarnos las manos después de ir al baño y antes de comer y que no es adecuado urgarse la nariz en público así como tampoco la boca cuando se está sentado a la mesa. Una pregunta pertinente en este momento es:

⁹⁵ ELIAS, Norbert. *El Proceso de la Civilización*, pág. 449. El énfasis es nuestro.

¿por qué ha surgido tal autocontención en nuestra conducta? ¿Es debido a que nos rige una facultad racional que nos guía al momento de actuar y que nos indica qué es lo que hay que hacer y qué hay que evitar? ¿Se trata de la manifestación expresa de un *cogito* que nos da la certeza de nuestras acciones y que nos incita a esperar una determinada reacción acorde a nuestro comportamiento? ¿Por qué nos autocontenemos? Es más, ¿qué se entiende por autocontención y qué por autoacción? **Autocontenernos** o eso que Elias denomina **autoacción** implica un **autodominio consciente que se expresa bajo la forma de las costumbres y se llega a asimilar de tal forma y con tal intensidad que llega a funcionar de modo automático en la *psique* de los individuos**. Como ejemplo, pensamos en la tensión que representó la enfermedad en la época medieval y que desembocó en una concepción no sólo física cuanto espiritual frente a dicha noción.

Brevemente señalaremos que el concepto de enfermedad medieval era resultado de un espacio “contaminado”, de manera que el remedio requería buscar un medio de purificación y, puesto que, como sostiene Georges Vigarello, “la intervención de las comunidades pesa sobre las conductas de los individuos”.⁹⁶ ¿Qué quiere decir lo anterior? Que el comportamiento de los hombres, en este caso, frente a la enfermedad, estará dictado por las normas sociales y éstas serán interiorizadas de tal manera que habrá de llegar el momento en el que se erradique la peste hacia el siglo XVII. Una tesis –del mismo autor- es fundamental enunciar aquí: “La historia del cuidado del cuerpo, es realmente y en primer lugar la historia de una conquista individual”.⁹⁷

Existen a lo largo de la Edad Media, dos principios que implican la eficacia curativa de determinados objetivos. El primero se refiere a la pureza, término que está impregnado del atributo de lo ‘moral’ y, el segundo; es el principio del contacto,

⁹⁶ VIGARELLO, Georges. *Lo sano y lo malsano. Historia de las prácticas de la salud desde la Edad Media hasta nuestros días*, pág. 11.

⁹⁷ *Ibidem*, pág. 12.

por ejemplo, el caso de los amuletos. Se cree que el mal se transmite gracias al contacto, a la cercanía y la proximidad y la propagación del mismo es trágica. La descomposición se transmite de cuerpo a cuerpo y de manera implacable. Se genera y se propaga entonces miedo al tacto, al aliento. De aquí que sea indispensable que por ejemplo el leproso o el que contagiado de peste estén aislados, para que no contamine el aire. Por esto, las leproserías eran prácticamente lugares de confinamiento y de *muerte social*. Eran concebidos como espacios necesarios para preservar la salud, la pureza del ambiente, “la preservación lleva a un rechazo total del enfermo, a su aislamiento lejos de todo lugar habitado”.⁹⁸ El caso de la lepra es un ejemplo de aislamiento que, no obstante, dista de ser absoluto. Aún así, la de la lepra, se trata de una enfermedad que será la causa de la única medida de higiene pública del siglo XIII. Se insistió irrevocablemente en aislar al leproso porque la corrupción de su cuerpo era comparado con la descomposición de un cadáver, el leproso representaba pues “...la transposición de la carroña”.⁹⁹ El mal se visualiza en la acción de los gusanos que se comen un cadáver. Como afirma Vigarello, “...la representación tradicional de la enfermedad: [sugiere] la presencia de la descomposición en la vida misma, esa mezcla de <<pureza>> de lo vivo y de <<gangrena>> de lo muerto; la putrefacción transformada en único registro donde se declina el mal”.¹⁰⁰ A esto seguirá una fuerte preocupación por evitar la cercanía de aquellas circunstancias que generen riesgo de descomposición, evitar a toda costa aquello que pudra el cuerpo y, mucho más, evitar que este mal crezca en las entrañas. Se requiere entonces depurar al cuerpo de esas sustancias que se consideraban corruptibles y que al más mínimo cambio se hacen visibles. De cualquier herida emerge un líquido o un humor que afecta al cuerpo. Los líquidos que supura cualquier abertura impregnan el resto de los órganos, invaden los espacios y se anidan en las cavidades que encuentren disponibles. A la vez que

⁹⁸ Ibidem, pág. 17.

⁹⁹ Ibidem, pág. 18.

¹⁰⁰ Ibidem, pp. 19-20.

fortalecen la consistencia del cuerpo pueden provocar también alguna clase de descomposición. La tensión es permanente. Para depurar el cuerpo de humores que lo enfermen a veces hay que incrementar las secreciones, en otras ocasiones hay que buscar que disminuyan. Por ello, una práctica común en la Edad Media eran las sangrías, sangrar una vena para descargar el exceso de humores acumulados. En los colegios "...se sangra a los alumnos por precaución"¹⁰¹, en algunas instituciones se estipula que la sangría se realice al menos seis veces al año. La frecuencia depende de la clase social. Los lugares de incisión van desde las venas del cuello hasta las de las sienes y las de la frente pasando por las que se encuentran en piernas y brazos. Otra práctica que se creía curaba la enfermedad era el uso de *objetos protectores*, "...la joya defensiva tiene una relación directa con la confusión de los males y su poder protector aumenta en proporción al crecimiento del mal".¹⁰² Las propiedades de estas joyas actuaban en una doble dirección: alejando las *podredumbres externas* inhibiendo el desarrollo de éstas al interior del cuerpo. No estaban claras las funciones de estos objetos, podían preservar de los males físicos y de la cercanía del enemigo, podían fortificar el corazón y el amor entre un hombre y una mujer así como vencer todos los peligros. Sin embargo, esta indeterminación obedece también al hecho de que hacia el siglo XIII no hay una definición específica de lo que significa el concepto de 'enfermedad'. El único punto indiscutible es que el contacto es, en primer lugar, el objeto de atención en lo referente a la transmisión de la enfermedad. Es en este espacio en el que se produce el vínculo entre la acción física de los materiales puros y la acción 'sobrenatural' de los objetos sagrados. Será entonces que el cuerpo de los santos, en especial de sus accesorios, se transformarán en objetos puros.

"El santo convierte en pureza todo aquello que generalmente se percibe como podredumbre. Transforma todos los elementos de descomposición en sus opuestos (...) La inmortalidad celestial del personaje sagrado transfiguran su parte

¹⁰¹ Ibidem, pág. 23.

¹⁰² Ibidem, pág. 25.

humana. En él los despojos sufren una metamorfosis; aún más preciosa si se tiene en cuenta que dicho personaje encarna el ejemplo de la muerte vencida, anulada”.¹⁰³

Desde tiempo atrás se ha atribuido poderes mágicos y sobrenaturales a los restos mortales de los santos. Además de la eficacia que puedan representar en momentos de particular problemática, es interesante señalar que se creía también que podían generar estabilidad social en momentos de crisis políticas o en momentos de fragmentación y desorientación. En cuanto al poder de las reliquias, debemos señalar que no es que éste se manifieste de forma intempestiva o que repose en los objetos *per se*, sino “...solamente el poder de disposición que se tenga sobre ellas puede dar lugar a ventajas en los procesos de ordenación, pues a través de la presencia del santo en sus reliquias se atribuye a éstas la facultad de garantizar la legitimación, dispensar salud y hacer milagros”.¹⁰⁴

Gracias a lo anterior, emergió en el cristianismo una relación muy especial entre el altar y la tumba. Resultó necesario exhumar los restos mortales de los santos y eso representó un problema pues era una práctica que no estaba permitida bajo ninguna circunstancia. De hacerse, se interrumpía la paz de la tumba y en variadas ocasiones, abrir las sepulturas y sacar los cadáveres fueron acciones que se sancionaron con la pena capital. Aún así, la creencia en el poder de los restos, de los huesos o de alguna prenda, en este caso de algún santo, llevó a actitudes que hoy nos resultarían por demás sorprendentes –si no es que escandalosos. Olaf Rader señala en su texto *Tumba y poder*, que también en el culto a los héroes “...se pasearon huesos y se abrieron sepulturas. Como fuente de referencia para los restos de los héroes, los griegos habían echado mano de las tumbas micénicas anteriores

¹⁰³ Ibidem, pág. 29.

¹⁰⁴ RADER, Olaf. *Tumba y poder*, Siruela, Madrid, 2003, pág. 144.

en varios siglos, o mejor aún, se había metido en ellas para abastecerse de los restos que anhelaban”.¹⁰⁵

Y es que resultaba indispensable poseer alguna de las prendas del santo. Era ésta una figura fascinante que trascendía la banalidad de la vida terrena, una segunda muerte no figuraba en su espectro de posibilidades. Él, por ejemplo, no tiene preocupación alguna por las severidades que se puedan presentar en el Juicio Final, pues tiene asegurada la eternidad en la vida con Dios.

De ahí la continua práctica de exhumación para obtener la prenda que permitiera al intercesor estar presente entre los vivos. Una consecuencia de esto fue que ya no podía haber altar sin reliquias y por ello, el robo de las mismas se extendió. Escribe Rader que “...Hugo, obispo de Lincoln, estaba tan empeñado en poseer algún trozo del hueso del brazo de santa María Magdalena que, cuando le enseñaron las reliquias en el monasterio de Fécamp, a orillas del Sena, les clavó los dientes y se llevó dos pedazos”.¹⁰⁶

El ansia era tal que si no existía objeto real que pudiera ser robado, entonces se recurría a la falsificación. Sin embargo, como los restos carecían de funcionalidad si eran anónimos, había ocasiones en las que se inventaban historias, con nombres y ubicaciones geográficas para acompañar el peregrinar de los huesos o las reliquias. La situación se desbordó de tal manera que en 1215, los padres conciliares suscribieron un decreto en el *Corpus Iuris Canonici*,

“siendo así que determinadas personas exhiben reliquias de santos y las ofrecen en venta y con ello la religión cristiana se ve denigrada, en el siguiente decreto establecemos que, de ahora en adelante, las reliquias de los tiempos pasados ya no se mostrarán fuera de un relicario ni serán ofrecidas en venta. Las reliquias encontradas ahora no podrá adorarlas ninguno hasta tanto hayan sido reconocidas por la autoridad de los obispos de Roma. Los prelados no tolerarán en el futuro que quienes acuden a sus iglesias impulsados por la veneración sean engañados con hallazgos embusteros y

¹⁰⁵ Ibidem, pág. 145.

¹⁰⁶ Ibid.

falsos documentos, como se ha hecho costumbre en muchos lugares con el fin de obtener ganancias”.¹⁰⁷

Es importante señalar, que las diversas expresiones a través de las cuales se manifestó el culto a las reliquias, son consecuencia de ciertos desplazamientos sociales, misma que desembocó en diferentes escalas de valor con respecto a dichos objetos de culto. Se configurará una asociación entre los valores sagrados y la pureza de las materias, por ejemplo el oro, éste será concebido como “signo extremo de pureza”.¹⁰⁸ Posteriormente, además de las sustancias cuya pureza emerge a través de la mirada o del tacto, se añadirán aquellas a las que la pureza les viene dada a través del gusto y del olfato. Tal es el caso de las especias, “...absorber especias es alejar la podredumbre, alejar la presencia de la muerte durante la vida (...) Las especias tienen una acción doble: airean los humores y los evacúan”.¹⁰⁹

Así pues, en la época medieval, frente a lo que se creía podía desatar la enfermedad o la muerte, se observaban determinadas conductas que de manera muy específica configuraban la conducta de los individuos, no sólo de sí a sí sino de ellos hacia sus semejantes. Modelar la conducta implica, lo diremos de manera reiterada, autoacción. Cuando hablemos de autoacción nos referiremos a un **aparato social** en el que las coacciones que en algún momento ejercían los hombres sobre otros se transforman en una coacción pero sobre su propia persona. Sucede que la costumbre de contener las emociones llega a tal grado que los individuos ya no pueden manifestar sin miedo los afectos que en algún momento reprimen y tampoco pueden satisfacer los instintos que se han visto igualmente sofocados. El autocontrol lo ejercemos sobre nuestra persona al momento de actuar cuando hemos interiorizado toda una serie de *miedos* en nuestra *psiqué*. Entiéndase *miedos* no

¹⁰⁷ Citado en RADER, O. Tumba y poder, pág. 146.

¹⁰⁸ VIGARELLO, G. Op. Cit., pág. 30.

¹⁰⁹ Ibidem, pág. 32.

como algo sobrenatural o metafísico sino como sugiere Elias, en tanto sinónimos de **restricción**. Cuando hablamos de “miedos” podemos entonces concebir la garantía de que cierta clase de conducta seguirá llevándose a cabo. Esa barrera de miedos o de restricciones no se ha acuñado gracias a la luz de la razón o del entendimiento humano para propiciar una adecuada convivencia entre los seres humanos. Norbert Elias apunta en la *Sociedad de los Individuos* que, “...la tradicional concepción de una <razón> o una <racionalidad> que habría sido dada al hombre por naturaleza, como característica esencial del ser humano, y que, como la luz de un faro, iluminaría de forma pareja todos los alrededores, a no ser que se topara con un obstáculo, se ajusta sólo de manera muy imperfecta a lo que puede observarse efectivamente en los seres humanos”.¹¹⁰

Lo cierto es que la impetuosidad de los instintos forma parte constitutiva de la personalidad de aquellos que integran un grupo social y, con ello queremos significar, que racionalidad e instinto se compenetran al momento de configurar la forma de vida y de interactuar entre personas que establezcan vínculos –de cualquier clase- entre sí. Es indudable que el ser humano construye vínculos afectivos, amistosos, sociales, políticos, y es gracias a esos vínculos que puede actuar en sociedad. La acción o el comportamiento que el individuo decida o esté acostumbrado a ejecutar influirá de manera decisiva al interior de la forma de vida de su comunidad o círculo social. Los individuos pues, no actúan solos ni únicamente para sí sino que están inmersos en un entramado de relaciones. De aquí que sea inevitable hablar ya de un concepto que está indisolublemente ligado a toda la serie de términos que ya hemos mencionado. Se trata del concepto de **racionalidad**. Hablar de racionalidad o de comportamiento racional en los individuos implica que nos refiramos al “ajustamiento a los hechos”. Se da cuando el individuo comienza a elaborar estrategias conductuales que le permiten adecuarse a la convivencia dentro

¹¹⁰ ELIAS, N. *La Sociedad de los Individuos*, pág. 98.

de su grupo social y, más aún, a los hechos que en éste se presentan. Decimos pues que actúa racionalmente, en función del **cálculo** que le permita realizar la conducta y la respuesta emocional de los demás para con él. Por ello, no es que la facultad racional oriente el cambio histórico al transfigurarse en un sujeto de conocimiento pues, si bien "... el modelo sobre el que descansaba era un <yo> particular metido dentro de su concha, al que todo lo que estaba <fuera>, bien fueran cosas o personas, sólo se le acercaba posteriormente, como algo desconocido y extraño, y que, al igual que el filósofo en su calidad de observador y pensador, se encontraba solo frente al mundo en busca de una respuesta,"¹¹¹ sucede que la conducta se moldea en respuesta a la actitud del individuo frente a los otros y de éstos frente a ese individuo.

Lo anterior se explica cuando se comprende que, las personas pues, no *son* primero y luego entran en relación. Las personas nacen y se desenvuelven insertas en un todo social. Éste será quien forje la personalidad y el temperamento de los individuos y también el que propicie el cálculo racional que los mismos individuos realizarán. Hablamos entonces de un proceso, un **proceso civilizatorio que implica una transformación del comportamiento y de la sensibilidad en el individuo**. La *civilización* no se persigue consciente ni racionalmente. Antes bien, la transformación se realiza sin obedecer a un plan previo. Las coacciones sociales que antaño eran externas comienzan a transformarse en coacciones internas y es así como comienza igualmente a regularse el conjunto de la vida afectiva volviéndose universal y estable teniendo como fundamento una continua **autodominación**. El fundamento del proceso civilizatorio es el **cambio histórico**, es decir, la **interdependencia de los seres humanos**. Como escribe Elias en su introducción al *Proceso de la civilización*,

"El entramado de la remisión mutua entre los seres humanos, sus interdependencias, son las que vinculan a unos con otros, son el núcleo de lo que aquí llamamos composición, composición de unos

¹¹¹ *Ibidem*, pág. 134.

seres humanos orientados recíprocamente y mutuamente dependientes. Como quiera que los seres humanos tienen un mayor o menor grado de dependencia, primero por naturaleza y luego por el aprendizaje social, por la educación y por la socialización a través de necesidades de origen social, estos seres humanos únicamente se manifiestan como pluralidad; si se permite la expresión, como composiciones”.¹¹²

Sobre los mecanismos concretos de esta interrelación es que fijamos la mirada para entonces comprender la progresión de un momento histórico a otro. “La civilización no es <racional> y tampoco es <irracional>, sino que se pone y se mantiene ciegamente en marcha por medio de la dinámica propia de una red de relaciones, por medio de cambios específicos en la forma en que los hombres están acostumbrados a vivir”.¹¹³ Al decir ‘ciegamente’ no se quiere decir que el proceso obedece a la fuerza de la contingencia o del azar. De ninguna manera. Más bien, se hace alusión a que la marcha e imbricación de las mismas relaciones sociales entre sí desemboca, a su vez, en una mayor diferenciación de funciones sociales como consecuencia de la competencia social. Lo que se necesita entonces es ajustar el comportamiento de los individuos y una mejor organización de la red de acciones para alcanzar el contexto adecuado bajo el cual la acción individual llegue, efectivamente, a cumplir con su finalidad social.

Vale la pena detenerse en las dos dimensiones que Gina Zabludovsky¹¹⁴ formula acerca del concepto de interdependencia que Elias utiliza. La primera, la que hemos venido sosteniendo acerca de esa interdependencia al nivel de la sociedad, es decir, desde la perspectiva que configuran los individuos al relacionarse entre sí; y, la segunda que, aunque no se desarrollará aquí, es fundamental para comprender el contenido del concepto de interdependencia, nos referimos a que Elias elabora

¹¹² ELIAS, N. “Introducción” en *El Proceso de la Civilización*, pág. 44.

¹¹³ *Ibidem*, pág. 451.

¹¹⁴ ZABLUDOVSKY, Gina. *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*. FCE. México, 2007, pp. 30-31.

una síntesis impecable entre sociología histórica y psicoanálisis, además de integrar también a la ciencia política, la economía y las relaciones internacionales. Para Norbert Elias, las actividades humanas están explícitamente relacionadas, i.e., se interrelacionan en distintas dimensiones y de ahí su *concepción de lo social como en continuo devenir*. Reflexión que motiva al sociólogo a argumentar que no se pueden dividir los problemas del conocimiento según determinados límites infranqueables.

Continuando con la argumentación de Zabludovsky, dejemos sentado que la concepción que maneja Elias acerca del cambio social y de proceso se conciben como un continuo devenir, es decir, como un *desenvolvimiento* que no tiene alguna finalidad trazada de antemano y que, sin embargo, adquiere su sentido en el despliegue de sus mismos acontecimientos. El reto consiste, en todo caso, en explicar cómo se han dado las transformaciones sociales a partir de estados anteriores.

Se da una ardua transformación del aparato psíquico porque el individuo se ve en la necesidad de organizar su comportamiento de manera cada vez más diferenciada, regular y mucho más estable. Se amplían pues las relaciones de interdependencia entre individuos y la tensión entre las mismas hará necesario el comportamiento "correcto". Por esto surgirán autocontroles conscientes en la mente del individuo e, igualmente, un autocontrol automático que a través de una barrera de miedos buscará evitar las infracciones del comportamiento que es el socialmente aceptado. Entonces, además de la regulación externa del comportamiento se hace necesaria una autovigilancia personal, es decir, los hombres comienzan a vigilarse a sí mismos y entre ellos mismos. De esta forma se evitan espacios o situaciones en los cuales se de rienda suelta a la violencia. Por el contrario, las sociedades que

carecen de un monopolio estable de la violencia tendrán una escasa división de funciones y los intervalos que vinculen a los individuos serán breves.¹¹⁵

La finalidad de procurar el monopolio de la violencia consiste por tanto, en controlar el comportamiento individual mediante un **equilibrio de los afectos**. Esto se procura a través de la coacción permanente de funciones pacíficas que se orientan en función del dinero y de la elevación del prestigio social. Así pues, para que se de un comportamiento civilizado se requiere que la violencia pase a manos de especialistas (de esta forma desaparece del espacio que todos comparten comúnmente). En esta tesis, el ejemplo que se utilizarán será, como ya lo hemos mencionado, el de la orden de la caballería, orden que será creada con las condiciones que le permitirán hacer uso de la violencia. Ya especificaremos en su momento bajo qué circunstancias y a través de qué mecanismos. Lo interesante aquí es que no es que la violencia desaparezca sino que se reestructura el aparato de autocontrol psíquico, es decir, el individuo ejercerá la coacción sobre sí mismo y, en el momento en que se constituye el monopolio de la violencia física se obliga al resto de los individuos a contenerse a través de la previsión y la reflexión previa. Se trata entonces de un pliegue del proceso civilizatorio que implica una modelación del comportamiento social y los resultados conductuales que se obtienen se dibujan a lo largo de “una curva de adaptación”¹¹⁶ misma que se inserta al ritmo del tiempo que se vive. Con otras palabras, se trata de la relación que pueda darse entre la mayor o menor presión de la red de interdependencias de un lado y, de la situación psíquica del individuo, por el otro. La estructura emocional del individuo se consolida bajo la forma de un aparato de costumbres que se manifiesta y se desarrolla en las relaciones con otros individuos. De esta forma, las relaciones entre individuos implican una compleja división funcional, una situación estable en los monopolios de

¹¹⁵ Un ejemplo de la primera clase de sociedades es la corte de Luis XIV.

¹¹⁶ ELIAS, N. *El proceso de civilización*, pág. 461.

la violencia física y la competencia entre los integrantes del entramado de relaciones. La regulación del comportamiento obedece entonces a la autocontención de los instintos en función de los esquemas y modelos aceptables en sociedad y, por otro lado, a una razón que se diferencia de los movimientos e inclinaciones que se presentan de forma inconsciente.

Hablamos también del ritmo del tiempo¹¹⁷ y con ello implicamos igualmente una división del tiempo, misma que propicia que las explosiones momentáneas se subordinen a las necesidades de la interdependencia que las abraza y que dibuja el trayecto y el entorno dentro del cual debe someterse la autocoacción. Por tanto, la civilización significa un proceso de ascenso y descenso. Casi siempre, han sido las clases bajas las que han dado rienda suelta a sus instintos y afectos. La regulación de su comportamiento es mucho más laxa y a esas clases inferiores se les coacciona a través de una violencia corporal directa, la amenaza del dolor físico, la muerte por miseria y por el mismo hombre. Bajo estas circunstancias no se llega a una transformación equilibrada de las coacciones externas en autocoacciones. Una característica fundamental de la sociedad occidental es que, a lo largo de su proceso de desarrollo, se ha reducido la postura encontrada entre el contexto y las normas de conducta de las clases altamente dominantes y de las clases dominadas. Los rasgos que se difunden en su mayoría son aquellos que caracterizan a las clases dominantes. Tal es el caso de la ardua división del trabajo en la sociedad occidental.

Pero, ¿de qué forma se mantiene el código que regula la conducta? Los integrantes de los círculos sociales altos ejercen una estricta vigilancia social sobre el resto de los otros miembros. De esta manera reafirman la constitución de su yo en la interrelación con los otros. Lo que motiva a mantener el prestigio social es el miedo individual que siente la persona de ver degradado o disminuido su prestigio. Este miedo (**autocoacción**) es el que asegura la reproducción constante –hasta

¹¹⁷ Ibidem, ver, pp. 463-466.

convertirse en hábito- de una conducta determinada y la regulación de los instintos individuales y; “también es característico de la evolución en la sociedad occidental esta reducción de los contrastes sociales e individuales, esta interpretación y mezcla peculiar de los modos de comportamiento que originariamente se corresponden con situaciones sociales extremadamente distintas”.¹¹⁸ El movimiento que constituye a las diferentes sociedades y a la civilización no es unívoco. Antes bien, se acrecientan o disminuyen los contrastes sociales y oscila el comportamiento de los individuos y también la forma en la que expresan sus emociones. Para Elias, “esta transformación del conjunto de la existencia social es igualmente el fundamento de la civilización del comportamiento”.¹¹⁹ Prever a largo plazo, regular estrictamente el comportamiento y las emociones que las funciones y la posición de las clases altas vuelven costumbre, se convierte en un instrumento fuerte para dominar a los demás. Se trata de un rasgo distintivo que coloca a ciertas clases en un peldaño superior y que, al mismo tiempo, les otorga un gran prestigio. Una clase que es superior bajo estos aspectos y que ha logrado un grado máximo de autocontención tiene la fuerza y la autoridad adecuadas para sancionar, castigar y repudiar las infracciones sociales o el abandono de algunos hacia las reglas de conducta socialmente aceptadas. Esta situación se vuelve mucho más intensa al volverse más ardua la lucha por el prestigio entre las clases altas y las clases bajas. El grupo dominante lucha por mantener su posición y actúa amenazante ante el temor que inspira la autovigilancia de cada uno de los miembros del grupo entre ellos mismos y para ellos mismos. Un ejemplo de esto lo encontramos en “la última oleada del movimiento de Occidente”,¹²⁰ se trata del acortesanamiento de los guerreros.

¹¹⁸ Ibidem, pág. 467.

¹¹⁹ Ibidem, pág. 468.

¹²⁰ Ibidem, pág. 470.

2. La Soledad de los Moribundos. Reflexión contemporánea sobre la muerte.

Sólo cuando se es capaz
de un mayor distanciamiento
de sí mismo, del propio estadio
de civilización y del carácter específico
de este estadio que tiene su umbral
de la vergüenza y de la escrupulosidad,
es posible hacer justicia
a la obra de hombres de otra etapa.
Norbert Elias.

La soledad de los moribundos despierta en nosotros la necesidad de pensar y de escribir sobre el tema de la muerte por ser ésta una situación que ruptura que enfrenta al ser humano consigo mismo y con los demás. Elias afirma en este ensayo que, en contraste con los animales, a quienes este hecho no conflictua, “la muerte es un problema de los vivos. Los muertos no tienen problemas”.¹²¹

En su búsqueda por afrontar y resolver este “problema” es que en cada período del proceso de la civilización se configuran diferentes actitudes y rituales mortuorios porque, como bien señala Louis-Vincent Thomas, “si bien todo mundo está destinado a morir, no se muere siempre de la misma manera; ni se concibe a la muerte en todas partes de la misma manera”.¹²² Es así que las sociedades arcaicas generaron diversos ritos creyendo que de esa manera la muerte, misma que según creían se contagiaba a través de la descomposición del cadáver, disminuiría o, mejor dicho, se presentaría con una menor frecuencia. Para estos mismo individuos arcaicos, “la concepción cosmomórfica primitiva de la muerte es la de la muerte-renacimiento, para la cual el muerto humano (...) renacía en un nuevo viviente, animal o niño”.¹²³ Edgar Morin, en consonancia con el discurso que estamos manejando, sostiene que las sociedades más rudimentarias, es decir, menos

¹²¹ ELIAS, N. *La soledad de los moribundos*, pág. 22.

¹²² THOMAS, Louis-Vincent. *Antropología de la muerte*, pág. 160.

¹²³ MORIN, E. *El hombre y la muerte*, pág. 115.

diferenciadas socialmente, "...los muertos se confunden prácticamente unos con otros y con los vivos".¹²⁴

Morin afirma que en las sociedades más rudimentarias, es decir, menos diferenciadas socialmente, "...los muertos se confunden prácticamente unos con otros y con los vivos". El mundo de los muertos no se distingue del mundo de los dioses, estos son resultado de las dos dimensiones en las que se desdoblán las sociedades arcaicas al alejarse del mundo de los vivos. El resultado será una divinización de los muertos-antepasados al grado de trascender la determinación de estar muertos y convertirse en una especie de "inmortales" puros.¹²⁵ En esta clase de sociedades, los dioses cargan sobre sus hombros el destino del mundo. Se trataba de divinidades cosmomorfas, es decir, que se identificaban con los cambios naturales, con las plantas y los animales. Una vez que los atributos divinos trascienden las actividades de sus antepasados y transfiguren ese discurso divino en religión, esa transformación se alejará cualitativamente del género humano. Esa identificación con los movimientos naturales, con las plantas y los animales está relacionado con el ascenso de los dioses al cosmos y esto, a su vez, es expresión de una elevación de la angustia por la muerte. "Cuánto más densa, rica, "propietaria" se hace la vida de los hombres, más violentos son el choque y la regresión infantil que sienten ante la muerte, más inquieta es la creencia en la supervivencia, más poderoso aparece el dios, padre omnipotente, y más ardiente es la oración sumisa que le exige la inmortalidad".¹²⁶

Posteriormente, en una nueva etapa de individualización, surgirá el concepto de alma, "mismo" que asumirá la dualidad de la conciencia. Esta nueva representación conceptual se convertirá en el centro de aquello que se considera

¹²⁴ Ibidem, pág. 160.

¹²⁵ Ibidem, pág. 190.

¹²⁶ Ibidem, pág. 192.

inmortal en el hombre. Por un lado, encontraremos al alma como esa parte del ser humano que busca la salvación y, del otro, -conservando rastros aún de la época arcaica- se concebirá como la entidad divina que terminará fusionándose con el cosmos.

Otro aspecto que involucra la manera en la que los hombres conciben la muerte, está dada por las formas en las que se trata el cadáver. Cada grupo social ha elaborado, a lo largo de la historia, un sistema de creencias que conllevan a su vez, determinadas prácticas mismas que, de manera específica, fundamentan su cultura. Una de estas prácticas es el *acicalamiento de los muertos*. A este respecto, Vincent Thomas menciona tres actividades que realizaban los musulmanes, "...el *ghusl* o embellecimiento propiamente dicho; el *kafn* o colocación de la mortaja; y el *tahmit* o embalsamamiento, realizado a menudo por mujeres (asociación simbólica con el acicalamiento del recién nacido)".¹²⁷ Otra actitud se genera frente a la descomposición, las más de las veces la actitud es de espanto. Por este motivo emergieron múltiples ritos de separación, la prohibición de conservar despojos, la separación o destrucción de todo aquello que perteneció al difunto, entre otros. En otras ocasiones, se prescriben mecanismos para que no llegue el momento en que el cadáver se descomponga, por ejemplo, la cremación del mismo y la conservación o dispersión de las cenizas. En el caso de los indios de América o de los negros africanos se presentan actos de endocanibalismo o necrofagia. En el antiguo Egipto así como los indios del Perú, practicaron el *embalsamamiento*. En el caso de los pueblos que optaron por la *descomposición natural*, las tumbas son de una gran variedad: "...túmulos, pirámides, grutas funerarias naturales o excavadas, cestos o esteras en los árboles (sobre todo en África), casas auténticas".¹²⁸

Siendo el momento de descomposición sinónimo de impureza se buscaba acelerarlo, retarlo, suprimirlo o alejarse de él. La actitud era, indudablemente, de

¹²⁷ Ibidem, pág. 304.

¹²⁸ Ibidem, pág. 305.

rechazo, aún cuando el ritual correspondiente estaba ligado a una fusión que vinculaba “elementos” fundamentales, tal es el caso del regreso a la *tierra madre*. Recordemos el Génesis, en él se menciona que Abraham enterró a Sara en la caverna de Macpela y José a su padre Jacob. La tierra acoge en su seno al muerto que se reintegrará al cosmos, la gruta en este caso es la *tumba natural*.

Así como se recurrió a la tierra, se recurrió también al fuego por ser considerado un elemento purificador y a rituales que consideraban la cercanía del agua y del aire; “...inhumación (tierra); inmersión (agua), cremación (fuego) y exposición (aire), resumen los avatares que se les destina a los cadáveres según los lugares, las épocas, las situaciones (edad, origen social, tipos de muerte).¹²⁹

Otra actitud que encontramos frente a la muerte, es la referente a la posición en la que se acomoda el cadáver en la tumba, por ejemplo, en posición fetal como los hombres de *Neanderthal*; boca abajo como las mujeres adúlteras o de pie, como fue el caso de algunos militares u hombre dedicados a la política.

Tenemos pues, que una manera de afrontar la muerte es a través de los ritos que los vivos observan ante el cadáver. Estos rituales y las actividades que conllevan son una prueba manifiesta de la problemática que representa la muerte para los hombres así como la fase del proceso civilizatorio que los propicia. Si bien es cierto que a diferencia de la Antigüedad, nuestra capacidad de empatía con el otro ha ido en aumento, también se ha incrementado el temor ante el hecho de morir. Esto es resultado, entre otros factores, de la posibilidad que se tiene hoy de alargar la existencia, es decir, de “aplazar” la muerte. En lo cotidiano, no contemplamos muertos ni moribundos en nuestro andar y los avances tecnológicos, concretamente en la medicina, han permitido que se extiendan las posibilidades de vivir aún cuando nos enfrentemos a enfermedades como el cáncer o el SIDA.

¹²⁹ Ibidem, pág. 308.

Sin embargo, alejar de nuestro imaginario social la posibilidad de la muerte, implica la incapacidad de brindar ayuda o soporte emocional a los que van a morir, "...de mostrar ese afecto que más necesitan a la hora de despedirse de los demás; y ello precisamente porque la muerte de los otros se nos presenta como un signo premonitorio de la propia muerte".¹³⁰ Elias argumenta que la cercanía de alguien que va a morir puede alterar la fantasía que inconscientemente hemos interiorizado sobre nuestra propia inmortalidad. Cuando sabemos que alguien va a morir, pueden embragarnos sentimientos de culpa, de vergüenza o de miedo. Cualquiera que sea nuestra actitud frente a la muerte, es resultado del momento de autocontención correspondiente al proceso de civilización. Dicho de otra forma, "...la transformación del comportamiento social de los hombres al que se alude cuando se habla en este sentido de la <<represión>> de la muerte, es un aspecto del empuje civilizador".¹³¹ Este empuje al que alude Elias genera reglas sociales que, a su vez, propician reglas de conciencia que finamente se expresan en sentimientos de vergüenza o de pudor. Un ejemplo claro es que los seres humanos no han sentido siempre vergüenza ante las mismas situaciones. En el *Proceso de la civilización* Elias afirma con respecto al refinamiento de la clase alta y la elaboración del comportamiento,

"El movimiento continuo de las formas de comportamiento en la clase superior recibe una parte de su impulso de este mecanismo que, simplícidamente, funciona del modo siguiente: desarrollo de las costumbres con expansión hacia abajo, leve deformación social, devaluación como rasgo distintivo. Lo importante aquí es que, en este cambio, en lo que aparentemente son cambios irregulares y debidos al azar o simples modas de las formas cortesanas del comportamiento, pueden observarse ciertas orientaciones, ciertas líneas de evolución que, según los casos, pueden denominarse avances de los grados de tolerancia en lo relativo al pudor o de los límites de la vergüenza, o bien como <<refinamiento>>, como <<civilización>>. Un dinamismo concreto, de carácter social, pone en marcha otro de carácter espiritual, que obedece a sus propias leyes".¹³²

Con lo anterior, Elias busca mostrar que el cambio en la conducta y las prescripciones que los seres humanos lleguen a observar en su vida cotidiana, no

¹³⁰ ELIAS, N. *La soledad de los moribundos* pág. 31.

¹³¹ Ibidem, pág. 33.

¹³² ELIAS, N. *El proceso de la civilización*, pp. 184-185.

obedecen a un mejoramiento moral sino que son resultado de la renuncia a satisfacer los impulsos en pos de una regulación y represión de los mismos, "...coacciones (mucho menos visibles y más impersonales) del entramado social, de la división del trabajo, del mercado y de la competencia. Éstas son las que corresponden al tipo de justificación y condicionamiento (...) que implica una <<modelación>>, que pretende presentar el comportamiento deseado por el individuo en función de sus impulsos personales".¹³³ De manera que no hay nada "natural" en nuestras formas de comportamiento, en la mesa, en la convivencia con el sexo opuesto o con los niños o, -para no perder de vista el tema que nos ocupa- con la muerte y con los moribundos-. Con el empuje y el desplazamiento a los que orilla el proceso civilizatorio, se esconde la muerte, "detrás de las bambalinas de la vida social".¹³⁴

A lo largo de su ensayo, Elias hace un par de señalamientos sobre el trabajo Philippe Ariès, *El hombre ante la muerte en Occidente* que no podemos dejar de señalar aquí. No solamente por ser una obra que aborda el tema que nos ocupa sino, sobre todo, porque es una obra a la que recurriremos aquí en esta tesis –aunque debo señalar, que bajo la estructura argumentativa que propone Norbert Elias, no el mismo autor.

Elias señala que Ariès, si bien recaba y presenta un historial importante de ejemplos de cómo el hombre en Occidente ha tenido actitudes diversas ante la muerte y los moribundos, el escritor francés entiende la historia como una mera descripción, es decir, como una mera duración de eventos en sentido lineal. Si bien esto ilustra de manera significativa nuestro conocimiento sobre dicha actitud ante la muerte, como bien señala Elias, "...no explica nada" y, antes bien, nos trasmite la imagen que Ariès tiene con respecto al tema en cuestión, "...que en épocas

¹³³ Ibidem, pp. 239-240.

¹³⁴ ELIAS, N. *La soledad de los moribundos*, pág. 33.

anteriores los hombres morían con serenidad y calma”.¹³⁵ Reclama el sociólogo alemán, que Ariès no se detiene a hacer la observación de que, por ejemplo, las epopeyas medievales –más adelante hablaremos de la muerte de Roldán, ejemplo de la muerte de un caballero medieval en batalla- son una idealización de la vida caballeresca que tenían la finalidad de transmitir cómo debía comportarse ese orden social –de acuerdo a las virtudes que se le atribuían- y, por ende, cuáles debían ser las determinaciones de su conducta.¹³⁶ Si bien era cierto que en la época medieval hablar de la muerte y de la posibilidad de morir era más frecuente de lo que es en la actualidad, razón por la que Ariès incluso escribe “a esta actitud ante la muerte, a éste *de morte* corresponde una actitud asimétrica ante los muertos, un *de mortus* que expresa la misma familiaridad respecto a las sepulturas y a las cosas funerarias”,¹³⁷ ello no significa que se muriera siempre en paz o con mayor tranquilidad. Otro dato importante es que el miedo a la muerte tuvo diversos matices a lo largo de la Edad Media. Elias observa que se incrementó de manera significativa en el transcurso del siglo XIV a partir del crecimiento de las ciudades y la mortandad que significó la peste a lo largo de diferentes poblaciones. Así, mientras los representantes de las órdenes mendicantes reforzaban el sentimiento de miedo ante la muerte, surgieron el *Ars moriendi* y las danzas macabras como mecanismos para que los hombres

¹³⁵ Ibidem, pág. 34.

¹³⁶ En este sentido, es interesante observar cómo en la sociedad medieval cristiana, sólo se permitía a las mujeres expresar su dolor. Actitud que no se permitía, por el contrario, a los héroes protagonistas de epopeyas épicas o de los libros de caballeros de la Baja Edad Media. Situación que se transforma hacia el Renacimiento y, en el caso representativo del Quijote, por ejemplo, encontramos que “...el dolor tiene cabida en todos los ámbitos de la estructura narrativa”. MOSCOSO, Javier. *Historia cultural del dolor*, pág. 65. Véase en especial el capítulo “Imitación” en cuyo apartado, “Sensaciones invisibles”, el autor señala que en el mundo moderno el dolor se ha vuelto invisible, sin embargo se le utiliza en la vida real o en la labor literaria como un elemento inevitable y hasta festivo. Por ello, escribe: “En una sociedad marcada por el triunfo del dolor y de la muerte es fácil entender que el sufrimiento haya sido asumido como elemento inevitable. El proceso de expulsión de la muerte, del duelo, de la enfermedad, de la deformación o la violencia de los lugares públicos encuentra su inicio en esta recreación colectiva de la desgracias, que se percibe en el contexto de la burla calculada y de la ironía consciente” (Ibid). El ejemplo que pone Moscoso es el del Quijote quien opone al dolor la libertad. El autor señala además, que el dolor puede utilizarse desde la experiencia propia del sujeto que lo vivencia, dato que reafirmamos a lo largo de esta tesis.

¹³⁷ Ariès, P. *El hombre ante la muerte*, pág. 41.

supieran cómo enfrentar la muerte de forma “adecuada”. “¿Se moría con más calma en el pasado?”, increpa Elias.

Puede ser que lo que antaño reconfortaba era la compañía de las personas durante los momentos previos a la muerte de alguien. Pero esto no era extraño en tiempos en los que era “normal” para los individuos estar acompañados unos de otros y no a solas. El nacimiento y la muerte eran acontecimientos sociales por excelencia y, en el caso de esta última, los niños no eran excluidos de dicha eventualidad. A propósito del pudor que actualmente sienten los adultos al ocultarles a los niños el hecho natural y biológico de la muerte, en tanto que coacción de nuestros instintos y deseos, Elias confirma que se debe al pudor, es decir, a la coacción sobre nuestros instintos que hemos interiorizado como integrantes de un determinado periodo civilizatorio.

No obstante, no todas las actitudes de los acompañantes eran de comprensión y benevolencia. Elias cita el caso de herederos que “...rodeando el lecho del viejo moribundo se mofaban y reían de él”.¹³⁸ La actitud que en esos momentos surgió frente a la muerte se dio en un contexto donde la constante era la guerra, donde la peste arrasaba con poblaciones enteras ocasionando en una sola oleada la muerte de millares de seres humanos, gente que moría entre el *dolor* y la *inmundicia*, sin consuelo pues no había tiempo para despedirse cuando la llegada de la muerte era inminente. El hombre del medioevo se configuró en un horizonte de contraste, re ruptura continua y hacía frente a la muerte como podía y de la manera en la que consideraba que ésta podría ser menos dolorosa. “En conjunto, la vida en la sociedad medieval era más breve; los peligros, menos controlables; la muerte muchas veces más dolorosa; el sentido de culpa y el miedo al castigo tras la muerte

¹³⁸ ELIAS, N. *La soledad de los moribundos*, pág. 38.

eran manifiestos. Pero, para bien o para mal, la participación de otros en la muerte de un individuo era algo mucho más normal”.¹³⁹

Así pues, el individuo frente a la muerte tiene una actitud que depende del estadio de civilización y de las determinaciones específicas de dicho estadio. Éste tendrá asimismo su correspondiente umbral de vergüenza y de pudor. Sólo así puede comprenderse en su justa dimensión la configuración espiritual de los seres humanos precisamente en la época en la que viven. Cuando los hombres son conscientes de cómo se modifican sus rituales de convivencia y de que la actitud que toman ante la muerte no está dada de antemano, está siendo objeto de una transformación de sí mismo. Esta transformación deja manifiestos los rasgos espirituales del individuo y del entramado social al que pertenece. Hoy, el pliegue civilizatorio en el que nos desenvolvemos ha hecho desaparecer al moribundo de nuestra vista de forma inusitadamente higiénica. Si lo tenemos cerca, el sentimiento de zozobra es tal, que no sabemos qué decir. Un primer comportamiento es negar la situación, negar el sentimiento que se despierta y pretender frente al que va a morir que la muerte no está en su horizonte cercano. Desconocemos el hecho de que hablar de la muerte y de cómo se siente el moribundo ante la cercanía de aquella puede mejorar su ánimo. Elisabeth Kübler-Ross, psiquiatra que realizó diversos estudios sobre los moribundos, la muerte y la forma de enfrentarla, afirma -después de un largo y accidentado trabajo de dos años y medio con pacientes moribundos- que,

“Hablamos de la muerte –tema objeto de represión social- de forma sincera y sin complicaciones, abriendo así la puerta a una gran variedad de discusiones, permitiendo la negación completa si parece necesaria o la charla abierta sobre los temores y las preocupaciones del paciente si éste lo prefiere así. El hecho de que *nosotros* no usemos la negación, de que estemos dispuestos a pronunciar la palabra “muerte” y “morir”, es quizás el mensaje mejor recibido por muchos de nuestros pacientes”.¹⁴⁰

¹³⁹ Ibidem, pág. 39.

¹⁴⁰ KÜBLER-ROSS, E. *Sobre la muerte y los moribundos*, pág. 328.

2.1 Los conceptos de depresión y duelo.

Antes de continuar con nuestro escrito, consideramos esencial detenernos en el concepto médico del término *depresión* por ser éste un ejemplo de cómo es que la extrema supresión de las emociones puede desembocar en un padecimiento que termine por enfermar al individuo. Sólo acotamos que nos referiremos al concepto de depresión por experiencias de separación o de pérdidas no resueltas y el papel que juega el duelo en un proceso de pérdida.

Hace apenas poco más de cuarenta años no se hablaba de depresión. En todo caso, se admitía que había un porcentaje –mínimo- de la población que la padecía. No obstante, no se consideraba siquiera como un término que fuera resultado de un diagnóstico clínico. Se hablaba de ansiedad o de neurosis, pero no de depresión. No es que no existiera. Era que aún no se diagnosticaba como tal.

Hoy sabemos que la depresión ha existido en todas las culturas. Como síntomas biológicos de la misma nos encontramos con el insomnio, la falta de apetito y la falta de energía, poco entusiasmo, síntomas que derivan en un proceso químico cerebral. Habiendo desarrollado el individuo esos síntomas, se les dará forma culturalmente, es decir, se les rechazará o se mostrará indiferencia o bien, se buscará la forma de atenderlos. Por otro lado, hay otra manera de abordar la depresión y es la de concebirla "...como un resultado de cambios profundos en nuestras sociedades".¹⁴¹ Una vez que emergieron las economías de mercado, se rompió el vínculo que había sólo entre individuos y sus respectivas comunidades sino con el mismo sentido de "comunidad". Cuando los seres humanos pierden la sensación de conexión con su grupo social comienza a nacer en ellos la soledad, el empobrecimiento emocional y, si a ello le agregamos, la presión que en muchas ocasiones es resultado de la inestabilidad económica, se enferman. En este

¹⁴¹ LEADER, L. *La moda negra. Duelo, melancolía y depresión*, pág. 18.

contexto, las causas que motivan la depresión son de origen social, teniendo como corolario una posterior respuesta biológica. Existen psicoanalistas que ven en la depresión una manera de protestar de la persona que la padece, “la depresión, es entonces, una forma de decir NO a los que nos dicen que debemos ser”¹⁴² y consideran que la depresión surgió como concepto médico a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. En los años 70 se hicieron públicas las propiedades adictivas de los llamados tranquilizantes y fue así que se buscó hacer pública una nueva conceptualización clínica así como el remedio para atender este malestar en las distintas urbes a las que aquejaba. Fue así que las compañías farmacéuticas concibieron “enfermedad” y “cura” de manera simultánea. Desde este horizonte, la sociedad contemporánea establece los parámetros de cómo desean verse a sí mismos los sujetos y cómo conciben sus malestares. Regularmente, prefieren ver cualquier síntoma o malestar como signos de alteraciones específicas y no como carencias o malestares que afectan a la existencia del ser humano en su conjunto. De manera que llegan a concebir al síntoma como un error que con la adecuada “terapia conductual” se puede erradicar en un corto plazo. No resulta atractiva la idea de articular los síntomas para configurar una respuesta que involucre al ser humano en su totalidad pues ello podría contraponerse a la que se considera “normal” además de que implicaría una solución más a largo plazo y, en nuestra sociedad contemporánea se ha hecho indispensable la necesidad de obtener resultados rápidos y eficaces. La solución ideal puede venir entonces bajo la forma de una prescripción médica señalando las dosis de medicina que curarán el malestar. En lo que nos detenemos a pensar, debido a la misma vorágine social, es que puede ser que en el núcleo de la depresión que sufren muchos individuos se encuentre la pérdida de una relación humana significativa o alguna crisis existencial. Se desconoce lo anterior en tanto que motivos de dolor y de malestar al grado de generar estrés y Darian Leader propone atender la depresión a través de las

¹⁴² Ibidem, pág. 19.

nociones de *duelo* y *melancolía*. Sin entrar en un análisis exhaustivo de estos conceptos, señalaremos que la melancolía se presenta como resultado de no atender el dolor que genera la muerte de un ser querido o significativo, originándose así una actitud determinada frente a la muerte. Freud define al *duelo* como "...la reacción a la pérdida de un ser amado o de una abstracción equivalente: la patria, la libertad, el ideal, etc." y a la *melancolía* como "...un estado de ánimo profundamente doloroso, una cesación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de todas las funciones y la disminución del amor propio".¹⁴³

Ambos términos puede ayudarnos a comprender cómo las pérdidas nos afectan en la vida cotidiana. A través del duelo, según Freud, separamos de la persona muerta, los recuerdos y esperanzas que albergamos sobre ella. El dolor es el sentimiento con el cual reaccionamos ante la pérdida, mientras que el duelo es la manera en la que procesamos ese dolor. "Cada recuerdo y expectativa ligada a esta persona que hemos perdido debe ser revivida y confrontada con el juicio de que se ha ido para siempre".¹⁴⁴

Cuando alguien se nos muere, seguimos reproduciendo su presencia en nuestro andar cotidiano y ello implica situaciones en extremos dolorosas. Cualquier actividad que realicemos puede convertirse de pronto en un evento doloroso, no sólo porque se recuerdan momentos felices al lado de quien ya no está sino porque ahora sabemos que ya no veremos a esa persona querida, nunca más. A esto podemos agregar que cualquier nuevo acontecimiento nos parece vacío, sin sentido porque no podemos compartirlo con esa persona que ya no está. Con el transcurrir del tiempo y a pesar de las recaídas, el apego a la pérdida disminuirá. Por supuesto que el duelo no se refiere únicamente a la muerte de alguien sino a relaciones perdidas o cualquier cosa ante la que hayamos sentido un gran apego y ya no esté más.

¹⁴³ FREUD, S. "Duelo y melancolía" en *Obras Completas*, Tomo II, pág. 2089.

¹⁴⁴ LEADER, D. Op. Cit., pág. 30.

Finalmente, el punto culminante será la posibilidad de desechar toda referencia que haya sido importante en algún momento de nuestra existencia, aún cuando en el momento de comenzar el duelo se haya convertido en el núcleo de nuestros apegos. Será justamente en el proceso de duelo en donde comenzará a identificarse su ausencia, permitiendo de esa manera un reacomodo emocional para trascender la pérdida. Por otro lado, la melancolía implica la alteración significativa del individuo que ha sufrido la pérdida. “Este nos describe su yo como indigno de toda estimación, incapaz de rendimiento valioso alguno y moralmente condenable. Se dirige amargos reproches, se insulta y espera la repulsa y el castigo. Se humilla ante todos los demás y compadece a los suyos por hallarse ligados a una persona tan despreciable”.¹⁴⁵ Para el melancólico no es tan evidente qué es aquello que ha perdido, al menos no de manera consciente. Incluso dirá Freud que aunque tenga idea de la pérdida, desconoce qué de él se ha perdido también. La determinación esencial de la melancolía es la pérdida de la autoestima, misma que puede llegar a un fuerte deseo de ser castigado. La queja que hace de sí mismo el melancólico es ontológica¹⁴⁶ pues, indudablemente, “se sabe inadecuado”. Todo lo que podría reprochar a los demás se lo reprocha a sí mismo.

Lo cierto es que de alguna u otra manera, nos identificamos con la persona o el objeto que hemos perdido. Es interesante como la medicina aleja de sí la noción del deseo de morir mientras que, Leader sostiene “...la psicología tiende a rehuir la idea freudiana de la identificación con el objeto perdido”.¹⁴⁷ Freud sostenía también que nuestro ego se configura en parte por las huellas que han dejado en nosotros las relaciones que hemos sostenido a lo largo de la vida. Cada ruptura deja en nuestra identidad una huella que ha de ser subsumida. Pero lo importante, para el tema que discutimos aquí, es el registro que hacemos conscientemente de dicha pérdida o

¹⁴⁵ FREUD, S. Op. Cit., pág. 2093.

¹⁴⁶ LEADER, D. Op. Cit., pág. 38.

¹⁴⁷ Ibidem, pág. 54.

ruptura. La pérdida requiere ser reconocida y para que ello tenga lugar y pueda además, el individuo reconciliarse con esa pérdida, es necesario el proceso de duelo. Darian Leader formula al respecto una pregunta directa, “¿Qué pasó con la dimensión social del duelo?”.¹⁴⁸

La psiquiatra y tanatóloga Elisabeth Kübler-Ross define al duelo como “...la intensa respuesta emocional al dolor de una pérdida. Es el reflejo de una conexión que se ha roto. Más aún, el duelo es un viaje emocional, espiritual y psicológico a la curación”.¹⁴⁹ Ella identificó cinco etapas del duelo, aún cuando siempre hizo la aclaración de que no existe una sola manera de experimentar el proceso del duelo por haber perdido a alguien. Esas cinco etapas son la negación, la ira, la negociación, la depresión y la aceptación. Ante la mala interpretación de la que han sido objeto estas etapas, Kübler-Ross escribe, “nunca se concibieron para ayudar a introducir las emociones turbias en pulcros paquetes. Son reacciones a la pérdida que muchas personas tienen, pero no hay una reacción a la pérdida típica, ni tampoco existe una pérdida típica. Nuestro duelo es tan propio como nuestra vida”.¹⁵⁰

Los anteriores son pues, instrumentos que pueden auxiliarnos para identificar qué es lo que sentimos cuando hemos perdido a alguien. Mientras que en el moribundo la *negación* puede parecer incredulidad, por ejemplo la de Iván Ilitch, en la novela de Tolstoi, *La muerte de Iván Ilitch*, cuando comenzó a sentir de manera irremediable cómo la muerte le arrebatava la vida, “...veía que se moría, y estaba desesperado. En el fondo de su alma sabía muy bien que se moría; pero no solamente no llegaba a habituarse a ese pensamiento, sino que no lo comprendía siquiera, era incapaz de comprenderlo”¹⁵¹; en el que sufre o sufrió la pérdida, la negación se refiere a que no puede terminar de comprender que jamás volverá a la

¹⁴⁸ LEADER, D. Op. Cit., pág. 68.

¹⁴⁹ KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *Sobre el duelo y el dolor*, pág. 231.

¹⁵⁰ Ibidem, pág. 23.

¹⁵¹ TOLSTOI, León. *La muerte de Iván Ilitch*, pág. 23.

persona que perdió. No se trata propiamente de la negación de la muerte. Decimos “¡No lo puedo creer!” porque la realidad excede lo que alcanza a concebir nuestra mente. La negación permite en un primer momento sobrevivir a la pérdida y tomar distancia del dolor, aunque la vida carezca de sentido y por ello, al menos por momentos, también nuestros sentidos. “La negación nos ayuda a dosificar el dolor de la pérdida. Hay alivio en ella” escribe Kübler-Ross.¹⁵² Poco a poco, pasaremos de la negación al cuestionamiento sobre lo acontecido y será entonces que se comenzará a vivir en conciencia. Ya no contaremos a los demás sobre nuestra pérdida una y otra vez sino que nuestro diálogo se volverá interno y conforma aumenten las interrogantes que nos permitirán también comprender lo acontecido, irrumpirán los sentimientos que habíamos negado. Tal es el caso de la *ira*, sentimiento que se manifiesta contra el ser querido si consideramos que no se cuidó lo suficiente como ara no morir o ira contra nosotros por no haber cuidado de nuestro enfermo. La ira es un sentimiento, no es ni bueno ni malo o mejor, dicho, no nos detendremos en enjuiciarla moralmente. Durante una pérdida podemos sentir ira contra el que se murió por habernos dejado; contra el médico por “no haber hecho lo suficiente” para evitar la muerte de ese ser tan especial para nosotros y también podemos sentir ira contra Dios –o la entidad superior en que creamos- por no evitar la muerte de ese ser querido. A lo largo del proceso de duelo, la ira será una emoción recurrente, una reacción natural ante la pérdida experimentada. Kübler-Ross agrega que también podemos sentirnos culpable siendo la culpa “... ira vuelta hacia uno mismo”.¹⁵³ Viene a continuación la negociación. Ésta es una etapa que se acompaña de culpa. Situándonos en el pasado, buscamos pactar –imaginariamente claro está- para no ser presas del dolor. A través de la negociación se busca amortiguar el sufrimiento. Mientras se negocia, se transita hacia la negación y viceversa, por supuesto también se lidia con la ira. No es que el que la vive la negociación crea en ella de forma

¹⁵² KÜBLER-ROSS, E. Op. Cit., pág. 26.

¹⁵³ Ibidem, pág. 31.

conciente, ella es sólo un momento –necesario- de consuelo. “Cuando atravesamos la etapa de la negociación , la mente modifica los acontecimientos pasados mientras explora todo lo que se podría haber hecho y no se hizo. Lamentablemente, la mente siempre llega a la misma conclusión...: la trágica realidad es que el ser querido se ha ido realmente”.¹⁵⁴ Después de la etapa de la negociación volvemos la vista al presente y la sensación de vacío nos invade. El duelo llega a un momento profundo. Por momentos nos deprimimos y por instantes creemos que permaneceremos siempre así. Una vez que tomamos conciencia de la pérdida, la depresión “bloquea el sistema nervioso para que podamos adaptarnos a algo que sentimos que no podemos superar”.¹⁵⁵ Siendo el duelo un proceso de curación, la depresión es un momento de ruptura que el individuo requiere atravesar en toda su profundidad para reconciliarse más adelante con su mundo. Es por esto que Kübler-Ross considera que “el tratamiento de la depresión es un acto de equilibrio”.¹⁵⁶ Si bien el de la depresión es un contexto gris y sumamente doloroso, también implica aspectos que coadyuvan a que el proceso de duelo sea exitoso; por ejemplo, genera el espacio para que el individuo evalúe su pérdida así como para reconstruirse a sí mismo desde su interior. Finalmente, llegamos al momento de la *aceptación*, es decir, aprendemos a vivir con la pérdida. Ahora comenzamos a configurar nuestra vida en un espacio en el que ya de manera conciente, sabemos que nuestro ser querido no está. A través de la aceptación podemos ver la pérdida desde una nueva perspectiva, aprendemos entonces a recordar a los seres perdidos y a conmemorar la pérdida. Es aquí en donde regresamos a la interrogante por la dimensión social del duelo, dimensión cuya principal significación en épocas contemporáneas es la supresión del dolor o el disimulo de los sentimientos que emergen en los individuos cuando sufren una pérdida.

¹⁵⁴ Ibidem, pág. 35.

¹⁵⁵ Ibidem, pág. 36.

¹⁵⁶ Ibidem, pág. 38.

El duelo del que habla Freud es privado. En él, el individuo hace frente a su dolor en soledad. Soledad que no encontramos en el ambiente en el que hace Kübler-Ross sus sugerencias para afrontar el momento del duelo. En este punto Leader, al igual que Philippe Ariès en *Morir en Occidente*, cita al antropólogo Geoffrey Gorer quien, en su estudio *Muerte, pena y duelo* señala que en las sociedades humanas, los ritos para procesar el duelo cuentan, invariablemente, con manifestaciones en público. Leader refiere que por ello, además de los rituales funerarios, el color de la vestimenta del doliente decía bastante acerca de su pérdida. “Muchos países occidentales portaban ropas negras, aunque los primeros cristianos de hecho eran instruidos para vestir de blanco para distinguirse de los paganos. En Siria, el azul claro es el color del luto. Mientras que es blanco para los hindúes y los chinos (...) Estos signos externos nos ayudarían a inscribir a la persona en duelo dentro de un espacio público compartido”.¹⁵⁷ Alfonso M. di Nola en *La muerte derrotada*, define al duelo como un fenómeno individual y social que implica los comportamientos que en sociedad calificamos como “luto”, “en términos más precisos, la palabra <<duelo >> denota las reacciones interiores y psicológicas ante la muerte y el periodo más o menos largo en el cual los sujetos del luto recobran el equilibrio físico y social, superando a la reacción desordenada y caótica inicial”.¹⁵⁸ Este autor también recurre a la interpretación que hace Freud de dicho concepto. Por su parte, para Gorer, la disminución de los rituales de luto en público en Occidente fue resultado de las muertes que ocurrieron a lo largo de la Segunda Guerra Mundial. La cantidad de muertos fue tal, -pienso inevitablemente en la peste medieval- que la gente tuvo que aprender a guardar el luto en su interior pues “¿Qué sentido tendría para una comunidad guardar luto por cada soldado muerto cuando los cadáveres eran casi incontables?”.¹⁵⁹ Este fue el contexto durante el cual Freud comenzó a redactar su ensayo. Fue entonces que concibió al duelo como una problemática

¹⁵⁷ LEADER, D. Op. Cit., pág. 69.

¹⁵⁸ di Nola, Alfonso m. *LA MUERTE DERROTADA. Antropología de la muerte y del duelo*, pág. 11.

¹⁵⁹ LEADER, D. Op. Cit., pág. 69.

personal, lejos de la comprensión social. Las muestras externas del duelo se ensombrecen y el dolor se guarda, se desplaza al interior. Leader llama a esto *erosión de los rituales públicos de duelo* y señala que se ha extendido no sólo en las sociedades occidentales sino también por ejemplo, en África donde la cantidad de decesos a causa del VIH es tal que tampoco se puede mantener el ritual tradicional del sacrificio de animales por la disminución económica que eso significaría. De igual manera, hoy que la constante son las imágenes de muertes violentas tenemos como resultado la desaparición de los ritos de duelo y sin el soporte simbólico que otorgan los rituales de duelo, esta clase de imágenes sobre la muerte proliferan de tal forma que llegan a conformar un enorme sinsentido.

Philippe Ariès quien, como ya dijimos líneas arriba, reconoce también la aportación de Geoffrey Gorer y cita su artículo “La pornografía de la muerte” (1955). Señala que a través de la sociología y la psicología se brindan elementos que ayudarán a que el hombre contemporáneo redescubra la muerte. De manera que “la nueva sociología de la muerte (...) es (...) indudablemente una fecha en la historia de las actitudes ante la muerte”.¹⁶⁰ No obstante, para sociólogos, psicólogos y médicos, las actitudes ante la muerte siguen careciendo de continuidad en la historia, ante lo cual, Ariès realiza una reconfiguración con base en los aspectos del *desposeimiento del moribundo, la negación del duelo y la invención de un nuevo ritual funerario en los Estados Unidos*.

En el apartado en el que abordaremos la muerte de Roldán y de Guillermo *El Mariscal*, veremos con detalle cómo el hombre medieval es un ejemplo de cómo hubo un momento en la historia en la que el individuo se hizo cargo de su propia muerte. Parientes, amigos, vecinos, miembros de las cofradías llenaban la habitación del moribundo. Sentir la cercanía de la muerte otorgaba a esa habitación el carácter de espacio público y aunque el sacerdote representara la mediación con Dios, el que

¹⁶⁰ ARIÈS, P. *Morir en Occidente*, pág. 201.

estaba muriendo era el encargado de presidir el ritual. Hacia el siglo XV con la aparición del *Ars Moriendi* comienza a solicitarse el espacio para que el moribundo se encuentre a solas con Dios y ya hacia fines del siglo XVIII, los médicos ilustrados comenzarán a prescribir que la habitación del moribundo esté vacía para proteger, por higiene, las virtudes del aire. Esto contrasta con la noción actual de la muerte. Ahora se oculta la muerte del que va a morir. Las nuevas costumbres señalan como deber primordial, tanto de la familia como del médico, ocultar al enfermo la realidad de que su fin está cercano. El enfermo de hoy –a diferencia de que se sabía próximo a morir en la época medieval- se transforma en una criatura indefensa, incapaz de decidir y de la cual los familiares o amigos cercanos se hacen cargo, separándolo del mundo, buscando así “protegerlo”. El desplazamiento ha sido radical. El moribundo ya no participa en su propia muerte. Por ello, reflexiona Ariès “la muerte es hoy una comedia –siempre dramática- donde se juega al que no sabe que se va a morir”.¹⁶¹ Ahora, morir discretamente es una manera de morir con dignidad, es un aceptable *style of facing death*. El énfasis se pone en *acceptable* porque lo que importa es que la muerte pueda tolerarse por los que sobreviven al que muere y que, al mismo tiempo, inhiben cualquier expresión exaltada o conmovedora de parte del moribundo. El médico, la enfermera o el familiar evitan a través de todas las formas posibles el dar la noticia de que la muerte se avecina en una cadena de expresiones afectivas que pueden llevarlos a perder el autocontrol. Llegamos de esta manera al ocultamiento del duelo (mismo que desde el siglo XIII comienza a perder su espontaneidad. Por ello, cobra auge el papel de las plañideras). A partir del siglo XIX, en las casas donde alguien había muerto, se separaban todos los integrantes de la familia además de los trabajadores domésticos y los animales, de la sociedad. Se tendían mantos, se extendían gasas, velos y telas negras. Sin embargo, el significado de esta reclusión era que los vivos no olvidarían a los muertos y se adoptaba la prescripción casi moral de continuar con la rutina que recordaba a la persona fallecida en su cotidianidad. La

¹⁶¹ Ibidem, pág. 208.

cuarentena que a fines del siglo XVIII se impone a los deudos como estructura para manifestar el dolor se convierte a inicios del siglo XX en un duelo que permite la expresión del dolor con toda su intensidad. Dice Ariès que si pudiéramos trazar “una curva del duelo”, una primera fase estaría representada por la espontaneidad abierta e incluso atropellada hasta llegar al siglo XIII, posteriormente, a lo largo del siglo XIII hablaremos de un período de ritualización hasta entrado el siglo XVIII y ya hacia el XX, una exaltación dramática del pietismo e incluso, una vasta mitología fúnebre. Finalmente, a mediados del siglo XX presenciamos la prohibición del duelo. Las actitudes ante la muerte se transforman. La pena debe ocultarse y Geoffrey Gorer percibió en este cambio cultural en tanto que nueva actitud ante la muerte. Mostró cómo la muerte se convirtió en tabú y cómo, a lo largo del siglo XX, reemplazó al sexo como principal censura. A comienzos de ese siglo, ya lo dijimos, se aplaude el hecho de ocultar al enfermo y entre las nuevas actitudes frente a la muerte encontramos el aseo funerario. No obstante, mientras que antes esta limpieza – concretamente en la etapa del Romanticismo- reparaba en la belleza que la muerte deja en el rostro del cadáver al limpiarla de las huellas que hubiese podido dejar en ella la agonía, ahora esa misma limpieza tendrá como objetivo esconder los estragos que haya podido dejar la muerte y preservar en el cuerpo los aspectos vivos y familiares que en vida tuvo el ahora difunto. Surge la cremación que será un mecanismo que hará a un lado el culto en los cementerios así como las visitas rituales a las tumbas. Podemos afirmar que la cremación –en Inglaterra- es una nueva expresión de racionalidad ante la muerte. Racionalidad que apunta a una nueva forma de configurar lo que se entiende por pudor, por “decencia”, es decir, por no transparentar la emoción. La muerte se convierte en un tabú, no se nombra, el individuo se aleja conceptual y emocionalmente de ella. La muerte se relega de la vida cotidiana y detrás de la supresión del duelo o de la higiene que prescribe la ciencia médica, el individuo desolado puede generar un cuadro depresivo por no tener a la mano los elementos que le permitan reconciliarse con su pérdida. Ariès se

pregunta aquí -en sintonía con Gorer y con la problemática que ya había formulado Leader con respecto a la dimensión social del duelo-, "...si una gran parte de la patología social de hoy no tiene su origen en la evacuación de la muerte fuera de la vida cotidiana, en la prohibición del duelo y el derecho de llorar a los muertos.¹⁶² El tercer aspecto que aborda aquí Ariès es el concerniente a los nuevos ritos funerarios en Estados Unidos. Indica que fue ahí en donde comenzó a emerger una nueva actitud ante la muerte. Comenzando con el aseo funerario, se desenvuelven una serie de ritos, tales como el embalsamamiento del cuerpo para cubrir la falta de vida; la exposición del cadáver en la sala funeraria en donde, rodeado de flores y música, es visitado por última vez por familiares y amigos. Se le entierra en cementerios que parecen parques, con grandes monumentos y extensas y bien cuidadas áreas verdes. En Norteamérica la muerte se comercializa, se convierte en un objeto que previa publicidad puede llegarse a consumir. La forma en que se trata a la muerte está a medio camino entre la apresurada desritualización del Norte de Europa y las primeras ceremonias que sobre el duelo tradicional se presentaron, es decir, estos ritos funerarios son un intermedio entre la solemnidad ante la muerte y el respeto a la nueva prohibición a hablar sobre la muerte. Una actitud emblemática es la de transformar al muerto en casi vivo a través del arte de la tanatopraxia y con ayuda de técnicas químicas que inhiben la pronta descomposición del cuerpo de manera que el muerto casi se olvida y se genera la ilusión de estar visitando al vivo. En esta ceremonia del adiós no ronda idea alguna sobre la muerte.

2.2. Consideraciones sobre el imaginario medieval.

La civilización medieval y la dinámica a través de la cual se desenvuelve su sociedad es, como sostiene Jacques Le Goff, resultado de un sinnúmero de tensiones, por

¹⁶² Ibidem, pág. 229.

ejemplo, entre Dios y el hombre, entre el hombre y la mujer, entre la ciudad y el campo, entre la razón y la fe, "...pero una de las principales tensiones es la que se produce entre el cuerpo y el alma. Y más todavía en el interior del cuerpo mismo".¹⁶³

El discurso medieval pasa del desprecio y la condena al cuerpo a la salvación a través del cuerpo mismo. La desdicha de los hombres se encuentra en el pecado original que, según el Génesis, expresa el desafío del hombre hacia Dios. En la Edad Media, dicho pecado se transforma en un pecado de índole sexual. Adán y Eva pierden la cordura por obedecer a su cuerpo y comer del Árbol del Conocimiento y el resultado es que son condenados al trabajo manual y al alumbramiento doloroso respectivamente, ambos acompañados siempre de sufrimientos corporales. "A la mujer le dijo <<Multiplicaré tus sufrimientos en los embarazos y darás a luz a tus hijos con dolor. Siempre te hará falta un hombre y el te dominará>>".¹⁶⁴ Pero Adán y Eva no sólo se perdieron de la oportunidad de vivir una vida eterna y libre de preocupación alguno sino además, de evitar la muerte. La sentencia de Dios rezaba lo siguiente: " Con el sudor de tu frente comerás tu pan, hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella fuiste sacado. Sepas que eres polvo y al polvo volverás".¹⁶⁵ Es el cuerpo el que recibe y muestra los estragos del dolor físico por ser la celda del alma. "Al hombre la *labor*, a la mujer el *dolor*".¹⁶⁶ "La tradición judía posterior y la cristiandad paulina quisieron repartir la culpa y la pérdida de la inmortalidad entre tres personajes: el Demonio, Adán y Eva".¹⁶⁷ Por ello leemos en la Carta a los Romanos que Pablo afirma, "...por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte".¹⁶⁸

¹⁶³ Le Goff, J. *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, pág. 12.

¹⁶⁴ Gn, 3, 16.

¹⁶⁵ Gn, 3, 19.

¹⁶⁶ *Ibidem*, pág. 95. Aquí podemos apreciar que se le atribuyen a la mujer los asuntos concernientes al dolor mismos que, en consecuencia, el hombre deberá rechazar para consolidar su masculinidad.

¹⁶⁷ VERMES, Geza. *La resurrección*, pág. 27.

¹⁶⁸ Rm, 5, 12.

No obstante, a partir del siglo XIII, encontramos en la teología el “valor positivo” del cuerpo aquí en la tierra, “...el cuerpo se glorifica en el cristianismo medieval. El acontecimiento capital de la historia –la Encarnación de Jesús- fue la redención de la humanidad mediante el gesto salvador de Dios, del hijo de Dios, tomando un cuerpo de hombre. Y Jesús, Dios encarnado, venció a la muerte: la resurrección de Cristo funda el dogma cristiano de la resurrección de los cuerpos”.¹⁶⁹ La figura de San Francisco de Asís es a este respecto emblemática. Él encarna este clase de contradicción que caracteriza al Occidente medieval. A través de su camino de renuncia y de arrepentimiento pudo dominar su cuerpo y sus instintos y, en recompensa, recibió en ese mismo cuerpo doliente los estigmas, es decir, las huellas impresas de manera sobrenatural en el cuerpo de algunos santos extáticos, como símbolo de la participación de sus almas en la Pasión de Cristo.¹⁷⁰ El caso de San Francisco de Asís es representativo de la renuncia para unirse a Cristo “...en sus sufrimientos y en sus humillaciones”¹⁷¹ escribe Georges Duby.

De acuerdo con el cristianismo medieval, el cuerpo se configura a través de esta tensión entre el rechazo y la glorificación, entre la humillación y la veneración. Pero representó también la metáfora de la sociedad y las instituciones medievales, fue símbolo de unidad y de separación y, sobre todo de vida orgánica y reconciliación.

Escribe Jacques Le Goff que “...cada civilización se define por la manera de enterrar a sus muertos, por la forma en que se vive y se representa la muerte”.¹⁷² * Ésta es una afirmación que suscribimos y, a la que, más aún, agregamos que la muerte, “...es un acontecimiento paradójico y ambiguo, en la medida en que es, a la vez, natural y cultural. Natural como el nacimiento, el sexo o el hambre, y cultural en

¹⁶⁹ Ibidem, pág. 13.

¹⁷⁰ Diccionario de la lengua española, pág. 997.

¹⁷¹ DUBY, G. *Europa en la Edad Media*, pág. 161.

¹⁷² Le Goff, J. *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, pág. 102.

la medida en que es vivido e interpretado, con la intención de explicarlo y justificarlo, a fin de poder asumirlo con dignidad y sentido”.¹⁷³ El ser humano “ritualiza a sus muertos”¹⁷⁴ y parte fundamental de cómo constituye su cultura está relacionada, sin lugar a dudas, tanto con la manera en la que concibe su existencia como con la manera en la que interpreta a la muerte. Es en este sentido en el que Louis-Vincent Thomas afirma que ,“...el hombre es *el animal que entierra a sus muertos (...)* La actitud frente a la muerte –y al cadáver- ¿no sería en definitiva ese rasgo natural mediante el cual el hombre escapa parcialmente de la naturaleza y se vuelve un animal culturalizado?”.¹⁷⁵ Es en este sentido en el que abordaremos las prácticas que el hombre del medioevo observó de frente a la muerte. La pregunta que nos formulamos entonces frente al hombre medieval es la de, ¿cómo es que se configuraba su subjetividad ante la llegada de su propia muerte? En primer lugar, podemos adelantar que la forma en la que articula la idea de su propia muerte se estructura a partir de una serie muy determinada de creencias, de actitudes y, esencialmente, por una concepción cristiana. Es ésta última, sin duda, la que más influye en la mentalidad del hombre medieval en el momento en el que sabe que va a morir.

El cristianismo considera que la muerte tiene su origen en el castigo por los pecados que los hombres han cometido. Antes de esos pecados, la vida había sido una bella y placentera estancia en el Paraíso, sin esfuerzos ni dolores. Sin embargo, por haber cometido el primer hombre y la primera mujer el pecado original, fueron expulsados del Edén y se hicieron acreedores a una vida en la que el esfuerzo, el trabajo corporal y no exento de sufrimientos, son las constantes. Vida que, además, está limitada por la muerte. No obstante, la muerte no es el fin sino el paso hacia otra vida. Esto puede ser un premio o un castigo, ello depende del comportamiento que el

¹⁷³ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel. *Antropología de la muerte*, pág. 63.

¹⁷⁴ *Ibidem*, pág. 47.

¹⁷⁵ THOMAS, Louis-Vincent. *Antropología de la muerte*, pp. 11-12.

ser humano haya observado mientras existía en la tierra. De manera que la concepción de la vida según el Cristianismo es que aquella es tránsito, es el camino a la Vida Eterna. Vida Eterna que sólo aquellos que han tenido fe y han realizado buenas acciones, podrán alcanzar. Por su parte, la muerte es el castigo que requiere cumplir el hombre por haber pecado. Al respecto, leemos en el *Génesis*, “Puedes comer de todos los árboles del jardín; más del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás en modo alguno, porque, el día que comieres, ciertamente morirás”¹⁷⁶ y de boca de San Pablo en la Epístola a los Romanos, “...por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte y así la muerte pasó a todos los hombres, porque todos pecaron”.¹⁷⁷ Aún hasta el año mil, el discurso de la cristiandad concibe a la muerte como un sueño en el que se espera la segunda venida de Cristo. Por su parte y con respecto a la misma reflexión sobre la muerte cristiana, Ariès señala que “desde que el Cristo resucitado triunfó de la muerte, la muerte en este mundo es la verdadera muerte, y la muerte física, acceso a la vida eterna. Por eso el cristiano está comprometido a desear la muerte con alegría, como un nuevo nacimiento”.¹⁷⁸

Antes de continuar, detengámonos en una pertinente descripción sobre el concepto de la muerte desde la doctrina cristiana.

¹⁷⁶ Gn, 2, 17.

¹⁷⁷ Rm, 5, 12.

¹⁷⁸ Ariès, P. *El hombre ante la muerte*, pág. 23

2.3 Visión cristiano medieval de la muerte. Los sacramentos de la Eucaristía y el Bautismo.

*La muerte (...) no es el rincón de un campo
sin labrar ni desbrozar, en donde puedan
medrar las malas hierbas y la hiedra venenosa.*
John Bowker.

Si hemos de reflexionar sobre la muerte desde la perspectiva cristiana, hemos de señalar que debemos remitirnos no tanto a la Crucifixión de Cristo, cuanto a la Eucaristía. En la Primera Carta a los Corintios se lee “Fíjense bien: cada vez que comen de este pan y beben de esta copa están proclamando la muerte del Señor hasta que venga”. (11, 26) En este sentido, la Eucaristía reitera la posibilidad de la salvación de los hombres, conseguida gracias a la muerte de Jesús. Es así que la celebración eucarística, representa la reconciliación de los hombres en Dios, a través del pan, del vino y de las oraciones que los fieles elevan en nombre propio y de los demás. A través de la Eucaristía, el fiel se transfigura y Cristo intercede por él. Aunque existan varias interpretaciones al respecto, se reitera el común acuerdo de “...conectar la Eucaristía con la muerte de Cristo, y ver a la Eucaristía como nuestra relación con esa muerte, que es el medio por el cual obtendremos la salvación, y en la cual estamos ya involucrados por medio del bautismo”.¹⁷⁹ Aquellos que creen, se incorporan a la muerte de Cristo a través del bautismo y la renovación de esa unión tiene lugar en la Eucaristía. Así pues, ésta es el vínculo entre la vida y la resurrección. Cobra sentido entonces la afirmación de Cristo en el Evangelio de Juan, “El que come y bebe mi sangre vive de vida eterna, y yo lo resucitaré el último día” (Juan, 6:54). Este es el fundamento de la concepción cristiana de la muerte. Misma que no está exenta de dolor ni de sufrimiento y que Jesús vivió en carne propia.

¹⁷⁹ BOWLER, John. *Los significados de la muerte*, pág. 129.

La muerte de Jesús –más que su resurrección- representa la liberación de la muerte ya que había afrontado el hecho del pecado original. Por tanto, “...la concepción cristiana de la muerte está dominada por el reconocimiento de que nuestra propia muerte queda ya implicada en la suya, y de que el hecho de nuestro extrañamiento de Dios y de los unos con los otros por el pecado se supera y se resuelve de ese modo”.¹⁸⁰ La muerte de Jesús representa el camino hacia una nueva vida a través del perdón y la reconciliación y ésta es universal, es decir, que abriga a una multitud a quien se le otorgará el perdón de los pecados. Así, en primer lugar, la Eucaristía es una fiesta de reconciliación con Dios y, por ende, entre los hombres que conserven la fe en que Cristo derrotó la muerte y negó el pecado a través de su propio sacrificio. La figura de Cristo es, pues, mediadora. En la *Carta a los hebreos* leemos,

“...la sangre de Cristo, que se ofreció a Dios por el Espíritu eterno como víctima sin mancha, purificará nuestra conciencia de las obras de muerte, para que sirvamos al Dios vivo. Por eso Cristo es el mediador de un nuevo testamento o alianza. Por su muerte fueron redimidas las faltas cometidas bajo el régimen de la primera alianza, y así la promesa se cumple en los que Dios llama para la herencia eterna (9, 14-15).

De ahí el poder que tiene la fe en Cristo para que él interceda por los hombres al expiar sus pecados ante Dios. Para la Iglesia cristiana, el significado con más raigambre sacrificial de la muerte de Cristo es la representación de la Eucaristía en la Última Cena. El tema fundamental para nosotros es el de la salvación, misma que se representa a través de la participación en la muerte y resurrección de Cristo como esencia de la fe cristiana. La muerte de Cristo representa el punto en el que se encuentran la misericordia y el perdón. Dios tiene, según el cristianismo, la voluntad de salvarnos. Lo único que impediría esa salvación sería la negativa de nosotros mismos.

¹⁸⁰ Ibidem, pág. 133.

Así, el discurso sobre la salvación en el cristianismo, lleva detrás mecanismos para expiar la culpa o el pecado a través de una tercera figura, en este caso la de Cristo. Los hombres serán redimidos de todas sus penas cuando reconozcan su culpa y elijan el arrepentimiento para después representar simbólicamente el sacrificio de Cristo mediante la Eucaristía. Podemos acceder a la vida eterna si resolvemos reconciliarnos con Dios a través del bautismo y la eucaristía. Fue Pablo quien visualizó esta simetría entre la muerte de Cristo y la expiación de nuestros pecados. Jesús se ha integrado a nuestra muerte y nosotros podemos ingresar a través este acontecimiento a la vida eterna. El bautismo es el sacramento que nos inserta en esta condición de vida resucitada. Nos unimos con Cristo a través de la muerte pero también mediante la expiación de los pecados. Sobreviviremos pues, porque ya vivimos en la resurrección de Cristo.¹⁸¹

Partiendo de esta concepción de la vida terrena como el tránsito necesario para la Vida Eterna y de la muerte como el paso definitivo para llegar a esa eternidad, podemos comprender que se conciba al hombre como un peregrino que pasa miles de vicisitudes en su camino por este mundo terrenal. Camino lleno de tentaciones que lo que pretenden es hacerle pecar, sucumbir y ensuciar su alma para morir por segunda vez. A lo largo de este camino, la Gracia divina y los sacramentos, serán indispensables para el andar de este hombre peregrino. A través de los sacramentos los cuerpos se santifican. Los sacramentos son signos que revelan la naturaleza de la gracia, Cristo los instituyó y fueron confiados a la Iglesia para que a través suyo se dispensara la vida divina. Dan fruto en quienes los reciben con las disposiciones requeridas. Los ritos bajo los cuales se celebran los

¹⁸¹ Para una argumentación más completa sobre la concepción de la muerte cristiana véase “El cristianismo” en John Bowler, *Los significados de la muerte*. Cambridge University Press, Gran Bretaña, 1996, pp. 112-150 y “Las enseñanzas de Jesús sobre la Resurrección y la vida eterna” en Geza Vermes, *La Resurrección*, Ed. Ares y Mares, Barcelona 2008, pp. 107-188.

sacramentos representan de manera significativa y tornan efectiva la particularidad de cada sacramento. Por ejemplo, el *bautismo* y la *unción de los enfermos*.

El bautismo proviene de un verbo griego que significa “mojar”, “sumergir” en alusión a prácticas que se extendieron a lo largo del judaísmo palestino, período que es contemporáneo a Jesús de Nazaret. Este baño se consideraba purificador e incluso podía concebirse como un rito de conversión –mismo que debía tener lugar sólo una vez en la vida. Asimismo simboliza un acto de penitencia¹⁸² y una vez realizado significa una *remisión de los pecados*, “...señala la adhesión plena y entera a la fe en Cristo, la integración en una comunidad cristiana, y Pablo de Tarso lo interpreta como la participación en la muerte y la resurrección de Cristo (Rm 6, 3-5).¹⁸³

Desde la segunda mitad del siglo II, se acredita una preparación para el bautismo y en dicha preparación se constata la adhesión espiritual del que va a ser bautizado, esto para asegurar su formación no sólo doctrinal sino moral.

“El bautismo, administrado de preferencia durante la vigilia pascual, comporta varios ritos: después de renunciar solemnemente a Satanás, al diablo y a sus obras –el lugar de este acto es distinto en Occidente-, el catecúmeno, que ha sido ungido, una o varias veces, con óleos, se coloca, desnudo, en la pila bautismal llena de agua previamente bendecida, antes de que el obispo en persona –salvo delegación a un sacerdote- lo bautice, por inmersión o infusión, <<en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo>>. Por lo general sigue una nueva unción, esta vez perfumada y que se interpreta como un símbolo del Espíritu Santo. El catecúmeno se convierte entonces en un neófito (en griego, una <<nueva planta>>, recién bautizado, y durante una semana lleva atuendos blancos; desde ahora ya puede acceder plenamente al segundo rito evocado por Justino: la eucaristía”.¹⁸⁴

¹⁸² El diccionario de la Real Academia, define así la penitencia “Sacramento en el cual por la absolución del sacerdote, se perdonan los pecados cometidos después del bautismo a quien los confiesa con el dolor de haber pecado y el propósito de no pecar más” y resulta interesante una definición más, “Serie de ejercicios penosos con que alguien procura la mortificación de sus pasiones y sentidos”, Op. Cit., Tomo II, pág. 1722. Verificamos aquí la tensión que atraviesa al cristianismo de la Edad Media, constreñir y castigar al cuerpo para liberar al alma.

¹⁸³ Alain Corbin (Dirección). *Historia del Cristianismo*, pág. 84.

¹⁸⁴ *Ibidem*, pp. 84-85.

Sirva la cita anterior para ilustrar con la minucia que se requiere, la serie de ritos o de signos de los que puede estar compuesto uno de los sacramentos en sí mismo. En el caso particular del bautismo, su génesis y el desenvolvimiento que ha tenido a lo largo de los primeros siglos después de Cristo es complejo de rastrear porque las fuentes no son permanentes ni tampoco detallan los cambios que tuvo la práctica a lo largo del tiempo. Para nuestros fines, cabe destacar que la importancia del bautismo es que solamente aquel que haya sido bautizado podrá acceder al ritual eucarístico por completo para entonces ser partícipe de la práctica en su conjunto. La eucaristía para los cristianos es especialmente significativa pues representa un sacrificio espiritual que se vincula de manera íntima con el *sacrificio de Cristo realizado en la Cruz*. A finales del siglo II comienza a presentarse una reticencia para que aquellos que no están bautizados presencien los ritos, precisamente del bautismo y, también, de la eucaristía. Esto, porque se dio una “...creciente caracterización de dichos rituales como de <<misterios>> que requieren una <<iniciación>>”.¹⁸⁵ En contraste con los penitentes, solamente un iniciado podía conocer el ritual completo de un cristiano. Se extendía entonces la brecha entre aquellos que habían pecado y que habían manchado su alma siendo herejes, adúlteros o habiendo cometido asesinato –entre otras faltas- con aquellos que se asumían como peregrinos en la búsqueda por la vida eterna.

Por otro lado, la función de la unción de los enfermos es mantener la vida divina en los sufrimientos que se padezcan durante la enfermedad o en la vejez. Entre sus efectos podemos enlistar: unir al enfermo a la Pasión de Cristo, tanto para su propio bien como para el de la Iglesia; el consuelo, la paz y el ánimo para soportar cristianamente los sufrimientos de la enfermedad o de la vejez; el perdón de los pecados si el enfermo no ha podido obtenerlo por el sacramento de la Penitencia; el restablecimiento de la salud corporal, si es que ello conviene a la salud espiritual; y, finalmente, y lo que más interesa para los fines de esta tesis, la preparación para el

¹⁸⁵ Ibidem, pág. 85.

paso a la vida eterna. O bien, el caso de la eucaristía que es el centro del culto cristiano por representar el cuerpo y la sangre de Cristo.

Los sacramentos pues, regulan la vida del cristiano y proveen el modelo hacia el cual todos deben seguir si es que desean acceder a la vida eterna. La fe y la esperanza son los dos pilares que sustentan el peregrinar del cristiano, especialmente en momentos difíciles.

El hombre medieval prepara su buena muerte a través de varios momentos. Por ejemplo, con limosnas, satisfaciendo sus deudas, dejando listo el testamento, despidiéndose de sus seres más amados, confesándose, comulgando, rezando y recibiendo el sacramento de la extremaunción. Era entonces cuando de manera serena, esperaba el desenlace: su muerte. No era sencillo conseguir esa serenidad. Se creía que la hora de la muerte estaba siempre turbada por la presencia de demonios que buscaban tentar al moribundo, que tenían como objetivo turbar su alma antes del pasaje aprovechando la posible desesperación y la debilidad que ocasionaba la agonía. Por el contrario, la mala muerte es la que toma por sorpresa, es aquella en la que no hay tiempo de prepararse y agobia a aquellos que no han actuado bien en su vida, que no han cumplido con los deberes de un buen cristiano de manera que en la hora de su muerte, su alma es más vulnerable a las tentaciones de los demonios. En toda muerte que ocurra de manera súbita, repentina y sin aviso, se tiene la creencia de que es el juicio de Dios el que se ha manifestado. La única excepción a esta condena la encontramos en la muerte de un caballero o un guerrero muerto en batalla. Por lo demás, la muerte súbita es una mancha en la dignidad de aquel que, por ejemplo, al momento de fallecer ha sido sorprendido por la muerte al regresar de cometer una falta, pensemos por ejemplo en un robo o en una infidelidad. Era ésta una muerte indigna y aún cuando se les hubiese dado una sepultura digna, en su ceremonia podían omitirse los salmos o se requería que la familia pagara una especie de penalización o multa a los sacerdotes que oficiaban el

entierro. En el caso de los condenados, la muerte que se les procuraba era vergonzosa y les estaba negado el sacramento de la confesión. Como escribe Philippe Ariès, "...la muerte súbita era muy temida no sólo porque no permitía el arrepentimiento sino porque privaba al hombre de su muerte."¹⁸⁶

El tipo de muerte que más escándalo generaba y que era fuertemente condenada, era la del suicidio. El suicida era indigno de ser enterrado porque había cometido una afrenta contra Dios pues es Él, el único que puede dar la vida o quitarla. A propósito del concepto de muerte medieval, es necesario señalar que dicha concepción estaba determinada directamente por ciertos eventos que se presentaban de manera permanente como el caso de las hambrunas, las guerras y de ciertas enfermedades que azotaron a la población durante largos períodos, por ejemplo, la peste negra. Estos eventos incidieron en la configuración de la forma de concebir la vida. En el caso del impacto de la Peste y la influencia que tuvo en la idea de la muerte –en Europa-, Jean Delumeau destaca la influencia precisamente del miedo en la mentalidad de Occidente, explicando cómo la Peste y sus continuos brotes y la magnitud de su mortandad, fomentó el temor en la población creando y expandiendo con ello, un ambiente de inseguridad. La vida se les mostraba entonces insegura, peligrosa y breve. Frente a esto, señala Delumeau, no hay actitudes medias ni frías y atemperadas, lo que hay es una reacción radical que se exagera gracias a un horizonte de superstición.

Frente a la Peste se pasa del miedo a la angustia, de la resignación a la intención de aceptarla como un castigo de Dios y relativo a este último aspecto, enfrentarla de manera decisiva, valiente o, si se cree que es un castigo divino, enfrentarlo mediante penitencias y oraciones. Mientras para algunos, la Peste representa un antes y un después en la mentalidad sobre la muerte a lo largo de la Edad Media, para otros, no reviste importancia y señalan que únicamente catalizó la expansión de una actitud que venía gestándose de tiempo atrás. Lo cierto es que la

¹⁸⁶ ARIÈS, P. *Morir en Occidente*, pág. 202.

intensidad de la mortandad por la Peste dejó una huella profunda en la mente del hombre de la Baja Edad Media. En todo caso, lo que sí podemos afirmar es que la Peste dejó en el hombre medieval una huella que se reflejó en la forma de vivir lo cotidiano, “se tenía la sensación de una vida efímera que podía acabarse en cualquier momento”¹⁸⁷. De aquí, el incremento en las prácticas para alcanzar la Salvación y de la influencia de los predicadores –después del azote de la Peste- con un discurso que recordaba constantemente el sacrificio de Cristo.

En este sentido es importante señalar la connotación que tiene el concepto de *enfermedad* en la época medieval. En esta época no se habla del cuerpo como un objeto que se pueda definir en sí mismo, es decir, por sus atributos físicos sino que es una entidad que está penetrada de alma y la salvación del alma es determinante en la concepción de la vida terrena. De manera que incluso la medicina se concibe en primer lugar como una medicina del alma que aún cuando atraviesa el cuerpo, no se reduce a él. Sin embargo, esta misma medicina que se ocupa de las almas atiende a los cuerpos dolientes, a los recipientes del dolor y del sufrimiento. Es una relación de contradicción. Requiere curarse el cuerpo para que éste puede acceder a la salvación y es entonces cuando aparece el recurso del ‘milagro’. Se cuida el cuerpo pero el alma tiene primacía al momento de salvarse del pecado. Estamos ante una configuración espiritual de la enfermedad. Ésta se vincula con el pecado pero a la vez es ella misma el camino para la redención. Es por ello que Le Goff afirma, “...la muerte no es más que un momento en el sistema cristiano que vincula el aquí abajo con el más allá. El estudio de la actitud en relación con el cuerpo de los muertos y de los moribundos permite de este modo intentar encontrar los sentimientos medievales hacia este acontecimiento singular y universalmente compartido”.¹⁸⁸

¹⁸⁷ BUENO D., María Luisa. *Espacios de vida y muerte en la Edad Media*, pág. 423.

¹⁸⁸ Le Goff. *Una historia del cuerpo...* pág. 103.

Por lo anterior, para el hombre medieval resultaba significativo observar una serie de actitudes no sólo frente al moribundo sino también frente al muerto. Desde el discurso eclesiástico, se aliviaba a los muertos rezando, celebrando la eucaristía y haciendo una limosna en honor del o los difuntos. Hay que reiterar que a la Iglesia le ocupa la muerte del alma puesto que la muerte del cuerpo es, antes bien, un nuevo nacimiento, el que lleva al alma a la vida eterna y le permite liberarse del envoltorio corporal. Está en juego el alma del moribundo. Georges Duby escribe al respecto,

“...los cuadrilleros del mal usan una estratagema para triunfar: lanzan cebos uno tras otro, hacen espejear todo lo que el agonizante ha deseado toda su vida, pues es lo que conviene hacer a la hora del traspaso, rememorar las concupiscencias que en otro tiempo han hecho tropezar, no para lamentarlas, para maldecirlas, para deshacerse de ellas para siempre. He aquí pues la visión tentadora de lo que el pecador ha tenido en sus manos, ha querido guardar: el poder, el oro, todas las irrisorias riquezas que no se lleva consigo y evidentemente la mujer. El buen cristiano rechaza todo eso, proclamando la vanidad de las cosas perecederas. **Morir es predicar un poco. Por eso hay que morir en público**¹⁸⁹, para distribuir en torno a sí, a todos aquellos que allí están todavía vivos, una lección de renunciamento”.¹⁹⁰

No obstante, requiere señalarse que no es que el hombre medieval no le tuviera miedo a la muerte¹⁹¹, ni tampoco es que no sintiera angustia de cerrar su ciclo existencial, aquí en la tierra. La parte trascendental de este análisis consiste en destacar la actitud de la Iglesia al buscar los mecanismos que le permitieran “vencer” aquel posible temor, edificando una victoria, aunque ésta fuese institucional, sobre la muerte. Aquellos mecanismos o herramientas, buscaban la tranquilidad del que va a morir exponiéndole la posibilidad de la esperanza de alcanzar una Vida Eterna. Es a partir del siglo XII que se comenzó a expandir la idea sobre la existencia de un

¹⁸⁹ El énfasis es nuestro.

¹⁹⁰ Duby, G. Europa en la Edad Media, pág. 162.

¹⁹¹ El modelo de la “Buena Muerte” se difunde a lo largo de los siglos XII y XIII, sin embargo, no representa el sentir de la mayoría. Será en el tiempo de la crisis del siglo XIV cuando irrumpirá la idea de una muerte macabra. En este siglo se dará un giro hacia el amor por la vida terrenal y se explotará el concepto de lo macabro para mantener el orden social hasta ese momento existente, el estamental. En este sentido, las danzas de la muerte serán uno de los recursos utilizados pues, entre otras afirmaciones, proclamarán la igualdad de todos ante la muerte porque todos tienen las mismas posibilidades de salvarse siempre y cuando vivan de acuerdo a su condición de noble, eclesiástico o campesino. Aquellas implicarán entonces una especie de consuelo para los estamentos más desfavorecidos (Nota para mí: Ver Ariés).

Purgatorio como el espacio de posibilidad para purgar los pecados después de la muerte, ello para contribuir a que el moribundo conservara una actitud más tranquila frente a la muerte. Los cristianos, "...al rezar por sus difuntos manifiestan que creen posible una remisión de las culpas después de la muerte".¹⁹² Cabe señalar que aún cuando el sentimiento de religiosidad era intenso y en el imaginario medieval, la gente procuraba tener una buena muerte, ésta no dejaba de tener una connotación negativa, es decir, al menos en el sentido de que efectivamente nos quita todo aquello que hemos logrado en esta vida. Ni Cristo escapó a ella.

Hemos de señalar que la emergencia de la palabra *purgatorium* obedece a una sensibilidad específica de los hombres de aquel entonces y, parafraseando a Le Goff, también a un cambio de mentalidad. El cultivo de esa mentalidad especial propició que los individuos se preocuparan más y con mayor intensidad por el destino de las almas después de la muerte así como una relación más estrecha "...entre la sociedad de los vivos y la sociedad de los muertos".¹⁹³ Esto se refleja en los testamentos y en el incremento de las oraciones y las misas en honor de los difuntos.¹⁹⁴

Hasta el siglo XIII, es aceptada la idea de que las almas al morir pasan por la prueba del fuego. Solamente los santos o aquellos que ya hayan expiado sus pecados podrán atravesar esa prueba sin sufrir daño alguno. Por otro lado, los que

¹⁹² Le GOFF, J. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, pág. 44.

¹⁹³ Ibid.

¹⁹⁴ Georges Duby afirma que en el siglo XIV la obra de arte emblemática es la tumba. Era común que una familia que hubiese amasado una considerable suma de dinero se preocupara porque el destino final de sus congéneres no fuera la fosa común sino "...un lugar de reposo análogo al de los santos, al de los reyes de Saint-Denis, donde marido, mujer, hijos primos vendrían a alinearse uno al lado de otro. Para la mayoría era una simple losa. Pero había de ser tan decorada como fuera posible...". Ver DUBY, *Europa en la Edad Media*, pág. 162. A través de su tumba, le presencia del que muere busca ser permanente, que no se le olvide. Cuando se elige hacer testamento, se está eligiendo en primer lugar, una sepultura, habrán de establecerse también rentas que aseguren la continuidad de los servicios religiosos, la celebración de aniversarios, misas de réquiem entre otros. Por esto, en todas las ciudades se expande —a la vez que se enriquece— una corporación de tallistas de tumbas. El dinero que heredaba el difunto, antes iba a los monasterios, ahora se emplea prácticamente "...en edificar y embellecer pequeños santuarios familiares". Ibid. **Agregar la página que trabajé sobre *La tumba como lugar numinoso*.**

tienen pecados pendientes por expiar pero que no se han hecho acreedores a alguna clase de condena, sufrirán los castigos y tormentos del fuego. No obstante, esa prueba del fuego les permitirá purificarse y salir con la dignidad de ingresar al Cielo. Ésta es una virtud de la que carecen aquellos que no tienen el valor de arrepentirse.

El cristianismo ha dejado manifiesto siempre su preocupación por los difuntos. Así, se les recordaba el *Memento* de los difuntos a lo largo de la liturgia y, de manera continua se elevaban oraciones por ellos. Este hábito está presente desde los ritos sacramentales en Roma dentro de los cuales se tenían presentes las misas por conmemoración. Más adelante, en la época carolingia, se tienen registros en los cuales se anotaban los nombres de los miembros –vivos y muertos- de la comunidad, de manera que era posible recordarlos en el *canon* de la misa.

Pues bien, la idea de Purgatorio en el cristianismo se acuña de manera progresiva a partir de diversas tradiciones populares. Una de ellas es la fiesta de los Fieles Difuntos que cobró fuerza a raíz de la labor que el abad Odilón de Cluny realizó para darla a conocer. Si bien al principio la fiesta de los Difuntos no tiene una fecha establecida, se instauró para el 2 de noviembre por ser la que el abad prefería. Así, a partir de 1048 quedó establecida de manera oficial y comenzó a labrarse el terreno que permitiría crear un concepto de Purgatorio con características definidas.¹⁹⁵

Pueden identificarse tres actitudes medievales ante la muerte:¹⁹⁶ una actitud ecuánime que implica la posibilidad de acceder a una vida mejor; la segunda es la actitud de llegar a trascender y la tercera, que consiste en dejar con esta vida, la serie de sufrimientos terrenales que aprisionan el espíritu. Estamos mostrando, de manera sumamente esquemática, la manera en la que se transformó la mentalidad medieval frente a la muerte para poner de relieve los cambios que se dieron en la

¹⁹⁵ Será a fines del siglo XIII, cuando el concepto de Purgatorio se popularizó gracias a plumas como la de Dante Alighieri.

¹⁹⁶ Según María Luisa Bueno Domínguez en su libro *Espacios de Vida y Muerte en la Edad Media*, ver pp. 435-476.

subjetividad de la época medieval frente a la muerte. La tesis central consiste en que hay un reiterado exhorto a no temer a la muerte terrenal sino a la condena eterna – muerte segunda.

2.4 El *Ars Moriendi*

Durante el Concilio de Constanza (1414-1418) Jean Gerson, entonces canciller de la Universidad de París, presentó una serie de textos que denominó *Opusculum tripartitum* a lo largo de los cuales se atendían temas como el tránsito de la muerte, la confesión y los siete pecados capitales. El impacto de esos textos fue de tal magnitud que influyó para que alguien –se desconoce quién con exactitud– concibiera la idea de elaborar una obra cuya finalidad fuera la de exponer el discurso eclesiástico en lo concerniente al último momento en la vida de un individuo. El resultado fue una composición que se nombró *Tractatus* o *Speculum artis bene moriendi* que se difundió de manera cuantiosa. Son escritos que motivan una actitud serena y, hasta cierto punto, ecuánime, ante la muerte. A lo largo de seis capítulos abordaba aspectos tales como: el elogio de la muerte, las tentaciones que asaltan al moribundo y el modo de superarlas; las preguntas que hay que hacerle al enfermo para reafirmarle en la fe y conseguir el arrepentimiento de sus pecados; conducta que han de observar los laicos que acompañan al moribundo y la recitación de oraciones por parte de los que acompañan al que va a morir. El objetivo principal será el de morir ‘bien’ por ser ésta una determinación esencial para alcanzar la salvación. Por ello, estos tratados prescriben formas para que los hombres no sean sorprendidos de manera intempestiva por la muerte.

Inicialmente, el tratado se redactó en latín pero, debido a la buena recepción de la obra, se pensó en facilitar a los fieles un ejemplar que sintetizara los puntos esenciales de la misma. En esa nueva versión se partió básicamente desde el capítulo segundo de la versión original, mismo que hace alusión a las tentaciones

que asaltan al moribundo en sus momentos finales y la manera en las que puede trascenderlas. A este texto se le conoció como *Ars Moriendi* (*El arte de bien morir*). Fundamentalmente es una guía cuyo propósito es mostrar las prácticas espirituales y los rezos que debían adoptar aquellos que acompañaban al enfermo, sus familiares así como el sacerdote que recibiría su última confesión. Así pues, desde el siglo XV coexistieron dos versiones distintas por su extensión, dedicadas exclusivamente al tema de la muerte.

Título genérico: *Ars moriendi*

Versión extensa: *Tractatus o Speculum artis bene moriendi*.

INC.: *Cum de praesentis exilii miseria mortis...*

Versión breve: *Ars moriendi*

INC.: *Quamvis secundum philosophum tertio Ethicorum...*

El contexto de la divulgación de estas *Ars Moriendi* es el tema del Juicio Final y, con ellas, la Iglesia reafirmó su misión pastoral. Gracias al uso de la imprenta, a la persecución y condena de las herejías, dichos tratados consiguieron una difusión exitosa y de largo alcance. Un papel fundamental lo jugaron tanto el dramatismo con el que están escritas como los dibujos que representan las tentaciones, representando en síntesis y de manera gráfica, una auténtica actitud cristiana frente a la muerte.



197



198

En cuanto a la habitación del moribundo, escribe Ariès

“...debía tomar, (...) un sentido nuevo en la iconografía macabra. Ya no era el lugar de un acontecimiento casi trivial, sólo más solemne que los otros: se convertía en el teatro de un drama en el que el destino del moribundo se jugaba por última vez, en donde toda su vida, sus pasiones y sus vinculaciones eran puestas en cuestión. El enfermo va a morir. Al menos lo sabemos por el texto donde se dice que está crucificado por el sufrimiento. (...) Según la costumbre, la habitación está llena de gente porque siempre se muere en público. Pero los asistentes no ven nada de lo que pasa, y por su parte el moribundo no los ve (...) su mirada se centra con atención feroz en el espectáculo extraordinario que es el único en vislumbrar, seres sobrenaturales han invadido su habitación y se apretujan a su cabecera. A un lado la Trinidad, la Virgen, toda la corte celestial, el ángel guardián; al otro, Satán y el ejército monstruoso de los demonios. La gran asamblea del fin de los tiempos tiene lugar en la habitación del enfermo. La corte celestial está ahí, desde luego, pero ya no tiene todas las apariencias de una corte de justicia. San Miguel ya no pesa en su balanza el bien y el mal.

¹⁹⁷ Imagen tomada de http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/36/Ars_moriendi_%28Meister_E.S.%29,_L.184.png

¹⁹⁸ Imagen tomada de http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/47/Ars_moriendi_%28Meister_E.S.%29,_L.182.png

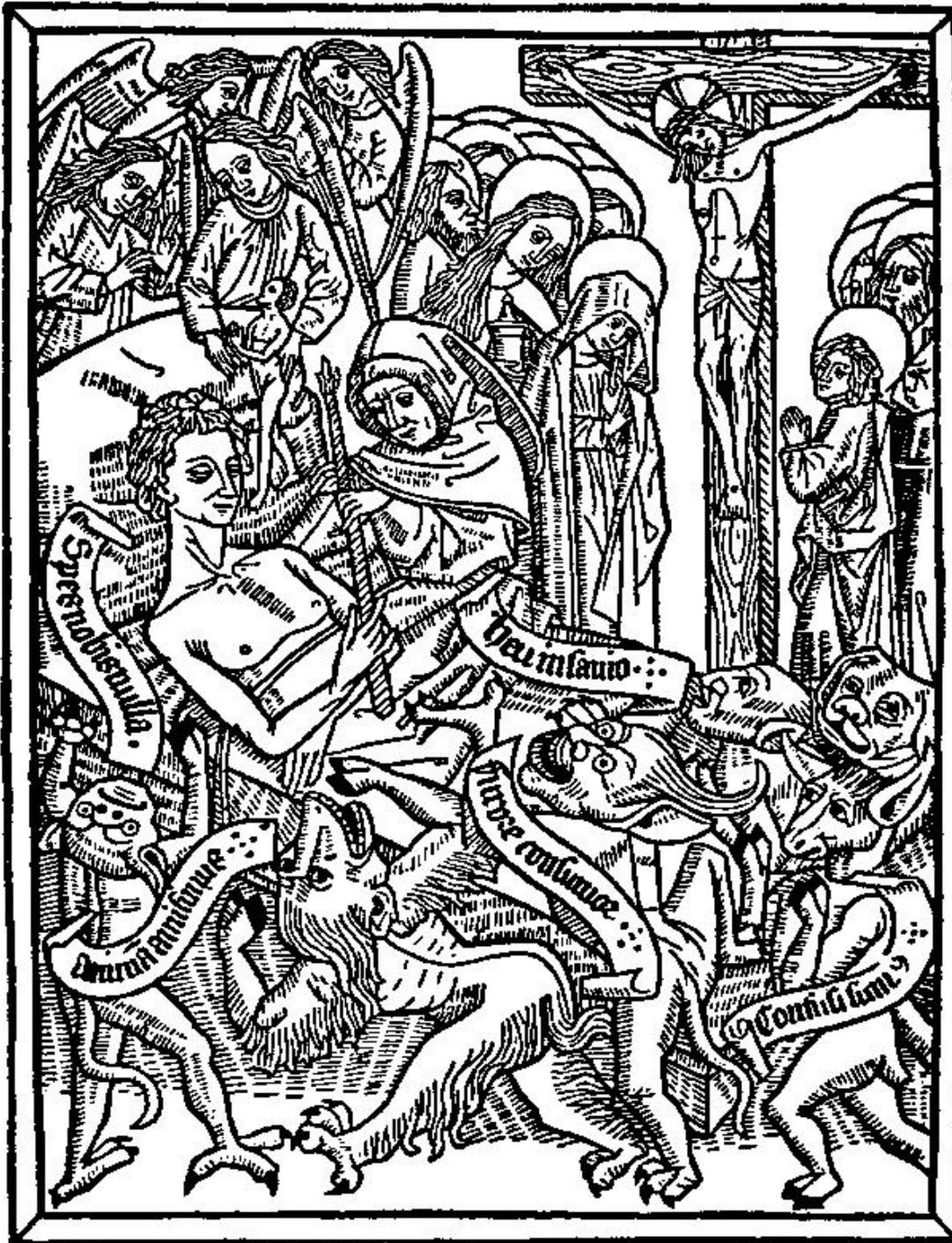
Ha sido reemplazado por el ángel guardián, más enfermero espiritual y director de conciencia que abogado o auxiliar de justicia”.¹⁹⁹

Para los hombres de esos tiempos era esencial tener certeza de su propia resurrección porque se creía que en el momento preciso en el que moría el cuerpo, se decidía la suerte de la muerte física. Es manifiesto el contexto cristiano en el que se desarrolla esta serie de prácticas sobre el *bien morir*. Siendo la muerte inevitable para todo ser humano –y con el creciente riesgo que implicaban las guerras y las epidemias como la peste negra- este momento crucial tenía lugar en la habitación del moribundo, justo alrededor de su lecho.

Esta es la visión de la muerte como tránsito, de una lucha que se entabla entre los deseos y las emociones del que muere para alcanzar la vida eterna después de entablar la última prueba a la que será sometido en vida y de cuyo resultado depende el rumbo que tendrá el resto de su existencia. Parte fundamental de este encuentro terrenal antes de dar el gran paso –la muerte-, corre a cargo del o los acompañantes del moribundo. Requieren ser cristianos fieles y que conozcan bien la doctrina cristiana, la forma de pensar del que está muriendo y que entiendan la magnitud espiritual de la agonía, es decir, que comprendan que ésta es fundamentalmente una lucha ascética en la cual se está poniendo a prueba la entereza del moribundo.

Para todos observaran esta forma de bien morir, a lo largo del siglo XV, la iconografía relativa al Juicio final se sustituye por una iconografía de grabados en madera que serán difundidos entre la población que no supiera leer. Cada página de las *Ars moriendi* será ilustrada con una imagen así todos podrían comprender el sentido de la misma.

¹⁹⁹ ÀRIES, P. *El hombre ante la muerte*, pág. 124.



Triumph over temptation. From a xylographic German block-book edition of *Ars Moriendi*, Augsburg, 1465.

Estas imágenes representarán al yacente en su lecho, como ya hemos sostenido de manera reiterada, porque en la Edad Media ese era el lugar en el que siempre se moría, era concebido como “símbolo del amor y del descanso”. En la versión abreviada de la obra se incluyeron once escenas, cuyo sentido y significado se podían comprender mediante imágenes derivando esto en una aprehensión del contenido no sólo a través de un lenguaje verbal sino también icónico. Estas escenas nos muestran pues, al enfermo en su lecho y rodeado de las tentaciones que pretenden hacerle dudar de su fe, en este momento se pueden apreciar por tanto, motivos relativos al Juicio final. El principio fundamental del *Ars Moriendi* señala que justo en el momento de su muerte, el demonio tienta a los hombres por tener el espíritu débil, ya sea por el miedo, la desazón o los dolores corporales que le esté infligiendo la muerte. En esta iconografía macabra, se nos muestra la habitación llena de gente –aún cuando los seres sobrenaturales sólo sean percibidos por el moribundo– puesto que en esa época, el momento de tránsito del individuo se consideraba indudablemente un acto público. No obstante, a pesar de que era importante la cercanía de acompañantes en el momento de morir, los tratados nos recuerdan continuamente que no debe permitirse la cercanía de gente que perturbe la paz del moribundo, por ejemplo, de aquellos que fueron sus compañeros de juego, enemigos o amantes. Asimismo, se recomienda que no estén cerca los seres más queridos del que está muriendo porque puede verse afectado por la tristeza de que va a separarse de ellos. Además de los sacramentos y las oraciones, se requiere de tranquilidad de espíritu porque así no se generan las condiciones para que el sujeto se vuelva vulnerable ante las tentaciones.

Se temía morir a solas, la posibilidad de morir intempestivamente o de manera súbita ya no estaba estigmatizada como lo estuvo a lo largo del siglo XI. El *Ars Moriendi* considera las circunstancias de la muerte como irrelevantes.

Independientemente de la situación en la que la muerte llegue o se esté esperando, lo único vital es *estar en la gracia de Dios*. Puede ser que este cambio en la mentalidad sobre la muerte súbita se haya generado a raíz de epidemias que cobraban la vida de manera intempestiva y a poblaciones enteras, como lo fue el caso de la peste.

Así pues, se deja al moribundo el poder de elegir entre el cielo y el infierno, entre la virtud y la tentación. La lectura iconográfica de las imágenes permitirá inferir la labor correspondiente a cada uno de los personajes ahí retratados en función de los últimos momentos del moribundo.

2.5 Condiciones históricas de emergencia del caballero medieval.

El personaje cuya muerte atenderemos a lo largo de esta tesis, es la de un caballero medieval: Guillermo *El Mariscal*. Para introducirnos al significado del ritual que rodea su muerte, es necesario conocer y comprender cuáles son las condiciones de emergencia de la figura del caballero medieval.

Unas líneas que pueden dibujar el contorno histórico que vio emerger esta clase u orden social son las siguientes. Se configuró hacia el siglo XI. Su creación atiende a un determinado modelo educativo y ritual que busca contener la violencia social. Es la clase eclesiástica la que en un principio estará a cargo de la caballería y quien la identificará con la clase aristocrática. El discurso que impregnará la conducta del nuevo orden es el del cristianismo pues la premisa fundamental es la de que el caballero será quien salvaguarde y proteja a los débiles. Proporcional a su labor de protección, el caballero encontrará el camino de la *elevación*, de la *salvación*, es decir, que la caballería antes que ser una clase temible, se asumirá como una clase generosa, desinteresada y cortés, encarnará pues, el ideal de la *nobleza de alma*. De manera que “la caballería es (...) un artefacto, aparato o dispositivo político y cultural,

para el cual se definen teóricamente todos sus espacios de acción y, sobre todo, todos los espacios de la práctica cultural”.²⁰⁰

Hacia el siglo XIII, la caballería estará ya constituida en Occidente como una configuración social con límites bien señalados y con un sitio en el orden social. Escribe Duby, “se apropió de la superioridad y excelencia ligadas hasta entonces a la noción de nobleza. Se encarnaron en ella los valores dominantes de una cultura”.²⁰¹ Según el historiador francés, fue parte más joven de la corte el lugar idóneo para forjar los modelos ejemplares no sólo del caballero sino del clérigo “perfecto”. Era la corte un “lugar de creación pero seguramente también lugar de difusión”²⁰², era un espacio en el que se cruzaban todos los posibles caminos a elegir y en el que se motivaba la adhesión a alguno de los modelos a seguir en esa época, a saber, la del clérigo y la del caballero. Es importante señalar que la difusión de estos modelos trascendió al interés de la clase aristocrática y se extendió “hacia abajo”, a aquellos individuos que admiraban las *maneras* o las *formas* de la corte aún cuando no eran nobles; “...el rey, cerca de él el clérigo y el caballero; abajo la masa que admira aquellos modelos de perfección humana: tal es el esquema más simple de la sociedad feudal”.²⁰³ Bajo esta estructura política es que se conforman los valores que se difundirán para mantener un orden social cuya especificidad sea la de pacificar el orden social.

Para que la noción de caballería coincidiera con la idea de nobleza, tuvieron que darse una serie de prácticas y de desplazamientos que posteriormente desembocaron en una relación de identidad entre aquellos conceptos. Ya en el siglo XIII, la palabra latina *miles* se utilizaba para designar a aquel que formara parte del

²⁰⁰ RODRÍGUEZ-VELASCO, Jesús. *Ciudadanía, soberanía monárquica y caballería*, Akal, Madrid, 2009, pág. 18.

²⁰¹ Véase el capítulo “Los orígenes de la caballería” de Georges Duby en, *Hombres y estructuras de la Edad Media*, siglo XXI, México, 2000, pág. 209 y siguientes.

²⁰² Ibidem, pág. 208.

²⁰³ Ibid.

grupo de la caballería y la asignación de un término o palabra a una configuración social, a juicio de Duby –juicio del que nosotros nos apropiamos con convicción- no es irrelevante pues, “el momento en el cual se adopta un título particular para designar especialmente a los miembros de una nueva categoría social es aquel, sin lugar a dudas, en que la existencia de aquel grupo es unánimemente reconocida, consagrada, admitida totalmente por la conciencia colectiva y transmitida como estructura estable a las generaciones posteriores”.²⁰⁴

Para su investigación sobre el término *miles*, Duby toma en consideración las investigaciones que a lo largo de veinte años ha realizado sobre la región de Mâconnais y se ubican en los años cercanos al año mil. Así, tenemos en primer lugar que es en el año 971 cuando se comienza a tener registro escrito del uso de la palabra *miles*. El término vino a sustituir a los que antes referían a alguna clase de subordinación, por ejemplo, *fidelis* o *nobilis*. Hacia 1032 el vocablo caballeresco ha asumido el significado de *superioridad social*. Desde entonces se le encontrará siendo utilizado a) como título personal que los hombres al cual los hombres recurrirán en el protocolo con el que inicien o terminen sus cartas; b) de manera colectiva para indicar la condición específica de algunos miembros en la corte de justicia o de aquellos que sean testigos. Hacia 1075 encontramos otro desplazamiento del término, cuando los escribas comenzaron a utilizarlo para identificar a todos aquellos que ocuparan cierta posición y, encontramos un último giro hacia los últimos años del siglo XI. En las cartas encontramos tres modificaciones que coinciden. Los hombres de mayor nivel social, comienzan a utilizar de manera personal el calificativo *caballeresco* y, a la par, el título poco a poco comienza a designar a todo un grupo familiar. Esto repercute en el hecho de que dicho calificativo hará alusión a la excelencia del linaje que orgullosamente se transmitirá de generación en generación. Por último, encontramos que los escribas al

²⁰⁴ Ibidem, pág. 210.

redactar las listas de testigos, opondrán dos agrupaciones de “laicos”, por un lado estará el de los *caballeros*, los *milites* y por otro, el de los *rustici*, esos que se dedican a las labores del campo, los campesinos.

Señalemos que la concepción al caballero como una clase social que prestaba servicio a Dios, estaba precedida o, más bien, enmarcada, por una *crístianización de la realeza*, es decir, que al concebirse al Rey como representante de Dios, él mismo se concebía como un padre, como esos que gobernaban en la Edad Media sus casas. Así, los bienes que él poseía y que se veía en la necesidad de salvaguardar, implicaban a su vez el poder personal que el soberano ejercía de manera personal, hereditaria y patrimonial sobre “la cosa pública”. De aquí le viene la posibilidad de estar en la cima del poder político y, a su vez, poseer todo lo que configura el espacio de lo público. Permítasenos hacer un interesante paréntesis en este aspecto. El poder político feudal deviene en una “fragmentación del poder público”. De manera que asistimos a un “desmenuzamiento que acaba por diseminar los derechos del poder público”²⁰⁵. Lo anterior, dado que cada casa se ha transformado en un pequeño Estado soberano con sus muy particulares atributos propios de poder que ni siquiera por haberse infiltrado en el espacio de lo doméstico, ha perdido su carácter público.

En este primer momento, hasta comienzos del siglo XII se da un retrotraimiento de lo que se concebía como poder público para, más adelante, durante el proceso de constitución de los Estados, recuperar ese atributo de “lo público”. Para nuestros fines, es importante pensar el desplazamiento social que se dio al interior de esta contradicción permante entre lo privado y lo público.

²⁰⁵ DUBY, G. “Lo privado en el derecho de la alta Edad Media” en *Historia de la vida privada*, De la Europa Feudal al Renacimiento, pp. 24.

Lo público tiene como base el *populus*, es decir, "...una comunidad de hombres, de varones adultos, distinguidos por su estatuto, la libertad"²⁰⁶. A finales del siglo X, se decía que se era libre si se podía participar en los derechos y obligaciones que fijaba la ley. El propósito era trabajar en comunidad por el mantenimiento de la *res publica*, derecho de defender no sólo a la propia comunidad sino el país al cual pertenecía. Si bien este discurso tenía una sólida justificación en las mentes cultas, para los individuos instruidos en sostener la paz y la justicia implicaba la proyección del orden divino en el orden terrestre. Así pues, había que defender "la patria" de las agresiones exteriores y también del disentimiento que pudiese originarse al interior del orden mismo. De aquí la importancia de que los crímenes que se consideraba lesionaban el orden público y mancillaban al pueblo entero, comenzaran a ser castigados de manera pública. Pero, la finalidad del castigo se consideraba era resarcir el daño y recuperar la armonía del orden social. Para ello se generaron asambleas públicas que estaban a cargo de magistrados que detentaban un "poder de coacción" y que, de ser necesario, podían convocar al ejército e incluso a dirigirlo con tal de ejecutar las sentencias que se dictaban en dichas asambleas. El tema que hay que resaltar aquí es el de los mecanismos a los que se recurría para mantener la paz. De aquí se hubieran surgido incluso las instituciones de paz en 1114, mismas que aluden al sonido de la campana cuyo propósito era el de conminar a apagar el fuego en todos los hogares y que al toque de queda, todos se guardarán en su propia casa. En síntesis: se trataba de vaciar el espacio público. Aquel que se encontrara fuera era indiscutiblemente un "enemigo de la paz".

A partir del siglo XIII, se van a identificar ciertas zonas del espacio público, por ejemplo, los caminos, las vías públicas, los ríos, las fuentes, los bosques y los pastos –por mencionar algunos–, como lugares por los cuales transitan aquellos personajes que se consideran *errantes*, es decir, ajenos a la comunidad y que, al provenir de otro lugar por ello son considerados peligrosos. Se trata de *forasteros* que debían

²⁰⁶ Ibidem, pág. 25.

ser vigilados puesto que sus creencias y los rituales que observaban los excluían, tal era el caso de las comunidades judías. al ser ajenos eran de inmediato considerados como un foco de peligro. Estas zonas son *incultas*, es decir, en ellas no se cosecha nada, no hay cultivo, se trata solamente del área de los pastos, de la caza y la recolección, es pues una posesión que el pueblo posee comunitariamente.

Así, frente al espacio de lo público, nos encontramos con el espacio de lo privado. Ambos pertenecen a una cultura en la que lo simbólico es sustancial puesto que la escritura se utiliza poco, por tanto, el uso de los emblemas se multiplica para designar y mostrar, en lo cotidiano, el dominio de lo privado. El símbolo de mayor significación jurídica de este espacio era la barrera, la cerca. Regularmente, las casas están reunidas, muy cerca una de otra, dentro de un vallado común que rodea asimismo su aglomeración. De manera que no hay casa sino está circunscrita por una barda. Cada que se comienza a pensar en construir una nueva población, se dice que los lotes que están por trazarse son “corrales” y lo primero que se construye es la cerca. Esa cerca simboliza el rechazo de la violencia y aleja el recinto de ámbitos vulnerables. La ley pública será la que garantizará a este lugar cercado la conservación de sus bienes y la vida de sus integrantes. Por el contrario, no habrá piedad para aquel que transgreda las prohibiciones. El intruso que se atreva a robar, a incendiar o a asesinar al interior de un recinto como éste estará fracturando el orden social. Así, además del crimen o el robo se le imputará la falta de la fractura social. Mientras que si el que delinque pertenece a ese orden social, el magistrado no intervendrá sino que el que atenderá la falta será el señor de la casa. Así, cuando los individuos optan por salir de esos “corrales” requieren contar con una protección. En el caso de los hombre libres, estos tienen derecho a portar armas, en cuanto a las mujeres, deben cubrirse la cabeza con un velo. El dueño del poder doméstico es dueño entonces de las propiedades inmobiliarias, propios, privados, las reservas de manutención, del ganado así como también de todos los sjetos que que no forman parte del pueblo, los varones mientras no sean adultos y no estén autorizados para

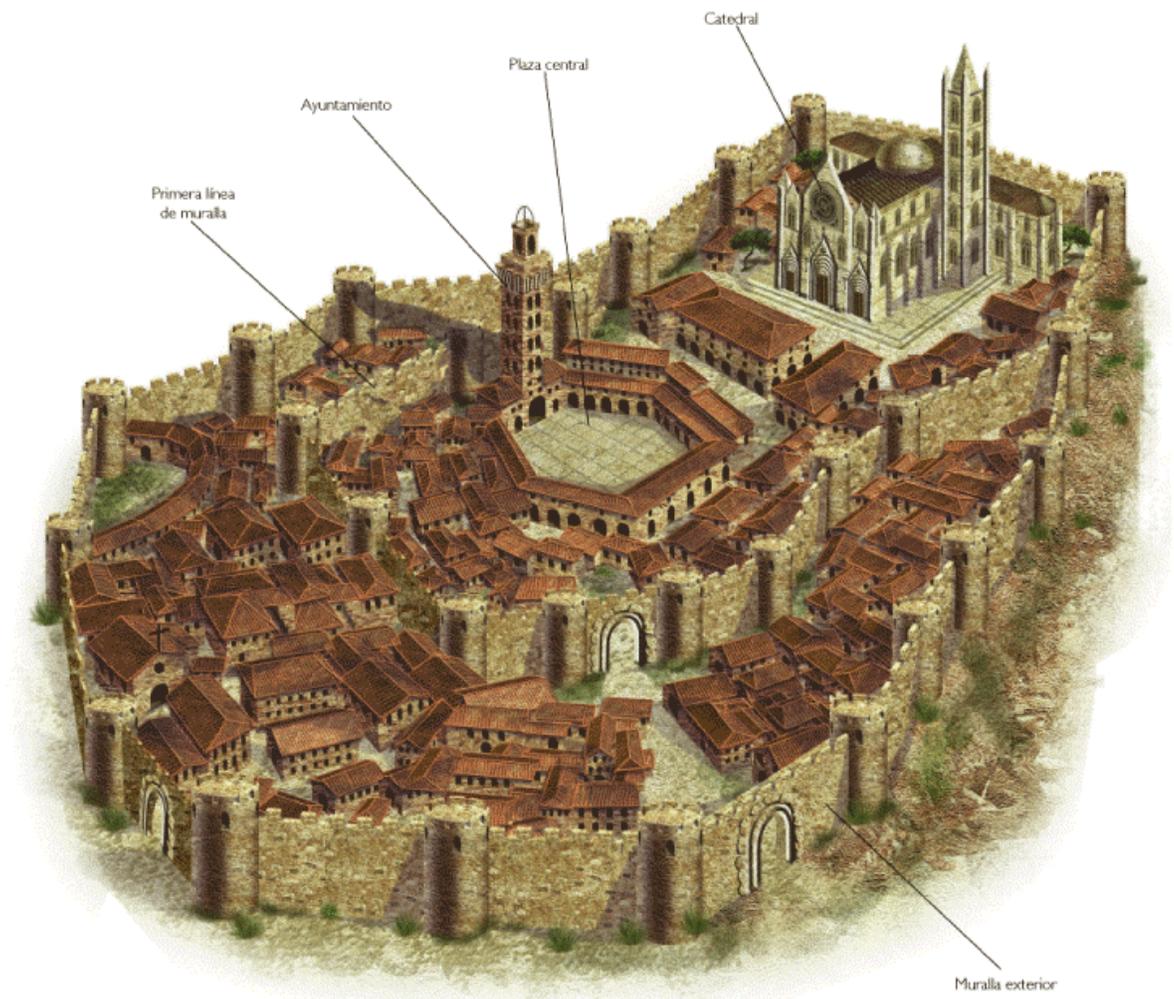
llevar armas ni por tanto, participar en las expediciones militares o formar parte de las asambleas donde se dicta justicia, las mujeres a lo largo de toda su existencia, los niños menores de edad, y en general, todos los ciudadanos que no sean libres sin importar la edad ni el sexo.

La imagen que a continuación apreciamos, nos muestra la arquitectura del feudo, y sobresalen las barreras o cercas que configuran el espacio de lo privado. A propósito también del significado de dicha imagen, nos permitimos citar un fragmento de la *Historia económica y social de la Edad Media* de Henri Pirenne sobre *las cortes señoriales*,

“Aunque disperso, el latifundio poseía una organización muy fuerte, que, en sus puntos esenciales, es la misma en todos los países. El centro del dominio era la residencia habitual del dueño, ya sea la iglesia catedral, abadía o fortaleza. De él dependían las distintas circunscripciones, cada una de las cuales abarcaba una o varias “villas” (aldeas). Cada circunscripción estaba a su vez colocada bajo la jurisdicción de una *curtis* (corte en los países de lengua románica; *hof*. en los de lengua germánica; *manor* en Inglaterra), en la que estaban reunidos los edificios de explotación; granjas, establos, caballerizas, etc., así como los servicios domésticos (*servi, quotidiani, dagescalci*) dedicados a su servicio. Allí también residía el agente encargado de la administración, *villicus* o *major* (*maire, mayer* en el continente; *seneschal, stewart* o *bailliff* en Inglaterra). Elegido entre los *ministeriales*, es decir, entre los siervos empleados como hombres de confianza en casa del señor, este agente, amovible al principio, no tardó, en virtud de la evolución general propia al período agrícola de la Edad Media, en poseer sus funciones a título hereditario”.²⁰⁷

Se comprenderá entonces como más adelante, la “corte” se va a constituir como el modelo emblemático de cualquier forma de vida organizada en la época medieval, dejando tras de sí a la ciudad.

²⁰⁷ PIRENNE, H. *Historia económica y social de la Edad Media*, pág.50. Para una visión de conjunto de las relaciones entre las clases rurales y la organización señorial así como la transformación de esta clase durante la Edad Media, véase el capítulo III de esta misma obra, pp. 49-68.



208

El espacio arquitectónico de “la barrera” como límite entre lo público y lo privado.

Páginas atrás, escribíamos sobre el concepto de *cristianización de la realeza*. Lo traíamos a colación por la analogía que se guarda entre la figura del Señor

²⁰⁸ Imagen tomada de

https://lh4.googleusercontent.com/-Og_lmzFqENE/TXUK20oz9yI/AAAAAAAAABIQ/XIU2H4MzBBs/s1600/kalipediaciuda.png

medieval en tanto que padre que gobierna su corte y la figura divina de Dios Padre y la jerarquización política que se deriva de esto. El rey era una persona pública y a la vez que salvaguardaba los bienes y la vida de los suyos, les daba de comer. Ambos aspectos exhiben su “privanza”. En cada uno de los palacios que constituían la ciudad, era un conde el encargado de representar la figura del Rey a través de estas mismas facetas. El Estado feudal comenzó a concebirse bajo el aspecto de una organización familiar.

Hacia el siglo XI, encontramos que el rey se está rodeado de una malla de protecciones que representan un poder análogo al suyo. Cada una de esas protecciones manifiesta un poder análogo al poder real y encontraban su máxima expresión en los castillos, eran edificios que simbolizaban a la vez el poder público y el poder privado. Así, contaban con una torre, erguida, símbolo del poder bélico y, de la otra, el recinto de lo doméstico, la camisa.

Es importante detenernos un momento en el papel simbólico que representaba el castillo justo en el contexto que vio nacer al caballero medieval pues representa – el castillo- un modelo arquitectónico del ideario que sustenta el poder medieval. Detengámonos pues en su dimensión simbólica.

El castillo en la Edad Media es “...una imagen mental de una época de la que es, al mismo tiempo, expresión y reflejo”. Podemos analizarlo en tanto que “...entramado *ideológico-arquitectónico* de valores, conceptos y actitudes”.²⁰⁹ Para apreciar esto en su justa dimensión es necesario tener presente que en la Edad Media el *simbolismo* es una manera de abordar la realidad, de comprenderla y también, de transmitir el compromiso espiritual de sus hombres no sólo con su entorno social sino con ellos mismos. Si comprendemos esto, podemos entonces

²⁰⁹ VARELA A., Enrique. “Fortificación medieval y simbolismo. Algunas consideraciones metodológicas” Recuperado de <http://revistas.um.es/medievalismo/article/view/52351/50491> Consultado el 3 de Octubre de 2013.

afirmar "...no que el castillo es un símbolo *de* la Edad Media, sino más bien que el castillo es un símbolo *en* la Edad Media".²¹⁰ Para Georges Duby, en la Europa del año mil el primer símbolo significativo que encontramos es también el del castillo. Éste representa tanto la fortaleza que asegura y protege de la invasión de los paganos como también de la certera amenaza en la figura del guerrero quién, a caballo, es el especialista que sabe cómo intervenir en la guerra y que en retribución de esa eficacia bélica exige como pago el ser mantenido y alimentado por el país, que en contraste con él, está desarmado. En palabras de Georges Duby, el guerrero "vive del pueblo, duramente, salvajemente, aterrorizándolo".²¹¹

Esta clase de simbolismo era accesible a todas las esferas de la sociedad y, en este sentido, tiene ventajas por sobre el lenguaje o la escritura a la que recurre por ejemplo, la alta cultura. Simbolismos como éste permitían transmitir conceptos cuya finalidad era modelar la mente y la actitud de los hombres con respecto a ciertas prácticas o creencias. En el caso del castillo, se trata de justificar el uso legítimo de la violencia por parte de la orden de los caballeros así como la de una muerte súbita e inesperada en el caso de estos guerreros, ejemplo de virtud y de destreza bélica en la Edad Media. Sean McGlynn afirma en *A guerra y fuego* que "lo que verdaderamente le importaba a un gobernante era la conservación del poder. Para ello debía recurrir sin freno al uso de la violencia, pero de forma inteligente".²¹² Serán los caballeros los que ayuden al Rey o al príncipe a salvaguardar su vida y su bienes y por ello se le adjudica a la clase de la caballería una serie de valores y atributos que justificarán su compromiso social, la manera en la que se comporten en público y en privado así como los valores culturales que mediante su conducta busquen reproducir. El lugar en el que el Rey reúna a sus caballeros en caso de una coyuntura política será el castillo y la arquitectura de éste responde a la necesidad de

²¹⁰ Ibidem, pág. 43.

²¹¹ DUBY, G. *Europa en la Edad Media*, pág. 17.

²¹² McGlynn, Sean. *A hierro y fuego. Las atrocidades de la Guerra en la Edad Media*, Crítica, Barcelona, 2009, pág. 87.

tener un lugar desde donde controlar físicamente el territorio no sólo militarmente sino también desde una perspectiva política, administrativa y socioeconómica. De tal manera que podríamos decir que “...los castillos, [no solamente] fueron concebidos <<para funcionar>> sino que “...el castillo es un símbolo de poder fundamentalmente laico que, arquitectónicamente, expresa el papel fundamental que la *violencia* juega en la Edad Media”²¹³ y aunque estas “viviendas” –porque también eso eran los castillos- contaban con cierta autonomía, pertenecían a su vez al ámbito familiar del rey. Para comprender la articulación del poder político feudal, es necesario comprender a su vez, que las formas que adopta la vida privada de esa época, tienen como correlato el *desmenuzamiento* del poder público.²¹⁴ El origen de esa vida privada tuvo como simiente las relaciones de amistad o del compromiso del servicio mutuo, es decir, entre un protector y unos protegidos teniendo como resultado una jerarquía en cuatro grados, misma que involucraba la de los príncipes, las casas de éstos que, a su vez, envolvían los castillos y, en éstos, la torre que dominaba la fracción de pueblo que estaba a su disposición. Cuando devino el feudalismo como tal, el resultado fue la división del pueblo en dos partes. Únicamente una parte de los varones pudo asumir el oficio básico esencial, es decir, el que tiene un propósito bélico, en latín, el de *miles*, el de ser guerrero que, posteriormente, en el lenguaje hablado, adquirirá la forma de *caballarius*, caballero. Estos hombres desempeñarían sus funciones en la fortaleza del castillo y a esos recintos acudían cuando estaban en “período de prueba” y ello implicaba estar ahí por un determinado intervalo de tiempo. Cuando la paz pública se veía amenazada se les aclamaba a través del “grito del castillo”, ellos acudían y mostraban su sumisión al dueño del castillo. Éste se refería a ellos como “sus caballeros” y la misma autoridad que ejercía sobre el resto del país la ejercía sobre ellos. Era

²¹³ VARELA A., Enrique. “Fortificación medieval y simbolismo. Algunas consideraciones metodológicas” Recuperado de <http://revistas.um.es/medievalismo/article/view/52351/50491> Consultado el 3 de Octubre de 2013.

²¹⁴ DUBY, G. *Historia de la vida privada*, pág. 34.

absoluta y con una indiscutible connotación familiar. Si bien el llamado se hacía en primer lugar a los príncipes, estos requerían de la ayuda de los caballeros a quienes, en retribución, repartían feudos o mantenían incluso en sus residencias. Se llamaba pues a todos los portaespadas y ello significaba la cooperación entre los integrantes del grupo de los príncipes y los militares, mismos que se asociaban por lazos feudo-vasalláticos al “poder” y a la actividad bélica. Estamos ante el marco espiritual que configuró el pensamiento religioso y que permitió que la nobleza y la clase militar coincidieran al servicio de Dios y de los pobres. Ante esta situación, comienzan a darse una serie de modificaciones importantes en el aspecto económico. La primera concierne a la distribución de los poderes de bando. Los campesinos, es decir, los pobres, los que trabajan, serán quienes sufran la imposición y la exigencia de cumplir con el poder de bando.²¹⁵ Sin embargo, los nobles estarán libres de esa exigencia y también lo estarán todos los *milites*. Esta exención delimita jurídicamente su clase y justifica el uso de un título que defina y muestre ese nuevo ámbito al que pertenecen. Con el nuevo título en los textos jurídicos se dibuja un límite que rodea a la aristocracia y que unifica sus distintas vertientes bajo un mismo rubro. Se escogió el título de *miles* porque además de salvaguardar el honor de los descendientes de una clase distinguida se buscaba separar al grupo de los caballeros del pueblo. La barrera social entre *miles* y *rustici* se agudizó.

Lo anterior es el antecedente fundamental para distinguir entre caballeros y campesinos por representar el esfuerzo de conjunto que realizaron los príncipes y la iglesia para “asegurar” la defensa de los pobres, “...los cuales, desde el primer concilio de paz, el de Charroux de 989, fueron definidos como campesinos”.²¹⁶ Por tanto, el de los campesinos fue el constructo social que permitió la unidad entre la

²¹⁵ De acuerdo con el trabajo de Georges Duby, la instalación de los derechos de bando así como la demarcación de las castellanías independientes se vinculan estrechamente con la instauración de las instituciones de la paz de Dios.

²¹⁶ DUBY, G. *Ibidem*, pág. 226.

milicia y el discurso eclesiástico en pos de la supuesta búsqueda de un espíritu de paz y, para la construcción del reino de Dios era necesaria la fuerza física del caballero pero de igual manera, su fortaleza espiritual. De tal manera que la figura del caballero se erigió como uno de los caminos para llegar a Dios, así como el del sacerdote²¹⁷ y su vocación monástica. En otras palabras, el caballero terminó encarnando tal cantidad de valores espirituales²¹⁸ que el título rápidamente se convirtió en un enorme atractivo para los integrantes de la alta nobleza.

Pero el asunto que llama nuestra atención es el hecho de cómo se puede reconfigurar el entramado social, en este caso, a partir de la labor del rey y de los príncipes señoriales quienes, para conseguir apartar a los caballeros de su tradicional dependencia de los señores feudales, los vincularon directamente a su corte haciendo de esa manera a un lado toda la serie de requisitos institucionales que antes promovían la distancia frente a los nobles y los caballeros. Aquella vinculación explica la pronta difusión del título *dominus*, de las mansiones amuralladas, los escudos de armas entre otros. Cabe destacar que esta reconfiguración no sucedió de tajo ni de manera uniforme sino que significó una transformación social, económica y también emocional frente a una forma específica de vivir pues se introdujo a través de la figura del caballero un intenso reordenamiento moral y espiritual. La caballería representaba honor y dignidad puesto que atendía a las representaciones mentales de una época, es decir, la

²¹⁷ Cabe señalar que en *La Orden de la Caballería* –célebre tratado sobre el significado y los orígenes de la condición de caballero- subordina la clase de los caballeros a la clase de los sacerdotes, de manera que aquellos aparecen como su brazo armado. Por ejemplo, cuando el obispo ordena a un sacerdote no requiere de la presencia de un caballero a su lado pero el sacerdote sí debe encontrarse al lado del caballero en la ceremonia de su ordenación e incluso, cuando el escudero haya velado las armas en la iglesia, se acercará al altar y se ofrecerá al sacerdote que es el representante de Dios y, en segunda instancia, a la orden de la caballería, para jurar prestar el servicio a Dios porque sólo debe ofrecerse a aquel que esté en lugar de Dios, no al representante de la caballería.

²¹⁸ A la par que estos valores espirituales, el hecho de ser caballero revestía igualmente un gran prestigio y ello se reflejaba en la elaboración de escudos familiares y la adopción de costumbres sucesorias que anteriormente sólo utilizaban quienes poseían castillos. Nos referimos por ejemplo a los privilegios que en la repartición de herencias, favorecían únicamente al mayor de los hijos. Situaciones como ésta apreciaremos más adelante en la figura de Guillermo *El Mariscal*.

justificación de los derechos sociales a los que tenía acceso la aristocracia a través de la observancia de una vocación militar pero orientada hacia el *plan divino de la salvación*. Este plan era el del *miles Christi*. Como lo señala Duby, “caballero como los miembros más humildes del grupo aristocrático pero ya no al servicio de un señor, sino al servicio del Señor y combatiendo por él”.²¹⁹ De esa manera la orden de la caballería se homogeneizó y a lo largo de los siglos XI y XII, la liturgia invadió los ritos de las ordenanzas de caballeros y eso hizo de la orden un completo sacramento²²⁰ y, por otro lado, la justificación económica le viene a la misma orden, del hecho que el caballero ha sido puesto por Dios arriba de los trabajadores para que éstos procuren el sustento de aquél. Mientras los clérigos interpretan entonces las escrituras y enseñan su pertinencia en la vida de los hombres, el *Dios de Gloria* ha elegido a los caballeros para que con su espada venzan y combatan a los infieles que con su falta de fe buscan destruir la Santa Iglesia.

Además de los caballeros nos topamos con un incipiente progreso técnico que va desde el perfeccionamiento del arnés militar hasta el desarrollo de la metalurgia para el armamento. No existe aún hierro para los carros pero se utiliza para forjar cascos y cotas de malla que protegen de manera vulnerable al combatiente. Y dentro de los símbolos que distinguen a esta etapa de la historia se encuentra la espada que es el sello de la distinción social del caballero. Aún más que el caballo aquella distingue al caballero del resto del pueblo. “Se cree que las espadas de los príncipes fueron fabricadas en un pasado legendario, mucho antes de la evangelización, por artesanos semidioses. Están cargadas de talismanes. Tienen su nombre, la espada

²¹⁹ DUBY, G. *Ibidem*, pág. 232.

²²⁰ Según Javier Martín Lalanda, el rito sacramental mediante el cual se ordena al caballero, parece provenir del que en 936 se realizó cuando Otón I se coronó como rey de Germania y se le recordó que con su espada debía combatir a los eslavos paganos y a los malos cristianos. El arzobispo Hildeberto, quien ofreció la ceremonia agregó una obligación: la protección de huérfanos y viudas. Pasado el tiempo, ya a mediados del siglo X el ritual Romano-Germánico continuará con la bendición de la espada, -que involucra tanto las obligaciones del Rey y luego de los príncipes, hasta el momento en que las espadas se den también a los *milites* en la *ceremonia de la orden la caballería*. Ver, Lull, Ramón, Libro de la orden de la Caballería, (33-38).

del año mil es como una persona. A la hora de morir (...) el primer afán de Roldán fue por Durandarte”:²²¹

“Durantarte, qué pena siento por vos! Cuando yo muera, no podréis ya estar bajo mi guardia! ¿Cuántas batallas he ganado por vos! ¿Cuántas tierras conquisté para Carlos, que ya tiene la barba encanecida! ¿No vendréis a manos de hombre que pueda huir delante de otro! Un buen vasallo os poseyó largo tiempo: nunca habrá otro parecido en Francia, la santa.” (CR, CLXXI)

Al convertirse en adulto, cada uno de estos caballeros había confiado su cuerpo al jefe de la fortaleza a través de una serie de gestos como el de las manos dadas y tomadas. Esto simbolizaba la entrega que hacía de sí mismo mientras que el beso, signo de paz, era el gesto que anudaba la fidelidad mutua. Este rito unía a los contrayentes por un vínculo que era muy semejante al del parentesco. Es así que el significado de la palabra “señor” es el de “viejo”, término que designaba la confianza y el lazo de sangre. Como resultado de este lazo consanguíneo nos encontramos con la homogeneidad de un grupo cuyo “patrón” tenía como finalidad mantener y alimentar. De ahí que compartiera con ellos de manera copiosa las viandas en su propia mesa o, en el mayor de los casos, y como fue el caso de Guillermo *El Mariscal*, de concederles un feudo para que pudiesen vivir por su cuenta. El rito completo para tal concesión se denominaba *rito de investidura*, en él se pasaba de una mano a otra un obsequio.

Como ya escribimos páginas atrás, el simbolismo en la Edad Media cubre todos los aspectos, no solamente el aspecto religioso. Precisamente, con respecto al simbolismo de la sociedad medieval, Jacques Le Goff afirma que ésta “...reforzó la simbólica inherente a toda sociedad por la aplicación de un sistema ideológico de interpretación simbólica a la mayoría de sus necesidades”. Por ejemplo, los actos públicos, los rituales de vasallaje, las insignias de poder, las ceremonias de coronación así como la arquitectura estaban compuestos por elementos con un fuerte significado.

²²¹ Anónimo del siglo XIII. *La Orden de la Caballería*, Siruela, España, 2009, pág. 25.

Recapitulando, tenemos que este desplazamiento del término “caballero”, hacia fines del siglo XI, deja claro que ya en las actas jurídicas se concibe a la caballería como un grupo con una especificidad compacta, perteneciente a una condición familiar cuyo renombre se heredará. Condición esa que, a su vez, entablará un vínculo estrecho con grados superiores de nobleza y que obtendrá como resultado final, el ser identificado con el grupo de la aristocracia laica. *Miles* eran entonces los que combatían, los caballeros y el término precisa que el único guerrero que era digno de ser llamado *caballero* era aquel que utilizaba un caballo. Posee el término pues, indudablemente, un significado militar. Identifiquemos bien tres condiciones que se complementan en la figura del caballero: la primera refiere a la técnica en el combate, es decir, a su superioridad en la lucha; la segunda se refiere a un hecho con significación social, la relación entre una forma de vida que se considera *noble* y el empleo del caballos y, por último, el hecho institucional –que es el que propiciará las condiciones de subjetividad a las que directamente debemos atender en esta investigación- “...**la limitación del servicio de armas a una élite restringida**”.²²²

De forma concreta, el segundo tercio del siglo XI es altamente significativo pues unió a distintas capas aristocráticas a través del uso común del término *miles*. Grupos que a la vez que tuvieron una participación en conjunto en los valores morales se identificaron, sobre todo, en la *superioridad hereditaria* que dicho título implicaba. Se generó pues, una conciencia de clase.

Es entonces fundamental que comprendamos que todos los detalles que conforman el comportamiento del caballero, desde la forma en la que habla, la manera en la que se presenta ante la sociedad y en la batalla hasta su forma de cortejar –por mencionar sólo algunas características-, tienen un claro significado social y político. Aún cuando el esfuerzo genealógico que estamos por emprender al

²²² Ibidem, pág. 217. El énfasis es nuestro.

pensar la serie de actos que configuraron la muerte de Guillermo *El Mariscal* sea un esfuerzo enfocado a un individuo en particular, es un hecho que la caballería era un orden que siempre se asumió en plural. La individualidad no cabía en esa configuración social ni tampoco tuvo una configuración estática, antes bien y como hemos adelantado ya, se trató de una clase social que estuvo en constante reacomodo y que adoptó diferentes matices en el discurso que sustentó.

La función de los distintos personajes que aparecían en el espacio político o privado –según fuera el caso- en la Edad Media, obedece a la instauración de un orden social que, a su vez, se encontraba determinado por una fuerte división social que, además, se asumía como irrevocable. A este respecto, Georges Duby señala justamente que la sociedad medieval encontraba su sustento en la división de clases. Se refería a las clases del sacerdote, el guerrero y el agricultor.

“En este mundo existen tres categorías sociales: *laboratores*, *oratores*, *bellatores*. Los *laboratores* son aquellos que procuran nuestra subsistencia mediante su trabajo; los *oratores* los que interceden por nosotros ante Dios; los *bellatores* aquellos que protegen nuestras ciudades y defienden nuestra tierra”.²²³

No obstante, aclaremos que en la época medieval, no hay propiamente clases sociales tal y como las concebimos a partir del siglo XIX. Es por ello que más bien se hablaba de *ordo* u orden, siendo éste, “... el concepto básico que se usa en la Edad Media para designar a un grupo social autocontenido y con una función sociopolítica bien definida. Por lo común, al *ordo* se le suele llamar también *estado*...”.²²⁴ Así, el *ordo* tiene como sustento la autocontención misma que, a su vez, se sustenta en el principio jerárquico teológico que afirma que cada hombre debe permanecer en el estado en el que nació, estado social claro está. De manera que el término de *ordo* nos muestra los límites de la sociedad medieval, es decir, dibuja las condiciones que posibilitan la personalidad de cada individuo mientras que la noción de clase social

²²³ DUBY, G. *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona, 1923, pág. 23.

²²⁴ RODRÍGUEZ-VELASCO, Jesús, Op. Cit., pág. 11.

cuestiona dicho orden definido e inamovible apuntando siempre su configuración a la de un espacio de continuo desplazamiento social. Es este sentido de orden –entendiéndolo como clase social pues- el que propició que la figura del caballero tuviera –y, más importante, asumiera-, una muy específica concepción del mundo. Concepción que se transmitiría con la plena convicción de influir en el espíritu del resto de los hombres, a través de instrumentos literarios como los cantares de gesta, uno de cuyos ejemplos más representativos es *El Cantar de Roldán*.

En los comienzos del siglo XI el orden concerniente a los campesinos lleva en sí una misión muy característica que es la del trabajo rural y ella le representa un reordenamiento social distinto que se convertirá en la separación entre los “nobles y poderosos” y los “pobres”. Se trataba de los *pauperes* que vivían vulnerables y desarmados, situación que les colocaba en la necesidad de ser protegidos. Así, se da un desplazamiento en la barrera social que separa a dichas clases: pobres y poderosos. De esta mutación proviene otra transformación que representó igualmente un cambio de mentalidad frente a la vocación militar desde la perspectiva de los hombres de la iglesia. San Odón, Abad de Cluny elabora un escrito en el que muestra el movimiento que se da a raíz de aquella transformación, se trata de la vida de San Géraud de Aurillac, redactada en los años treinta del siglo X. Es la vida de un noble, un laico y San Odón busca mostrar –y con ello conferir- un valor espiritual a la actividad militar, función exclusiva de la nobleza. San Géraud reúne “el ejercicio del poder con la práctica de la humildad y la preocupación por los pobres, es decir, con dos virtudes propiamente monásticas”.²²⁵ Aquí, *miles* es un servidor de Dios y tiene justificado el uso de las armas para proteger a los pobres y perseguir a los enemigos de la Iglesia. En los lugares en donde el poder del Rey dejó de ser eficaz, se dio a los poseedores de armas seculares, la posibilidad de un camino de salvación y de perfeccionamiento espiritual: ayudar con el objetivo de la realeza, i.e., la defensa de

²²⁵ DUBY, G. *Ibidem*, pág. 223.

los otros dos órdenes seculares: la Iglesia y los pobres. El proceso que constituye a estos individuos se configura al interior de un entramado de rapiña y asalto, en la intensidad de la guerra. El caso del caballero es emblemático. En su lucha arriesga la vida por conservar el honor. Se trata de una lucha entablada a través del cuerpo, de la carne y el arrebató que en ocasiones permite deslices tales como la muerte del adversario capturado. Pero es que deslices como ese estaban permeados, entre otras causas, por el alboroto de los banquetes que eran las fiestas a las que se entregaba el caballero para estrechar lazos con sus compañeros y para compartir.

No obstante sus continuos desplazamientos, como vimos ya páginas atrás, esta constante reconfiguración tiene como horizonte de referencia al *ordo* pues en él se encuentra el referente para buscar la paz. Las categorías de paz y orden son referentes obligados para la comprensión de la naturaleza del caballero medieval. Ambas categorías se constituyen en una referencia mutua, constante y se sustentan en la doctrina teológico-política característica de la Edad Media. Doctrina que está influenciada por el pensamiento de San Agustín que asume una relación proporcional entre la paz individual, la paz política -que implicaba asimismo una vida civil pacífica- y, finalmente, la paz eterna. *Grosso modo*, Agustín escribe que existe una Jerusalén celeste y una Jerusalén terrestre -la ciudad de Dios y la de los hombres, respectivamente. El referente de la última es la Jerusalén celeste pero las actividades de ésta, tienen un condicionante obligado en las acciones que los hombres realizan en su mundo terrenal. San Agustín lo explica de la siguiente manera,

“La paz del cuerpo es el orden armonioso de sus partes. La paz del alma irracional es la ordenada quietud de sus apetencias. La paz del alma racional es el acuerdo entre pensamiento y acción. La paz entre el alma y el cuerpo es el orden de la vida y la salud en el ser viviente. La paz del hombre mortal con Dios es la obediencia bien ordenada según la fe bajo la ley eterna. La paz entre los hombres es la concordia bien ordenada en el mandar y en el obedecer de los que conviven juntos. La paz de una ciudad es la concordia bien ordenada en el gobierno y en la obediencia de sus ciudadanos. La paz de la ciudad celeste es la sociedad perfectamente ordenada y perfectamente armoniosa en el gozar de Dios y en el mutuo gozo en Dios. **La paz de todas las cosas es la**

tranquilidad del orden. Y el orden es la distribución de los seres iguales y diversos, asignándoles a cada uno su lugar²²⁶ (*La Ciudad de Dios*, XIX, I).

Vemos pues que la definición de Agustín de paz hace una ineludible referencia al concepto de *orden*. Es más, nos atrevemos a afirmar que aquella está determinada por este concepto. Entendiendo a este último como una especie de acuerdo que permite la pacificación. Por tanto,

“En el vocabulario medieval, la paz está en una relación etimológica con la idea de Pacto: es un proceso de negociación entre partes para obtener cierto grado de estabilidad derivada del reconocimiento de las relaciones políticas, sociales y de poder”.²²⁷

La figura del caballero cobra vida al interior de esta contradicción social. Él busca servir a Dios propiciando y conservando la paz social, es así que “...la creación de la caballería es el proceso mediante el cual la violencia desordenada se puede transformar en el soporte de todos los valores civiles de una sociedad pacificada o de la violencia institucionalmente regulada”.²²⁸ En esos tiempos, otra manera de servir a Dios era a través de la oración, práctica reservada al orden de los clérigos.

Cabe señalar que los escritores que van de los siglos IX al XI, no utilizan la palabra *miles* para designar a los miembros de la clase guerrera, cuando buscan referirse a las aptitudes guerreras recurrían a términos como los de *bellator*, *pugnator* más no al de *miles*. A partir del siglo X empieza a figurar la clase de los *pauperes*. Estos comenzaron a jugar un papel fundamental en el orden laico al ser también servidores de Dios. Sin embargo, eran vulnerables por encontrarse desarmados, situación que los hacía reclamar la protección de

²²⁶ San Agustín. *La Ciudad de Dios*, Ténos, Madrid, 2006, pp. 409-410. El énfasis es nuestro.

²²⁷ Ibidem, pág. 13.

²²⁸ RODRÍGUEZ-VELASCO, Jesús, Op. Cit., pág. 10.

aquellos que detentaban de manera legítima el uso de las armas. Ya en el siglo XI comenzará también a definirse la especificidad de la clase que se ocupará del trabajo rural, sustentándose así la distinción –que obedece al orden divino- entre los señores poderosos y los pobres. El resultado fue un desplazamiento de la “barrera social” al separarse por completo a los “pobres” de los poderosos, es decir, de la “milicia secular”. El resultado fue una nueva actitud ante el papel del *miles*, particularmente, de parte de **parte de la Iglesia** y el afianzamiento de una doble función de los *miles* por serles permitido portar armas: proteger a los pobres y perseguir a los enemigos de la Iglesia. No obstante, es necesario hacer una pausa y señalar que la Iglesia no pudo permanecer indiferente ante el surgimiento de esta nueva clase ni ante el pillaje por parte de los señores de la guerra –auxiliados por sus caballeros- que comenzó a debilitar el poder eclesiástico central –esto entre los siglos X y XI. De manera que tuvo que reclutar otros caballeros protegerse a sí misma, su poder e indudablemente sus posesiones así como la vida de los suyos. El reclutamiento eclesiástico se dio pues con fines defensivos. Es así que la Iglesia asignó a estos defensores una misión protectora, la misma que otrora había sido asignada a reyes y príncipes. El ideal que subyace a esta asignación es elevado; ideal que “...no es otro que el valor de protección de las Iglesias, de los débiles y de los desarmados (*inermes*) en toda la cristiandad, y, en el exterior de la cristiandad, la lucha contra los <<infieles>>”.²²⁹

Fue así como el pensamiento religioso configuró un marco espiritual que posteriormente permitió la convergencia entre el atributo de *nobleza* y el de *actividad militar*. El fin que se les adjudicó de salvaguardar la paz se asoció posteriormente con la construcción del reino de Dios aquí en la tierra. Así, la carrera de la caballería comenzó a andarse de manera paralela con la del

²²⁹ Le Goff, J. *Diccionario Razonado de Occidente Medieval*, pág. 94.

sacerdote y la vida monástica. El resultado fue que la figura del caballero se impregnó de una carga importante de valores espirituales que hicieron que los miembros de la alta nobleza hicieran suyo y por propia convicción, de acuerdo con Georges Duby, el título de *caballero*. Sin embargo, Jacques Le Goff señala que si bien el término de *caballería* implica desde sus orígenes una peculiar implicación social, de manera progresiva se va a convertir en una significación aristocrática, al grado de que los reyes y los príncipes controlarán el acceso a ese “gremio”, adquiriendo el poder de filtrar la entrada de los que deseen ingresar a ella. Afirma incluso que la nobleza va a llegar a considerar que la clase de la *caballería* es de su dominio, lo cual tendrá como consecuencia que la clase aristocrática será la que reclute por cooptación a los miembros que la integren. Concluirá Le Goff que “caballero se convierte en un título nobiliario”, observación que converge con la postura de Johan Huizinga quien, además de señalar que,

“en la palabra *ordre* habían llegado a confundirse una multitud de significaciones, desde la más elevada santidad hasta la más vulgar camaradería (...) en la significación de orden militar, seguía teniendo algo de valor eclesiástico o religioso es el hecho de que también se empleaba en su lugar la palabra <<religión>>, la cual podría creerse limitada a las órdenes monásticas”.²³⁰

De manera que, en un inicio, las primeras órdenes militares –de acuerdo con él-, encarnaban el espíritu medieval en el cual se manifestaba la unidad entre el ideal monástico y el ideal caballeresco. El desarrollo de estas órdenes creció a tal magnitud que terminaron convirtiéndose “...en grandes instituciones políticas y económicas, en inmensos complejos de fortunas y potencias financieras. Su utilidad política llegó a relegar a segundo término tanto su carácter religioso como el elemento caballeresco, y su saturación económica absorbió a su vez su utilidad

²³⁰ HUIZINGA, Johan. *El Otoño de la Edad Media*. Pág. 115.

política”.²³¹ Tanto así que para los siglos XIV y XV la caballería se transformaría en una destacada forma de vida. Sin embargo, éste no es tema que abordaremos aquí. Baste con saber cuáles fueron las condiciones que permitieron que la orden de la caballería emergiera y cuáles fueron sus características y tener presente que, a través de continuos desplazamientos, esta clase estuvo en constante reconfiguración.

Decir que la condición humana de los hombres medievales está dada por la división de clases en la Edad Media significa que ésta viene dada desde el nacimiento, según la posición social y jurídica que se le ha asignado al individuo, es decir, que no era susceptible de cambio alguno. Recordemos que esa estaticidad en la división de clases era validada por el cristianismo. Johannes Bühler lo expresa así, “las clases sociales sentían unas por otras un desprecio y un odio que testimonian que, en esto como en tantas otras cosas, lo religioso no hacía más que adaptarse a las condiciones creadas por los factores económicos y políticos de poder”.²³² El orden era inmutable y la disconformidad con la clase a la que se pertenecía era en todo como una intromisión de Lucifer, una expresión de soberbia y desobediencia que además merecía ser castigada porque el alma del individuo era creada por Dios una vez que su cuerpo ya había sido engendrado. Era Dios quien elegía a los padres del individuo y con ello, la clase en la cual se habría de desarrollar. Ese hecho era entonces indiscutible. Era un dogma que regía la distribución social y económica de las clases sociales. De manera que el encono entre las clases era acentuado por no haber posibilidad de trascender el orden divino, orden que, además, se limitaba a adaptarse a las condiciones económicas y políticas existentes.

²³¹ Ibidem, pág. 114.

²³² BÜHLER, J. *La cultura en la Edad Media*, pág. 97.

2. 6 Características espirituales del caballero medieval.

A propósito del horizonte social y cultural del medioevo, Jacques Le Goff afirma que “en la Edad Media, la sangre es la piedra de toque de las relaciones entre los dos órdenes superiores de la sociedad: *oratores* y *bellatores*”.²³³ La clase de los guerreros tendrá como nota sustancial la de derramar sangre mientras que la de los clérigos conformará su cuerpo y espíritu alejándose de ella, guardianes del dogma, repelen la lucha. La distinción social entre estas clases se dibuja en torno a este tabú. La razón se manifiesta bajo diversas máscaras, es social, es estrategia política pero es también teológica, el Cristo del Nuevo Testamento sanciona el derramamiento de sangre.

Para el cristianismo medieval, lo corporal está por debajo de lo espiritual. La contradicción que se anida en su práctica es evidente pues su fundamento radica en el sacrificio de una víctima que si bien es santa, también es sangrante, Cristo. Como ya señalamos páginas atrás, en la Eucaristía se renueva este sacrificio: <<Éste es mi cuerpo, ésta es mi sangre>>, son las palabras que Jesús dirige a sus Discípulos en la Última Cena. La contradicción es manifiesta, la sangre de Cristo es pura y se separa por ello, de la sangre impura de los hombres.²³⁴

²³³ Le Goff, J. *Buscar fuente*, pág. 36.

²³⁴ El tabú se manifiesta también en otras singularidades. Por ejemplo, la inferioridad de la mujer en la Edad Media, está dada por el hecho de su menstruación. Existía también la prohibición eclesiástica de que los esposos no copularan durante el período de la mujer pues ello tendría como consecuencia el nacimiento de niños con lepra, considerada en ese entonces la enfermedad del siglo. El esperma es también, una mancha. La copulación sólo será tolerada con fines reproductivos y se considera igualmente adúltero a aquel que sienta un deseo demasiado ardiente por su mujer. De hecho, el matrimonio cristiano es un intento de paliar la concupiscencia del ser humano. Se dibujan aquí los límites de una sexualidad asociada desde el siglo XII al tabú de la sangre. Es la más alta manifestación de desprecio hacia lo corporal. La Iglesia genera mecanismos para contener la sexualidad y es así que acuña conceptos que fortalecen su ideología anticorporal, tales como los de <<*caro*>> (la carne), <<*luxuria*>> (lujuria), <<*fornicatio*>> (fornicación). A partir del siglo XII, el sistema se reafirma con la reforma gregoriana (nombre que le viene dado por proceder del papa Gregorio VII (1073-1083). Dicha reforma separa definitivamente a los clérigos de los laicos. Los primeros, siguiendo un modelo monacal, deberán abstenerse de verter el esperma y la sangre, elementos que impiden que el espíritu descienda. Se instituye el orden de los célibes. Por su parte, los laicos están

El caballero medieval emerge entonces cobijado por un horizonte en el cual la constante es el desprecio de la corporalidad. Hablar de la muerte y acerca de la forma en que se muere nos remite a una historia de la subjetividad en la que la conciencia se encuentra consigo misma a través de la adopción de una serie de prácticas que, a su vez, implica adoptar una forma de vida específica. La conciencia, siendo lo único abierto, lo único a lo que se podrá revelar la verdad de lo universal en sí y para sí, es la que desarrollará la reflexión sobre los objetos que buscará aprehender, interiorizar a través de la actividad de su pensamiento. Buscamos entonces poner de relieve la formación de la subjetividad del caballero medieval frente a la muerte.

La representación del caballero medieval es un enigma, reúne en sí mismo una serie diversa de emociones y de accesorios que lo hacen único.

La combinación de jinete y caballo para crear un solo ser que cumple con la exigencia de mostrar prácticamente la totalidad individual, animal y humana, corporal y espiritual, instinto y alma. El cuerpo y el rostro cubiertos enteramente por el armamento de hierro ocultan la identidad como una máscara.²³⁵

El estereotipo del caballero medieval es el de "...un jinete revestido de armadura que se rige con sólida determinación por los valores de la bravura, la clemencia y la lealtad, es decir, la de un hombre dispuesto a entregar su vida en defensa de la fe, los niños y las mujeres –en especial las de gran belleza". (McGlynn, pág. 134. Verificar cita).

conminados a emplear su cuerpo de manera saludable y modelarlo al interior de una sociedad cuya estructura está dada por el matrimonio y el modelo patrimonial, monogámico e indisoluble. Dentro de los comportamientos sexuales que están permitidos, el de más alto valor es el de la virginidad que en la práctica se denomina castidad. Posteriormente tenemos a la castidad en la viudez y, por último, la castidad al interior del matrimonio.²³⁴

²³⁵ Victoria Cirlot "El juego de la muerte en la cultura caballeresca", pág. 17, en Daniel Hallado (Comp.) *Seis miradas sobre la muerte*, Paidós, Barcelona, 2005.

Por ser ésta una imagen ideal, un parámetro perfecto de lo que debía ser un caballero, distaba mucho de cómo el personaje se comportaba en realidad. Señala Sean McGlynn que si bien existieron casos de caballeros excepcionalmente virtuosos, también los hubo quienes se convirtieron en “despiadadas máquinas de matar”, y era comprensible si tenemos presente la cantidad de tiempo y de dinero que se invertía en ellos. El caballero era entrenado para ser un profesional de la guerra, es decir, para aprender estrategias de diplomacia, logística y todo lo que repercutiera en una “eficaz organización de la guerra”. La pureza que implicaba la ceremonia a través de la cual era investido como caballero estaba en contradicción con la realidad en la cual se desenvolvería esta emblemática figura del medioevo.

Para comenzar, el que estaba a punto de ser investido era considerado como un iniciado. De tal manera que lo primero que debía hacer era confesarse y arrepentirse de los pecados. Un día antes de la ceremonia se bañaba y ese baño simbolizaba la limpieza de las manchas que había adquirido a lo largo de la vida que estaba a punto de trascender. Después del baño se retiraba a descansar en un lecho que, a través de sábanas limpias, simbolizaban la paz y la reconciliación con Dios. Horas después, llegaban a su habitación otros caballeros para vestirle con prendas nuevas y limpias. Se le ponía una túnica roja en representación de la sangre que derramaría al defender la fe en Dios y la Santa Iglesia y un calzado de color negro que representaba la disposición que habría de tener para morir en cualquier momento –viene a nuestra mente el desenlace intempestivo de Roldán. En la parte más significativa de la ceremonia se ajustaba un cinto blanco que fungía como el cerco que albergaría su pureza y castidad.

Posteriormente, los mismos caballeros le llevaban a la capilla en la que debería permanecer en vela a lo largo de toda la noche. A la mañana siguiente escuchaba misa y se le acomodaban espuelas de oro en los talones para divertir que no le aprisionaba el deseo por los metales preciosos. El conocido final de la ceremonia

consistía en la entrega de una espada y el beso de su señor así como de sus compañeros de armas. Ahora bien, señalemos el disenso o más bien, la contradicción. Mientras algunos caballeros consideraban lo anterior como una especie de contrato espiritual en el servicio que prestarían a Dios, a través de acciones osadas, sí, pero también virtuosas y honorables, otros lo consideraban como un permiso para el saqueo, para violar y para matar, entre otros atropellos.

Como nuevo orden social, la caballería –y la Iglesia- terminó con la guerra como caza de esclavos. De igual manera, comenzó a implementar la práctica de perdonar –en ocasiones- la vida a prisioneros de guerra. No obstante, hay que tener siempre presente que las prácticas de la caballería tuvieron siempre como correlato toda clase de atrocidades. Por ejemplo, la de los vikingos que tenían la costumbre de pedir rescate por los cautivos sin que por ello dejaran de degollar y asolar a comunidades enteras. Sin embargo, la condena eclesiástica hacia la toma de esclavos cristianos a la par que el aumento de las prácticas de la caballería en Europa –particularmente en Francia- derivó en que la guerra entre cristianos se moderó. Siguiendo de cerca la argumentación de Sean McGlynn, hacia la mitad del siglo IX es identificable ya la adopción de los códigos caballerescos. Estos códigos lo que pretendían era poner límites, contener los arrebatos brutales y, en general, contener la intensidad de los conflictos al prescribir tratos “humanitarios” a los prisioneros, en especial si eran de sangre noble. De manera que si un enemigo era de alto rango, un caballero estaba obligado a tener consideración con él. Por el contrario, la suerte que corrían las personas que se consideraban de baja raigambre, no estaba sujeta a esas normas de conducta. Así pues, la orden de la caballería aseguraba su subsistencia al adquirir “...costosas armas, y armaduras, y, sobre todo, sus monturas de guerra, todo lo cual caracterizó la figura del caballero como soldado de élite”.²³⁶ Finalmente, se llegó al hecho de que el código de la caballería

²³⁶ McGLYNN, S. *A hierro y fuego*, pág. 139.

tenía como finalidad "...la preservación de las propias clases dominantes".²³⁷ Esto se lograba mediante el pago de rescates, mecanismo que creció hasta convertirse en un negocio con grandes ganancias. Tomar prisioneros y luego pedir rescate se convirtió en un negocio que implicaba la entrega de sumas tan cuantiosas que podían llevar a la ruina a familias enteras. Así, comenzó a perdonarse la vida a los nobles a cambio de rescates por cantidades importantes. Lo cual derivó en una **autocontención de la conducta** de la clase aristocrática que evitar quitar la vida a aquellos que fueran de su misma clase, es decir, el riesgo de morir disminuyó. Esta situación pudo influir en la valentía que llegó a caracterizar a la caballería pues a fin de cuentas sabía que su vida sería –o al menos procuraría serlo- conservada en medio de la batalla. El peor de los escenarios era, en última instancia, que lo tomaran prisionero. Existen hipótesis que sostienen que a la valentía exacerbada del caballero medieval coadyuvó el uso del atuendo que lo protegía y que en una descripción breve –al menos sí para la importancia histórica que reviste dicho atavío militar- reza así:

"Sus principales armas son la larga espada de doble filo, la lanza de madera de fresno o de haya, terminada en una punta de hierro de laceta ancha, y el escudo de madera que se recubre de cuero y toma formas diversas, redonda, oblonga o almadrada. La coraza rígida de los romanos deja paso a la loriga, una casaca de cuero recubierta de placas de metal imbricadas a la manera de las tejas de un tejado. El casco no es en general más que un mero gorro de hierro, a veces formado por una armadura metálica recubierta de cuero. La principal evolución de este equipamiento a lo largo de la Edad Media es el reemplazo de la loriga por la cota de mallas que cubre todo el cuerpo, de los hombros a las rodillas, y que está abierta por abajo para poder cabalgar".²³⁸

A propósito del código caballeresco y de la rivalidad entre las clases medievales sobre el cual hemos escrito reiteradamente, señalemos que el resto de la población

²³⁷ Ibidem, pág. 140.

²³⁸ LeGOFF, J. *Héroes, maravillas y leyendas de la Edad Media*, pág. 42

civil no era beneficiaria de las ventajas a las que eran acreedores los caballeros, de manera que "...tampoco puede considerárseles un espejo de sus principios".²³⁹

Hay observadores que atribuyen más la dureza y temeridad de estos <<hombres de hierro>> a la eficacia de su atuendo que a la obediencia a los códigos de caballería. Así pues, la práctica de pedir rescate se asentó y se incrementó a la par que proliferó la construcción de los castillos.

Decimos que la naturaleza del caballero es contradictoria porque, aunque idealmente obedece a parámetros de comportamiento altos, sustentados por un fenómeno literario e incluso toda una serie de prácticas que conformó la literatura caballeresca; en realidad chocó con el comportamiento de esta figura en el campo de batalla, llegando así a condenarse "...los más que frecuentes desvíos de sus ideales, cocretados sobre todo en actitudes de vanidad, falta de moderación y una incontinente sed de sangre".²⁴⁰ La realidad era que los caballeros sólo observaban las reglas de conducta a las que se habían comprometido -por ejemplo, la protección de los civiles-, con la clase noble, es decir, con los representantes de las clases dominantes.

Cabe señalar que la Iglesia se encargó de crear sus propias armas, mismas que revestían un poder milagroso y prodigioso,

"eran las llamadas espadas o montantes benditos. Las otorgaban los papas a los reyes o príncipes y, excepcionalmente, a grandes personajes políticos que encabezaban la lucha contra el infiel. El Papa, la noche de Navidad, antes de la primera misa en la sacristía pontificia de San Pedro, junto con todos los cardenales revestidos, bendecía la espada y el capacete o morrión. Pedía a Dios, mediante la intercesión de san Pedro y san Pablo, fortaleza (espada) y defensa

²³⁹ McGLYNN, S. Op. Cit., pág. 142.

²⁴⁰ Ibidem, pág. 145.

(capacete), y conservaba ambos sobre el altar hasta que se celebraba la misa mayor”.²⁴¹

La espada era también parte integrante de la liturgia cristiana durante la ceremonia de investidura. Era así como se reforzaba su carácter sacro que la remontaba a un origen divino, ligado a un héroe o, como el adjetivo lo señala, a un Dios. Llegó incluso a nombrársele y a atribuírsele una personalidad, tal fue el caso de Excalibur del Rey Arturo o de Durandarte, espada de Roldán.

2. 7 El *ethos* del caballero medieval frente a su muerte: Roldán y Guillermo *El Mariscal*.

En la Edad Media, los hombres comunes morían de forma sencilla mientras que los grandes hombres morían con fasto, lo que significaba que también ante la muerte se conservaban las diferencias. Es importante señalar que no obstante la clase social, la condición económica no impedía que se adoptara un papel de solemnidad ante la muerte. Lejos de aislarse, ya lo hemos señalado, el moribundo convertía su habitación en un lugar público. Revisaremos de cerca el ritual que el moribundo observa ante su muerte así como la de los que le rodean en la descripción que hace Georges Duby sobre la muerte de *Guillermo el Mariscal*, así como en la muerte del conde Roldán, en *El Cantar de Roldán*, epopeya del ciclo carolingio.

Hemos prefigurado a lo largo de páginas anteriores que la muerte medieval es un acontecimiento social. Por tanto, no se muere a solas. “El orden del mundo requiere que uno permanezca encerrado en un tejido de solidaridades, de amistades, en un cuerpo”.²⁴² Y la muerte no era la excepción. Por ello, en la habitación medieval

²⁴¹ VALLEJO Naranjo, Carmen. “Lo caballeresco en la iconografía cristiana” <http://estudiosterritoriales.org/articulo.oa?id=36912019002> Consultado el 19 de diciembre de 2012.

²⁴² DUBY, G. *Guillermo el Mariscal*, pág. 8.

de alguien próximo a morir se apreciaba con intensidad la presencia de amigos, niños y familiares. Los niños no se excluían de este momento tan importante. Hasta el s. XVIII no existe en las manifestaciones iconográficas sobre la muerte una habitación con un moribundo que no tenga niños. Fue hasta finales del s. XVII, cuando los médicos comenzaron a interesarse por la higiene y, al pensarse que el aire era adecuado para procurar la salud del enfermo, comenzó a impedirse la afluencia de personas alrededor del espacio en que se encontraba el que agonizaba. A la par, los sacerdotes comenzaron a insistir con el mismo discurso bajo el entendido de que la soledad favorecía la comunicación con Dios. A lo largo de la Alta Edad Media, se prescribía que el moribundo efectuara ciertos ritos en una ceremonia pública presidida por él mismo. El ritual daba inicio con un recuerdo triste, con la nostalgia de todo aquello que se había disfrutado y que ahora estaba por dejarse. Posteriormente, tenía que solicitar el perdón de los suyos y procuraba resarcir los daños así como las faltas que hubiera causado a lo largo de su vida. Tras esto se desencadenaba la oración. Ésta representaba el único acto eclesiástico del ceremonial y después era impartida la absolución. Hacia el final de la ceremonia, el sacerdote incensaba el cuerpo y lo rociaba con agua bendita. Estas acciones las repetiría de nuevo, cuando el cadáver estuviera a punto de ser enterrado.

En la época medieval, la muerte, así como el nacimiento y las bodas eran acontecimientos sociales. Motivo por el cual, la actitud frente a la muerte era una completamente distinta a la que tenemos en tiempos actuales. La muerte implicaba una ceremonia pública organizada por el propio moribundo que la presidía y conocía su protocolo. Es en este sentido que citamos las palabras de Duby cuando se refiere a la muerte del Mariscal,

“...nosotros, para quienes la buena muerte debe ser solitaria, rápida, discreta, aprovechemos que la grandeza a que el Mariscal ha llegado le coloca ante nosotros con una luz excepcionalmente viva, y sigamos paso a paso, en los detalles de su

desarrollo, el ritual de la muerte a la antigua, que no era una escapada, una salida furtiva, sino una lenta aproximación, reglamentada, gobernada, un prelude, una transferencia solemne de un estado a otro estado superior, una transición tan pública como lo eran las bodas”.²⁴³

Philippe Ariès escribe en *Morir en Occidente*, que en la familiaridad con la que se trataba a la muerte a lo largo de la Edad Media estaba implicada también *una concepción colectiva del destino*. Así que el hombre medieval se configuraba de manera inmediata en un entramado profundamente social y ello, contrario a lo que sucede en la actualidad, no excluía a los niños. Por otro lado, este proceso de socialización no escindía al hombre de su entorno natural y el único medio a través del cual podía intervenir en la naturaleza era a través del milagro. En palabras de Ariès, “la familiaridad con la muerte es una forma de aceptación del orden de la naturaleza”.²⁴⁴ Esa familiaridad repercutía en que el hombre recibía el momento de la muerte como una ley natural, no buscaba mecanismos para sustraerse a ella y tampoco la exaltaba. La aceptaba con la solemnidad necesaria para dejar sentada su importancia como una etapa más de la vida que requería franquearse. Ariès señala también en su texto que las muertes de los héroes como Rolando, son como las muertes de los santos, es decir, son “muertes anunciadas”, es más “...la muerte de Rolando, la muerte del caballero, estaba considerada por los clérigos, tanto como por los laicos, la muerte de un santo”.²⁴⁵ El protagonista presiente que va a morir a través de una serie de signos que se le presentan de manera sobrenatural y entonces, una vez más, con temple y valentía, tal y como actuó a lo largo de su vida, enfrenta la hora de su muerte. Igualmente, la buena muerte de un rey se interpreta como una prueba más de que fue buen rey. Guillermo el Mariscal, fue un buen caballero, a este respecto, Duby cita las palabras del rey Felipe “El Mariscal fue, a mi juicio, el más leal, verdadero que yo haya conocido jamás, en cualquier lugar que estuviese” y el mismo Duby hace énfasis en la virtudes del personaje cuando líneas adelante

²⁴³ DUBY, G. *Guillermo el Mariscal*, pág. 9.

²⁴⁴ ARIÈS, P. *El hombre ante la muerte*, pág. 36.

²⁴⁵ *Ibidem*, pág. 23.

escribe, "...Guillermo el Mariscal, el más valeroso, el más leal y el más sabio, se encontró proclamado el mejor de los caballeros".²⁴⁶ Por eso, reiteramos, también presente cuando va a morir.

Pero hagamos una pausa y leamos cómo es que presente el Mariscal, el advenimiento de su propia muerte:

"...en la Candelaria de 1219, de repente, se desplomó. Esto lo veía venir, y desde hacía algún tiempo, sin decir nada, se preparaba para su última aventura (...) El 7 de marzo está en Westminster y desde allí, *cabalgando con su dolor*, gana muros del viejo refugio real. Se acuesta. La Cuaresma acaba de empezar. ¿Se puede soñar con tiempo mejor para sufrir, aceptar su mal, sobrellevarlo en remisión de sus faltas y purificarse lentamente, reposadamente antes del gran tránsito".²⁴⁷

Veamos ahora cómo es que Roldán se topa con su propia finitud.

"Roldán siente que está próximo su fin. Se le derrama por los oídos su cerebro. Ruega a Dios por su pares para que Él los acoja. Después, por sí mismo, ruega al arcángel Gabriel. Ase el olifante, para evitar todo reproche, y con la otra mano empuña a Durandarte, su espada (...) Sube a un alcor. Allí, bajo un árbol frondoso, hay cuatro gradas de mármol. Sobre la hierba verde se desploma boca arriba. Allí se queda sin sentido, porque la muerte está cerca". (CR CLXVIII)

Mientras que Roldán se encuentra solo en el campo de batalla y eso vuelve la suya una situación trágica, el mariscal tiene cerca de la condesa, su mujer. "¿Cuándo estuvo alguna vez solo? [interroga Duby de inmediato] ¿Quién se presenta solo al principio del siglo XVIII, más que los insensatos, los posesos, los marginales a los que se acorrala? El orden del mundo requiere que cada uno permanezca encerrado en un tejido de solidaridades, de amistades, en un cuerpo".²⁴⁸ Por su parte, Roldán, aunque solo, ha interiorizado bien el ritual de los que van a morir y es así que se acuesta de espaldas viendo hacia el occidente.

"Siente Roldán que la muerte le va haciendo su presa. De su cabeza le va bajando hasta su corazón. Se precipita a acogerse bajo un pino, y allí se tiende, postrado sobre la verde hierba. Bajo él pone su espada y su olifante. Ha vuelto su rostro hacia la gente infiel; porque quiere que Carlos y los suyos digan que él, el conde esforzado,

²⁴⁶ Duby, G. Guillermo el Mariscal, pág. 31.

²⁴⁷ DUBY, G. *Guillermo el Mariscal*, pág. 8.

²⁴⁸ *Ibid.*

ha muerto victorioso. Con débil impulso y reiteradamente confiesa sus culpas. Por su pecados, tiende hacia Dios el guante”. (CR CLXXIV)

La actitud ritual de los que yacen consiste en acostarse de espaldas para que el rostro esté orientado hacia el cielo. El moribundo incluso deberá ser sepultado con el rostro vuelto hacia occidente y sus pies deberán acomodarse en dirección a oriente.

“Siente Roldán que su tiempo es acabado. Está tendido sobre una empinada colina, vuelto el rostro hacia España. Con una mano golpea su pecho:
-¡Dios! –dice-. ¡Qué tu gracia borre mis culpas, mis pecados grandes y pequeños que cometí desde la hora en que nací hasta el día en que me vez aquí quebrantado!
Y tiende hacia Dios su guante derecho. Los ángeles del cielo descienden hasta él.
(CR CLXXV)

Yace el conde Roldán bajo un pino. Hacia España tiene vuelto su rostro. Y comienza a recordar muchas cosas: las tierras que ha conquistado, la poderosa, la dulce Francia; los hombres de su estirpe; Carlomagno, su señor que le ha alimentado. Por todo llora y suspira, sin poder refrenarse...” (CR CLXXVI)

Valga la extensión de las citas anteriores para atestiguar el lamento de un guerrero medieval que comienza a despedirse de la vida, de su vida. Distinto al Mariscal, que tendrá palabras de consuelo hacia su mujer, en el preludio de su muerte, Roldán no alberga ningún pensamiento hacia su prometida –misma que se dejará morir en el preciso instante que Carlomagno le comunique el destino fatal de su enamorado [“¡A Dios no le place, ni a sus santos, ni a sus ángeles, que, muerto Roldán, quede yo viva! Pierde la color. Cae a los pies de Carlomagno. Y muere al punto. ¡Que Dios acoja su espíritu! Los barones franceses lloran y se lamentan”. (CR CCLXVIII)]

Así pues, el moribundo se lamenta y con nostalgia recuerda rápidamente los bienes con los que cuenta en vida. Phillipe Ariès lo describe así: “*El lamento de la vida está asociado pues a la simple aceptación de la muerte próxima. Está vinculado a la familiaridad con la muerte*”.²⁴⁹ Pero esta familiaridad lleva consigo también la preferencia de una vida plena de sufrimientos por encima de la llegada de la muerte, es decir, puede verse a la vida como la cura a todos los males o, la preferencia del

²⁴⁹ ARIÈS, P. *El hombre ante la muerte*, pág. 26. El énfasis es nuestro.

sufrimiento con tal de no morir. “El pesar de la vida quita a la aceptación de la muerte lo que tiene de forzado y de retórico en las morales cultas”.²⁵⁰

Lo apacible del fenómeno de la muerte en el hombre medieval va de la mano entonces con la aceptación del hecho de que de la muerte no se escapa. Y el caso del caballero medieval no es la excepción, “...tiene la trivialidad de la muerte de cualquiera”, afirma Ariès.²⁵¹

Para nosotros, cabe señalar, no es tan trivial. Por el contrario, la forma en la que el que está a punto de morir observa los pasos del ritual frente a la muerte despiertan en nuestra sensibilidad la reflexión con respecto a nuestra finitud y la forma en que la abordamos desde nuestro momento presente.

Dentro del ritual medieval está, como ya hemos mencionado, posterior al lamento, la reconciliación con aquellos a los que se les faltó en algún momento de la vida, el perdón y la consecuente despedida. Después, en los tiempos del Rey Arturo, la elección de la sepultura será de vital importancia, pero en el tiempo de Roldán eso no importa. Roldán se despide del mundo y luego encomienda su alma. Su plegaria final se compone de culpa y luego de una encomendación, la *commendatio animae*.

Pero no quiere olvidarse a sí mismo; confiesa sus culpas y pide a Dios perdón.

¡Padre verdadero, que jamás has mentido: Tú, que resucitaste a Lázaro de entre los muertos; Tú, que salvaste a Daniel de los leones, salva mi alma de todos los peligros, por los pecados que cometí durante mi vida!

Ha ofrecido a Dios su guante derecho. San Gabriel lo ha tomado de la mano. Su brazo ha inclinado la cabeza, y avanza, juntas las manos, hacia su fin. Dios le envía su arcángel Querubín y San Miguel del Peligro. Con ellos se acerca San Gabriel. Entre todos conducen el alma del conde al Paraíso. (CR CLXXVI)

Roldán ha muerto. Su alma ya está cerca de Dios, en los cielos. (CLXXVII)

Reconocemos aquí lo que posteriormente será el sacramento de la profesión de fe, la confesión de los pecados, el perdón de los que se quedan, las disposiciones

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ Ibidem, pág. 27.

piadosas hacia éstos y la encomendación a Dios del alma. Después de este ritual, sólo queda esperar la muerte. Así como Roldán.

La sencillez del ritual así como su publicidad, son dos elementos emblemáticos de la muerte. El moribundo es el centro de la reunión, reunión que él mismo prepara porque como señala Ariès, "...no debía ser privado de su muerte: también era necesario que la presidiera".²⁵² La participación del hombre medieval en su propia muerte era un momento único, "...un momento excepcional donde su individualidad recibía forma definitiva. No era el amo de su propia vida si no lo era también de su muerte. Su muerte le pertenecía y sólo a él".²⁵³ *El Mariscal* y Roldán personifican esta dignidad de apropiación de la muerte, el honor de desplegar con el temple propio de un caballero cada uno de los momentos relativos a la ceremonia de su propia muerte. Así lo hizo, específicamente, *el Mariscal*.

El proceso que constituye a estos individuos se configura al interior de un entramado de rapiña y asalto, en la intensidad de la guerra. El caso del caballero es emblemático. En su lucha arriesga la vida por conservar el honor. Se trata de una lucha entablada a través del cuerpo, de la carne y el arrebató que en ocasiones permite deslices tales como la muerte del adversario capturado. Pero es que deslices como ese estaban permeados, entre otras causas, por el alboroto de los banquetes que eran las fiestas a las que se entregaba el caballero para estrechar lazos con sus compañeros y para compartir. Pero, ¿Cómo muere el caballero medieval? ¿Cómo vive el ritual de la muerte?

Comencemos por señalar que el rito en el lecho del moribundo ante la muerte se tiñe en las clases instruidas, hacia fines de la Edad Media, de un carácter dramático y una fuerte carga emocional. Esta evolución, refuerza el papel del

²⁵² ARIÈS, P. *Morir en Occidente*, pág. 203.

²⁵³ *Ibidem* pág. 207.

moribundo en la ceremonia de su propia muerte. Ese ritual dice ante todo cómo se debe morir.

Comienza con el presentimiento. El herido o el enfermo sabe que va a morir y se acuesta, sobre la tierra o en el lecho, se rodea de los amigos, compañeros, parientes, vecinos. Así se desarrolla la primera parte de esta liturgia de carácter público. Hay un tiempo para lamentarse de manera discreta y breve por la vida que se deja. Ese lamento sólo tiene lugar una vez.

Posteriormente, viene el espacio para arreglar ciertos deberes, tales como pedir perdón a aquellos con quienes se tiene deudas pendientes y reparar los errores que ha cometido, encargar a Dios a sus seres queridos y, en algunas ocasiones, elegir su sepultura. Dentro de estas prescripciones, se incluyen los testamentos: pronuncia en voz alta y frente a los que le rodean aquello que a partir del siglo XII escribirán el cura o el notario. Este segundo acto es el más importante.

Mediante la oración se despide del mundo y el moribundo manifiesta su culpa con las dos manos alzadas hacia el cielo, éste es el gesto de los penitentes. A continuación recita la *commendacione animae*. Si está presente un sacerdote, da la absolución haciendo la señal de la cruz y lo rocía con agua bendita. Finalmente, se adoptó la costumbre de dar al moribundo el *Corpus Christi*, más no la extremaunción. Una vez concluido el tercer y último acto, el agonizante procede a esperar la muerte.

Una vez que el difunto exhala el último suspiro comienzan los funerales. Estas son las ceremonias que en la actualidad subsisten pero anteriormente, el ritual de la muerte antes descrito fue igualmente importante. Veamos este ritual transfigurado en el caso de Guillermo “*El Mariscal*”.

Corre el año de 1219 y a partir de ese año es donde se tiene rastro de los actos de Guillermo *El Mariscal*. Antes de esa fecha, la historia de su vida no está registrada en los archivos. Decía que tenía más de ochenta años de edad. Sin embargo, en aquella época, la exactitud en los años de vida no era algo que a los

hombres importara, había más cosas que acaparaban su atención así que el número de años pasaba a un plano secundario. Lo cierto es Guillermo *El Mariscal* no sabía bien su edad y según investigaciones basadas en cálculos y aproximaciones, se propone 1145 como año de su nacimiento.

Cuando los médicos declaran que ya no hay nada más que hacer y la enfermedad ha empeorado, Guillermo llama a los que le servían de escolta una vez que salía del espacio privado. El detalle importante en este momento consiste en el hecho de que nuestro personaje no se queda solo en ningún momento. A comienzos del siglo XIII nadie está solo a menos que padezca de sus facultades mentales, sea un poseído o un marginal. En esos tiempos, los individuos se definían y modelaban su ser al interior de diversos entramados sociales que se cohesionaban entre sí a través de la amistad o de los servicios que se prestan unos a otros.

La de Guillermo *El Mariscal* es una muerte principesca y, como tal, no puede llegar a ese momento solo. Necesita a su lado al grupo de hombres que siempre le han acompañado, sus caballeros y, además, su hijo mayor. Se trata de la muerte de un grande, es un espectáculo grande y grande también deberá ser el espectáculo que está por comenzar. Su primer deseo es morir en casa, por eso pide que lo lleven para allá, a Caversham, a su propio *manor*. Aunque posee varios, escoge éste porque está cerca de su pueblo natal. Ya no le es posible cabalgar por ello se le acomoda en una barca que lo conducirá a lo largo del Támesis hasta su destino. Su mujer lo sigue en otra barca detrás y comienzan así, en caravana su recorrido.

Se trata de un hecho magistralmente regulado al que hay que acercarse lentamente para poder apreciar el tránsito de un estado a otro superior, en palabras de Georges Duby, "...el ritual de la muerte a la antigua (...) una lenta aproximación, reglamentada, gobernada, un prelude, una transferencia solemne de un estado a

otro estado superior, una transición tan pública como lo eran las bodas”.²⁵⁴ Y, la transición de un grande como *El Mariscal* será un espectáculo hermoso, una fiesta que se desplegará con toda su luminosidad como si de una gran obra de teatro se tratase, cada gesto, cada palabra, serán dignas de atención porque tenían que expresar la grandiosidad del moribundo que se estaba despidiendo pero, sobre todo, su ejemplo en virtuosidad moral. La suntuosidad de esa muerte estaba dada entonces por la imperiosa necesidad de reafirmar la moral del que estaba a punto de partir. Ése era deber del que por supuesto estaba consciente también el moribundo.

Nos encontramos pues, con un prelude que es solemne y representativo de la dignidad del personaje que nos ocupa. Él ya no puede moverse de la cama, por ello, los hombres más importantes del reino deben atravesar el río para ir a verlo. Enrique, el pequeño rey, tercero de ese nombre, le visita el 8 o 9 de abril y Guillermo le dedica un discurso moral semejante al que todo padre debe dar a su primogénito desde su lecho de muerte. El discurso le exhorta a ser virtuoso y mesurado, a alejarse del vicio y no deja de disculparse por abandonarlo tan pronto y dejarlo sin protección. Una vez terminado, Guillermo pide a la compañía que se retire. Necesita estar a solas para pensar y decidir quién le sucederá como guardián. Él tiene la suficiente autoridad para decidir quién va a ocupar su lugar. Finalmente decide que serán Dios y el Papa los encargados de procurar el bienestar del Rey. Al día siguiente, haciendo el esfuerzo por levantarse de un costado, pide al Rey que vaya a su lado, lo toma con sus manos y lo pone en las manos del legado. Posteriormente, pide a su hijo que vaya a Reading, lugar en el que vive la corte para que representándolo, repita el gesto de manos que recientemente realizó, “...el gesto de manos que acaba de realizar, este signo tan simple, bien visible, ese rito de desvestidura y de investidura por el cual se cumple el cambio de posesión.”²⁵⁵

²⁵⁴ DUBY, G. *Guillermo el Mariscal*, pág. 9.

²⁵⁵ *Ibidem*, pág. 11.

El Mariscal descansa y se recuerdan las que siguen, como las palabras que, después de su muerte, se consideraron dignas para recordarlo,

“Estoy ya liberado. Pero es preciso que vaya más allá, que me ocupe de mi alma, ya que mi cuerpo está en peligro, que, escuchándome vosotros, yo acabe de liberarme de todas las cosas terrestres para no pensar más que en las celestiales”.²⁵⁶

Porque lo más importante es liberarse del cuerpo como de una carga inútil, de lo que se relaciona con la tierra. El que va a morir orienta sus últimos esfuerzos a aligerarse para elevarse más rápido y más alto. En el momento de la salida, el estado más conveniente para el moribundo es la desnudez, tal como vio la luz al momento de salir del vientre de su madre; se trata de re-nacer a una nueva vida y de mucho más valor que el momento de la simple muerte.

Esta etapa del ritual consiste en el despojo. El mariscal comienza a despojarse de sus posesiones, comienza con las ropas que viste y prosigue con la distribución de los bienes que está por heredar. Ésta es *la segunda escena del primer acto*. El único heredero ‘natural’ es su hijo mayor, quien lleva su mismo nombre, Guillermo. Por ser el primero, por ser varón y llevar su mismo nombre, *junior* será el acreedor de todas las posesiones de su padre. Será responsable también del bienestar de su madre y de ocupar al lado de ella el sitio que su padre está por abandonar. Le corresponde “...protegerla contra los otros y contra sí misma, administrar sus bienes”.²⁵⁷ A ella no puede dejarle nada el Mariscal, aún cuando todas las posesiones de las que se está desprendiendo y está repartiendo, provienen de ella y de sus antepasados. Ahora estos bienes pasarán a manos de su hijo mayor, él será el heredero legítimo. En cuanto a sus otros hermanos, Ricardo el segundo hijo se encuentra muy lejos, en Francia, en la corte de Felipe Augusto pero aún así –y para evitar que sintiera envidia de su hermano mayor-, se le otorgó el señorío de

²⁵⁶ Ibid.

²⁵⁷ Ibidem, pág. 12.

Longueville en Normandía. Gilberto, el tercero en turno ocupa un lugar en la iglesia, su plaza está pagada de manera que no tiene deudas aunque tampoco posee nada. El cuarto es Gualterio a quien se le otorga una pequeña mansión que no proviene del patrimonio de los ancestros, es un bien que acaba de adquirir el Mariscal. El más joven es Anseau, para él no queda tierra pero sí una renta anual de ciento cuarenta libras. De sus cinco hijas, cuatro están casadas y la última, Juana, es aún doncella. Le duele dejarla sola y sin nada porque en esa época no se toma como mujer a aquella que nada posee; “las doncellas sin apoyo, sin haber, encuentran difícilmente un tomador; y si sus bodas tardan demasiado, estas muchachas corren gran riesgo, como sabe bien Guillermo el Mariscal <<de caer en vergüenza>> por no tener control masculino. Será entonces el deber de su hermano mayor casarla a la brevedad. Para que la tarea se cumpla sin contratiempos, *el Mariscal* instituye para Juana otra renta, ésta será de treinta libras. De su tesoro toma doscientos marcos para el ajuar. Este tipo de disposiciones testamentarias, escribe Duby, se observaban a principios del siglo XIII, por la clase aristocrática inglesa así como la que provenía de Francia del Norte.

En este momento del despojo, es indispensable que el moribundo enuncia de viva voz cual es su voluntad y su disposición con respecto a lo que entrega. Esas palabras cubren, por decirlo de alguna manera, el requisito de publicidad. El que está por morir enuncia la redistribución de sus bienes. Como precaución, hay alguien que cumple la función de lo que hoy conocemos como notario, puede ser que el acta *la redacten aquellos sirvientes de la casa que saben escribir* y al final, Guillermo pide se selle el documento con su sello personal y solicita que firmen su hijo mayor y también su mujer. Posteriormente da la orden de que el pergamino sea llevado al arzobispo de Canterbury y a los obispos de Salisbury y Winchester, “...para que también ellos lo sellen y fulminen contra los posibles violadores las excomuniones rituales (...) la pieza es encerrada en un cofre; es poco probable que haya necesidad de leerla en

algún momento. Pero las palabras heladas que encierra, como en un relicario, pertenecen ahora al resto de la familia”.²⁵⁸

Si bien el moribundo se ha desembarazado de lo material que tanto le pesa, aún permanece atado a la tierra por su cuerpo. Es la tercera fase del despojamiento. El Mariscal se vuelve entonces hacia aquellos que constituyen su intimidad más cerrada, esos a quienes domina y ama a la vez por estar debajo de él. Escribe Duby que se percibe cómo incluso los ama más que a sus propios hijos, se trata de Enrique y Juan de Early. Les indica con que paños han de cubrirlo llegado el momento.

<<Señores, mirad. Estos paños los tengo desde hace treinta años; cuando volví de Ultramar, los traje conmigo, y para servirme de ellos como voy a hacerlo. Se extenderán sobre mi cuerpo cuando sea llevado a tierra. –Pero ¿dónde?>> pregunta el heredero. [Sin embargo, pertenece al que muere tomar la decisión de elegir en dónde van a descansar sus restos]. <<Buen hijo, cuando estuve en Ultramar, di mi cuerpo al Temple para reposar allí a mi muerte>> Y después, dirigiéndose a Juan de Early: <<Vos las pondréis sobre mí cuando yo haya muerto. Cubriréis con ellas el féretro. Y si hace mal tiempo, comprad entonces un buen paño gris, no importa cuál, colocadlo por encima para que la seda no se estropee y dejadlo a los hermanos del Temple cuando se enterrado, para que hagan con ellos lo que quieran>>.²⁵⁹

Da inicio el duelo *demonstrativo*. Caen las lágrimas de los asistentes. Todos lloran. Algunos plácidamente, otros dolorosamente. En el llanto de las mujeres no se repara como en el llanto de los hombres, el hijo, los caballeros y los criados. Habiendo elegido ya su sepultura, el moribundo remite el destino de su cuerpo a quienes cumplirán con su petición. Quienes lo tienen a su cargo han de conservarlo hasta que su *envoltura corporal* derive en la muerte. Se preocupan por no dejarlo solo. La guardia la montarán tres caballeros y Juan de Early y Tomás de Basset los acompañarán. Guillermo su hijo, velará en la noche, el turno más peligroso por ser las horas en las que el demonio busca que el moribundo decline en su fe. A la par, comienza la preparación religiosa. La investigación de Duby en este momento llega a

²⁵⁸ Ibidem, pág. 15.

²⁵⁹ Ibidem, pág. 16.

una tesis fundamental y consiste poner de relieve la manera en la que los hombres del tiempo y de la condición social del Mariscal viven el cristianismo.

Como conclusión tenemos que, la sociedad medieval se presentaba violenta en su cotidianeidad y esa actitud se reforzaba por la peste, las enfermedades y las continuas hambrunas. En la Edad Media el tiempo de vida era verdaderamente corto. No era común hablar de “viejos” y nos sorprende hoy que alguien que contaba con 45 años de edad fuese considerado eso, un viejo. En aquel entonces era un espacio social determinado el que albergaba a hombres y mujeres longevos, por ejemplo, el caso de los monasterios. En estos lugares, la alimentación estaba sustentada en una dieta selecta y seguían para ello una alimentación seleccionada. Este tipo de recintos contaba con un prestigio fuera de lo común, porque en la Edad Media, los ancianos representaban la imagen de viejos “viejos monjes”,²⁶⁰ escribe Jacques Le Goff. Siendo que parte de la historia se transmitía a través de la lengua, la memoria era considerada entonces un privilegio exclusivo de los ancianos. Curiosamente, en el caso de la mujeres ancianas se daba no la sabiduría sino la atribución de maldad, es decir, el paso de los años les transformaba en brujas en potencia, los años las cargaban, literalmente, de una mala reputación, “en consecuencia, como sucede a menudo en la Edad Media, la vejez es objeto de una tensión, en este caso entre el prestigio de la edad y de la memoria y la malignidad de la vejez, femenina en particular”.²⁶¹

Volviendo al corto tiempo de vida con el que se contaba en la Edad Media, es reiterado el sitio que ocupa en este tema la peste. “...bastaron cuatro años para que la peste bubónica, o <<peste negra>>, amputara la cuarta parte de la población occidental, entre 1347 y 1352”.²⁶² El primer episodio de peste bubónica, surgió entre 541 y 767 sin encontrar condiciones que posibilitaran un mayor despliegue. No

²⁶⁰ Le Goff, J. *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Paidós, Barcelona, 2005, pág. 87.

²⁶¹ Ibidem, pág. 88.

²⁶² Ibid.

obstante, un segundo episodio va a llegar posteriormente a generar estragos con un nivel muy alto de mortandad. Ésta, vino de la colonia de Caffa, en el mar negro y llegó a Italia a través de navíos. En Caffa, los mongoles que la sometían –siendo concientes del carácter contagioso de la enfermedad– lanzaron por encima de las murallas cadáveres contagiados matando así a los colonos y apropiándose de la fortaleza. Sin embargo, a su regreso, trajeron consigo y su victoria el vacilo mortal.

Hubo gran diversidad de mecanismos de trasmisión, uno de ellos fue la caza, ésta era practicada por los pueblos nómades de las estepas, contribuyó a la propagación del bacilo, ya que las pieles de estos roedores salvajes eran aprovechadas como vestimenta. Con el establecimiento de la dominación mongola y su activa participación en el comercio oriental con Europa, habrían contribuido a la difusión de la Peste. Porque ésta viajó desde las estepas hasta el Mar Negro, alcanzando Constantinopla, Asia Menor y África, y viajando por el Mediterráneo, llegó a Europa.

Hoy sabemos que el bacilo que ocasiona la peste es el *Yersinia Pestis*. Este bacilo era transmitido por las pulgas y otros parásitos de las ratas grises y negras, que al convivir con la gente, le contagiaban fácilmente. Además, afectaba también a roedores salvajes, como marmotas y ardillas, y en sus húmedas madrigueras se generaba un microclima propicio para la supervivencia de las pulgas transmisoras. Pulgas que tenían más resistencia que la de las ratas, sobreviviendo a la muerte de sus huéspedes. Era así, como podía contagiar al hombre o a otros roedores. Se le llamó peste negra, porque la más común de sus manifestaciones, la bubónica, tiene como síntoma característico la aparición de pústulas de sangre, es decir de hemorragias cutáneas o ‘bubas’ de color negro azulado.

Para nuestros fines, debemos tener presente que con la peste negra se introduce un muy peculiar tipo de muerte, uno repentino. Su período de incubación era de entre tres y cinco días. La enfermedad se declaraba súbitamente, con fiebre

alta, escalofríos, náuseas, sed, agotamiento físico y temblores. El resto de los síntomas dependía del tipo de peste que se hubiera contraído. En su forma bubónica se acompañaba de dolores de cabeza, temblores, sudor y diarrea. Se trataba pues de una muerte ocasionada por el contacto, por la cercanía con los que estuvieran infectados. De manera que los cortejos y las ceremonias tradicionales ante la muerte hubieron de prohibirse. Los muertos alcanzaban tal cantidad que se apilaban ante las puertas de las casas y el entierro, si es que tenía lugar, era reducido a su mínima expresión.

El clima que se generó gracias a la peste fue de miedo y de dolor corporal y espiritual. Escribe al respecto Jean Delumeau, “funestamente arraigada, implacablemente recurrente, la peste, debido a sus repetida reapariciones, no podía dejar de crear en las poblaciones <<un estado de ansiedad y de miedo>>.”²⁶³ Se hacía indispensable estar a solas si quería evitarse el contagio.

De esa misma naturaleza era la lepra, la afección de la lepra era espiritual porque implicaba que el pecador sufría a causa de sus pecados, la principal era la lujuria. El cuerpo del leproso es la analogía de la lepra del alma. Se creía incluso, que el leproso había sido engendrado por su padres en un período en el cual la copulación estaba terminantemente prohibida, como el período de la Cuaresma. La lepra es producto del peor de los pecados: del pecado sexual. El origen de esta degradación podemos leerla desde tiempo atrás en el *Levítico*,

“ (46) El leproso que tiene llaga de lepra llevará los vestidos rasgados e irá despeinado; se cubrirá hasta el bigote y tendrá que gritar: <<¡Impuro, impuro!>>. (46) Todo el tiempo que dure la llaga, quedará impuro y, siendo impuro, vivirá solo y su morada estará fuera del campamento.”

Así, las leproserías serán concebidas como lugares de relegación y de muerte, al menos sí de muerte social. En palabras de Jacques Le Goff, “mediante la ceremonia

²⁶³ DELUMEAU, J. *El miedo en Occidente*, Taurus, México, 2005, pág, 157.

de la muerte civil, el leproso se convertía en un muerto viviente, privado de sus bienes, alejado de su familia y de su entorno social y material”.²⁶⁴ El leproso, aún cuando saliera, no podía acercarse a nadie y debía anunciar su presencia haciendo sonar la ruidosa chicharra que siempre lo acompañaba, sonido que lo identificaba ante los demás. La lepra y la herejía eran padecimientos que se identificaban y esto era común en la Edad Media, porque, para la civilización medieval –cristianos y musulmanes-, todo acontecimiento corporal tenía un significado espiritual.

“La lepra confirma, hasta la evidencia visual, las equivalencias entre la enfermedad y el cadáver en el mundo medieval; carnes degradadas, deformación de los rasgos, supuraciones (...) La lepra es temida hasta ese punto porque deja ver la podredumbre”.²⁶⁵

La relación entre alma y cuerpo era indisoluble y se buscaba la purificación del alma a través de la purificación del cuerpo. Se trata de una tensión física y moral. El enfermo es, a la vez que rechazado, elegido. La Biblia nos dice que Cristo es un médico, un médico del cuerpo y un médico del alma. Realizó curaciones milagrosas y mostró a los hombres el camino de la salvación y, tal vez lo más importante, mostró a los enfermos, con su propio ejemplo, el valor del sufrimiento y de la paciencia en silencio como medicamento espiritual y de caridad. El mayor ejemplo de un cuerpo sufriente fue Cristo. Él también sufrió la enfermedad.

Era bajo este contexto que se volvía la muerte una realidad omnipresente. Sin embargo, ello no significa que la población fuese inmune al sufrimiento o no se viera perturbada ante la presencia aleatoria y arbitraria de la violencia. El impulso a la violencia estaba fuertemente motivado por el miedo que esa aleatoriedad inspiraba y, por sorpresivo que parezca, era el inmenso deseo de estabilidad el que moldeaba la estructura de los planteamientos sociales. Se trata de una violencia organizada al

²⁶⁴ Le Goff, J. Op. Cit., pág. 91.

²⁶⁵ VIGARELLO, Georges. *Lo sano y lo malsano. Historia de las prácticas de la salud desde la Edad Media hasta nuestros días*, Ed. ABADA, Madrid, 2006, pág. 16.

interior de un determinado pliegue del proceso civilizatorio que generaba dentro de sí sus propios mecanismos para regular el orden social. Es ahí donde se inscribe la figura del caballero.

Capítulo III. MICHEL FOUCAULT. DE UNA LABOR ARQUEOLÓGICA AL SABER DE LAS PRÁCTICAS: una genealogía crítica.

1. La historia: una irrupción de los objetos.

Hasta ahora todo lo que ha proporcionado color a la existencia no ha tenido historia. ¿Dónde se encontraría una historia del amor, de la avaricia, de la envidia, de la conciencia moral, de la piedad, de la crueldad? Incluso hasta el momento falta por completo una historia comparada del derecho o del castigo.
Nietzsche.

Foucault inicia su *Arqueología del Saber* diciendo, “Desde hace años, la atención de los historiadores se ha fijado preferentemente en los largos períodos, como sí, por debajo de las peripecias políticas y de sus episodios, se propusieran sacar a la luz los equilibrios estables y difíciles de alterar, los procesos irreversibles, las regulaciones constantes, los fenómenos tendenciales que culminan y se invierten tras de las continuidades seculares, los movimientos de acumulación y las saturaciones lentas, los grandes zócalos inmóviles y mudos que el entrecruzamiento de los relatos tradicionales había cubierto de una espesa capa de acontecimientos”.²⁶⁶

²⁶⁶ FOUCAULT, M. *La Arqueología del Saber*, pág 3.

Con otras palabras, la historia tradicional fija su atención en *sucesiones lineales* y si lo que encuentra son acontecimientos aislados busca las series que puedan reunirse en sistemas de relaciones para así establecer series de series que puedan “describir” el acontecimiento en su totalidad. No obstante, al momento que comienza a hablarse de historia de las ideas, la atención se desplaza igualmente hacia fenómenos de ruptura y la pretensión ahora es la de identificar el ritmo, el período de las interrupciones. Foucault recuerda aquí a G. Bachelard y la nueva prescripción que le otorga al análisis histórico, se trata de “...un tipo nuevo de racionalidad y de sus efectos múltiples. *Desplazamientos y transformaciones de los conceptos...*”²⁶⁷.

Para hablar de un concepto, para poder elaborar el concepto de un objeto, es necesario que el pensamiento aprehenda el objeto y le otorgue las suficientes determinaciones para hacerlo inteligible. La tesis que proponemos en este apartado es la de que **los objetos no están siempre ahí sino que es el sujeto quien con su red discursiva los aprehende y les da inteligibilidad.**

Los objetos no existen desde siempre, no están siempre listos para ser pensados, seccionados e interpretados. Los objetos existen únicamente cuando los pensamos y cuando buscamos explicarlos, es decir, por ejemplo, ¿qué es lo normal? ¿qué es la muerte? Se trata por tanto, de una epistemología en la que se inserta una *arqueología del saber*.

El primer Foucault se pregunta por objetos determinados, por ejemplo, el de la locura y el de la norma. Ésta es la forma bajo la cual se enfrenta por primera vez con la historia –y será también el contenido de la primera parte de este capítulo,

²⁶⁷ Ibidem, pág. 5.

consistiendo la segunda en una genealogía de las prácticas. Términos como verdad, pensamiento, discurso, razón, racionalidad, constituyen la historia pero según la concepción científicista que comienza a inquietar a Foucault. De aquí que el presente capítulo se titule “La historia: una irrupción de los objetos” y dé inicio con la *Arqueología del Saber* misma que se inscribe “...en ese campo en el que se manifiestan, se cruzan, se entrelazan y se especifican las cuestiones sobre el ser humano, la conciencia, el origen y el sujeto”²⁶⁸.

La tarea que ahora se plantea consistirá en especificar aquellos conceptos que nos permitan pensar lo discontinuo, la mutación, la transformación, ¿cómo aislar la unidad con la que se trabaja? Por ejemplo, ¿qué es *una* ciencia? La controversia es pues la siguiente, frente a la historia tradicional que busca borrar el momento de irrupción, la historia del pensamiento o de la filosofía, por mencionar algunos, buscará multiplicar las rupturas y encontrar la serie que conecte entre sí los momentos de discontinuidad, pues, “...el problema no es ya de la tradición y del rastro, sino del recorte y del límite; no es ya el del fundamento que se perpetúa, sino el de las transformaciones que valen como fundación y renovación de las fundaciones”.²⁶⁹

Por tanto, la primera labor que se nos presenta es la de delimitar la o las unidades con las que vamos a trabajar. Los ejemplos que trabajó Foucault son, ¿qué es *una* ciencia? ¿qué es *una* teoría? ¿qué es la locura? ¿qué es *la* norma? La que nos ocupa a nosotros es la muerte.

Tradicionalmente, utilizamos a la historia para elaborar y reunir los documentos que recuerdan a una sociedad sus orígenes, que procesan y solidifican la “cultura” de esta sociedad. Foucault lo menciona así, “en nuestros días, la historia

²⁶⁸ Ibidem, pág. 27.

²⁶⁹ Ibidem, pág. 7.

es lo que transforma los *documentos* en *monumentos*".²⁷⁰ El proceso arqueológico consistirá en producir series amplias que reúnan ciertos acontecimientos para proyectarlos bajo determinados "cuadros". El problema se presentará en todo caso, cuando irrumpa alguna situación inesperada, "rara" y que por su misma naturaleza no pueda ser integrada en una totalidad uniforme, es decir, la noción de discontinuidad aparece como algo desconcertante, incómodo y complicado de explicar al interior de una serie de sucesos que aparentemente se siguen unos de otros. En palabras de Foucault, "...la discontinuidad era ese estigma del desparramamiento temporal al que el historiador tenía la misión de suprimir de la historia".²⁷¹

A nosotros lo que nos interesa son los tres papeles que desempeña la arqueología: a) en tanto que instrumento del que se servirá el historiador para distinguir los niveles del análisis, los métodos del mismo y las periodizaciones bajo las cuales se despliega pero también como el resultado de la descripción de los bordes que delimitan el proceso de movimiento, es decir, al individualizar el espacio con el que se está trabajando –aunque no se le puede aislar de éste pues gracias a la comparación que hace entre los dos se puede delimitar el contexto que abrazará el surgimiento del objeto; b) esta discontinuidad no es algo que llegue al final de la constitución del objeto sino que consiste en el resultado de su misma descripción. Cabe destacar que lo discontinuo es por naturaleza paradójico y más cuando se deriva de un plano epistemológico por ser instrumento y objeto de investigación, por delimitar su mismo campo de acción y asimismo, individualizar los dominios con los cuales se comparará, y; c) el desvanecimiento de la posibilidad de una *historia global*, de esa que conocemos como civilización y que concebimos con una uniformidad característica del momento histórico que nos represente.

²⁷⁰ Ibidem, pág. 11.

²⁷¹ Ibidem, pág. 13.

Se desvanece, ciertamente, la posibilidad de un sujeto originario y fundador del devenir y de las prácticas que se anidan al interior de aquel. Lo que escandaliza es que se haga a un lado “la soberanía del sujeto” por un proceso descentrado de formación de objetos, que se oponga a la búsqueda por el fundamento de un *telos* en la humanidad, *telos* además racional que, de ser perseguido nos remite al fundamento de aquel supuesto sujeto del conocimiento. Para Foucault, “...lo que tanto se llora no es la desaparición de la historia, sino la de esa forma de historia que estaba referida en secreto, pero por entero, a la actividad sintética del sujeto...”²⁷²

Antes que hablar de objetos, Foucault –en su confrontación con la historia de las ideas-, habla de *formaciones discursivas*, es decir, aquellas “...reglas de formación (...) a que están sometidos los elementos de esa repartición (objetos, modalidad de enunciación, conceptos, elecciones temáticas). Las reglas de formación son condiciones de existencia (pero también de coexistencia, de conservación, de modificación y de desaparición) en una repartición discursiva determinada”.²⁷³ Se comienza por reunir en conjunto a varios enunciados que, aún cuando sean diferentes, forman un conjunto cuando se refieren a un mismo objeto. La problemática es entonces la siguiente, **la unidad de un discurso no está dada por la homogeneidad o la singularidad de un objeto sino por el intersticio que se forma entre los diversos objetos, intersticio que implica un espacio de transformación y así, la re-elaboración permanente del objeto.**

Ciertamente, el objeto no ha sido siempre el mismo, la forma de concebir la muerte y de enfrentarla no ha sido siempre la misma. ¿Cómo configurar entonces toda una variada gama de enunciados distintos en un discurso uniforme? La respuesta no consiste en buscar un único horizonte de comprensión que otorgue

²⁷² Ibidem, pág. 23.

²⁷³ Ibidem, pp. 62-63.

objetividad a los distintos enunciados así como tampoco sería la de buscar el fundamento de un sujeto constituyente. “El problema consiste en distinguir al mismo tiempo los sucesos, en diferenciar las redes y los niveles a los que pertenecen, y en reconstruir los hilos que los ligan y los hacen generarse unos a partir de otros”.²⁷⁴ La propuesta foucaultiana remite pues al juego de reglas que establecen las transformaciones a que están sujetas los objetos, la discontinuidad interna que los lleva a no ser permanentes. De acuerdo con esto, “la unidad de los discursos (...) sería el juego de las reglas que hacen posible durante un período determinado la aparición de objetos”.²⁷⁵ No existe pues una normatividad para conjuntar las series de enunciados. Aunque tampoco se presume una discontinuidad tal que no haya un cierto *corpus de conocimientos* que disponga un mismo enfoque o perspectiva desde el cual apreciar la cosa. El reto será describir las dispersiones que asaltan al objeto pues no puede escribirse “... una especie de gran texto ininterrumpido”.²⁷⁶

Hablar de formulaciones discursivas significa describir *sistemas de dispersión*. Comencemos ya con la formación de objetos y vayamos al ejemplo que Foucault retoma en la *Arqueología del Saber*, el discurso de la psicopatología a inicios del siglo XIX. El hecho cronológico que nos da la pauta para empezar nuestro acercamiento es la aceptación que se hace de una forma de exclusión y de encierro del “loco” en el hospital psiquiátrico. Se igualan aberraciones y trastornos sexuales, movimientos corporales involuntarios, lesiones del sistema nervioso central, criminalidad, pero, ¿cómo se relaciona lo anterior con la definición de locura? Aún más, ¿con la necesidad de recluir al loco en una institución mental? ¿Podemos establecer una regla que explique el surgimiento de lo anterior en tanto que objeto de discurso? Es necesario localizar las *superficies de emergencia*, la familia, la sociedad

²⁷⁴ FOUCAULT, M. “Verdad y Poder” en *Estrategias de Poder*, pág. 45.

²⁷⁵ FOUCAULT, M. *La Arqueología del Saber*, pág. 53. Más adelante volveremos sobre este punto de los juegos de verdad que se inscriben en el terreno de la historia.

²⁷⁶ *Ibidem*, pág. 61.

en la que se insertará el enfermo, el trabajo, la influencia religiosa, todas éstas son situaciones o instituciones que debían tomarse en cuenta. Las nuevas superficies de emergencia son, por ejemplo, la sexualidad, la locura o la psiquiatría y comienzan a señalar ciertas “anomalías” , tal es el caso de la masturbación. También la criminalidad se convierte en una forma de desviación que además se emparenta en aquel entonces, directamente, con la locura. De esto da cuenta el discurso de la penalidad. Hablar de criminalidad, sexualidad o anomalías psiquiátricas nos remite a la diferenciación entre los campos de enunciación. Entre estos campos de diferenciación el discurso psiquiátrico puede delimitar su dominio, dibujar los límites de su objeto. Por lo tanto, el objeto aparece, se puede enunciar y es susceptible de ser descrito. Un ejemplo al que Foucault recurre continuamente para hablar de *instancias de delimitación* es el de la medicina que, “... ha llegado a ser en el siglo XIX la instancia mayor que en la sociedad aísla, designa, nombra e instaura la locura como objeto...”²⁷⁷

Por supuesto, la justicia penal, la comunidad religiosa así como el arte y la literatura, han influido también en la formación del objeto *locura*. Estas ciencias o disciplinas, así las llamará Foucault, promueven el surgimiento de ciertas *rejillas de especificación*, por ejemplo, el alma en tanto que conjunto de facultades impenetrables; el cuerpo, en tanto que conjunto de órganos que funcionan en un mecanismo de interrelación y, asimismo, la vida y la historia de los sujetos por implicar el entrecruzamiento de series de sucesos, de afecciones y actitudes psicológicas.

No obstante, los planos de emergencia que acaban de señalarse resultan por sí mismas, insuficientes. Para hablar de un discurso psiquiátrico se requiere de la labor de toda una serie de determinaciones que permiten la constitución del objeto, ya sea éste, *la locura, la medicina, la psicopatología*. “El discurso es otra cosa

²⁷⁷ Ibidem, pág. 68.

distinta del lugar al que vienen a depositarse y superponerse, como en una simple superficie de inscripción, unos objetos instaurados de antemano”.²⁷⁸ Además, se plantea cómo es que surge un “sistema de formación” a través de un entramado de distintas series que aparentemente no se siguen una de otra. Sin más. ¿qué es lo que ha hecho posible el descubrimiento de objetos, como criminalidad, homicidios, delitos sexuales, vagabundez? Posteriormente la pregunta se orientará hacia ciertas clases de comportamientos agresivos, perversiones.

Ninguno de estos comportamientos surgió un día y se inscribió sobre una línea del tiempo y mucho menos fueron objetivados súbitamente con algún nombre específico. Surgieron en y por un proceso que adoptó diversas formas, funcionamientos, matices entre los individuos involucrados y, algo muy importante, la –para muchos incómoda- discontinuidad trabaja en relación con ciertas instancias de emergencia, de delimitación y de especificación. Acerca del término de discontinuidad, Foucault esgrime el siguiente razonamiento:

“Mi problema no era en absoluto decir: pues bien, viva la discontinuidad, se está en la discontinuidad, permanezcamos en ella, sino plantear la cuestión: ¿cómo es posible que en ciertos momentos y en ciertos órdenes de saber existan estos despegues bruscos, estas precipitaciones de evolución, estas transformaciones que no responden a la imagen tranquila y continuista que habitualmente nos hacemos del cambio? (...) lo que hay que preguntarse es qué es lo que *rige* los enunciados, y cómo se *rigen* unos a otros, para constituir un conjunto de proposiciones aceptables científicamente, y susceptibles, en consecuencia, de ser verificadas o invalidadas mediante procedimientos científicos”.²⁷⁹

Así pues, ¿qué ha permitido realizar estos descubrimientos? Indiscutiblemente, se mezclan relaciones determinadas por la misma dispersión del sujeto y la

²⁷⁸ Ibidem, pág. 69.

²⁷⁹ FOUCAULT, M. “Verdad y Poder” en, *Estrategias de Poder*, pág. 44.

inconformidad que le invade consigo mismo, es decir, el discurso. Se trata de ese espacio que permite la exposición de una red de ámbitos distintos. En nuestro ejemplo, el “anormal” o el loco, la medicina, el doctor, la sociedad acomodada que se escandalizaba ante el vagabundeo de tantos y la policía con una demanda por atender el número creciente de robos y de delincuencia; delitos sexuales igualados a lo que ahora concebimos como enfermedades o padecimientos mentales, así como también el desarrollo y formulación de lo que es la investigación jurídica y la búsqueda del antecedente del criminal así como la indagación por su historia de vida. “Relación entre las normas familiares, sexuales, penales del comportamiento de los individuos, y el cuadro de los síntomas patológicos y de las enfermedades de que son signos. Relación entre la restricción terapéutica en el medio hospitalario (con sus umbrales particulares, sus criterios de curación, su manera de delimitar lo normal y lo patológico), y la restricción punitiva en la prisión (con su sistema de castigo y de pedagogía, sus criterios de buena conducta, de enmienda y de liberación). Son estas relaciones las que, al obrar en el discurso psiquiátrico, han permitido la formación de todo un conjunto de objetos diversos”.²⁸⁰ Permítase esta cita tan extensa por caracterizar atinadamente lo que es el discurso psiquiátrico del siglo XIX. Expresa la manera en la que dicho discurso **forma**²⁸¹ sus objetos. Dicha formación se origina a partir del establecimiento de todo un conjunto de relaciones entre funciones de emergencia, de delimitación y de especificación. Esto es lo que motiva el surgimiento de una formación discursiva, es decir, si es dentro de esa red de relaciones que un objeto del discurso, en este caso el discurso psiquiátrico, encuentra las leyes que explican su aparición, nos encontramos ya en un discurso del saber.

La influencia de Bachelard se hace evidente. La arqueología se define como un horizonte en el que se configura la propia experiencia del objeto. ¿La clave? La

²⁸⁰ FOUCAULT, M. *La Arqueología del Saber*, pág. 72.

²⁸¹ El énfasis es nuestro.

discontinuidad. El **horizonte al que se dirige la arqueología** no es el de *una* ciencia, el de *una* racionalidad o *una* cultura sino el **entrecruzamiento de distintos saberes**. Ese entrecruzamiento será la **racionalidad** del proceso mismo en el que se constituya un discurso del saber.²⁸²

Así, en primera instancia, la historia en Foucault es una historia que se pregunta por las leyes que promueven el movimiento de los objetos. La historia surge a raíz del planteamiento por ciertos objetos, como la norma y la locura. Sólo entonces surge un discurso que establece la relación entre superficies de aparición que puedan delimitarse, analizarse y especificarse. Es necesario hacer hincapié en una cualidad inherente a este discurso. Nos referimos a que no es una práctica que se constituye en el haz de relaciones que permiten a los objetos situarse en relación unos con otros, comparándose entre sí y anotando sus propias diferencias. Los objetos de esta historia se definen "...refiriéndolos al conjunto de las reglas que permiten formarlos como objetos de un discurso y constituyen así sus condiciones de aparición histórica." Se trata entonces de "hacer una historia de los objetos discursivos que (...) desplegará el nexo de las regularidades que rigen su dispersión".²⁸³

²⁸²El énfasis es nuestro. Nos queda claro que en Foucault hay un desmarque de los temas acerca de los cuales la historia de las ideas se había venido ocupando, temas como los del origen, la continuidad, la totalización. Así pues, Foucault atiende a una arqueología que busca describir el dominio del saber. Saber al que debe plegarse la razón y no al revés. Retomando a Bachelard, para Foucault la razón se aplica entonces hasta que la objetividad del pensamiento pueda medirse según su misma posibilidad de aplicación, es decir, la razón no está hecha de una vez y para siempre sino que se *actualiza*. "En este contexto se comprende que, si se pretende hablar de racionalización de la experiencia, si se busca que una experiencia sea verdaderamente racionalizada, debe insertarse en un juego de razones múltiples". Para Bachelard hay pues una diversidad de racionalismos. GABILONDO, Ángel. *El discurso en acción*, pág. 35.

²⁸³ FOUCAULT, M. *Arqueología del Saber*, pp. 78-79.

2. La formación del saber.

Cuando Foucault inicia su recorrido por la historia propone, como acabamos de explicar páginas atrás, una investigación arqueológica, es decir, dirige un fuerte interés más allá de las ideas mismas. Foucault se plantea la problemática acerca de cómo es que se dan las series, los cortes, los desfases, que permiten que un determinado objeto se constituya y, más aún, se interroga por el nuevo saber que pueda emerger de dichos desfases o fenómenos.

Haciendo énfasis, reconfiguremos la información que se ha expuesto hasta el momento de la siguiente forma. **En un análisis arqueológico, resulta necesario preguntarse por el saber y, finalmente, hacer la experiencia de este saber bajo la forma de las prácticas que relacionan a los individuos entre sí.** De esto hablaremos a continuación.

Foucault se inserta en el terreno de la historia desde el momento en que se pregunta cómo es que se forma el saber y sucede así porque dicha interrogante nos relaciona directamente con las prácticas sociales. Éstas, relacionan a los individuos entre sí haciendo que se produzcan nuevas formas de sujetos y sujetos de conocimiento. Como lo indicamos líneas antes, no existe *el* sujeto de conocimiento que oriente el proceso a través del cual se da la apropiación del objeto porque no hay condiciones que preexistan a éste. Antes bien la historia del sujeto es el recuento de las condiciones que permitieron el encuentro o desencuentro con el objeto mismo.

La propuesta arqueológica excluye la noción de un sujeto del conocimiento pues opta por el concepto de discontinuidad y se interroga por el saber que surge de las prácticas sociales. La trayectoria de estas prácticas será la historia misma. El razonamiento de Foucault al respecto es,

“Esto es, en mi opinión, lo que debe llevarse a cabo: la constitución histórica de un sujeto de conocimiento a través de un discurso tomado como un conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales”²⁸⁴.

Vamos a recorrer esa historia que define determinadas reglas de juego y que propicia a su vez, determinadas formas de subjetividad, superficies de emergencia de los objetos y, con ello, distintos tipos de saber. Conectar estos con el tema de la muerte. En otras palabras, se define una nueva clase de experiencia que nos sitúa frente al azar, el desorden y la perturbación. A continuación se realizará el análisis de esa clase de emergencia de los objetos retomando ciertos conceptos que el mismo Foucault extrae de la filosofía Nietzscheana.

Foucault encuentra en Nietzsche, “...un tipo de discurso en el que se hace el análisis histórico de la formación misma del sujeto, el análisis histórico del nacimiento de un cierto tipo de saber, sin admitir jamás la preexistencia de un sujeto de conocimiento”.²⁸⁵ Nietzsche utiliza la palabra invención (*Erfindung*) y cuando recurre a ella es porque le opone la palabra origen (*Ursprung*). De aquí la afirmación que Foucault recoge del autor de *La Genealogía de la Moral*, acerca de que el conocimiento es una invención, que no tiene un origen y que no es innato a la naturaleza humana. Afirmación fuerte aún en nuestros días pues confronta toda la tradición filosófica que venía sustentando la existencia de una razón fundadora y un conocimiento exclusivo del hombre. Así como la religión y la poesía han sido inventadas para satisfacer ciertas necesidades de los individuos –anota Foucault-, el conocimiento se inventa en el preciso momento en el que chocan los instintos del hombre. El conocimiento es entonces producto del juego y de la lucha entre instintos. Así lo manifiesta en *La verdad y las formas jurídicas*, “Es (...) debido a que los instintos chocan entre sí, se batan y llegan finalmente al término de sus batallas, que hay un compromiso y algo se produce. Este algo es el conocimiento”.²⁸⁶ El

²⁸⁴ FOUCAULT, M. *La verdad y las formas jurídicas*; pp. 16-17.

²⁸⁵ Ibidem, p. 19.

²⁸⁶ Ibidem, p. 23.

conocimiento emerge entonces de la confrontación de los instintos, no es más que el refinamiento de éstos.²⁸⁷ No existe entonces el conocimiento en tanto que armonía o continuidad en la actividad intelectual y menos aún como resultado del triunfo de ésta sobre las pasiones. Más bien es como, citando a Nietzsche <<una centella que brota del choque entre dos espadas>>, pero es distinto al hierro del que están hechas las espadas, es decir, ese conocimiento es distinto en su naturaleza a la materia de la que está hecho. Ahora bien, el conocimiento no se deriva necesariamente de los instintos porque no forma parte de la naturaleza humana sino que, “...traduce un cierto estado de tensión o apaciguamiento de los instintos”.²⁸⁸

El punto es el siguiente, las condiciones que hacen posible que el objeto se conozca y el objeto mismo no se siguen unas del otro. Si bien existe una naturaleza humana, un mundo y, el conocimiento media entre ambos, la relación no es de continuidad. Foucault sostiene que el mundo no ve en el hombre un modelo a seguir ni tampoco un conjunto de reglas que obedecer. Lo que se percibe es un mundo desordenado, sin armonía y que no ofrece los instrumentos, por decirlo de alguna manera, para ser conocido porque, “lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen –es la discordia con las otras cosas, es el disparate”.²⁸⁹

Apreciamos pues que la relación entre instinto y conocimiento es de lucha, de dominación y de fuerza, no de identificación entre sujeto y objeto. Nuevamente, presenciamos la ruptura con la tradición occidental. Ya no hay un Dios que otorgue orden ni que haga inteligibles a las cosas en el mundo y, si lo que existe entre el conocimiento y los instintos es una enorme ruptura, desaparece entonces el sujeto fundador del conocimiento. Citando a Nietzsche, “...el carácter total del mundo por toda la eternidad no es más que caos; aunque no en el sentido de una ausencia de

²⁸⁷ Más adelante a este momento le llamaremos *Entstehung*.

²⁸⁸ FOUCAULT, M. *La verdad y las formas jurídicas*, p. 23.

²⁸⁹ FOUCAULT, M. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, p. 10.

necesidad, sino de una ausencia de orden, de organización, de forma, de belleza, de sabiduría...²⁹⁰ y, volviendo a Foucault lo que hay es una discontinuidad, una ruptura. Lo cual no significa que el proceso sea contingente o azaroso, simplemente quiere decir que no culminará en un modelo universal de verdad y que no hay un sujeto originario o fundador de la verdad sino varios sujetos. Digamos pues que se desacraliza la existencia del sujeto de conocimiento. Ahora bien, si los instintos no forman parte de la naturaleza del conocimiento, ¿cómo es que conocemos?

Nietzsche recuerda a Spinoza²⁹¹ cuando dice que conocer significa ¡No reír, no llorar, no odiar, sino entender!²⁹², es decir, no desdeñar a la cosa y reírnos de

²⁹⁰ NIETZSCHE, F. *La Gaya Ciencia* Párrafo. 109.

²⁹¹ Retomemos de Spinoza aquello que sostiene en su *Tratado de la Reforma del Entendimiento* acerca de que nada existe en función de la finalidad sino que todo lo que existe se explica por causas eficientes, es decir, que se trata de una actividad que produce existencia, i.e., modos de ser. Para Spinoza todo lo que ocurre, ocurre en virtud de la infinita productividad de la Naturaleza (o de Dios) y ocurre necesariamente. Todo se explica por medio de causas eficientes y próximas que dan cuenta de la sustancia. Por ello, cuando queremos pensar y elaborar el concepto de alguna cosa descubrimos que nuestras ideas son verdaderas no porque correspondan al objeto que busca ser aprehendido sino que corresponden a aquél porque son verdaderas. El orden de las ideas adecuadas reconoce el orden de las cosas existentes, con otras palabras, la idea no precede a la acción: En términos foucaultianos, no son primero las ideas y luego las prácticas de los individuos sino que –en términos de Spinoza-, lo que padece y goza el cuerpo, lo padece y goza el alma Recordamos a Spinoza por ser una brillante introducción y antecedente de lo que en este trabajo denominamos “juego de verdad”. Nos referimos pues, aunque sólo sea en esta nota a pie, a su teoría determinista del error que se refiere a que el error tiene causas positivas para existir. Hay una necesidad del error, no es casual ni involuntario, tiene causas que lo explican positivamente. En el caso de Spinoza, antes de condenar moralmente hay que extender causalmente la génesis de esos delirios y emociones porque no es que sean consecuencias del mal y sí son susceptibles de una explicación racional. Aplicando ese razonamiento a nuestro escrito, la razón debe comprender que la enfermedad, la locura, el castigo, etc., no son meramente resultado de una negación, de una privación sino que tienen causas positivas. Spinoza identifica la perfección con la realidad, no hay trascendencia. Las cosas se nos aparecen como *somos* afectados por ellas. Nuestras creencias se derivan de nuestras afecciones. Así, para el autor del TRE, las ideas expresan nuestra potencia de ser afectados por el mundo –mental y corporalmente-; nuestras creencias se explican siempre por sus causas positivas. Ahora bien, ideas vagas como ‘ser’ y ‘hombre’, no nos dan un conocimiento adecuado de lo que son el ‘ser’ y el ‘hombre’ sino que transmiten la interpretación particular de ciertas vivencias, experiencias –las *prácticas* en Foucault. Extraemos de Spinoza para nuestros fines aquello de que toda idea expresa algo verdadero, es decir, un modo de ser afectado. Por lo tanto, no podemos hablar de falsedad o de verdad en términos absolutos, con otras palabras, sólo desde la verdad se reconoce el error, i.e., no hay más criterio de verdad que la verdad misma. Así, podemos pensar las ideas en tanto afirmaciones, como actos mentales que implican concebir una idea verdadera. La norma de la verdad es pues, la idea verdadera. Catalogamos lo verdadero desde la perspectiva de lo falso.

ella sino comprenderla en su propia naturaleza. Para Nietzsche, "...antes de que sea posible algún conocimiento, cada uno de estos instintos ha tenido que presentar con anterioridad su visión parcial acerca de la cosa o del acontecimiento; después de esto surgió la lucha entre estas visiones parciales, y a partir de ella, ocasionalmente se alcanza un punto medio, un apaciguamiento, la posibilidad de dar razón a cada una de las tres partes, una especie de justicia y de contrato: pues, en virtud de esta justicia y de este contrato, cada uno de estos instintos puede afirmar su existencia, y reivindicar sus derechos frente a los demás. Y puesto que nosotros sólo somos conscientes de las últimas escenas de reconciliación y ajustes finales de este largo proceso, asociamos entonces *intelligere* [entender] con algo conciliador, justo, bueno, algo esencialmente opuesto a los instintos; pero en realidad, sólo es un *cierto comportamiento de los instintos entre sí*.²⁹³

Para Foucault, esas tres pasiones –la risa, el detestar y el deplorar- buscan alejar al objeto y mantenerlo a distancia para así distinguirse de él, desvalorizarlo a través de la carcajada y, al final, destruirlo por el odio. De aquí que, dichos impulsos se encuentren en la base del conocimiento y constituyan la *maldad radical de éste*. Sin embargo, esa "maldad" propicia la lucha entre dichas pasiones y gracias a ello llegan a un estadio de ruptura, de segmentación de corte del saber que mostrará al conocimiento como <la centella que brota del choque entre dos espadas>.²⁹⁴ El conocimiento no es beatitud ni unidad como lo habían planteado Platón y Spinoza.

Foucault retoma del análisis que realiza Nietzsche los elementos que permitirán elaborar una investigación histórica acerca de lo que es el saber, el conocimiento. Nietzsche dice al respecto, "...guardémonos (...) de la peligrosa y vieja patraña conceptual que ha creado un <sujeito puro del conocimiento, sujeto ajeno a la

²⁹² SPINOZA, B. *Ética*, III, Prefacio.

²⁹³ NIETZSCHE, F. *La Gaya Ciencia*, § 333.

²⁹⁴ Citado en *La verdad y las formas jurídicas*, p. 27.

voluntad, al dolor, al tiempo>, (...) guardémonos de los tentáculos de conceptos contradictorios, tales como <razón pura>, <espiritualidad absoluta>, <conocimiento en sí>...”.²⁹⁵ No hay naturaleza del conocimiento así como tampoco una esencia que permita establecer las condiciones que lo preexistan. Cada vez que el conocimiento irrumpe, obedece a un resultado histórico determinado por condiciones (instintos) que puntualizan el ordenamiento de esa irrupción. El conocimiento, podemos catalogarlo como un efecto o un acontecer más no como una facultad y mucho menos como una estructura universal, es decir, “...el conocimiento es siempre una cierta relación estratégica en la que el hombre está situado”²⁹⁶ y, obedece a la situación y configuración bajo las cuales se ubicarán determinados elementos tales como la voluntad, el sujeto y su conciencia. Entonces, el conocimiento lejos de ser unívoco y universal, tiene un carácter perspectivo, significa un determinado corte en un pliegue del saber. Los elementos que Nietzsche nos ofrece coadyuvan a la elaboración de *una política de la verdad*. No hay un ser en sí incognoscible sino actividad, prácticas que conducen a un reordenamiento de acontecimientos que pueden llamarse conocimiento. Mediante su actividad, el sujeto se apropia de las cosas, de los objetos, ejerce una fuerza indiscutible sobre éstos. Lo que hay es un enfrentamiento con las cosas y lo Foucault pretende demostrar es que existen condiciones políticas y económicas que provocan el surgimiento de determinados sujetos de conocimiento, sujetos que entablan entre sí relaciones de verdad.

Así pues, la tesis de Foucault es la siguiente, **los dominios del saber se forman a partir de las relaciones de fuerza y de relaciones políticas en la sociedad.**²⁹⁷ Relaciones que, a su vez, se insertan en el ámbito de la historia, misma que, para el autor de *Vigilar y Castigar*, es más bien una arqueología. Con un análisis arqueológico se podrá descubrir la serie de continuidades que permitan

²⁹⁵ NIETZSCHE, F. *Genealogía de la moral*, III, 12, p. 154.

²⁹⁶ FOUCAULT, M. *La verdad y las formas jurídicas*, p. 30.

²⁹⁷ Esto se desarrollará con amplitud más adelante, cuando se hable de las prácticas y de la genealogía del poder de castigar. Por el momento, nos situamos en el ámbito del saber.

construir un conocimiento y, además, al analizar la formación de éste, podrá comprobarse si es que en los tiempos actuales continúan siendo de utilidad, con otras palabras, cómo es que han repercutido “en la actual economía de nuestras condiciones de existencia”.²⁹⁸ Buscamos la respuesta a la cuestión de cómo las cosas han llegado a ser lo que son, por qué las cosas son y son efectivamente y por qué tienen la consistencia que dicen tener. La explicación de ésa, su existencia, nos remite a la necesaria descripción del proceso mismo de constitución de la cosa. El proceso es inteligible y objetivo, nadie lo lleva a cabo desde afuera. Y, “...la arqueología no es más que eso, una tentativa histórico-política, que no se funda en las relaciones de semejanza existentes entre el pasado y el presente, sino más bien en las relaciones de continuidad y en la posibilidad de definir actualmente objetivos tácitos para una estrategia de lucha”.²⁹⁹ Sin olvidar a este respecto que, el terreno de la lucha es la historia, como lo dice Foucault mismo en “Diálogo sobre el poder”, desde el preciso instante en que concebimos el discurso como una serie de acontecimientos, nos insertamos en la dimensión histórica. En el presente caso, siguiendo a Foucault, desde una perspectiva arqueológica que se enfrenta con una historia de las ideas.

La arqueología que buscará el momento del desfase, de la disensión, ubicará las formas específicas que articulan los diversos discursos que entran de manera simultánea en diversos entramados de relaciones que implican la existencia de distintos sujetos y objetos de conocimiento.

“... la descripción arqueológica de los discursos se despliega en la dimensión de una historia general; trata de descubrir **todo ese dominio (...)** **de las relaciones sociales sobre las cuales pueda articularse una formación discursiva;** (...) lo que quiere sacar a la luz en ese nivel singular en el que la historia puede dar lugar a tipos definidos de discurso, que tiene

²⁹⁸ Ibidem, p. 161.

²⁹⁹ FOUCAULT, M. “La verdad y las formas jurídicas” en *Estrategias de poder*, 279.

a su vez su tipo propio de historicidad, y que están en relación con todo un conjunto de historicidades diversas”.³⁰⁰

Por lo tanto, la arqueología define las reglas de formación de los discursos, es decir, las series de series que describen las mismas prácticas de los sujetos; se interesa por los cortes, las fisuras, los instantes de redistribución y por poner de relieve precisamente esos momentos de diferenciación³⁰¹. Se ocupa de establecer el sistema de transformaciones que concebimos como el “cambio”; la regularidad de los enunciados que emergen anunciando un determinado estado de cosas.

La arqueología se va a ocupar de describir el saber que se constituye gracias al dominio que lleguen a ejercer aquellos objetos que adquieran en algún momento de la sucesión, un estatuto de ciencia. El saber se produce pues al interior de una práctica discursiva, “... se define por posibilidades de utilización y de apropiación ofrecidas por el discurso, (...) no existe saber sin una práctica discursiva definida; y toda práctica discursiva puede definirse por el saber que forma”.³⁰² Cabe aclarar que, por el momento, traemos a colación el antecedente de una investigación genealógica únicamente bajo la figura del saber y el planteamiento de la arqueología. Haciendo hincapié en que, desde el espacio del saber el sujeto se situará y ocupará una determinada posición para enunciar el discurso acerca del objeto que le ocupa. Por ejemplo, pensemos en el lugar que ocupa el psiquiatra en la sociedad moderna. Es él quien enuncia y diagnostica la locura, lo anormal y quien distingue asimismo, los límites para una conducta “normal” y razonable.

Así pues, la labor de la arqueología encuentra su equilibrio en el saber. Bajo el dominio del saber el sujeto no puede erigirse como titular del proceso de

³⁰⁰ FOUCAULT, M. *La arqueología del saber*, pp. 271-277. El énfasis es mío.

³⁰¹ “...la ruptura es el nombre dado a las transformaciones que influyen en el régimen general de una o varias formas discursivas”. FOUCAULT, M. *La arqueología del saber*, p. 296.

³⁰² *Ibidem*, pp. 306-307.

conocimiento, antes bien, el sujeto depende de esa actividad del saber. La arqueología describe entonces el dominio del saber. Hasta aquí hemos hablado del saber bajo el aspecto de la arqueología misma que cuestiona el mundo de las ideas, de la representación. Pasaremos ahora al ámbito de la genealogía.

3. La emergencia del conocimiento. Las prácticas y la historia efectiva.

Ahora bien, ¿Cuándo comenzamos a conocer? Con la labor arqueológica, Foucault busca abandonar la “historia de las ideas” haciendo a un lado el tema de lo continuo, del origen, de la totalización, busca mostrar los juegos de reglas únicas en su emergencia y en la formación de un determinado objeto. La arqueología describe los discursos y se desarrolla en la dimensión de una historia general pues lo que pretende poner de relieve es el momento singular en el que la historia promueve discursos bastante definidos y es entonces cuando se da el gozne entre la labor arqueológica y la tarea de la genealogía. Una de las definiciones que da Foucault acerca de lo que es la arqueología es la que sigue,

“Con el nombre de arqueología yo quiero designar (...) un campo de investigación que puede ser descrito de esta manera: en toda sociedad el saber, las ideas filosóficas, las creencias comunes en este momento y, por otro lado, las instituciones, las prácticas comerciales y políticas, las costumbres sociales, todo nos lleva a una cierta episteme implícita que pertenece a esa sociedad. Esta episteme es profundamente diferente del saber que se halla en las obras científicas, las teorías filosóficas, las apologías religiosas, pero es a través de esa episteme que se posibilita la aparición, en un momento dado, de las teorías, las creencias, las prácticas”.³⁰³

³⁰³ Citado en MINELLO Martín, Nelson. (Selección y notas). *A modo de silabario. Para leer a Michel Foucault*.p. 73.

Arqueología y genealogía se implicarán directamente. Ambas establecerán entre sí relaciones de continuidad y de estrategias de lucha. Ahora con la investigación genealógica la atención se centrará en la singularidad de los sucesos pero fuera de un fin necesario y monótono. No hay finalidad sino punto de ausencia. La genealogía se opone a la búsqueda del origen y a la frialdad de la teleología.

El ejercicio consiste, como ya lo hemos reflexionado, en deshacernos del un sujeto que dirija la trayectoria de los actos y prácticas humanas y que dé sentido a las mismas desde afuera. El problema no consiste en conocer el principio de la historia del pensamiento, la problematización no tiene que ver ni con el comienzo ni con el inicio, ni con la verdad. “La falta de sentido histórico es el pecado original de todos los filósofos; (...) no quieren saber que el hombre, que la facultad de conocer también es el resultado de una evolución, mientras que algunos de ellos hacen incluso derivar el mundo en su totalidad de esta facultad de conocer”.³⁰⁴ Lo que hay que preguntarnos es por qué surgen determinados enunciados y no otros, es decir, cuáles son las condiciones que propician el surgimiento de un determinado objeto; por ejemplo, el castigo. De aquí que para Foucault, más que preguntarnos por el “sentido” de la historia, debemos preguntarnos por aquello que hace inteligible la relación entre el sujeto y el objeto aquel del que busque apropiarse. El mundo, la vida, implican que sujetos y cosas no son siempre los mismos y el acto de conocer representa la realidad de la duda, del desconocimiento, de la mueca y la ignorancia. Preguntarnos por la naturaleza de algo significa la ausencia de ese algo en nosotros y la invitación a acercarnos a ese objeto y buscar respondernos por aquello que lo hace ser de ése y no de otro modo. La situación no es sencilla y más que implicar armonía, implica fuerzas, estrategias de lucha, formación del saber y producción de discursos. Implica igualmente olvidarnos de la universalidad y buscar la excepción, el “pero...”.

³⁰⁴ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, p. 43.

Esta nueva noción de historia tiene más que ver con una genealogía, “...percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona, (...) captar su retorno, (...) reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no han tenido lugar”.³⁰⁵ Se trata pues de la investigación por un saber vivo no de una búsqueda por el origen (*Ursprung*). Abandonado el sujeto trascendente, el genealogista no busca el fundamento de las cosas sino que descubre que lo que hay detrás de éstas no es su esencia, ni las fechas en que fueron creadas. Descubre que carecen de esencia y que, en todo caso, ésta se reconstruye a partir del sinnúmero de piezas en las que pueden llegar a fragmentarse. Y la razón no dirigió el proceso ni tampoco el rigor científico o el hombre con su tendencia “natural” al conocimiento racional. “Es preciso desembarazarse del sujeto constituyente (...) llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en la trama histórica. Y eso es a lo que yo llamaría genealogía, es decir, una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de objeto, etc., sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente en relación al campo de los acontecimientos o que corre en su identidad vacía a través de la historia”.³⁰⁶

El origen no es puro ni perfecto, no precede a la etapa de la caída ni forma parte de la concordia con lo divino. El momento del origen, si es que hay tal, es burdo, sucio, grosero, irrisorio. El principio de la humanidad no está pleno de sabiduría ni de ecuanimidad. “El hombre comenzó por la mueca de lo que llegaría a

³⁰⁵ FOUCAULT, M. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, p. 7.

³⁰⁶ FOUCAULT, M. “Verdad y Poder” en *Microfísica del Poder*, pp. 191-192.

ser”.³⁰⁷ Puesto que la cosa no ha estado siempre ahí, toda apropiación de objeto es ya conocimiento. La cosa comenzó ya desde siempre. No hay comienzo porque el conocimiento tiene siempre ya un fundamento., es decir, existen las circunstancias o condiciones que han ayudado a su formación. Al abrigo de la tradición hemos creído en la viabilidad de una sólida unidad del pensamiento, en la posibilidad de un desarrollo cronológico ininterrumpido y armónico de la historia del pensamiento. No obstante, como ya lo hemos venido dibujando, los hechos nos arrojan la realidad del vaivén de los acontecimientos. La tradición nos muestra solamente la punta del conocimiento cuya base está constituida por un sinnúmero de sucesiones, de accidentes, de errores y de aciertos. Es necesario que dejemos de creer que gracias al origen hay una historia. Antes bien, gracias a la dispersión e irrupción de acontecimientos se crean las condiciones que provocan la emergencia de un objeto susceptible de ser conocido. Por ello, si preguntamos por el origen del hombre, por su inicio, descubrimos que se encuentra unido a una historicidad que le subyace. El hombre descubre su propia vida sobre el horizonte de vidas que le anteceden, “...y cuando trata de definir su esencia de sujeto parlante, más acá de cualquier lengua efectivamente constituida, no encuentra jamás sino la posibilidad ya desplegada del lenguaje y no el balbuceo, la primera palabra a partir de la cual se hicieron posibles todas las lenguas y el lenguaje mismo. **El hombre siempre puede pensar lo que para él es válido como origen sólo sobre un fondo de algo ya iniciado**”.³⁰⁸ Lo que hemos venido considerando como el estadio original del ser humano es aquello que es más cercano a su existencia y para él, es inevitable descubrir cosas tan nuevas y jóvenes como nuevos y jóvenes son sus propios ojos porque “...pertenecen a un tiempo que no tiene ni las mismas medidas ni los mismos fundamentos que él”.³⁰⁹

³⁰⁷ Ibidem, p. 11.

³⁰⁸ FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*, p. 231. El énfasis es nuestro.

³⁰⁹ *Ibid.*

En consecuencia, el conocimiento es creado, obedece al enfrentamiento entre intereses y es, por lo tanto, parcial. Le cruzan tajos y segmentos diversos y su duración se inserta en medio de la duración de todas las cosas. Preguntarnos por el origen del hombre no es más que, en todo caso, preguntarnos por los juegos de verdad que lo articulan con las experiencias que lo dotan de contenidos nuevos y que lo insertan sobre formas de más antigüedad que él y que, claro está, no domina. Preguntarnos por el origen de las cosas, del hombre o del pensamiento no implica más que liberar todas aquellas condiciones que posibilitan la experiencia³¹⁰ de ese conocimiento y que, en todo caso, indican la incansable proliferación de errores y de aciertos que rodean el nacimiento de la cosa o el objeto que se desea conocer. Esta proliferación es de la que se ocupará la investigación genealógica pues hay que hacer a un lado el concepto de historia que está cargado de teleología. Hacemos a un lado *la historia de*, pues con ello entendemos que hay un objeto permanente de reflexión que sigue un mismo hilo conductor, con otras palabras, parecería que construimos la historia de un concepto siempre el mismo. “A fuerza de andar buscando los comienzos se convierte uno en un cangrejo. El historiador mira hacia atrás; al final cree también hacia atrás”.³¹¹

Foucault propone una investigación que nos muestre cuál ha sido la constitución de los objetos y para empezar es necesario enfocarnos en la minucia, en lo que aparentemente carece de sentido, es decir, en el *cómo*. El fundamento de

³¹⁰ Foucault denomina como experiencia, “...la correlación, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad”; FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad*, “El uso de los placeres”, pág. 8. El de *experiencia* es un concepto que surge a lo largo de una historia del conocimiento, de la búsqueda por la comprensión y la inteligibilidad de un objeto. Hablar de experiencia es entonces más apropiado que hablar de algo verdadero o falso. Es más, Foucault nos conmina a hablar de *juegos de verdad*, “¿ A través de qué juegos de verdad se da el hombre a pensar su propio ser cuando se percibe como loco, cuando se contempla como enfermo, cuando se reflexiona como ser vivo, como ser hablante y como ser de trabajo, cuando se juzga y se castiga en calidad de criminal?” . Ibid.

³¹¹ NIETZSCHE, F. *El crepúsculo de los ídolos*, “Sentencias y flechas”; 24.

las cosas es el entramado que las sustenta. Esto significa que los objetos no son la transcripción del sentido que alguien les impone. Cuando preguntamos cómo es que dejamos que las cosas expresen su sentido, podemos tomar incluso aquellas que aparentemente no tienen significación y descubriremos que el fundamento es aquello que las ha hecho ser como son y no el mero azar, es decir, "... no hay ningún <ser> detrás del hacer, del actuar, del devenir; <el agente> ha sido ficticiamente añadido al hacer, **el hacer es todo**".³¹²

La investigación genealógica del saber, del conocimiento, no se pregunta pues por el "origen". En todo caso, la cuestión sería la de la *procedencia*, separar al Yo o al objeto de su historia y fijar la atención en los lugares y momentos en los que se ha ausentado: reconstruir su historia. Al interior de este proceso de discontinuidad las prácticas sociales engendran ámbitos de saber, o sea, un objeto se produce en el seno de relaciones de poder que, a su vez, son el germen de nuevos objetos y nuevos sujetos de conocimiento. Mediante el análisis formas de subjetividad; por ejemplo, la historia de las prácticas judiciales, la historia de la locura o del castigo, por mencionar algunas, desechamos la necesidad de una verdad absoluta y buscamos la red que se dispersa en diversas prácticas y discursos y que los entrelaza hasta constituir una determinada forma de **racionalidad**.³¹³ Por ello, cada expresión y cada pensamiento del sujeto que reflexiona es único y verdadero dentro del intervalo espacio temporal que lo ve nacer. No obstante, cada emisión está expuesta y sometida a la refutación. Será pues la cadena de errores la que pueda revelarnos la autenticidad de la reflexión del sujeto. No existe el mundo totalmente armónico, con normas razonables e incuestionables que nos indiquen cómo comportarnos. ¿Cómo concebir una realidad ajena al instinto, a la lucha entre fuerzas, al dolor de la muerte o a la carcajada que inspira el disparate? Buscar la verdad absoluta nos lleva a perder la perspectiva enriquecedora de la finitud de los

³¹² NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral*, I, 13, p. 59. Énfasis nuestro.

³¹³ El énfasis es nuestro.

sujetos. No hay un “agente” que se añada al devenir del mundo, eso es una ficción. “Estamos cansados de *el hombre...*”.³¹⁴ Por tanto, para comprender la experiencia que los nuevos sujetos hacen de sí mismos es necesario analizar las prácticas que motivan el pensamiento a la par que los mismos actos de los individuos.

Las prácticas sociales implican entonces una intensificación constante de la lucha por constituir, cada uno de los individuos su verdad, único y propia. Nos topamos entonces con varias alternativas de discursos, variados cuadros mentales. Dentro de cada cuadro mental se origina una lucha entre fuerzas. Lucha que es la que, precisamente, provoca el combate mismo, no tanto la victoria de una de las partes. Así, la lucha por el saber estará plagada de momentos de verdad pero también de muchos errores porque la historia del conocimiento irrumpe, surge, emerge, no está predeterminado. Con palabras de Nietzsche, “¿Qué son en el fondo las verdades de los hombres? Son los errores humanos *más irrefutables*”.³¹⁵ La investigación genealógica no remite entonces al origen como lugar de la verdad sino que se inclina por términos como *Entstehung* o *Herkunft*. Ésta en tanto que *procedencia*, es decir, manteniendo los sucesos en la misma dispersión que los vio nacer. Lo que significa atender al accidente, a lo “anormal”, a las desviaciones más ínfimas, a los cálculos que nos llevan a actuar de tal o cual manera, con otras palabras, descubrir que a aquello que conocemos le subyace el accidente. Esto es lo que ya habíamos mencionado páginas atrás, no hay un inicio puro, fino y carente de vicios, de enfermedad, de odio, de agresión, de ímpetu. De aquí que el origen de la moral no sea venerable y, antes bien, sea crítica. Más que el momento de fundación, la *Herkunft* remueve fisuras, fragmenta y pone de relieve lo heterogéneo frente al virtuosismo, la abstinencia, la sabiduría. El ideal de la vida contemplativa es sólo

³¹⁴ NIETZSCHE, F. *Genealogía de la moral*, I, 12. p. 58.

³¹⁵ NIETZSCHE, F. *La Gaya Ciencia*, § 265.

eso, un ideal. Los hombres al tratar de realizarlo sufren, se duelen al tratar de desentenderse del ímpetu que la vida misma exige.

Se ha querido creer que el hombre sin instintos, sin emociones, es el que podrá alcanzar el momento de la verdad, el instante de la contemplación pero, en contrapartida, la riqueza de la *Herkunft* se posa en el cuerpo pues éste muestra la huella de los sucesos y del transcurso del tiempo. Del cuerpo brota el deseo, la muerte; expresa el entrelazamiento entre estas instancias. Se trata de separar al Yo de su historia y de fijar la atención en los lugares y momentos en los que se ha ausentado, es decir, de reconstruir su historia. “La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructora del cuerpo”.³¹⁶

Por su parte, la *Entstehung* designa adecuadamente el otro objeto de la genealogía, la *emergencia*, el instante en el que surge la apropiación conceptual del objeto o, más bien, una de las muchas apropiaciones del objeto. La *Entstehung* pondrá de relieve el momento del enfrentamiento entre esas fuerzas y también, el instante mismo en el que la fuerza se vuelve contra sí misma, debilitándose y dividiéndose en el combate. “La *emergencia* es pues, la entrada en escena de las fuerzas; es su irrupción, el movimiento de golpe por el que saltan de las bambalinas a la escena...”.³¹⁷ Mientras que la *emergencia* se refiere al lugar en el que se enfrentan las fuerzas, la procedencia ubica la intensidad del instinto y las posibles huellas que deja sobre un cuerpo. La *emergencia* se produce en el intersticio y no hay nadie ni nada que guíe su despliegue. La *emergencia* nos inserta igualmente en un campo nuevo, en el de los dominadores y los dominados.³¹⁸

³¹⁶ Ibidem, p. 15.

³¹⁷ Ibidem, p. 17.

³¹⁸ Campo que será analizado en la última parte de este capítulo cuando se hable del castigo y de su transformación al momento de buscar redimir el alma.

La diferenciación de valores surge a raíz de la dominación entre clases, problemática que, a su vez, deriva en la idea de libertad. Cuando hablamos de dominación hablamos inevitablemente de una “relación” que se extiende a lo largo de la historia, de un procedimiento que implica reglas y normas; “...el poder (...) no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho circula, produce cosas, induce al placer, forma saber, produce discursos...”.³¹⁹ La regla, la norma, serán entonces la expresión de este enfrentamiento entre fuerzas. No tienen un contenido ni una finalidad, simplemente son creadas para servir a cierta institución o conjunto de instituciones. “El gran juego de la historia, es quien se adueñará de las reglas”.³²⁰ Hablamos de derechos, de reglas, de obligaciones, sin recordar que éstos han surgido del real derramamiento de sangre motivado por la necesidad de imponer la obediencia para la autoridad. La violencia es la pauta para que se cree una regla y se legalice en el vaivén de los actos humanos. La regla será la que – simbólicamente- permita a las partes adueñarse o no del poder, es el instrumento para desplazar el poder según se despliegue el movimiento de la lucha. Las reglas no son una expresión de la razón absoluta, simplemente expresan el cálculo para obtener un cierto resultado a través de una determinada conducta.

La genealogía rastrea la dirección en la que se dirigen y desplazan los diferentes sistemas de reglas, el sometimiento al que éstos inducen a las voluntades y, a demás, procura interpretarlos según el momento histórico en el que surgen. Hace entrar un juego de reglas en contacto con otro, los interpreta y los enfrenta de nuevo mostrándolos así en su calidad de acontecimientos. Nos engarzamos con la historia que se convierte en el instrumento de la genealogía y desdeña la necesidad de buscar y de sustentar un absoluto.

³¹⁹ FOUCAULT, M. “Verdad y Poder” en, *Estrategias de Poder*, p. 48.

³²⁰ FOUCAULT, M. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, p. 18.

Se trata de un nuevo término: una “wirckliche Historie” que contempla e inserta la discontinuidad en su análisis de la actividad del pensamiento. Esta historia es distinta de aquella que sostienen los historiadores. No hay una constante en el comportamiento del ser humano o en su corporalidad que permita realizar un estudio que vuelva homogéneos o constantes los actos humanos y que permita predecir el comportamiento de los hombres entre sí. La historia debe ser efectiva en tanto que agudice nuestras sensaciones y apremie a nuestros instintos hacia un remolino de experiencias que se plasmen indisolublemente sobre el cuerpo. La vida no es equilibrio permanente sino muerte, destrucción y asimilación de estos momentos en la actividad del pensamiento al enfrentarse con el objeto del que busca apropiarse y conocer. El conocimiento tiene la función de fragmentar, de disolver, de apreciar lo que tiene de único el suceso que surge y que en su surgimiento lleva inscrito el borde de sus límites. Lo que constituye al proceso es la lucha de las fuerzas que encuentran su racionalidad en el mismo azar de la lucha. No hay intención detrás del combate, simplemente la naturalidad que describe la fortuna en el momento en el que se conjugan las fuerzas de lo contingente. A la historia efectiva no le preocupa mirar en retrospectiva, no le avergüenza mirar los errores, ni la pasión que pueda implicar la traición, no le afecta recordar el momento de la muerte o el dolor de la herida porque es aquí donde se produce inequívocamente el sentido de lo histórico. Éste dará al saber la energía para realizar, en el proceso mismo de su autoconocer, su genealogía. Por tanto, sólo con la *wirkliche Historie* es posible trazar la genealogía de la historia.

Por su parte, la carencia del historiador tradicional consiste en creer que él es la fuente última del conocimiento, que representa el punto de vista de lo objetivo, que sabe cómo transmitir la exactitud de los hechos y, más aún, en creer que puede mantener el pasado en su calidad de inamovible. “La objetividad en el historiador es

la inversión de las relaciones de querer en saber, y es, al mismo tiempo, la creencia en la Providencia, en las causas finales, y en la teleología³²¹. El historiador tradicional es entonces el objeto digno de confrontación para Nietzsche y Foucault.

El análisis que se acaba de esgrimir acerca de la emergencia del conocimiento en la filosofía de Nietzsche y Foucault pretende llevarnos a apreciar el conjunto social es diverso y que ello implica desemejanzas, reconocimiento y competencia. Es interesante pensar la dinamicidad de la vida desde una postura que haga prevalecer el corte, lo discontinuo, la fragmentación. Los hechos humanos son arbitrarios, violentos, seductores. La relación entre los sujetos es un constante enfrentamiento que, lejos de constituir a los objetos, constituye **prácticas**.³²² Lo que realizan las personas son prácticas. No es que los objetos determinen la conducta de los individuos, antes bien, su práctica determina sus objetos. Por ello, la actividad del pensamiento comienza al fragmentar al objeto en las distintas determinaciones que lo hacen ser. Conocemos a partir de la práctica que reconstruye al sujeto, es la relación la que va a determinar lo que sea el objeto. No obstante, cabe destacar que en Foucault, ideas y pensamiento no van separadas ni es una antes que la otra. Antes bien, coexisten.

En las prácticas se compenetran el saber y la orientación de las prácticas que son resultado de las acciones de los individuos. Pensemos por ejemplo, en el *cultivo de sí*. En otras palabras, situaciones como el castigo, la sexualidad o el problema del saber nos remiten a las prácticas mismas pero no sólo en sí sino en correlación con el pensamiento que las hace o no efectivas.

³²¹ Ibidem, p. 25.

³²² El énfasis es nuestro.

Para Foucault es inevitable que la historia sea el terreno con el que trabajan la arqueología y la genealogía. La suya es una historia crítica del pensamiento, es decir, una aproximación y análisis de las condiciones bajo las cuales se han formado o transformado las relaciones de saber entre sujeto y objeto. No se trata de producir lo verdadero y lo falso sino de descubrir “las reglas según las cuales, y respecto de ciertos asuntos, lo que un sujeto puede decir depende de la cuestión de lo verdadero y de lo falso.”³²³ En resumidas cuentas, la historia crítica del pensamiento no es ni una historia de las adquisiciones ni una historia de las ocultaciones de la verdad; es la historia de la emergencia de los juegos de verdad”.³²⁴ Estos juegos de verdad se refieren al o a los procesos que permiten que el sujeto llegue a ser objeto de conocimiento, a través de ciertas prácticas como la psiquiatría, la medicina clínica y el sistema penal. Buscaremos entonces que se constituyan procedimientos que permitan que el sujeto se observe a sí mismo, se analice y se reconozca como un dominio del saber. Foucault se ocupa pues, “de la historia de la <subjetividad>”.³²⁵

Sintetizando, es a través de las prácticas como el individuo se inserta en un ámbito del conocimiento y como puede, precisamente, conocer. La noción clave son entonces, las prácticas. En ellas, el sujeto y el objeto se transforman en función y en relación del otro. No hay un sujeto constituyente del conocimiento. Éste nace al seno de la experiencia entre el sujeto y el objeto y, la relación entre éstos, modificará a su vez, la naturaleza de la experiencia misma. Las <prácticas> se comprenden entonces “como modo de obrar y de pensar, que dan clave de inteligibilidad para la constitución correlativa del sujeto y del objeto”.³²⁶

Salimos al mundo y nos relacionamos a través de las prácticas con los otros. La intención es comprender que el término “cosa” lo aplicamos a una objetivación

³²³ Ver nota a pie No. 46.

³²⁴ “Foucault” en FOUCAULT, M *Estética, ética y hermenéutica*, p. 364.

³²⁵ Ibidem, p. 365.

³²⁶ Ibidem, p. 367.

realizada de ciertas prácticas. Las determinaciones de éstas son las que aprendemos a poner de relieve. Esto es una actividad inusual pues lo que acostumbramos percibir son *reyes, súbditos, constituciones, decretos, acuerdos, armas*, etc., y pedirle a nuestra conciencia que piense a partir de la relación que éstos establezcan entre sí es un fuerte ejercicio de abstracción. Se trata de una actitud de **poner de manifiesto**³²⁷ las determinaciones. Si comprendemos a las cosas como objetivaciones de prácticas determinadas entonces tendremos una experiencia. Pero esta clase de experiencia hace que pongamos los ojos sobre la ruptura, sobre lo discontinuo y lo desagradable. El instante en el que se da la escisión pone de relieve el momento de la práctica en la que se están constituyendo el sujeto y el objeto. Se trata de un momento de transición en el que se despliega el saber, momento en el que se alza la reflexión y se apropia de lo falso y de lo verdadero para constituir un período de verdad. Es importante destacar que ese momento de la verdad no se impone desde el exterior al sujeto sino que, a partir de la experiencia misma, sujeto y objeto se constituyen a sí mismos bajo condiciones que irrumpen a la par y que les permiten modificarse recíprocamente modificando, a su vez, el mismo ámbito de la experiencia.³²⁸

Cuando decimos que algo es verdadero o falso nos interrogamos por las condiciones que permiten enunciar a la cosa como aquello que es cierto o no. Lo que hacemos entonces es "...descender al estudio de las prácticas concretas mediante las cuales el sujeto se constituye en la inmanencia de un dominio de conocimiento".³²⁹ **Éste es el terreno de la historia: la fragmentación que se ordena por la misma sucesión de hechos que la ha provocado.** Los hechos que los hombres catalogan como "históricos" son aquellos que se objetivan a través de la práctica. La práctica que se da a sí misma su objeto y que, por ello mismo, es la

³²⁷ El énfasis es nuestro.

³²⁸ Aquí se insertan las relaciones de poder pero éste no es un tema que incumba al ámbito de nuestra investigación. Baste con mencionarle y señalar que aquí aparecen dichas relaciones.

³²⁹ "Foucault" en FOUCAULT, M. *Estética, ética y hermenéutica*, p. 366.

unidad que alberga la identidad entre sujeto y objeto. Lo que existe en el mundo de la vida son numerosas objetivaciones, es decir, el resultado de las prácticas. Construimos un objeto cuando sólo atendemos a la práctica que se eleva como la resultante pero de todo un entramado de relaciones. No se trata de un proceso teleológico, no hay un único fin al que se dirigen nuestros actos, ni una idea del *Bien* que contenga las precondiciones bajo las cuales deba surgir un determinado objeto de conocimiento. No hay que confundir el resultado con una meta, con *el fin*. No hay que tomar al objeto –la objetivación de las prácticas- como el punto de partida de nuestro análisis sino a las prácticas mismas.

Por tanto, el ejercicio es pensar la relación, la práctica que *actualiza* las potencialidades que están prefiguradas en hueco. La conciencia debe pensar la articulación entre las prácticas y entre ella y el objeto que busque conocer. El objeto se le resistirá y, por ello, la relación con el conocimiento será violenta, dolorosa, fastidiosa. En palabras de Nietzsche, “...quien no se ponga verde y gris de escondido, silencioso y orgulloso, en su castillo, entonces una cosa es cierta: no está hecho, no está predestinado para el conocimiento”.³³⁰

Cuando Foucault confronta la historia de las ideas y apuesta por una genealogía, niega aquello que ya está dado y aceptado de hecho y, al negar al objeto natural adopta una postura filosófica. Como ya dijimos anteriormente, no existen *la locura*, *el sexo*, *la sexualidad*, como cosas pues, de ser así, implicarían sólo una existencia material. Por el contrario, cuando nos preguntamos por el *cómo*, observamos que las prácticas sociales crean ámbitos de saber que, además de propiciar la aparición de nuevos objetos, conceptos, técnicas, propician también formas nuevas de sujetos que conocen. Aquello a lo que llamamos *Historia*, *Ciencia*, *Religión*, es lo que en cierta época se origina por un conjunto de prácticas y que, como tal, nos presenta un rostro histórico determinado que nombramos entonces

³³⁰ NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal*, II, 26.

Historia, Ciencia, Religión. Si partimos desde el punto de vista global percibimos que no hay un solo y mismo objeto que evolucione a lo largo del tiempo ocupando siempre un mismo sitio. Desde la perspectiva de Foucault, no hay *Ciencia* en tanto que una racionalización de objetos.

Existe un análisis histórico de dicho objeto, una genealogía, es decir, una práctica que pone de relieve la lucha entre los instintos que dan pauta para la formación del conocimiento. Al hablar de genealogía rechazamos entonces la existencia entre el ser y lo pasado. La interrogante ya no es acerca de las exigencias de la *Razón* ni tampoco acerca de una verdad transhistórica. Las <relaciones> preceden a nuestro mundo y de ello se trata lo que Foucault llama **wirkliche Historie**. Las figuras son consecuencia de las posteriores configuraciones que se realizan. Así pues, la conciencia no es constituyente sino constituida. La historia-genealogía tendrá puesta su atención en las prácticas y será, por ello, una arqueología.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

- Ariés, Philippe. *El hombre ante la muerte*. Taurus, España, 2011.
- _____ *Morir en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*. Adriana Hidalgo editora, Argentina, 2007.
- _____ *Historia de la vida privada*. Tomo I y II, Taurus, Madrid, 2003.
- Anónimo del siglo XIII. *La orden de Caballería*. FCE, España, 2009.
- Bowker, John. *Los significados de la muerte*, Cambridge University Press, Gran Bretaña, 1996.
- Bühler, Johannes. *La cultura en la edad media*. Círculo Latino, Barcelona, 2005.
- Burckhardt, Jacob. *Del paganismo al cristianismo*. FCE, México, 1996.
- Dastur, Françoise. *La muerte. Ensayo sobre la finitud*. Herder, Barcelona, 2008.
- Delumeau, Jean. *El miedo en Occidente*, Taurus, Madrid, 2005.
- Duby, Georges. *El Año Mil*. Gedisa, Barcelona, 2006.
- _____ *Guillermo el Mariscal*. Alianza Editorial, Madrid, 1987.
- _____ *Europa en la Edad Media*. Paidós, Barcelona, 1999.
- *El cantar de Roldán*. Alianza Ed., Madrid, 2033.
- *El cantar de Roldán*. Grédos, Madrid, 1999.
- di Nola, Alfonso M. *LA MUERTE DERROTADA. Antropología de la muerte y el duelo*. Ed. Belacqva, Barcelona, 2007.
- FLORI, Jean. *Ricardo Corazón de León. El rey cruzado*. Edhasa, Barcelona, 2002.
- HADOT, P. *¿Qué es la filosofía antigua?* FCE, México, 1998.
- _____ *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Siruela, Madrid, 2006.
- KLEINSCHMIDT, Harald. *Comprender la Edad Media*. Akal, Madrid, 2009.
- KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *Sobre el duelo y el dolor*. Ed. Luciérnaga, Barcelona, 2006.
- _____ *La muerte un amanecer*. Ed. Océano / Luciérnaga, Barcelona, 2006.
- _____ *Sobre la muerte y los moribundos*. Ed. Randhom House Mondadoni, México, 2006.
- LEADER, Darian. *La moda negra. Duelo, melancolía y depresión*. Sexto Piso, España, 2011.
- Le Goff, Jacques.
- _____ *En busca de la Edad Media*. Paidós, Barcelona, 2003.
- _____ *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Ed. Gedisa, Barcelona, 1991.
- _____ *Tiempo, trabajo y cultura en el occidente medieval*. Taurus, Madrid, 1983.
- _____ *La civilización del occidente medieval*. Ed. Paidós, Barcelona, 1999.

- Le Goff, J. y Truong Nicolas. *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Paidós, Barcelona, 2005.
- LUTZ, Tom. *El llanto. Historia cultural de las lágrimas*. Taurus, Madrid, 1999.
- Hallado, Daniel (Compilador). *Seis miradas sobre la muerte*. Paidós, Barcelona, 2005.
- McGlynn, Sean. *A hierro y fuego. Las atrocidades de la guerra en la edad media*. Crítica, Barcelona, 2009.
- Morin, Edgar. *El hombre y la muerte*. Ed. Kairós, Barcelona, 2007.
- MOSCOSO, Javier. *Historia cultural del dolor*. Taurus, Madrid, 2011.
- PLATÓN. *Fedón*. Técnos, Madrid, 2009.
- ROJAS, Beatriz. *Obras selectas de Georges Duby*. FCE, México, 2004.
- Rodríguez-Velasco, Jesús D. *Ciudadanía, soberanía monárquica y caballería. Poética del orden de caballería*. Ed. Akal, Madrid, 2009.
- RADER, Olaf B. *Tumba y poder*. Siruela, Madrid, 2003.
- TOLSTOI, León. *La muerte de Iván Ilitch*. Ed. Juventud, Barcelona, 2005.
- VERMES, Geza. *La Resurrección*. Ed. Ares y Mares, Barcelona, 2008.
- Vigarello, Georges. *Lo sano y lo malsano. Historia de las prácticas de la salud desde la Edad Media hasta nuestros días*. Ed. ABADA, Madrid, 2006.
- Von BALTAZAR, Hans. *Escatología en nuestro tiempo*. Ed. Encuentro, Madrid, 2008.

OBRAS DE NORBERT ELIAS.

- *La soledad de los moribundos*. Traducción de Carlos Martín, FCE, México, 1982.
- *La Sociedad de los individuos*. Traducción de José Antonio Alemany, Península, Barcelona, 1987.
- *Humana conditio*. Consideraciones en torno a la evolución de la humanidad. Traducción de Pilar Giralt Gorina, Península, Barcelona, 1988.
- *El Proceso de la Civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Traducción de Ramón García Cotarelo. FCE, México, 1989.
- *Sobre el tiempo*. Traducido por Guillermo Hirata, FCE, México, 1989.
- *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento*. Traducido por José A. Alemany, Península, Barcelona, 1990.
- *Mozart. Sociología de un genio*. Traducido por M. Fernández Villanueva, Península, Barcelona, 1991.

- _____ y DUNNING, Eric. *Deporte y ocio en el Proceso de la civilización*. Traducción de Purificación Jiménez, FCE, Madrid, 1992.
- *Conocimiento y poder*. Traducción de Julia Varela, Península, Madrid, 1994.
- *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*. Traducido por J. M. Álvarez Flórez, Península, Barcelona, 1994.
- *Mi trayectoria intelectual*. Traducido por J. L. Gil Aristu, Península, Barcelona, 1995.
- *La Sociedad cortesana*. Traducción de Guillermo Hirata, FCE, México, 1996.
- *Los alemanes*. Traducción de Luis Felipe Segura y Angelika Scherp, Instituto Mora, México, 1999.
- *Sociología Fundamental*. Traducción de Gustavo Muñoz, Gedisa, Barcelona, 1999.

OBRAS ACERCA DE NORBERT ELIAS.

- FLETCHER, Jonathan. *Violence and civilization. An introduction to the work of Norbert Elias*. Polity Press, USA, 1997.
- GARCÍA Martínez, Alejandro N. *La sociología de Norbert Elias: una introducción*. Vol. 6, cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003.
- _____ *El proceso de la civilización en la Sociología de Norbert Elias*. EUNSA, Navarra, 2006.
- HEINICH, Nathalie. *Historia y cultura en Occidente*. Traducción de Rogelio Paredes, Nueva Visión, Buenos Aires, 1997.
- KRIEKEN, R. V. *Norbert Elias*. Routledge, London, 1998.
- LEYVA, Gustavo. (Coord.) *Norbert Elias: Legado y perspectivas*. UNAM, UAM, Universidad Iberoamericana, México, 2002.
- MENNELL, Stephen. *Norbert Elias. An introduction*, Blackwell Publishers, University Collage Dublín Press, Irlanda, 1992.
- ZABLUDOVSKY, Gina. *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*. FCE, México, 2007.

ARTÍCULOS SOBRE NORBERT ELIAS

- AGUIRRE Rojas, C. A. "Norbert Elias: Historiador y crítico de la modernidad", *ER. Revista de filosofía*, no. 23, 1998.
- ARNASON, J. "Civilization, culture and power: reflections on Norbert Elias' genealogy of the West", *Thesis Eleven*, no. 24, 1989.
- ARON, R. "Review of Über den Prozess der Zivilisation", *Annales Sociologiques*, no. 4, 1941.
- BAUMAN, Z. "The Phenomenon of Norbert Elias", *Sociology*, no. 13, 1979.
- BÉJAR, H. "La sociología de Norbert Elias: las cadenas del miedo", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, no. 56, 1991.
- —"Norbert Elias, retrato de un marginado", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, no. 65, 1994.
- BOGNER, A., "Elias and the Frankfurt School", *Theory, Culture and Society* 4, núms. 2-3, 1987.
- BOUZA, F. "Debatiendo con Norbert Elias: entre el yo y el nosotros", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, no. 65, 1994.
- BEUER, S. "The denovements of civilization: Elias and modernity", *International Social Science Journal*, no. 28, 1991.
- DUINDAM, J. "Beyond Elias? Court Society: The centre as symbol and locus of power", *Figurations*, no. 8, 1997.
- GIROLA, Lidia. "¿Por qué Elias? Notas sobre sus aportaciones en el terreno del análisis sociológico, en *Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales*, UNAM, México, 1999.
- GOUDSBLOM, Johan, "Responses to Norbert Elias' Work in England, Germany, the Netherlands and France", en *Human Figurations*, Amsterdam, 1977
- KOCKA, J. "Norbert Elias desde el punto de vista de un historiador", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, no. 65, 1994.
- KRIEKEN, R. V. "The organization of the soul: Elias and Foucault on Discipline and the Self", *Archives Européennes de Sociologie* 31, no. 2, 1990.
- LEYVA, Gustavo. "La Genealogía del sujeto occidental moderno. Proceso de civilización y constitución de la subjetividad en Norbert Elias" en, *Norbert Elias: legado y perspectivas*. LEYVA, G; VERA, H; ZABLODUVSKY, G. (Coord) Lupus Inquisidor, México, 2002.
- PÉREZ Cortés, Sergio. "Un fragmento del proceso de la civilización: las leyes de la guerra", contenido en *Norbert Elias: legado y perspectivas*. LEYVA, G; VERA, H; ZABLODUVSKY, G. (Coord) Lupus Inquisidor, México, 2002.

- ZABLUDOVSKY, Gina. "Norbert Elias, el gran solitario de la sociología contemporáneas" en *Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales*, UNAM, 1999.

OBRAS DE MICHEL FOUCAULT.

- J. LEONARD. *La imposible prisión: Debate con Michel Foucault*, Anagrama, 1982.
- *Tecnologías del Yo. Y otros textos afines*. Traducción de Mercedes Allendesalazar, Paidós, Barcelona, 1990.
- *Microfísica del Poder*. Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Ed. La Piqueta, Madrid, 1992.
- *La vida de los hombres infames*. Traducción de J. Varela y F. Álvarez-Uría, Ed. Altamira, Argentina, 1996.
- *La verdad y las formas Jurídicas*. Traducción de Enrique Lynch, Gedisa, Barcelona, 1998.
- *Entre Filosofía y Literatura*. Introducción, traducción y edición a cargo de Miguel Morey, Vol. I, Paidós, Barcelona, 1999.
- *Estética, ética y hermenéutica*. Introducción, traducción y edición a cargo de Ángel Gabilondo, Vol. III, Paidós, Barcelona, 1999.
- *Estrategias de poder*. Introducción, traducción y edición a cargo de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Vol. II, Paidós, Barcelona, 1999.
- *Historia de la locura en la época clásica*. Volumen I y II, traducción de Juan José Utrilla, FCE, México, 1999.
- *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*. Traducción de Tomás Segovia, Siglo XXI, Argentina, 2001.
- *Defender la Sociedad*. Traducción de Horacio Pons, FCE, México, 2002.
- *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de Saber*. Traducción de Ulises Guiñazú, Siglo XXI, Argentina, 2002.
- *Los anormales*. Traducción de Horacio Pons, FCE, México, 2002.
- *Historia de la sexualidad. 2. El Uso de los Placeres*. Traducción de Martí Soler, Siglo XXI, Argentina, 2003.
- *La arqueología del saber*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI, Argentina, 2003.
- *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la Prisión*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI, Argentina, 2003.
- *La Hermenéutica del sujeto*. Traducción de Horacio Pons, FCE, México, 2004.

- *Las palabras y las cosas*. Traducción de Elsa Cecilia Frost, Siglo XXI, Argentina, 2004.
- *Seguridad, territorio, población*. Traducción de Horacio Pons, FCE, Argentina, 2004.
- *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Traducción de F. Fuentes Megías, Paidós, Barcelona, 2004.
- *El Poder Psiquiátrico*. Traducción de Horacio Pons, FCE, México, 2005.
- _____ y CHOMSKY, Noam. *La Naturaleza Humana: justicia versus poder. Un debate*. Traducción de L. Livchits, Katz discusiones, Buenos Aires, 2006.
- *El coraje de la verdad*. Traducción de Horacio Pons, FCE, Buenos Aires, 2010.
- *El gobierno de sí y de los otros*. Traducción de Horacio Pons, FCE, Buenos Aires, 2011.
- *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Traducción de Horacio Pons, FCE, Buenos Aires, 2012.

OBRAS SOBRE FOUCAULT.

- BALBIER, E; DELEUZE, G. (Et. al) *Michel Foucault, filósofo*. Traducción de Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1989.
- BALIBAR, Étienne, et. al. *Teoría de la historia*. Compiladora Corina Yturbe, Terra Nova, México, 1981.
- BOULLANT, Francois. *Michel Foucault y las prisiones*. Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 2003.
- CASTRO, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault*. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2004.
- CEBALLOS Garibay, Héctor. *Foucault y el poder*. Ed. Coyoacán, México, 1997.
- CERTEAU, Michel de. *La escritura de la historia*. Traducción de Jorge López Moctezuma, Universidad Iberoamericana, México, 1993.
- COUZENS Hoy, David (Comp.) *Foucault*. Traducción de Antonio Bonano, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 1986.
- DELEUZE, G. (et. al). *Michel Foucault, Filósofo*. Traducción Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1995.
- DELEUZE, G. *Foucault*. Traducción de José Vázquez Pérez, Paidós, Barcelona, 1987.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. Traducción de Thomas Kauf, Anagrama, Barcelona, 1992.
- FEBVRE, Lucien. *Combates por la historia*. Traducción de Francisco Fernández Buez y E. Agullol, Ariel, Barcelona, 1970.

- GABILONDO, Ángel. *El discurso en Acción. Foucault y una ontología del presente*. Anthropos, Barcelona, 1990.
- GROS, Frédéric. *Foucault y la Locura*. Traducción de Horacio Pons, Ed. Nueva Visión, Argentina, 1997.
- LARRAURI, Maite. *La sexualidad según Michel Foucault*. Valencia, 2005.
- LE BLANC, Guillaume. *Canguilhem y las normas*. Traducción de Elena Marengo, Buenos Aires, 2004.
- LÖWITH, K. *El sentido de la historia*. Aguilar, Madrid, 1958.
- LUKÁCS, Georg. *Historia y conciencia de clase*. Traducción de Manuel Sacristán, Sarpe, México, 1985.
- MERQUIOR, J. G. *Foucault o el nihilismo de la cátedra*. Traducción de Stella Mastrangelo, México, 1988.
- MINELLO, Martín Nelson (Selecc.) *A modo de silabario. Para leer a Michel Foucault*. Colegio de México, México, 1999.
- MOREY, Miguel. *Lectura de Foucault*. Editorial Taurus, Madrid, 1986.
- _____(Comp.) *Sexo, poder, verdad*. Conversaciones con Michel foucault, Materiales, Barcelona, 1977.
- POSTER, Mark. *Foucault, El Marxismo y la Historia*. Traducción de Ramón Alcalde, Paidós, México, 1991.
- VEYNE, Paul. *Cómo se escribe la historia*. Madrid, Alianza, 1984.

Artículos de la obra de Foucault.

- “El poder, una bestia magnífica” (Entrevista con M. FOUCAULT, Cuadernos para el diálogo, núm. 238, 1977).
- “Encierro, Psiquiatría, Prisión” contenido en M. MOREY (comp.) *Sexo, Poder, Verdad. Conversaciones con Michel Foucault*, Materiales, 1977.
- “Encierro, Psiquiatría, Prisión” en M. MOREY (comp.) *Sexo, Poder, Verdad. Conversaciones con Michel Foucault*, Materiales, Barcelona, 1978.
- “El ojo del poder” Entrevista con Michel Foucault, en J. NETHAM: *El Panóptico*, La Piqueta, Madrid, 1979.
- “La angustia de juzgar. Debate sobre la pena de muerte” en M. FOUCAULT, *Saber y verdad*, La Piqueta, Madrid, 1985.
- “El sujeto y el poder”, *Saber*, núm. 3 (mayo-junio de 1985).

- “¿A qué llamamos castigar?” en M. FOUCAULT, *La vida de los hombres infames*, La Piqueta, Madrid, 1985.
- “Por qué hay que estudiar el poder: la cuestión del sujeto” en C. W. Mills y otros: *Materiales de sociología crítica*. Madrid, La Piqueta, 1986.
- “Curso del 7 de enero de 1976” en M. FOUCAULT, contenido en *La vida de los hombres infames*, M. FOUCAULT, traducción de J. Varela y F. Álvarez Uría, Ed. La Piqueta, México, 1990.
- “Del buen uso del criminal” en M. FOUCAULT: *La vida de los hombres infames*, La Piqueta, Madrid, 1990.
- “La evolución de la noción de ‘individuo peligroso’ en la psiquiatría legal” en M. FOUCAULT: *La vida de los hombres infames*, La Piqueta, Madrid, 1990.
- “Nietzsche, la Genealogía, la Historia” contenido en *Microfísica del Poder*, M. FOUCAULT, traducción de J. Varela y F. Álvarez Uría, Ed. La Piqueta, México, 1992.
- “Verdad, individuo y poder en M. FOUCAULT: *Tecnologías del Yo*. Y otros textos afines, Paidós, Barcelona, 1990.
- “Los intelectuales y el poder. Entrevista con Michel Foucault. Gilles Deleuze” contenido en *Microfísica del Poder*, M. FOUCAULT, traducción de J. Varela y F. Álvarez Uría, Ed. La Piqueta, México, 1992.
- “Entrevista sobre la prisión: el libro y su método” contenido en *Microfísica del Poder*, M. FOUCAULT, traducción de J. Varela y F. Álvarez Uría, Ed. La Piqueta, México, 1992.
- “Poder-Cuerpo” contenido en *Microfísica del Poder*, M. FOUCAULT, traducción de J. Varela y F. Álvarez Uría, Ed. La Piqueta, México, 1992.
- “Preguntas a Michel Foucault sobre la Geografía” contenido en *Microfísica del Poder*, M. FOUCAULT, traducción de J. Varela y F. Álvarez Uría, Ed. La Piqueta, México, 1992.
- “Poderes y estrategias” contenido en *Microfísica del Poder*, M. FOUCAULT, traducción de J. Varela y F. Álvarez Uría, Ed. La Piqueta, México, 1992.
- “Verdad y Poder” contenido en *Microfísica del Poder*, M. FOUCAULT, traducción de J. Varela y F. Álvarez Uría, Ed. La Piqueta, México, 1992.
- “La verdad y las formas jurídicas” en *Estrategias de poder*. Traducción de F. Álvarez-Uría y J. Varela, Paidós, Barcelona, 1999.
- “Entrevista sobre la prisión: El libro y su método” en *Estrategias de poder*. Traducción de F. Álvarez-Uría y J. Varela, Paidós, Barcelona, 1999.

- “La vida de los hombres infames” en *Estrategias de poder*. Traducción de F. Álvarez-Uría y J. Varela, Paidós, Barcelona, 1999.
- “Diálogo sobre el poder” en *Estrategias de poder*. Traducción de F. Álvarez-Uría y J. Varela, Paidós, Barcelona, 1999.
- “Sexualidad y poder” en *Estrategias de poder*. Traducción de F. Álvarez-Uría y J. Varela, Paidós, Barcelona, 1999.
- “Las mallas del poder” en *Estrategias de poder*. Traducción de F. Álvarez-Uría y J. Varela, Paidós, Barcelona, 1999.
- “Subjetividad y poder” en *Estrategias de poder*. Traducción de F. Álvarez-Uría y J. Varela, Paidós, Barcelona, 1999.
- “¿Qué es la Ilustración?” en *Estrategias de poder*. Traducción de F. Álvarez-Uría y J. Varela, Paidós, Barcelona, 1999.
- “Foucault” en *Estrategias de poder*. Traducción de F. Álvarez-Uría y J. Varela, Paidós, Barcelona, 1999.
- “Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad” en *Estrategias de poder*. Traducción de F. Álvarez-Uría y J. Varela, Paidós, Barcelona, 1999.
- “Los anormales”, (Resumen del curso 1974-1975 del *Collage de France*) en M. FOUCAULT, *Los anormales*, traducción de Horacio Pons, FCE, México, 2002.
- *Nietzsche, la Genealogía y la Historia*. Traducción de J. Vázquez Pérez, Pre-textos, Valencia, 2004.

Artículos sobre Foucault.

- BALIBAR, Etienne. “Foucault y Marx. La postura del nominalismo” en *Michel Foucault, filósofo*. Traducción de A. L. Bixio, Gedisa, 1995.
- MACHEREY, Pierre. “Sobre una historia natural de las normas” en *Michel Foucault, filósofo*. Traducción de A. L. Bixio, Gedisa, 1995.
- PÈREZ Cortès, Sergio. “Michel Foucault: las condiciones de una historia crítica” en LEYVA, Gustavo (Ed.) *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*. Anthropos/UAMI, México, 2005.

Bibliografía complementaria

- AA. VV. *La transición del esclavismo al feudalismo*. Akal, España, 1989.
- AMÉRY, Jean. *Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria*. Pre-Textos, España, 2005.
- BALDERAS Vega, Gonzalo. *Cristianismo, sociedad y cultura en la Edad Media. Una visión contextual*. Ed. Plaza y Valdés, México, 2008.
- BECKER, Ernest. *El eclipse de la muerte*. FCE, México, 1977.
- _____ *La negación de la muerte*. Ed. Kairós, Barcelona, 2000.
- BONETE Perales, Enrique. *Repensar el fin de la vida. Sentido ético del morir*. EIU, Madrid, 2007.
- BURCKHARDT, Titus. *Chartres y el nacimiento de la catedral*. Ed. El Barquero, Barcelona, 2004.
- DELUMEAU, Jean. *Historia del Paraíso*. (Obra completa) Taurus, Madrid, 2003.
- DOCKÈS, Pierre. *La liberación medieval*. FCE, México, 1995.
- DUBY, Georges. *El caballero, la mujer y el cura. El matrimonio en la Francia feudal*. Taurus, Madrid, 2013.
- _____ *La época de las catedrales. Arte y sociedad, 980-1420*. Ed. Cátedra, Madrid, 2008.
- FONNEGRA de Jaramillo, Isa. *De cara a la muerte*. Ed. Andrés Bello, México, 2001.
- GETINO Canseco, María. *La espera. Construcción social de la muerte en el mundo de los cuidados paliativos*. Ed. Laertes, Barcelona, 2012.
- HANI, Jean. *El simbolismo del templo cristiano*. Ed. Sophia Perennis, España, 2008.
- HEATH, Iona. *Ayudar a morir*. Ed. Katz, Buenos Aires, 2008.
- KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *Lecciones de vida*. Ed. Vergara, Barcelona, 2002.
- _____ *Vivir hasta despedirnos*. Ed. Luciérnaga, Barcelona, 2005.
- Le GOFF, Jacques. *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*. Gedisa, Barcelona, 2012.
- _____ *La Edad Media explicada a los jóvenes*. Ed. Paidós, Barcelona, 2007.
- MEIKSINS Wood, Ellen. *De ciudadanos a señores feudales. Historia social del pensamiento político desde la Antigüedad a la Edad Media*. Paidós, Madrid, 2011.
- MUCHEMBLED, Robert. *Historia del diablo. Siglos XII-XX*. FCE, México, 2011.
- PÉREZ Valera, Víctor M. *El hombre y su muerte*. Ed. Dabar, México, 2002.
- SALLES, Ricardo. *Los estoicos y el problema de la libertad*. UNAM/ IIF, México, 2006.
- VEYNE, Paul. *El imperio grecorromano*. Akal, Madrid, 2009.